

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3 (39) 2013

Issue 3 (39) 2013

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
А.П. Козырев (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия,
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Н.В. Котрелев, г. Москва, Россия,
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук, г. Москва, Россия,
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия.

Международная редакционная коллегия:

Р. Гольдт, д-р философии, г. Майнц, Германия,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария,
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды,
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша,
Б. Маршадье, г. Париж, Франция,
О. Смит, д-р философии, г. Сент-Эндрюс, Великобритания

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору № 29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2013

© Авторы статей, 2013

© Ивановский государственный энергетический университет, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Смирнов Марк. Последний Соловьев. Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьева (1885–1942). Часть 3.6

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Козлова О.В. Проблема поиска правового идеала в дискуссии либералов В.С. Соловьева и Б.Н. Чичерина.....48

Атякшев М.В. Н.Н. Страхов и В.С. Соловьев: спор о теории культурно-исторических типов.....71

Аляев Г.Е. С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция.....78

Базелика Джулия. Мечтания русского космизма о невозможном100

Нижников С.А. Формирование и развитие новгородской идеологии Г.П. Федотова.....114

Симоненко Т.И. Идея духовного воспитания в философских исканиях И.А. Ильина.....128

ПУБЛИКАЦИИ

Назарова Оксана. Философы не молчат. Предисловие к публикации. Проф. Семен Франк. Достоевский – самый русский из всех русских. К 50-летию со дня смерти поэта: человек и творчество.....139

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Шукуров Д.Л. Имя Бога в культурологическом, историко-литургическом и психоаналитическом дискурсе.....149

Дзуцева Н.В. «Вячеславология»: опыт воссоздания поэтического универсума (о монографии С.В. Федотовой «Поэтология Вячеслава Иванова» (Тамбов, 2012)).....161

КАФЕДРА

Замараева Е.И. Евразийская концепция общественного идеала.....169

ПАМЯТИ ОЛИВЕРА СМИТА

Максимов М.В. «Предполагаем жить...».....181

Письма коллег: dr Louise Richardson, dr Robin Aizlewood, dr Roger Keys.....185

Межуев Б.В. Рец. на книгу: Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter, Academic Studies Press, Boston, 2011, 308 p.190

НАШИ АВТОРЫ.....194

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....196

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....197

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....197

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

A.V. Bragin, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,

K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

O.B. Kulikova, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,

N.V. Kotrelev, Moscow, Russia,

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

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

VI. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

E.A. Pribytkova, Candidate of Laws, Moscow, Russia,

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

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

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

International Editorial Board:

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

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

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

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

B. Marchadier, Paris, France,

O. Smith, Doctor of Philosophy, St. Andrews, UK

Address:

Department of Philosophy,
Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,
Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.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.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. 29-05/08 of May 20, 2008. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2013
- © Authors of Articles, 2013
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2013

CONTENT

IN COMMEMORATION OF THE 160th ANNIVERSARY OF V.S. SOLOVYOV'S BIRTHDAY

MONOGRAPH IN THE JOURNAL

Smirnov M. The last Solovyov. Life and creativity of the poet and the priest Sergey Solovyov (1885–1942).....	6
---	---

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Kozlova O.V. The problem of searching ideal of a legal discussion liberals V.S. Solovyov and B.N. Chicherin.....	48
Atyakshev M.V. N.N. Strakhov and V.S. Solovyev: dispute about the theory of cultural-historical types.....	71
Aliaiev G.E. S. Frank as historian of Russian philosophy: conception and evolution.....	78
Baselica Giulia. The impossible dream of Russian cosmism.....	100
Nizhnikov S.A. Formation and development of G.P. Fedotov's novogradscoy ideology.....	114
Simonenko T.I. The idea of spiritual nurture in I.A. Ilyin's philosophy.....	128

PUBLICATIONS

Nazarova Oxana. Philosophers are not silent. The foreword to the publication Frank S.L. «Dostoevsky is the most Russian of all Russian». On the 50 th anniversary of the death of the poet: man and creativity.....	139
---	-----

LITERARY CRITICISM AND CULTUROLOGY

Shukurov D.L. The name of god in the culturological, liturgical and psychoanalytic discourse.....	149
Dzutseva N.V. «Vyacheslavologia»: the experience of recreation of poetic universe (about the monography of S. Fedotova «The poetics of Vyacheslav Ivanov» (Tambov, 2012)).....	161

DEPARTMENT

Zamaraeva E.I. Eurasian concept of a social ideal.....	169
---	-----

MEMORY OLIVER SMITH

Maksimov M.V. «Think that we shall live...».....	181
Letters of colleagues: dr Louise Richardson, dr Robin Aizlewood, dr Roger Keys.....	185
Mezhuev B.V. [Rets. on]: Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter, Academic Studies Press, Boston, 2011, 308 p.....	190

OUR AUTHORS.....	194
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	196
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	197
INFORMATION FOR AUTHORS.....	197

К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА**МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ**

МАРК СМИРНОВ

ПОСЛЕДНИЙ СОЛОВЬЕВ.**Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьёва
(1885–1942)***

В авторском предисловии к написанной в 1922–1923 годах книге «Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция» Сергей Соловьёв замечает: «Я собирал материалы для биографии Соловьёва с отроческих лет. Составленная мною ранее биография была слишком сжата, чтобы удовлетворить читателей. <...> Я бы не решился теперь перепечатать без небольших изменений мою статью „Идеал церкви в поэзии В. Соловьёва” и ... мою первую биографию».

Нам же кажется резонным предложить вниманию читателя «Биографию В. Соловьёва» в первом варианте, увидевшем свет в 1915 году (в составе книги: Стихотворения В.С. Соловьёва. 6 изд. Издание Сергея Соловьёва. М., 1915.), в целях лучшего освещения эволюции взглядов самого Сергея Соловьёва. С этой точки зрения интересно сопоставление текстов «Биографиш...» 1915 года и ее более позднего варианта, опубликованного в 1921 году (в составе книги: Соловьёв В.С. Стихотворения. Изд. 7 М.: Русский книжник, 1921).

СЕРГЕЙ СОЛОВЬЕВ**БИОГРАФИЯ¹****ВЛАДИМИРА СЕРГЕЕВИЧА СОЛОВЬЕВА**

Solovief anima Candida,
pia ac vere sancta est.
Strossmayer²

Происхождение

Владимир Сергеевич Соловьёв происходил из духовного звания. Дед его, священник Михаил Васильевич Соловьёв, был законоучителем в Московском

* Продолжение. Начало см.: Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 83–122; Вып. 2(38). С. 43–93.

¹ Печатается по: Стихотворения В.С. Соловьёва. 6 изд. Издание Сергея Соловьёва. М., 1915.

² Соловьёв – светлая, благочестивая и истинно святая душа. Штроссмайер (лат.). Здесь и далее – примечания Марка Смирнова.

Коммерческом училище, пользовался расположением митрополита Филарета и большой популярностью среди московского общества. В рассказе его внука Всеволода Соловьева «Воскресение» ярко обрисован чарующий образ отца Михаила, неутомимого молитвенника, шутливого и детски веселого. Веселость его доходила до того, что он, для забавы детей, изображал из себя медведя. Владимир Сергеевич потерял своего деда в детстве, но, прощаясь с ним перед смертью, получил его благословение и всегда сохранял о нем живое воспоминание, усердно посещая его могилу до самого конца жизни. Его памяти посвятил он апологетический труд «Оправдание добра»³. Черты Михаила Васильевича довольно ясно сквозят в образе старца Иоанна в «Повести об антихристе».

Отцом В.С. был известный историк Сергей Михайлович Соловьев. Мать В.С., Поликсена Владимировна, урожденная Романова, происходила из украинской семьи и была родственницей философа Сковороды. По матери она происходила из польского рода Бржеских.

Уже не раз было замечено, что кровь предков с материнской стороны сильно сказывалась в характере В.С. Да и не в одном характере. По наружности его трудно было принять за великоросса: на юношеских портретах его ясно видны украинские черты. Самое имя его Владимир, казалось, было дано ему не случайно⁴. Это имя, связанное с Киевским периодом русской истории, как нельзя более подходило к В.С., всю жизнь отстаивавшему нравственные идеалы Киевской Руси против московского византизма и татарщины. Соименного ему князя Владимира Святого считал он представителем нравственно-христианского мирозерцания. На авторитет другого князя Киевской Руси, Владимира Мономаха, ссылаясь он в своем последнем сочинении «Три разговора о войне». Наследственностью объясняется отчасти и его глубокая любовь к католицизму и Польше.

Детство

В.С. родился 16 января 1858 года.

Детство его проходило в тихой, строгой, почти суровой атмосфере. Создание «Истории России», которому Сергей Михайлович приносил в жертву все свои силы и время, требовало дисциплины и известных жертв от всего семейства. За исключением одного вечера в неделю, Сергей Михайлович не допускал никаких гостей за вечерним столом. Единственное исключение сделал он однажды для митрополита Макария.

Жизнь великого историка текла механически размеренно. Зимой он вставал в семь часов и работал в кабинете до начала лекций или занятий в Архиве⁵.

³ Полное название книги, а также точное название других работ Вл. Соловьева, упоминаемых далее в тексте «Биографии», приводятся в перечне произведений Вл. Соловьева на с. 41.

⁴ Владимир Соловьев был наречен так в крещении в честь св. равноапостольного кн. Владимира и в память своего деда по матери – адмирала флота Романова Владимира Павловича (1796–1864).

⁵ С.М. Соловьев был профессором и ректором Московского университета с 1871 г. по 1877 г.

Летом он вставал неизменно в 6 часов. Единственным его отдыхом было посещение итальянской оперы в субботу вечером. В дни воскресные и праздничные он неизменно бывал у обедни. Весь дом должен был приспособляться к этому режиму, и приспособлялся охотно, ибо все в доме разделяли чувство благоговейной любви к отцу и уважения к его самоотверженной работе.

Поликсена Владимировна одновременно должна была охранять покой своего мужа и заботиться о детях, которые рождались почти ежегодно. Велик был подвиг этой слабой, смиренной, самоотверженной женщины. Я помню ее уже согбенною, постепенно слабеющею и уходящею из жизни старушкой. Она всегда читала «Историю России», факты и лица нашей истории были для нее чем-то родным и близким. Она постоянно скорбела и молилась. Ее мистицизм, с такой силой развернувшийся в ее сыне Владимире, сказывался в ней способностью к таинственным предчувствиям. Полный очарования образ молодой Поликсены Владимировны можно найти в романе Всеволода Соловьева «Наваждение», где П.В. выведена в лице матери героя Andre. К ней же относится трогательное стихотворение Всеволода С. «Я помню – стонала и выла метель за окном» (Собрание сочинений Всеволода Соловьева, т. VIII).

В такой-то суровой, набожной атмосфере протекало детство странного мальчика, уже тогда погруженного в мир мистических грез.

Станным ребенком был я тогда,

Станные сны я видал.

Из сестер В.С. наиболее сходилась с Надеждой Сергеевной, близкой к нему по возрасту и характеру, так же, как и он, соединявшей в себе глубокую религиозность с неистощимым остроумием. Из братьев он постепенно сходилась с младшим братом Михаилом, который вырос под обаянием мистической философии Владимира. Впоследствии братьев соединила самая тесная любовь.

Более унаследовав положительный, исторический ум отца, Михаил Сергеевич посвятил себя истории Нового Завета, был учеником Иванцова-Платонова и в кандидатском сочинении защищал подлинность 4-го евангелия. Ему принадлежит перевод *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*⁶. В последние годы жизни братья вместе работали над переводом Платона. Самое значительное событие в детстве В.С., определившее его дальнейшую жизнь, было то мистическое свидание, которое он описал в поэме «Три свидания».

Юность до путешествия за границу

Юность В.С. протекала отчасти в Москве, отчасти в подмосковном имении Покровское (ныне станция Московско-Виндавской жел. дороги, Покровское-Стрешнево)⁷. Позднее Сергей Михайлович с семьей переезжал летом на дачу в Нескучный сад. Окончив Московскую 5-ю гимназию, В.С. поступил в Московский университет на физико-математический факультет, но через два

⁶ Учение двенадцати апостолов (*греч.*) – один из самых древних памятников церковной письменности (ок. 96 – 112 гг.).

⁷ В наши дни – станция Рижской железной дороги; один из районов Москвы.

года, провалившись на экзамене, перешел на 3-й курс историко-филологического факультета.

По собственному свидетельству, В.С. пережил период религиозного отрицания от 14 до 18 лет. К 20 годам уже сложилось в общих чертах его религиозное мирозерцание, нашедшее выражение в его магистерской диссертации «Кризис западной философии: против позитивистов», защищенной им на 21-м году жизни. В это время В.С. вполне примыкает к теориям славянофилов, бывших представителями шеллинго-гегелианской философии на Руси. Но всего ближе философия Соловьева в первый период примыкает к Шопенгауэру и Гартману, в системах которых германская философская мысль соприкоснулась с мистицизмом Древнего Востока. В университете В.С. был учеником Юркевича, идеалиста и платоника, с которым Соловьева связала личная дружба.

Свои досуги в то время В.С. проводил среди веселого и праздного, не чуждого литературных интересов общества шекспиристов. Так назывался кружок бывших воспитанников Поливановской гимназии. Во главе этого кружка стоял известный Л.И. Поливанов. Из деятелей кружка особенно выдавался А.А. Венкстерн, талантливый поэт, знаток Пушкина и Шекспира, с успехом игравший Гамлета, принца Генриха, Кориолана и Меркуцио. В.С. был совершенно чужд театральным интересам, господствовавшим в кружке шекспиристов, но его тесно связала с кружком любовь к юмористической поэзии. В сотрудничестве с А.А. Венкстерном В.С. написал юмористическую пьесу «Альсим», которая разыгрывалась в доме Соловьевых, к большому удовольствию Сергея Михайловича, в присутствии маститых профессоров. К тому же времени относится знакомство В.С. с графом Федором Львовичем Сологубом⁸, талантливым представителем поэзии стиля Козьмы Пруткова. Под его влиянием В.С. начал писать шуточные стихотворения, жанр, в котором он был таким мастером. Шуточная поэзия – это была целая школа поэзии, вызванная к жизни Козьмою Прутковым, продолженная Сологубом и завершившаяся стихами Вл. Соловьева и комическими пьесами А.А. Венкстерна и В.Е. Гиацинтова: «Тезей», «Разбойники», «Жестокий барон».

Глубокая замкнутость природы Соловьева побуждала его искать друзей светских и легкомысленных, которые не тревожили его внутренней жизни. Так, Ф.Л. Сологуб, после появления «Истории теократии», сказал своему другу: «Я слышал, что ты опять написал какую-то глупость». В этом светском обществе В.С. спасал себя от осаждавших его юродствующих мистиков, всегда готовых объявить его чуть ли не Мессией.

О том, какая глубокая сердечная и умственная жизнь кипела в нем во время этого пребывания «на играх Вакха и Киприды», как одинок оставался он среди светского шума, как, несмотря на вольные шутки и стихи, он твердо сохранял аскетизм и целомудрие, всего лучше свидетельствуют письма его к кузине Кате Романовой (впоследствии Селевиной), напечатанные в III томе писем Вл. Соловьева.

⁸ Так у Сергея Соловьева; правильно – Соллогубом.

Племянница Поликсены Владимировны, Екатерина Владимировна Романова, рано осиротев, воспитывалась в доме Соловьёвых и внушила сильное и идеальное чувство В.С. Несмотря на несочувствие Сергея Михайловича, Екатерина Владимировна стала невестой В.С. В письмах к ней он с возможной полнотой открывает свою душу в течение целого ряда лет. С ней связывает свои возвышенные мечты о перерождении человечества. Письма к Кате Романовой, вместе со стихотворением «Что роком суждено, того не отражу я», составляют один глубоко трогательный аккорд. Много в этих письмах зеленого и наивного. В.С. сам впоследствии юмористически изобразил свои юношеские планы и мечты в повести «На заре туманной юности», напечатанной в III томе писем.

Первое путешествие за границу

В 1875 году, после защиты магистерской диссертации «Кризис западной философии», В. С., «доцентом и магистром», отправляется первый раз за границу. Об этом периоде его жизни мы имеем богатые сведения в его поэме «Три свидания» и письмах к матери и князю Д. Н. Цертелеву.

В.С. выехал из России в июне 1875 года. Прямо из Варшавы, не останавливаясь в Берлине, он проехал в Лондон. О цели своего пребывания в Лондоне он говорит в поэме:

Не света центр Париж, не край Испанский,
Не яркий блеск восточной пестроты,
Моей мечтою был музей Британский,
И он не обманул моей мечты.

В Британском музее Соловьёв погрузился в изучение мистической литературы о Софии Премудрости Божией. На эту тему он готовил сочинение на английском языке (II, 11)⁹, потом на французском. Он пишет матери из Каира в марте 1876 года: «В Италии я поселюсь на один месяц в Сорренто, где в тиши уединения буду дописывать некоторое произведение мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и в диалогической форме».

Затем в письме из Парижа, в мае 1876 года:

«В Париже буду заниматься изданием своего малого по объёму, но великого по содержанию сочинения *Principes de la religion universelle*¹⁰, язык оно отдам исправить аббату Гётте».

Как известно, такого сочинения в *диалогической форме* не появлялось. Судя по названию, можно предположить, что материал для этого сочинения

⁹ Здесь и далее в круглых скобках С. Соловьёв дает ссылки на издание: Письма Вл.С. Соловьёва: в 3 т. / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1908–1911. (Римской цифрой обозначен том, арабской – страница.)

¹⁰ Основания вселенской религии (*фр.*).

вошел впоследствии в неоконченный труд «Философские начала цельного знания» (Сочинения, т. I) и в 3-ю книгу французского сочинения «La Russie et l'Eglise universelle» (есть русский перевод Г.А. Рачинского: «Россия и вселенская церковь», книгоиздательство «Путь»)¹¹.

Лондон во всех отношениях понравился В.С. Вскоре по приезде он пишет матери: «Вероятно, я весь год проживу здесь».

Кроме занятий в Британском музее, В.С. ознакомился в Лондоне со спиритизмом. Отрицательное отношение к спиритизму В.С. высказал подробно в письмах к Цертелеву и к отцу (II, 8, 228, 229):

«Шарлатаны с одной стороны, слепые верующие с другой, и маленькое зерно действительной магии, распознать которое в такой среде нет почти никакой возможности».

В Лондоне В.С. нашел несколько русских ученых.

Жаль, в мой размер вложить я не умею
Их имена, не чуждые молвы.

Эти имена были: Ковалевский, Янжул, Капустин.

В Лондоне написано стихотворение «Хоть мы навек незримыми цепями...».

Таинственные причины, побудившие В.С. в октябре покинуть Лондон, где он намеревался прожить целый год, рассказаны им в поэме «Три свидания». Матери он писал:

«Мои занятия требуют отправиться на несколько месяцев в Египет».

Остановившись на несколько дней в Париже и не останавливаясь в Италии, В.С. в начале ноября прибыл в Каир и остановился в отеле «Аббат».

Цель пребывания В.С. в Египте была столь таинственна, что ему приходилось постоянно придумывать малоправдоподобные объяснения для матери. В одном письме он пишет:

«Я пробуду до тех пор, пока выучусь арабскому языку, т. е., вероятно, месяца 4 или 5».

В другом письме:

«То, для чего я приехал в Египет, оказывается почти невозможным найти».

Ясно, что В.С. приезжал в Египет не для арабского языка.

Свидание Соловьева с «вечной подружкой» в пустыне Египта описано им самим в поэме. В письме к матери он дает резюме своего путешествия в Фиваиду:

«Путешествие мое в Фиваиду, о котором я писал в прошлом письме, оказалось невозможным. Отойдя верст 20 от Каира, я чуть не был убит бедуинами, которые ночью приняли меня за черта, должен был ночевать на голой земле etc., вследствие чего вернулся назад».

¹¹ La Russie et l'Eglise Universelle. Paris, 1889; 2-eme ed. Paris, 1891. Первый русский перевод с французского I и II части сочинения «Россия и вселенская церковь» вышел в Кракове в 1904 г.; второе издание было предпринято там же – в 1908 г. Другой перевод того же произведения был издан Вл. Балашовым (СПб., 1912). Лучший перевод – Г.А. Рачинского (М.: Путь, 1911), вошел в Собрание сочинений В.С. Соловьева. Т. XI (Брюссель, 1966–1970).

Также и своим знакомым в отеле он «...факты рассказал, виденье скрыв». Но виденье было им тут же записано в кратком стихотворении: «Вся в лазури сегодня явилась предо мною царица моя». Это стихотворение впоследствии разрослось в поэму «Три свидания».

Изучение мистики в Британском музее и видение в Египте отразились и на стихотворении, написанном в Каире, «У царицы моей есть высокий дворец...» – одним из наиболее значительных стихотворений Соловьёва, дающем ключ к пониманию его теософии.

Ф.Л. Сологуб изобразил приключения В.С. в египетской пустыне в комической пьесе «Соловьёв в Фиваиде». В Каире произошло окончательное сближение В.С. с князем Д.Н. Цертелевым. Знакомство с Цертелевым началось незадолго до путешествия В.С. В январе 1875 года В.С. обращается к Цертелеву на *вы*, но в апреле уже на *ты*. Воспоминанию о встрече с Цертелевым в Каире В.С. посвятил одно из самых интимных своих стихотворений «Другу молодости»:

Помнишь ли, бывало,
Ночи те далеко,
Тишиной встречала
Нас заря с Востока.

Князь Дм. Ник. Цертелев был племянником поэта Алексея Толстого. Его связали с В.С. прежде всего интересы философские и поэтические. Цертелев был одним из первых знатоков Шопенгауэра в России, написал книгу «Философия Шопенгауэра» и выпустил том стихов, проникнутых буддийским настроением. В его имении Липяги (Тамбовской губернии, Спасского уезда) В.С. долго гостил впоследствии.

В марте 1876 г., на возвратном пути в Россию, В.С. прожил месяц в Сорренто. Во время восхождения на Везувий он сильно поранил себе руку и ногу, упавши с лошади и ударившись о камень. В.С. пролежал несколько недель в постели, причем в нем приняли участие две дамы: m-me Ауэр и m-lle Трайн. С m-me Ауэр он позднее встретился в 90-х годах на Сайме и посвятил ей несколько стихотворений.

Оправившись от ран, В.С. поехал в Москву через Париж, где жил некоторое время в мае 1876 года. Здесь написано им стихотворение в античной форме: «Истинно тот есть любимец богов...».

Французы произвели на В.С. отталкивающее впечатление: «Подлее народа не знаю» (II, 28). Этому взгляду на французов он остался верен до конца. В «Повести об антихристе» французы являются предателями европейских ополчений.

Жизнь по возвращении в Россию

По возвращении из-за границы В.С. энергично принимается за университетскую деятельность. Но в феврале 1877 г., не желая принимать участие в раздоре московских профессоров, он вышел из Московского университета и

получил в Петербурге место члена Ученого комитета при Министерстве народного просвещения. В то же время он работал над своей докторской диссертацией «Критика отвлеченных начал», которую защитил в Петербургском университете 6 апреля 1880 года. Между тем в университетских сферах обстоятельства изменились к худшему для Соловьева. В Московском университете кафедру философии, вместо покойного Юркевича, занял Троицкий – последователь английской эмпирической школы и прямой противник В.С. Петербургский профессор Владиславлев отнесся к Соловьеву холодно, чем объясняется то, что, несмотря на получение докторской степени, В.С. и в Петербургском университете мог выступить только приват-доцентом, а не профессором. Одновременно В.С. читал лекции на Высших женских курсах Бестужева-Рюмина и ряд публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве».

Университетская деятельность В. С. прекратилась окончательно, когда в марте 1881 г. В.С. прочел публичную лекцию против смертной казни. С этого момента В.С. окончательно покидает службу и становится свободным писателем и проповедником.

Sophia

Вскоре после возвращения из Египта В.С. познакомился через князя Цертелева со вдовой Алексея Толстого графиней Софьей Андреевной и ее племянницей Софьей Петровной Хитрово. Он часто гостил в имении Толстых Пустыньке (под Петербургом, близ станции Саблино) и Красном Роге (Брянского уезда). Дом Хитрово наложил неизгладимую печать на все настроение Соловьева и особенно на его поэзию.

В письмах В.С. к графине Толстой звучат совсем особые ноты, здесь иногда выливается его, вообще тщательно скрываемое, грустное чувство, здесь он рассказывает о своих занятиях *Софией*, которые он продолжает в Петербургской Публичной библиотеке.

По поводу своего назначения членом Ученого Комитета он пишет графине: «Это ничего – un métier comme un autre¹², лишь бы die gottliche Sophia¹³ оставалась в стороне» (II, 199).

В другом письме:

«Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfrid Arnold и John Pordage. Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в Теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его» (II, 200).

Эти занятия Софией отразились в «Чтениях о Богочеловечестве», где в чтении VII находится точно сформулированное определение Софии. Позднее изучение мистической литературы о Софии нашло свое завершение в 3-й части французского сочинения «La Russie et l'Eglise universelle».

¹² Обыкновенное ремесло (профессия) (фр.).

¹³ Божественная София (нем.).

Но В.С. не был свободным теософом в типе Бэма или Сведенборга. Параллельно с занятиями Софией он все глубже и глубже погружается в церковные вопросы. С начала 80-х годов В.С. становится писателем по преимуществу *церковным*. Церковное настроение прекрасно выражено в его посмертном¹⁴ стихотворении: «От пламени страстей, нечистых и жестоких...».

Церковный вопрос

К 80-м годам окончательно складывается миросозерцание В.С., и талант его достигает высшей степени развития. «Чтения о Богочеловечестве» были последним произведением В.С. шеллингиански-теософского типа. С 80-х годов миросозерцание его делается чисто *церковным*, его философия становится *ancilla theologiae*¹⁵, искание разума подчиняется церковному авторитету. В это же время из славянофила он делается *западником*, и таким образом вполне выходит на свой собственный путь, освобождаясь от влияния славянофилов и германской философии.

Все десятилетие от 80-го до 90-го года В.С. занимается исключительно церковным вопросом. Его западничество первоначально является только придатком к его церковности. К 90-м годам этот придаток разрастается, занимает центральное место, это западничество поддерживается Стасюлевичем и кружком «Вестника Европы» – Пыпиным, Спасовичем и др. Наоборот, церковный интерес терпит роковой кризис, и только в последнем своем произведении «Три разговора» В. С. становится на вполне церковную точку зрения, и притом очищенную от крайностей католического увлечения.

Основным церковным интересом обуславливаются путешествия В.С. в 80-х годах. В 80-м году он живет в Кроации¹⁶, в Загребе и Дьякове, где он печатает свою книгу «История теократии». По возвращении в Россию он живет в Московской Духовной академии¹⁷ и, по-видимому, недалек от мысли принять монашество. Точное установление периодов в развитии миросозерцания В.С. очень важно для его верного понимания. Трудность этого разделения создается той замаскированностью, которую сам В.С. набросил на историю своего духовного развития. Он как бы умышленно придал вид естественной и мирной эволюции развитию своего миросозерцания, которое, несомненно, развивалось катастрофически, с резкими и болезненными переломами. Для многих существует один, смешанный Соловьев: отчасти славянофил, отчасти католик, отчасти теософ. Часто В. Соловьев – теософ, Соловьев первого периода, который он сам называет потом «мальчишеством» (письма к Аксакову), заслоняет позднейшего, зрелого Соловьева, толкователя святоотеческого богословия, все глубже и глубже уходящего в родники церковной мудрости.

¹⁴ С. Соловьев подразумевает, что это стихотворение было опубликовано уже после смерти его автора, в 1911 г.

¹⁵ Служанка богословия (*лат.*).

¹⁶ Употреблявшееся в русской литературе XIX в. заимствованное из немецкого языка название Хорватии.

¹⁷ В Троице-Сергиевой лавре (Сергиев Посад).

Первым произведением В.С. чисто христианским, где его прежняя гностическая философия не устранена, но претворена в церковную мудрость, является, несомненно, «Религиозные основы жизни»¹⁸.

Эта книга, как чисто православная, считается многими лицами восточной церкви *пропедевтической*, руководством к святоотеческому богословию. Я знаю одного священника, который, быв прежде лесничим, принял духовный сан под влиянием «Религиозных основ жизни» и «Оправдания добра». В римской церкви начинающим богословам дают сочинение Соловьева «La Russie et l'Église Universelle». В следующем за «Религиозными основами жизни» сочинении «Великий спор и христианская политика» (1883) уже проявляется симпатия к католичеству. Это был момент разрыва Соловьева со славянофилами.

«Великий спор», названный Катковым «детской болтовней» (письма В.С. к И.С. Аксакову, Русская Мысль, 1914), мало известное публике сочинение, является одним из самых глубоких и блестящих созданий Соловьева. Здесь впервые мы находим мысль о церковных ересь, осужденных Вселенскими Соборами, как о реакции *восточного начала*. Психология этой ереси состоит в неприятии *человеческого* естества Христа, ибо для восточного сознания божество поглощает человека. Последним звеном в цепи развития ереси является ересь *иконоборческая*, в основе которой лежит ересь *монофизитская*. Неизображаемость божества есть следствие его неполной *воплощенности*, его неполного *вочеловечения*.

Эти мысли В.С. потом подробно развивает в «La Russie et l'Église universelle». На основании исторических данных, на основании актов Вселенских Соборов, В.С. ясно показывает, что восточная церковь в эпоху Вселенских Соборов вся неудержимо стремилась к монофизитству, что монофизитством был заражен клир и император, что исповедников православия гнали восточные иерархи и цари и только выступления папских легатов спасли православие от покушений восточного монофизитства. Таким образом, Рим в века Вселенских соборов был действительно камнем и опорой православного исповедания, гонимого в восточной церкви.

Письма В.С. к Аксакову (Русская Мысль, 1914) и Кирееву (II, 95) служат оправдательным документом в истории его разрыва со славянофилами. По ним видно, с какой глубокой скромностью, воодушевляемый единственно любовью к истине, начал он полемику со славянофилами, основная мысль которой всего яснее выражена в следующей формуле, находящейся в письме к Кирееву (II, 104):

«Не хотят понять той простой вещи, что для показания своей национальной самобытности на деле нужно и думать о самом этом деле, нужно стараться решить его самым *лучшим*, а никак не самым *национальным* образом. Если национальность хороша, то самое лучшее решение выйдет и самым нацио-

¹⁸ Соловьев В.С. Религиозные основы жизни (1882–1884). Готовя третье издание книги, Вл. Соловьев изменил ее название на «Духовные основы жизни». См.: Письма В.С. Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. Т. I. СПб., 1908. С. 18; Соловьев Вл. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. IV. Петербург, 1923. С. 44.

нальным, а если она не хороша, то черт с нею. А то вдруг выскакивают патриоты и требуют, чтобы, например, церковный вопрос решали не *ad maiorem Dei gloriam*¹⁹, а *ad maiorem Russiae gloriam*²⁰, не на религиозной и теологической почве, а на почве национального самомнения».

Понемногу прежние друзья В.С. становятся его злейшими врагами. Он пишет брату Михаилу: «В последнее время значительная часть моего существования состоит из эмпирического комментария к стиху Лермонтова: «за мечь врагов и клевету друзей». Если услышишь про меня что-нибудь скверное, знай заранее, что это друзья клеветают».

Письма к Аксакову показывают, как тяжел был Соловьёву разрыв с учителями его юности – славянофилами, особенно когда против него восстал и любимый его учитель Иванцов-Платонов. То сопротивление, которое встретил В.С. со стороны национализма, бытовых начал, разлагающих восточную церковь, постепенно делало его пристрастным к Церкви Римской. Под влиянием полемики он сходит со своей *вселенской* точки зрения и временно становится пропагандистом католицизма. Психологически здесь оправдывает его самый строгий православный. Действительно, представим себе человека, пожертвовавшего всем ради церкви, ищущего церковного авторитета для проверки своей совести, стоящего на точке зрения вселенской, апостольской церкви и затравленного озлобленной полемикой национализма. Представим себе, что в то же время ему протягивают руку такие духовно высокие люди, как епископ Штроссмайер, настолько оценивший Соловьёва, что сказал о нем самое лучшее, что было до сих пор сказано: «*Solovief anima candida, pia ac vere sancta est*». Естественно, что Соловьёв на время переоценил католичество, и православие, действительно грубо оттолкнувшее великого богослова, представилось ему в черных красках.

Красный Рог и Пустынька. Знакомство с Достоевским и Фетом

Летом 1886 г. В.С. отправляется в Загреб для свидания с епископом Штроссмайером и для печатания своего труда «История и будущность теократии», который он за его величину называл «Левиафаном». Сначала он предполагал издать его в 3-х томах, потом в 2-х. «Боюсь, что мой Левиафан не влезет и в двух томах», – пишет он Фету 22 января 1885 г. Время от выхода из Университета до путешествия в Загреб В. С. жил то в Петербурге, то в Москве, то в имениях Толстой: Красный Рог Брянского уезда и Пустынька, под Петербургом, близ станции Саблино.

В конце семидесятых годов произошло его знакомство с Достоевским. Близкое общение с личностью и идеями В. С. сказалось в последнем, религиозном романе Достоевского «Братья Карамазовы». Достоевский вместе с В.С. совершил поездку в Оптину Пустынь, к старцу Амвросию, прототипу старца Зосимы. Теорию о церкви, развиваемую Иваном Карамазовым, почти дословно можно найти в сочинениях Соловьёва. Но слухи о том, что Алеша Карама-

¹⁹ К вящей славе Божией (*лат.*).

²⁰ К вящей славе России (*лат.*).

зов списан с В.С., которые подтверждаются, между прочим, во французской книге Herbigny – «Newman Russe»²¹, лишены всякого основания.

В.С. высказал свое отношение к Достоевскому в «Трех речах о Достоевском». Мне лично, на мой вопрос, что он больше всего любит у Достоевского, В.С. отвечал: «Некоторые места из “Бесов”».

Еще ближе и интимнее, чем с Достоевским, сошелся В.С. с Фетом. Их мирозерцания не имели ничего общего: Фет был сознательным и упорным противником христианства. Это глубоко мучило В.С. после смерти Фета. Он постоянно слышал голос Фета, страдающего за гробом.

Это выразилось в стихотворениях «Песня моря», «Он был старик...», «Наконец она стряхнула...»:

С пробудившейся землею
Разлучен, в немой стране,
Кто-то с тяжкою тоскою
Шепчет: «Вспомни обо мне».

Сблизила В.С. с Фетом прежде всего его любовь к *чистой лирической поэзии*, наиболее ярким представителем которой был Фет. Пленяло его также остроумие Фета. Да и во всей личности Фета, очевидно, было что-то особенно чарующее, раз его так горячо любили во всем противоположные друг другу Лев Толстой и Владимир Соловьев.

Вл. Соловьев все прощал Фету: и его дикий, мрачный консерватизм, и его нападки на христианство, но терпение В.С. истощилось, когда Фет получил камергерство и был им горд и счастлив. С грустной иронией пишет В.С. брату Михаилу:

Поговорим о том, чем наша жизнь согрета,
О дружбе Страхова, о камергерстве Фета.

В этом же письме находится эпиграмма на Фета:

Жил-был поэт
Нам всем знаком.
Под старость лет
Стал дураком.

В мае 1883 г. В.С. опасно и тяжело заболел тифом. Смерть была близка. В воспоминаниях сестры В.С. Марии Сергеевны Безобразовой («Минувшие годы», 1909) находится трогательное изображение В.С. во время его болезни. Он просит сестру: «Прочти мне из евангелия о браке в Кане Галилейской».

Кана Галилейская – вот что в келье старца Амвросия связало Соловьева с автором Карамазовых.

²¹ Herbigny M.d. Un Newman Russe, Vladimir Soloviev. Paris, 1911.

Оправившись от болезни, В.С. уезжает на лето в Красный Рог, откуда пишет брату Михаилу: «Я, кажется, почти выздоровел, но у меня был настоящий тиф, даже волосы стали лезть, и я должен был обрить голову. Это настолько уменьшило мою красоту, что юнейший из здешних младенцев, Рюрик, с озабоченным видом спрашивает у всех домочадцев: „ведь Соловьев урод, правда урод?“». Упомянутый Рюрик – младший сын С.П. Хитрово.

К этому лету относится переписка В.С. с Аксаковым по поводу печатания в «Руси» «Великого Спора». Из этих же писем, а также из писем к матери и брату мы узнаем, что он занят чтением польских летописей и Данте на итальянском языке. Идеи Данте о всемирной монархии оказали на него большое влияние. Он связывает их с идеями нашего поэта Тютчева.

Жизнь в Красном Роге носила несколько романтический характер. Она питала в душе В.С. любовь к балладам Жуковского. Я помню, как впоследствии он любил за вечерним чаем говорить на память всю балладу Жуковского «Замок Смальгольм». В подражание Жуковскому и не без автобиографических намеков написал он две шуточные баллады: «Таинственный пономарь» и «Осенняя прогулка рыцаря Ральфа» (II, 360, 362). В лице «таинственного пономаря», удостоенного любви знатной графини Юлии, нетрудно различить иронически нарисованный образ автора «Истории теократии»...

То аристократическое общество, с которым сошелся В.С. у Толстых и Хитрово, скоро стало ему своим, родным, и для него он постепенно оставил все прежние связи. Но он не закрывал глаза на отрицательные стороны, на условности этого общества и старательно их осмеивал. Так, в его шуточной пьесе «Белая лилия» Альконда говорит:

«И потом вы знаете, я не выношу ничего противного эстетике, ничего грубого, а у вас, я слышала, ужасно грубые привычки. Мой дядя, Многоблюдов, сам видел, как вы ели рыбу ножом и дичь руками...

Граф Многоблюдов. Да, молодой человек, я говорил и утверждаю, что вы не умеете есть» (III, 360).

Я слышал, что, назло светскому этикету, В.С. являлся иногда к Хитрово с бутылкой кваса и пил из горлышка...

Летом 1883 г. В.С. настолько хорошо усвоил итальянский язык, что «свободно читал самые трудные стихи» (II., 38).

В это время он перевел с итальянского эпиграмму Строщи на статую Микеланджело «Ночь» и большое стихотворение из Петрарки, которое он озаглавил «Хвалы и моления Пресвятой Деве», а в письме к графине Толстой называет «акафистом» (II, 207).

С 1884 г. семейство Хитрово начинает жить в Пустыньке под Петербургом. Природа Пустыньки наложила неизгладимую печать на поэзию В.С. Все-го лучше эта природа изображена в стихотворении «Память»:

Солнце играет над дикою Тосною,
Берег отвесный высок...
Вижу знакомые, старые сосны я,
Белый, сыпучий песок.

Природой Пустыньки вдохновлены стихи: «Земля Владычица», «На том же месте», «Белые колокольчики», «Вновь белые колокольчики».

На берегу Тосны находился камень, который В.С. называл «святым камнем»; этот камень был местом его уединения, размышления и молитвы. На этом камне ему явилась толпа церковных старцев, благословивших его на труд «оправдать веру отцов». Поэтому «История теократии» начинается со слов:

«Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания... вот общая задача моего труда».

В конце 84-го года В.С. едет во Владимир на Клязьме, к брату Михаилу, который занимал во Владимире место учителя истории. Здесь написано похвально-стихотворение Фету «Перелетев на крыльях лебединых...». Фет одобрил это стихотворение, но тут же не преминул сыронизировать. В.С. пишет в письме к брату:

«Получила ли Ольга Михайловна благодарственные стихи Фета?*. Мои-ми он чрезвычайно доволен, говорит – хоть сейчас в хрестоматию».

В январе 1886 г. В. С. жил один в Пустыньке, отправляясь обедать за несколько верст. Об этой жизни он рассказывает в письме к брату:

«Я в Пустыньке жил все время один совершенно, в огромном, старом, холодном доме, спал большею частью не раздеваясь, в двух пальтах, зато много работал. Написал весьма большую главу ветхозаветной теократии. Писал по новой методе, а именно: без всяких черновиков, а прямо набело: под один локоть Библию, под другой белую бумагу – и строчу. Кажется не вредно, а сокращение времени большое».

Изучением Библии, в связи с преобладавшим в то время настроением В.С., вызвано стихотворение «В землю обетованную», помеченное «Пустынька, янв. 1886».

Второе путешествие за границу. Епископ Штроссмайер

В мае 1886 г. в Пустыньке написано стихотворение «Земля-Владычица». Затем В. С. пускается в путешествие. Из письма его к матери мы узнаем, что время от 31 мая до 11 июля он провел в Гапсале²² (II, 42). Семейство Хитрово также в это время находилось в Гапсале. В письме к брату В.С. дает такое описание Гапсали:

«Климат теплый, виноград растет на воздухе (хотя, конечно, не вполне созревает), температура моря не бывает ниже 18°, а в середине лета обыкновенно 25–27°. Есть необычайно целительные грязи, и жизнь весьма комфортабельна, по-немецки, устроенная. Если бы меня не влек Штроссмайер и супруга его теократия, то я бы остался здесь на все лето».

*Здесь говорится о стихах Фета к моей матери «Рассеянной, неверною рукою я собирал поэзии цветы» (примечание Сергея Соловьева).

²² В настоящее время – город Хаапсалу в Эстонии.

И в том же письме:

«...я стремлюсь по окружности круга, как-то: Пустынька, Ревель, Гапсаль, Штетин, Бреславль, Вена».

Во время жития в Гапсале В.С. написал предисловие к «Διδαχὴ τῆς ἐν δώδεκα ἀποστόλων», вышедшему в переводе М.С. Соловьева, и стихи «Какой тяжелый сон...».

В Кроацию В.С. едет с двумя целями: для свидания с епископом Штроссмайером и для печатания в Загребе 1-го тома «Истории теократии», задержанного русской духовной цензурой.

Епископ Штроссмайер, знаменитый член Ватиканского собора²³, заочно внушил В.С. пламенную любовь и чувство преклонения. Письма В.С. к Штроссмайеру дышат таким энтузиазмом, что резко отличаются от писем В.С. к другим лицам, писем всегда сдержанных и более остроумных, чем задушевных.

В конце 1885 г. В.С. получил от Штроссмайера приглашение приехать на свидание с ним в Кроацию. В.С. отвечает Штроссмайеру в письме, помеченном «Москва. В день непорочного Зачатия Пресвятой Девы, 1885 г.» (I, 180):

«Преосвященнейший Владыко, милостивый архипастырь! Великою радостью было мне получить Вашу дорогую записку и любезное приглашение.

Если Богу будет угодно, в конце настоящей зимы хочу приехать в Загреб и Дьяково узнать Вас лично, поклониться и принять благословение от знаменитого служителя церкви и радетеля славянства, и услышать Ваши мысли и совет в общем нам великом деле – соединения церквей... Сердце мое горит от радости при мысли, что имею такого руководителя, как Вы. Да сохранит Бог на долгие лета Вашу драгоценную главу для блага святой церкви и народа славянского». Кончается письмо цитатою из апостола Павла: «Много имех писати, но не хочу чернилами и тростью писати тебе: уповаю же абие видети тя, и уста ко устам глаголати».

Но, покидая Россию, В.С. заключает тесный союз и с русской церковью, в лице архимандрита Антония²⁴, бывшего впоследствии митрополитом Петербургским. После вечера, проведенного в Петербургской Духовной академии, где архимандрит Антоний был инспектором, В.С. пишет ему:

«Вчера я чувствовал себя среди общества, действительно христиански преданного делу Божию прежде всего, – это ободряет и обнадеживает меня, а я со своей стороны могу Вас обнадежить, что в латинство никогда не перейду.

Если и будут какие-нибудь искушения и соблазны, то уверен с Божьей помощью и Вашими молитвами их преодолеть» (III, 187).

²³ Первый Ватиканский собор 1869–1870 гг.

²⁴ Речь идет об Антонии (Вадковском), род. в 1846 г. – ум. в 1912 г. С 15 апреля 1887 года – ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии. 3 мая 1887 года посвящен в сан епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии. С 25 декабря 1898 года вплоть до кончины – митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский; с 9 июня 1900 года первенствующий член Святейшего Синода. Письмо архимандрита Антония к Вл.Соловьеву от 30. 11.1886 г. опубликовано Марком Смирновым в журнале «Логос» (Брюссель, Мюнхен, Москва, 1995. С. 349–353).

Время путешествия В.С. в Загреб может быть подробно исследовано, так как мы обладаем богатым материалом для этой эпохи, в виде писем к Штроссмайеру (I, 180–193), Пирлингу (III, 138–160), Рачкому (I, 164–179), Фету (III, 107–128), брату Михаилу (письма не напечатаны²⁵) и матери (II, 1–167). Не следует смешивать два близкие по времени путешествия В.С. за границу: первое, летом 1886 г., в Загреб и второе, от лета 1888 г. до января 1889 г., в Париж, Лион, Лозанну, Вену, Загреб и Краков (III, 118). Цель первого путешествия (1886) была – печатание в Загребе I-го тома «Истории теократии»; целью второго путешествия (1888) – печатание в Париже французского сочинения «La Russie et l'Église universelle». Летом 1886 г. В.С. живет в Загребе у каноника Рачкого. Описание этой жизни он дает в схожих выражениях в письме к Фету (III, 113) и в письме к брату. Прочитываем из второго письма: «Я живу в Загребе у каноника Рачкого самым каноническим образом. Встаю в 8 ч., хожу каждый день к обедне в прекрасный готический собор, питаюсь назло соседней холере исключительно зеленью и плодами и пью чрезвычайно хорошее хорватское вино, которое должно заменять мне и чай по обычаям этой страны. С епископом Штроссмайером на свидание ездил в здешний курорт Rohitsch-Sauerbrunn, где он лечится водами. Прекрасное горное местечко (начало штирийских Альп). Я прожил там десять дней. О старике расскажу при свидании. Недели через три поеду к нему в Дьяково».

В это время написаны стихотворения «Пора весенних гроз» и «В Альпах». Последнее было особенно ценимо Фетом.

О впечатлении, которое произвел «старик» на В.С., мы узнаем из письма к Рачкому, помеченного «Дьяково, сент. 1886 г.»:

«Епископ говорит со мною и по-латыни, и по-французски, и по-хорватски, и на всех языках одинаково приятно слышать его вдохновенную речь. Соглашаюсь с отцом Франки, что ни у одного народа нет такого епископа» (I, 167).

В.С. и по возвращении в Россию поддерживал духовную связь со Штроссмайером и его братией. На Рождество 1896 г. он поздравил его следующей телеграммой:

«Félicitations, souhaits, prières. Souvenir de coeur, travaux, maladies, espoir en Dieu. Vladimir Soloviev»²⁶.

Епископ отвечал:

«Merci pour les félicitations. Votre vie et sante précieuses pour l'église et la nation. Vivez donc, tous prions tous pour vous. Moi je vous bénis de tout mon coeur et soulaite que votre sante soit bientôt parfaitement rétablie.

Strossmayer eveque (I, 193)»²⁷.

²⁵ Опубликованы в: Соловьев Вл. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. IV. Петербург, 1923. С. 84–136.

²⁶ Поздравления, пожелания, молитвы. Память сердца, труды, болезни, упования на Бога. Владимир Соловьев (фр.).

²⁷ Спасибо за поздравления. Ваша жизнь и здоровье драгоценны для Церкви и народа. Живите и здравствуйте, все мы молимся за Вас. Благословляю от всего сердца и желаю, чтобы Ваше здоровье как можно скорее совершенно восстановилось. Епископ Штроссмайер (фр.).

Живя в католической среде, В.С. сохранил верность православию и укрепил ее исповедью и причащением у православного священника в Загребе. Свидетельство, данное ему православным сербским священником, хранится у меня.

В сентябре в 1886 г. В.С. возвращается в Россию из своего *второго* заграничного путешествия, которое, в отличие от первого *теософического* путешествия в Лондон и Египет, может быть названо путешествием *церковным*. По возвращении В.С. пишет архимандриту Антонию:

«Я вернулся из-за границы, познакомившись ближе и нагляднее как с хорошими, *так и с дурными сторонами* Западной церкви и еще более утвердившись на той своей точке зрения, что для соединения церквей не только не требуется, но даже была бы зловредной всякая внешняя уния и всякое частное обращение. На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее отца иеромонаха Амвросия. Вообще я вернулся в Россию, – если можно так сказать, – *более православным, нежели из нее уехал*» (III, 189).

Осенью 1886 г. В.С. некоторое время жил в имении Сологуб Рождествино, под Серпуховом, где написал стихотворение «Осеннею дорогой». Но, быть может, правильнее отнести это пребывание в Рождествине на год позднее, к осени 1887 г. За 1886 г. говорит дата под стихотворением «Осенняя дорога»: Серпухов, 1886 г. (в первом издании стихотворений). Но В.С. мог ошибиться и вместо 87 поставить 86. За 87-й год говорят следующие данные.

В письме отцу Пирлингу из Воробьевки Фета от 31 августа 1887 г. В.С. пишет: «Около 20-го сентября полагаю выехать отсюда на Москву, а по пути заеду в одно имение около Серпухова» (III, 156).

В это же время В.С. пишет и брату Михаилу, что он собирается ехать в имение Сологуб, где ему нужна помощь графини Наталии Михайловны для обработки языка его французской книги.

Предположить, что В.С. два сентября сряду провел у Сологубов (1886 и 1887 гг.), где он вообще гостил нечасто, едва ли возможно. К тому же никаких данных за пребывание В.С. в Рождествине осенью 1886 г., кроме даты 1886 под стихотворением «Осеннею дорогой», нет. Все это дает нам право исправить саму дату и отнести все пребывания у Сологубов и стихотворение «Осеннею дорогой» к сентябрю 1887 года.

Сергиев Посад

По возвращении в Россию В.С. заводит постоянные сношения с Московской Духовной академией и помногу живет в Сергиевом Посаде, останавливаясь у вдовы И.С. Аксакова Анны Федоровны. В это время он работает над 2-м томом «Истории теократии».

У Троицы В.С. тесно сблизился с известным прозорливым старцем отцом Варнавою и пользовался отеческою любовью последнего.

Сердечные дела В.С. в 1887 г. переживают тяжелый кризис, о чем свидетельствуют стихи: «Безрадостной любви развязка роковая...», написанное

1 января; «Друг мой, прежде, как и ныне...», написанное 3 апреля, и «Бедный друг, истомил тебя путь...», написанное 17 сентября.

Новый, 1887-й, год В. С. встречает в Сергиевом Посаде, у А.Ф. Аксаковой. Из письма к брату мы знаем, что в это время он много работает, но «не спит по ночам от припадков любовной тоски и с лица стал похож на привидение».

О тяжелом состоянии духа и приближающемся разочаровании в церковных идеалах узнаем мы из письма к Страхову (I, 25):

«В эти три недели я испытал или начал испытывать одиночество душевное со всеми его выгодами и невыгодами». Далее следуют стихи, весьма порадовавшие Розанова при первом появлении в печати, особенно строфа:

Да сквозь века монахов исступленных
Жестокий спор
И житие мошенников священных
Следит мой взор.

И далее:

«Впрочем, кроме монахов допотопных, мне приходится иметь дело и с живыми, которые весьма за мной ухаживают, желая, по-видимому, купить меня по дешевой цене, но я и за дорогую не продамся».

В более серьезном тоне В.С. пишет о том же самом Рачкому:

«Архимандрит и монахи очень за мной ухаживают, желая, чтобы я пошел в монахи, но я много подумаю, прежде чем на это решиться» (I, 171).

В марте 1887 г. В.С. читал в Москве две публичные лекции в пользу бедных студентов, на тему «Славянофильство и русская идея». Московская славянофильская публика осталась очень недовольна (III, 115, 142).

Лето в Воробьевке. «Энеида»

Все лето 1887 г. В.С. проводит у Фета, в Воробьевке, занимаясь вместе с ним переводом «Энеиды» Вергилия. Он пишет брату Михаилу:

«Перевожу с Фетом «Энеиду». Валяем по 80 стихов в день».

В другом письме:

«А еще я совсем заново перевел 4-ю эклогу Вергилия».

Занятия Вергилием поддерживают у В.С. увлечение римским католичеством, как занятия Данте летом 1883 г. в Красном Роге. Он находит у Вергилия пророчество о христианском Риме и о папской власти. В письме к Пирлингу (III, 154):

«Переводя теперь в часы досуга «Энеиду» русскими стихами, я с особенной живостью ощущаю в иные минуты ту таинственную и вместе естественную необходимость, которая сделала из Рима центр Вселенской церкви».

Dura domus Aeneae Capitolii immobile saxum
Accolet, imperiumque Pater Romanus habebit.
Дом Энеев пока Капитолия *камень* недвижимый
Обитает и власть за *Римским отцом* пребывает.

Чем это не пророчество? Конечно, Вергилий думал не о папе...».

La Russie et l'Eglise universelle. Третье путешествие за границу

По письмам к Пирлингу можно проследить историю развития «La Russie et l'Eglise universelle», относящуюся также к лету 1887 г.

Пока В.С. работал над 2-м томом «Истории теократии», Пирлинг в письме передает ему о желании французского писателя Леруа-Болье, автора сочинения «L'Empire des Tsars et les Russes»²⁸, иметь достоверное сведение о «религиозной системе» Соловьёва. Идя навстречу этому желанию, В.С. задумывает французскую статью (в январе 1887-го) от 4 до 5 печатных листов под заглавием: «Philosophie de l'Eglise universelle»²⁹. В это сочинение должно было войти и философское оправдание трех римских догматов, не признаваемых восточною церковью: filioque, Immaculata Conceptio и infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra³⁰ (Ш, 138).

Пирлинг советует В.С. сократить его труд. Но уже в июне 1887 г. у В.С. является мысль заменить французской книгой 2-й том «Теократии», на разрешение которого в России он теряет надежду. В.С. пишет Пирлингу (Ш, 148):

«...мне хотелось бы, чтобы мой французский *essai* до некоторой степени заменил пока все три или четыре тома русской книги, а в таком случае он не может быть слишком кратким. Я имею в виду цельную книжку, хотя и небольшую».

Затем В. С. меняет заглавие книги «La Theocratie dans l'histoire et la reunion des Eglises»³¹ (Ш, 153) на «La Reunion des Eglises et les devoirs (la mission historique) de la Russie»³² (II, 154).

В то же время он проектирует ряд брошюр под общим заглавием: «Русская полемика против католичества в XIX столетии». У В.С. заготовлены материалы для четырех таких брошюр: 1) Славянофилы и иезуиты. 2) Митрополит Филарет и Вселенская церковь. 3) Архиепископ Никанор и папское главенство. 4) Архиепископ Анатолий (Авдий Востоков) и А. Муравьев о православии и католичестве.

Наконец вырабатывается окончательное заглавие книги «La Russie et l'Eglise universelle» (Ш, 156).

В эту книгу вошел материал 2-го тома «Теократии», часть материала «Русской полемики против католичества» и, наконец, давно копившийся теософический материал о Софии Премудрости – то, что должно было войти в сочине-

²⁸ «Империя царей и русские» (фр.).

²⁹ «Философия Вселенской Церкви» (фр.).

³⁰ Filioque – нахождение Св. Духа от Отца «и от Сына»; Immaculata Conceptio – неподверженность Девы Марии власти первородного греха, т. н. «Непорочное Зачатие»; infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra – учение о безошибочности Римского Первосвященника в вопросах веры и нравственности.

³¹ «Теократия в истории и воссоединение Церквей» (фр.).

³² «Воссоединение Церквей и долг (историческая миссия) России» (фр.).

ние на английском языке во время занятий В.С. в Британском Музее в 1875 г. и о чем В.С. пишет графине Толстой (II, 200). Это учение о Софии составило 3-ю часть французского сочинения и вызвало резкую полемику иезуитов и обвинение в «мистицизме». В письме Фету (III, 121):

«Мои приятели иезуиты сильно меня ругают за вольнодумство, мечтательность и «мистицизм».

Таким образом, первую часть книги он окончательно оттолкнул от себя православных, а последнюю вооружил на себя иезуитов. Приблизилось роковое крушение его церковной идеи.

Соловьева беспокоил язык книги. Он пишет Пирлингу:

«Не забудьте также написать Ваше откровенное мнение о том, в какой степени ужасен мой французский язык».

Он сообщает брату Михаилу, что осенью едет в Рождествено, к Наталии Михайловне Сологуб, для стилистического исправления книги. Но в 1888 г. В.С. пишет Фету из Франции (III, 118):

«Хвалят, между прочим, за чистоту французского языка, в котором я за последнее время, действительно, усовершенствовался».

Летом 1887 г., несмотря на правильную жизнь и работу, В.С. начинает чувствовать ухудшение в своем здоровье. Его обычная бессонница обостряется. Он, всегда такой сдержанный, раздражается жалобами в письме к Пирлингу и просит у него средства от бессонницы.

17 сентября «во время бессонной ночи» написано стихотворение «Бедный друг, истомил тебя путь...» – последний аккорд романа, длившегося с конца 70-х годов.

В начале лета 1888 г. В. С. уезжает в Париж для печатания своей французской книги, которая и вышла у издателя Альберта Савина.

В августе 1886 г. В.С. пишет Фету из Viroflay, местечка близ Версаля, принадлежащего Леруа-Болье, которого В.С. уже называет своим «приятелем» (III, 117):

«Здесь я проживу до 22-го, т.е. по-русски до 10-го сентября, – отсюда, остановившись на три или четыре дня в Париже, еду через Лион, Лозанну, Вену, Загреб и Краков – в Москву».

Но вернулся В.С. в Россию только в январе 1889 г. 16/28 декабря 1888 г. он пишет брату Михаилу из Вены:

«Пишу тебе немедленно по приезде моем в Вену, а был я эти дни в Дьякове (– варе) у Штроссмайера, встречал с ним ихний Божич³³. Все дьяковские ребятишки, разделившись на несколько компаний, приходили представлять «Бэтлеэм»³⁴ и пели очень милые и наивные хорватские песни. Сам Штроссмайер нездоров, огорчен и постарел. Со мной был, как всегда, непомерно любезен. Посылал папе „l’idee Russe”³⁵. Папа сказал: „Bella idea! ma fuor d’un

³³ Рождество (сербско-хорват.).

³⁴ Вифлеем (сербско-хорват.).

³⁵ Soloviev V. L’idee russe. Paris. 1888.

miraculo e cosa impossibile»³⁶. Я очень рад, что съездил к Штроссмайеру, пожалуй, больше не придется свидеться».

Глубокой грустью веет от всего письма. В.С. возвращается в Россию с разбитыми надеждами. Прощание со Штроссмайером – это прощание со всем дорогим, со всем, чему он служил в течение десяти лет. На почве глубокого, рокового крушения церковной идеи вырастает союз Соловьева со Стасюлеви-чем и сотрудниками «Вестника Европы», которых он шутливо называет «невскими скептиками».

Осенью 1886 г. В.С. писал графине С.А. Толстой:

«И сам я тоже становлюсь чем-то вроде памятника над несбывшимися мечтами и разрушенными иллюзиями». Эти печальные слова еще более применимы к В.С., возвращающемуся в Россию к началу 1889 года.

Жизнь по возвращении в Россию. «Вестник Европы». Сходня. «Смысл любви»

Весну 1889 г. В.С. провел в Тамбовской деревне кн. Цертелева Липяги (I, 62, 63). Затем В.С. поселяется в Петербурге, среди «невских скептиков» кружка «Вестника Европы».

Если взять переписку В.С. за девяностые годы и сравнить с перепиской восьмидесятых годов, получится заметное различие. Религиозный вопрос теперь как будто отступает; В.С. пишет о политике, о мерах борьбы с голодом, продолжает все более и более озлобленную полемику с эпигонами славянофильства. При этом появляются в его письмах ноты легкого цинизма, например, в «Эпитафии» (1, 198), в письмах к Стасюлевичу (I, 106, 112).

Мистическая жизнь души, конечно, только *замерла*, а не иссякла у В.С. Скрытые силы растут и наконец вырываются наружу в 92-м году. От 92–93 года В.С. переживает сильную душевную бурю; этот период его творчества всего правильнее назвать *эротическим* в смысле Платона. В это время он создает теорию любви, сильно окрашенную платонизмом, и цикл лирических стихов. Следующий затем период – период уединения на берегах Саймы, и последний период, особенно напряженный, – период второго путешествия в Египет, написания стихов «Das Ewig Weibliche»³⁷, «Нильская Дельта» и «Три свидания». Но весь период 90-х годов, в отличие от 80-х годов, характеризуется одной чертой: мистическая жизнь его проходит вдали от церкви, без ее контроля и почти без благодатного укрепления ее таинствами.

Мистицизм В.С. из церковного становится *личным, беспорядочным и произвольным*. Не замедлили сказаться и неизбежные последствия всякого свободного мистицизма, не урегулированного церковью и аскетической дисциплиной: физическое разрушение и одержимость демоническими видениями. Свет-

³⁶ «Прекрасная идея! Но вещь невозможная, если не случится чудо» (*итал.*). Речь идет о Папе Римском Льве XIII.

³⁷ «Вечная женственность» (*нем.*).

лые видения его юности (София), его зрелых лет (церковные старцы на камне) сменяются постоянными явлениями *дьявола* в различных видах. Рассказы о таких явлениях мне приходилось самому слышать от В.С.

Материал для биографии В.С. в 90-х годах дают письма к Стасюлевичу (I, 103–145), Гроту (I, 61–102) и наиболее интимные письма к Величко (I, 194–235). Среди «невских скептиков», благородных в общественном смысле и безрелигиозных, Величко, несколько замаранный своей общественной деятельностью, тем не менее был одним из немногих людей, с которыми В.С. мог делиться своими религиозными думами и настроениями. Особенно интересны из писем к Величко 25-е (I, 223) и 32-е (I, 232).

Кроме кружка «Вестника Европы» В.С. сходится в Петербурге с кружком «Северного Вестника», редактором которого была Гуревич, а ближайшим сотрудником Флексер, писавший под псевдонимом Вольнского. «Северный Вестник» был органом первых русских ницшеанцев и модернистов, в нем начали свою деятельность Мережковский, Минский, Гиппиус. В.С. вскоре разошелся с кружком «Северного Вестника», и Вольнский написал злобную рецензию на «Оправдание добра».

4 мая 1891 г. в Москве В.С. написал стихотворение «Неопалимая Купина», о котором пишет брату:

«Вот тебе стихотворение, которое никому кроме меня не нравится. Боюсь, нет ли чего подобного у Мея, Минского или Фруга. Я их почти не читал, но все они жида».

С осени 91-го и до весны 93-го года В.С. живет преимущественно в Москве. В это время он особенно часто бывает в доме Мартыновых.

Зимним солнцеповоротом в 1891 г. вызвано стихотворение «Скромное пророчество».

В феврале 1892 г. написано стихотворение «Память», вызванное воспоминанием о Пустыньке.

1892 год был особенно счастлив для В.С. в поэтическом отношении. В этом году написаны: «Пусть осень ранняя смеется надо мною...», «День прошел с суетой беспощадною...», «Тесно сердце, я вижу, твое для меня...» и др.

В то же время В.С. работает над философским сочинением «Смысл любви», которое печатает в «Вопросах философии и психологии».

Летом 1892 г. В.С. нанимает дачу в селе Морщихе, около станции Сходня Николаевской железной дороги. Отсюда он совершает частые путешествия в находящееся близ Сходни имение Мартыновых Знаменское. Навещает и брата Михаила в имении его родных Коваленских, Дедове, близ Крюкова. О жизни в Морщихе, в избе «крестьянина Сыся», В.С. повествует в стихотворении «Душный город стал несносен...».

О том же самом он пишет к Величко: «Имел дачу на Сходне и пользовался ею мало, вследствие разных трагикомических осложнений, которыми посмешу Вас при свидании» (I, 198).

Эти «трагикомические осложнения» состояли в том, что хозяйка избы была больна дурною болезнью, к которой В.С., как и его отец-историк, питал совсем особый панический страх. Тем не менее В.С. из человеколюбия лечил

больную бабу какими-то своими средствами, а сам, из страха заразы, питался исключительно чаем и яйцами. Он часто уезжал в Москву, где останавливался на квартире своего приятеля доктора А.Г. Петровского, человека доброго, радужного, с широкими умственными интересами.

Путешествие в Швецию, Шотландию и Динар

В июле 1893 г. В.С. отправляется в Швецию и Шотландию. Из Стокгольма он пишет брату в письме, помеченном 30 июля – 11 авг.:

«Переезд сюда был великолепен. Финляндия гораздо красивее Италии. Особенно въезд в Або (читай Обо). Я думаю даже, что это название французское и писалось первоначально *Oh beau!* Имею, впрочем, и более ученую этимологию. Об по-еврейски значит колдовство, магия. Этим словом ссудили евреев (без процентов) древние халдеи, которые, как тебе известно, были родные братья финнов. И те и другие славились колдовством; а потому и не мудрено, что древняя финская столица получила свое название от магии, что вполне подтверждается магическим впечатлением, которое она производит. Один из моих спутников, офранцуженный швед, предложил более прозаическую этимологию: *Abo est ainsi appelee, parceque c'est au bout de la Finlande*³⁸. А настоящая этимология еще прозаичнее. Або есть название шведское, и значит что-то вроде берега, а по-фински этот город называется Рички, что значит *торг* или рынок.

Возвращаясь к поэзии, – я первую ночь сидел на палубе до восхода солнечного, в честь которого написал стихи, а вторую ночь даже спал на палубе, под вечными звездами, в честь чего получил изрядную простуду, которая, надеюсь, не будет вечною. А вот стихи: «Посмотри: побледнел серп луны» и т. д.»

В следующем письме к брату Михаилу, помеченном 1/13 августа, В.С. уморительно описывает свои затруднения с электричеством в отеле и попытки говорить на шведском языке с горничной Гильдой. В августе же В.С. приезжает в Шотландию, где в Инверснэде на Лох-Ломонде написано им чудное стихотворение-баллада «Лунная ночь в Шотландии», приближающееся по музыкальности к лучшим балладам Жуковского.

Из Шотландии В.С. едет в Динар, где живет до ноября. Из письма к Стасюлевичу (I, 110) мы узнаем, что он намеревался пожить в Лондоне и работать в Британском музее, как в 1875 г., но «отложил Лондон до следующей заграничной поездки». Конец ноября и декабрь В.С. провел в Париже. На этот раз он мягче отнесся к французам, чем в 1876 г., когда он писал отцу о французях: «подлее народа не знаю» (II, 28).

Теперь он пишет Стасюлевичу (I, 116):

«Много раз вспоминал Ваши слова, сказанные в Булони о французях: дети! совершенные дети! Это я повторяю, когда бываю в хорошем расположении

³⁸ «Або так названо, поскольку находится на краю Финляндии». (фр.). Здесь – игра слов: *Abo* – *au bout* – «на краю».

духа, а в дурном говорю словами Фон-Визина: французы разума не имеют, и иметь оный почли бы для себя несчастьем».

С письмом от 25 ноября – 6 декабря В. С. посылает Стасюлевичу стихотворение «С Новым годом» (I, 116).

Сайма. «Оправдание добра»

С осени 1894 г. до весны 1895 г. В.С. живет в Финляндии, близ озера Саймы, в отеле Рауха, иногда выезжая в Петербург. В это время он осуществляет свой давний план написать сочинение «по этике». В 1884 г. В.С. пишет Кирееву:

«Вы мне советуете писать книгу об *этике*. Но ведь я этику не отделяю от религии, а религию не отделяю от положительного откровения, а положительное откровение не отделяю от церкви. О, то закавыка! И если мне нельзя свободно писать о церковной закавыке, то я не могу писать и об этике» (II, 118).

Но с 1884 г. взгляды В.С. изменились. Как далеко он ушел от своей церковной идеи, всего лучше показывает письмо к Величко 1895 года, письмо 25-е (I, 223):

«Пока Ваша принадлежность к греко-российской синагоге есть только внешний факт, происшедший не по Вашей воле, Вы ни за что не отвечаете; но когда Вы, по собственной воле, сознательно, намеренно и без всякого принуждения присоединяете к названному учреждению малолетнее и потому безответственное существо, то Вы торжественно заявляете свою солидарность с этим учреждением, и все его грехи переходят на Вас: тогда уже Вы лично виноваты и в сожжении протопопа Аввакума, и в избиении крожских крестьян, и в запрещении молитвенных собраний штундистам, и в тысячах других фактов того же вкуса... Я прожил у Вас несколько недель великого поста, и мы с Вами правил поста не соблюдали и в церковь не ходили, и ничего в этом дурного не было, так как *все это не для нас писано, и всякий это понимает...*».

Последние слова странно звучат в устах Влад. Соловьева, автора книги «О посте и молитве»³⁹. Пусть он сам опровергнет эту ложь, смешивающую мистическое начало благодати, пребывающее в церкви, с дурными делами отдельных лиц и учреждений. В письме к Кирееву (II, 106) В.С. ясно говорит:

«Что касается до протестантства, то его историческая и нравственная равноправность с православием и католичеством еще не дает ему никаких прав в *собственно церковной мистической области*. Оторванные от апостольского преемства, не твердые в исповедании богочеловечества и лишённые полноты таинств протестанты находятся *вне церкви*, тогда как и мы, и католики – в церкви».

В 95-м году религиозность В.С. носит несколько *протестантский, индивидуально мистический характер*. Вся поэзия и философия, созданная на берегах Саймы, родственна сведенборгианской теософии. В «Оправдании добра» В.С. полемизирует с теми писателями, которых он считал опасными для христианства: с Львом Толстым и Ницше. Но вследствие неопределенности его соб-

³⁹ Имеются в виду главы из книги В.С. Соловьева «Духовные основы жизни».

ственной позиции, растерянности его религиозного сознания, эта полемика выходит много слабее прежних полемик. К тому же, превосходя Толстого в метафизике, мистике и диалектике, В.С. заметно уступает ему в области нравственной философии, как Платон уступает в этой области Сенеке. В общем, зимой 1894–1895 гг. В.С. находится в состоянии глубокого созерцательного покоя. Но в этом покое ему яснее роковое будущее. 1 октября 1894 г. написано знаменитое стихотворение «Панмонголизм», где впервые предсказывается желтая опасность и намечается тема «Повести об антихристе».

В стихотворении «Сон наяву», написанном в феврале 1895 г., говорится:

Конец уже близок. Нежданное сбудется скоро.

Это стихотворение является эпиграфом к последним годам жизни В.С. Его спокойствие в 1897 году переходит в напряженную мистическую тревогу и ожидание. В письме к Величко от 3 июня 1897 г. он пишет:

«Есть бестолковица,
Сон уже не тот,
Что-то готовится,
Кто-то идет.

Ты догадываешься, что под «кто-то» я разумею самого антихриста. Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хоть неуловимым дуновением, – как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море».

Так зарождается тема «Повести об антихристе». Но горячее отношение к общественным неправдам не остывает у В.С. В Финляндии его преследует мысль об угнетенности, несправности финского народа.

Там я скитался молчалив,
Там Богу правды я молился,
Чтобы насилия прилив
О камни финские разбился (I, 83).

К весне 1895 г. на Сайму приехала старая знакомая В.С. м-ме Ауэр с тремя взрослыми дочерьми. Это была та самая м-ме Ауэр, которая в 1876 г. в Сорренто ухаживала за поранившим себя при восхождении на Везувий философом (I, 222).

Одну дочь м-ме Ауэр звали Зоя. Это дало повод В.С. скаламбурить. В письме к брату он пишет: «Здесь м-ме Ауэр с дочерью Зоей, но она еще не уходит под портик». Острота станет понятна, если вспомним стихи Козьмы Пруткова:

Под портик уходит мать
Сок граната выжимать.
Зоя, нам никто не внемлет,
Зоя, дай тебя обнять.

В.С. посвящает m-me Ауэр два стихотворения: «Этот матово-светлый жемчужный простор...» и «Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает...».

Второе путешествие в Египет

В конце жизни всякий человек с особенной любовью обращается к воспоминаниям своей юности. Очевидно, юношеские воспоминания побудили В.С. в 1898 г. вновь посетить Египет.

В апреле 1898 г. В.С. едет Архипелагом⁴⁰ в Египет. 17/26 апреля написано знаменитое стихотворение «Нильская дельта» и в тот же день письмо к Стасюлевичу, где В.С. говорит:

«...соображения, столько же политические, сколько и экономические... побудили меня отказаться от поездки в Палестину, которая есть царство иерократии, коей настоящий принцип есть не только *protopoporum, diacononim, diatchcorum, ponotariorumque, но также и laikorum oblutatio et obdiratio*⁴¹. В Египте мы нашли благодать: озимые поля, готовые к жатве (как у нас в конце июля), а яровые – великолепно зеленеющие. Перед нами начинался было зной палящий, но мы принесли северный ветер и приятную прохладу. Благодаря англичанам, Египет подобен вертограду⁴² благоустроенному. Даже поезда ходят по расписанию, а не по произволению, как было в мой первый приезд – 22 года тому назад!!!» (I, 145).

Почему В.С. отказался от своего намерения ехать в Палестину? Причина, приведенная в письме к Стасюлевичу, едва ли достаточна. Не было ли тут более глубокой, внутренней причины, подобной той причине, по которой В.С. в разгаре своего увлечения католичеством не поехал в Рим?

В.С. вернулся в Москву из Египта, привез в дар родным несколько маленьких мумий, египетского жука и большую желтую свечу из Смирны.

Мистическая встревоженность, которая не покидала В.С. во время его последнего египетского путешествия, выразилась в стихах: «В Архипелаге ночью», «Das ewig Weibliche». Существует предание, что в первый день Пасхи, войдя в каюту парохода, В.С. увидел на подушке сидящего черта в виде мохнатого зверя. В.С. обратился к черту со словами: «А ты знаешь, что Христос воскрес?» Тогда черт бросился на В.С., которого потом нашли распростертым на полу без сознания.

⁴⁰ Эгейский архипелаг.

⁴¹ Здесь Вл. Соловьев в шуточной форме, используя семинарскую латынь, высмеивает духовенство тогдашней Палестины – «царство иерократии», принцип которой не только в ношении духовного сана – протоиереев, дьяконов и дьячков, – но и во всяческом «обдирании» мирян («*laikorum oblutatio et obdiratio*») церковными поборами и желанием «облапошить» доверчивых паломников.

⁴² Вертоград (*церк.-слав.*) – сад, виноградник.

Столкновение с модернизмом. «Три свидания»

Устремление в область мистическую, возвращение к церкви, уже заметное в стихотворении «Знамение» (8 марта 1898 г.) и окончательно выраженное в «Повести об антихристе», – все это делало В.С. все более и более чуждым «Вестнику Европы». Он принужден был искать себе новый журнал. В то время группа модернистов, прежде сотрудничавшая в «Северном Вестнике», объединилась в новом журнале «Мир искусства».

Ища возможности свободно писать на мистические темы, В.С. пробует стать сотрудником «Мира искусства». В 1899 г. он печатает в «Мире искусства» две статьи: «Мицкевич» и «Идея сверхчеловека». Но вскоре статьи, посвященные чествованию Пушкина, так возмутили его, что он вышел из «Мира искусства», напечатав в «Вестнике Европы» остроумную критику на эти статьи, под названием «Особое чествование Пушкина». Всего более досталось в этой критике Розанову, который уже давно был мишенью полемики В.С.

Розанов явился противником В.С. в двух логически связанных между собой периодах своей деятельности. Сначала В.С. сталкивается с Розановым как с одним из националистов, эпигонов славянофильства. Затем Розанов является одним из первых на Руси «оргиастов», «дионисийцев» (Вяч. Иванов, специалист по дионисизму, тогда еще почти не выступал). Начав полемику с Розановым на почве национализма («Порфирий Головлев о свободе и вере»), В.С. продолжает ее на почве «оргиазма».

Вообще В.С. признавал, что самая большая опасность христианству грозит со стороны Ницше и модернизма. Известно, как В.С. вышучивал Брюсова при его первом выступлении. К компании «Мира искусства» он также относился безусловно отрицательно, делая исключение для одного Мережковского. Я помню его слова: «Единственный из них безусловно порядочный – это Мережковский».

Но прежде чем начать обстоятельную полемику с Ницше, В.С. обрушивается на Толстого, которого он считал типом «фальшивого», «поддельного» христианина, а потому предшественником антихриста. Как известно, сам антихрист в представлении В.С. являлся не открытым врагом христианства, а врагом замаскированным, «поддельным» христианином. Понятно поэтому, что он пренебрегает пока основательным изучением и опровержением Ницше, который был открытым врагом христианства.

В то же время В.С. получает от Солдатёнова заказ на перевод творений Платона. Работу эту он поделил с братом Михаилом, которому передал большую часть сократических диалогов.

Полемика с Толстым по вопросу о воскресении Христа, апология войны и платоновская форма философского диалога – все это объединилось в его последнем прозаическом сочинении «Три разговора» с приложением «Повести об антихристе». Это сочинение не подходило к «Вестнику Европы». В. Соловьёву пришлось найти убежище в скромных «Книжках Недели». В то же время в газете «Русь», издаваемой Гайдебуровым, печатались «Воскресные письма». Весну и лето 1898 г. В.С. проводит в Пустыньке. В июне он написал стихотворение «На том же месте».

Оживив путешествием воспоминания о пребывании в Египте в 1876 г., В.С. пишет автобиографическую поэму «Три свидания», навеянную ему «осенним ветром и глухим лесом». Поэма эта начата в Пустыньке 26 сентября и закончена 29 сентября. По содержанию к поэме примыкает и стихотворение «Лишь забудешься днем...», написанное в ноябре.

Шестое и последнее путешествие за границу. Последние дни

Весною 1899 г. В.С. совершает шестое и последнее путешествие за границу. Теперь он едет отдохнуть на берегу французской Ривьеры, в Канне. Здесь он пишет предисловие к переводу Платона и первый разговор о войне. В начале июня, на пути в Петербург, В.С. заехал к брату в Дедово.

По возвращении в Петербург написал он трогательное стихотворение «У себя».

Лето 1899 г. В. С. проводит в Пустыньке, часто навещает брата в Дедове и читает ему в рукописи «Три разговора».

Зиму 1899–1900 г. В.С. живет в Петербурге, иногда наезжая в Москву. Он заканчивает «Три разговора» и пишет «Повесть об антихристе», которую и читает в виде публичной лекции Великим Постом. Лекция вызвала много насмешек и встретила мало сочувствия.

В мае 1900 г. В.С. последний раз приезжает к брату в Москву. Вечер, посвященный чтению и обсуждению «Повести об антихристе» в доме Михаила Сергеевича, хорошо описан поэтом Андреем Белым в этюде его «Владимир Соловьев» («Арабески»).

Закончив чтение и складывая рукопись, В.С. сказал:

«Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос».

«Три разговора» и «Повесть об антихристе» примирили с Соловьевым православную церковь. Даже его упорный гонитель Победоносцев был в восторге.

Соединение церквей в «Повести об антихристе» совершается перед лицом великой опасности, которая угрожает церкви от воцарившегося антихриста. Мистическое начало знания и любви воплощено в православном старце Иоанне, начало авторитета и власти – в лице последнего папы Петра, находящего себе убежище в Петербурге и выдвинувшегося в борьбе с сатанинскими сектами, размножившимися в окрестностях Петербурга.

В изображении заседания Вселенского Собора, в грозном *contradicitur*⁴³, которым встречает папа Петр предложение антихриста⁴⁴, сказанное многолетнее изучение Актов Вселенских Соборов Mansi, которому предавался В.С. в Петербургской Публичной библиотеке в 80-х годах, в эпоху переписки со

⁴³ *Contradicitur* (лат.) – возражаю.

⁴⁴ См.: Соловьев В.С. Три разговора (1899–1900) // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. X. Брюссель, 1966. С. 209–214.

Штроссмайером. С детства знакомый по деду образ православного старца и узнанный на чужбине образ епископа Штроссмайера, несомненно, послужили оригиналами для изображения двух главных вождей церкви в последние дни.

Смерть

Лето 1900 г. В. С. проводит в своей любимой Пустыньке. В двух последних стихотворениях сказались два совершенно разных настроения, владевших им в последние дни жизни: одно стихотворение – «Зигфрид» – воинственный привет германскому императору Вильгельму, вождю европейских войск в борьбе с драконом-Китаем; другое – «Вновь белые колокольчики» – тихий переход в вечность:

Зло позабытое
Тонет в крови.
Всходит омытое
Солнце любви.

В июле В.С. приезжает в Москву. Почувствовав себя плохо, он едет в подмосковное имение князя Петра Николаевича Трубецкого Узкое, где в то время жил его друг Сергей Николаевич Трубецкой с семьей. В дороге состояние В.С. настолько ухудшилось, что в дом Трубецкого его внесли уже на руках.

Мать В.С. Поликсена Владимировна и сестры Надежда Сергеевна и Поликсена Сергеевна скоро приехали и неотлучно находились при больном. Брату Михаилу Сергеевичу была послана телеграмма в Шамуни⁴⁵; он застал брата уже в гробу, вечером 1 августа. 31 июля В.С. скончался от общего разрушения организма. Из многих его болезней особенно разрушительны были болезнь почек и склероз артерий. Через два с половиной года и М.С. последовал за братом, а еще через несколько лет скончался С.Н. Трубецкой, продолжавший после смерти В.С. перевод Платона вместе с Михаилом Сергеевичем.

Исповедание

В 3-м томе писем В.С. перепечатано из «Московских Ведомостей» письмо С.А. Беляева, священника в с. Узком, где скончался В.С. Почувствовав приближение смерти, В.С. призвал священника Беляева для исповеди и причащения. Священник Беляев пишет (III, 216):

«Исповедался Влад. Серг. с истинно христианским смирением (исповедь продолжалась не менее получаса) и, между прочим, сказал мне, что не был на исповеди уже года три, так как, исповедавшись последний раз, поспорил с духовником по догматическому вопросу (по какому именно, Влад. Серг. не сказал) и не был допущен до св. Причастия. – „Священник был прав”, – прибавил

⁴⁵ Курорт в Швейцарских Альпах. В Русском путеводителе по Западной Европе (изд. А. Копельманна, 1913) дается другое написание названия курорта – Шамони (Chamonix).

Влад. Серг., – а поспорил я с ним единственно по горячности и гордости; после этого мы переписывались с ним по этому вопросу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту; теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно каюсь в нем». – Когда окончилась исповедь, я спросил у Влад. Серг., не припомнит ли он еще каких-нибудь грехов.

„Я подумаю и постараюсь припомнить”, – ответил он. Я предложил ему подумать, а сам стал было собираться идти служить литургию, но он остановил меня и попросил прочитать ему разрешительную молитву, так как боялся впасть в беспамятство. Я прочитал над ним разрешительную молитву и пошел в церковь служить обедню. Отслужив обедню, я с обеденными св. дарами пришел снова к Влад. Серг. и спросил его, не припомнит ли он за собой еще какого-нибудь греха?

„Нет, батюшка, – ответил он. – Я молился о своих грехах и просил у Бога прощения в них, но нового ничего не припомнил”. Тогда я причастил его Св. Тайн».

2 августа 1900 г. В.С. был погребен в московском Новодевичьем монастыре рядом со своим отцом-историком.

Рукой неизвестного мне богомольца оставлены на его могиле две иконы: одна греческая, из Старого Иерусалима, икона Воскресения с греческою надписью: Χριστός ἀνέστη ἐκ νεκρῶν⁴⁶; другая – икона Остробрамской Божией Матери с латинской надписью: In memoria aeterna erit iustus⁴⁷. Так над гробом великого богослова навсегда запечатлена его любимая идея, идея соединения церквей. Пусть умерли друзья славянства, епископ Штроссмайер, Лев XIII и кардинал Рамполла, пусть интересы Ватикана все теснее сплетаются с политическими интересами австрийского двора, могила Владимира Соловьева – залог грядущего соединения церкви Петра с церковью Иоанна.

Краткий обзор

Отметим теперь в кратком обзоре главные моменты жизни В.С.

В 1875 г., получив степень магистра, он едет за границу: в Лондон, Египет, Сорренто. По возвращении в Россию в 76-м г. он читает лекции в Московском и Петербургском университетах до выхода в отставку в 81-м г. С этого времени он посвящает себя исключительно церковному делу.

Лето 83-го г. он проводит в Красном Роге, занимаясь изучением Данте. В 86-м г. едет в Кроацию на свидание с епископом Штроссмайером и для печатания «Истории Теократии». В 87-м г. живет в Сергиевом Посаде, а лето проводит в Воробьевке Фета, занимаясь вместе с Фетом переводом «Энеиды» Вергилия. Летом 88-го г. он живет в Париже, печатая «La Russie et l'Eglise universelle». Возвращается в Россию к январю 89-го г., захватив проститься с Штроссмайером в Кроацию. С 88-го г. сотрудничает в «Вестнике Европы» и сближается с кружком Стасюлевича. Лето 92-го г. живет близ Сходни. Летом 93-го г. совершает

⁴⁶ Христос воскрес из мертвых. Тропарь Воскресению Христову (греч.).

⁴⁷ В память вечную будет праведник (Пс. 111: 6) (лат.).

путешествие в Швецию, Шотландию и Динар. Зиму 94–95-го г. проводит в Финляндии, на Сайме, работая над «Оправданием добра». В 98-м г. весной едет в Египет. Весну 99-го г. проводит в Канне, лето в Пустыньке. В июне 1900 г. из Пустыньки больной приезжает в Москву и из Москвы в Узкое. Смерть – 31 июля 1900 г.

Наружность В.С.

Наружность В.С. весьма резко менялась в разные периоды его жизни. Если мы возьмем его молодые портреты, напр., те, которые приложены к I и III томам Полного собрания сочинений, или тот, который приложен к книге Величко «Вселенский Христианин»⁴⁸, то преобладающей чертой этого прекрасного лица, несколько малорусского, с черными сдвинутыми бровями, покажется нам – строгая чистота, энергия, готовность к борьбе.

На портретах 80-х годов, в соответствии с характером интересов и занятий, лицо В.С., обросшее жидкой черной бородой, напоминает лицо священника или монаха, выражение лица грустное и набожное. В это время писал его портрет Крамской. Портрет этот находится в Петербургском Музее Александра III⁴⁹. Но Крамской придал лицу В.С. черты слащавости, совершенно ему чуждой. Соловьев Крамского – это какой-то *charmant docteur*⁵⁰ Ренана.

В другую крайность впал Ярошенко. На портрете, написанном им в начале 90-х годов и находящемся в Московской Третьяковской галерее, лицо В.С. сильно утрировано в материальную сторону. Вся духовность лица исчезла под грубой кистью Ярошенко; верно схвачено только выражение непомерной, почти животной или стихийной силы и чувственность нижней части лица. Замечательно похожи и сильно написаны руки. Портрет этот приложен к первому изданию Полного собрания сочинений В.С. В этом портрете отразилась отчасти отмеченная нами полоса в жизни В.С.: начало 90-х годов было для него временем наибольшего пробуждения страстной природы, затаенности «эротическим илом». Все усиливающаяся в нем в это время насмешливость нашла выражение в известных портретах московского фотографа Асикритова.

Резко изменилось лицо В.С. в последние годы. С поразительной точностью оно передано на портрете петербургского фотографа Здобнова, приложенном к X тому второго издания Полного собрания сочинений В.С. В лице В.С. появляется какая-то *призрачность*, глубокая грусть и светлая весть из иного мира – свет нездешний. Портрет Здобнова – это как бы иллюстрация к стихам В.С.:

⁴⁸ Величко В.Л. Вселенский христианин. Жизнь и творения В.С. Соловьева // Книжки «Недели». 1900. Ноябрь, декабрь. 1901. Январь.

⁴⁹ Ныне Русский музей.

⁵⁰ Чарующий учитель (*фр.*).

Зло позабытое
Тонет в крови,
Всходит омытое
Солнце любви.
Замыслы смелые
Крепнут в груди.
Ангелы белые
Шепчут: иди.

Различные показания имеются относительно глаз В.С. Это потому, что они меняли цвет. Обыкновенно они были светло-голубые, сероватые; черными делала их тень нависших бровей и расширенные зрачки. В.С. всегда, с юности, носил длинные волосы, только иногда летом гладко остригался. Между прочим, он остригся перед смертельной болезнью. Странно было видеть в гробу его голову без волос: он весь как-то менялся, когда остригался; как будто в волосах у него, как у Самсона, была тайная сила.

Самой характерной чертой его наружности было что-то монашеское, даже прямо иконописное. В письме к матери 27 января 1886 г. (как раз во время писания «Истории теократии») он пишет:

«Завтра Крамской начинает меня дописывать. У швейцара того дома, где он живет, есть две маленькие девочки, которые выбегают ко мне и, хватая за полы моей шубы, восклицают: «божинька, божинька!», очевидно, принимая меня за священника. А однажды на лестнице Европейской гостиницы незнакомый почтенный господин с седою бородою бросился ко мне с радостным возгласом: «Как! Вы здесь, батюшка!» И когда я ему заметил, что он, вероятно, меня принимает за другого, то он возразил: «Ведь Вы отец Иоанн» (II, 46).

Много писалось о смехе Вл. Соловьева. Некоторые находили в этом смехе что-то истерическое, жуткое, надорванное. Это неверно. Смех В.С. был или здоровый олимпийский хохот неистового младенца, или мефистофелевский смешок «хе-хе», или и то и другое вместе.

К одежде В.С. относился совершенно безразлично. Во-первых, он постоянно раздавал свою одежду бедным, во-вторых, ему было решительно все равно, что носить. Сейчас же после шубы он надевал крылатку без рукавов, которую называл «безрукавной летучей мышью» (II, 39). Раз, раннею весной, он приехал к нам просто в красном одеяле на плечах и потом разъезжал так по Москве. Это же равнодушие к одежде он ценил во Льве Поливанове (Собр. соч., т. IX, 420). Надо сказать, что при этом всегда казалось, что он одет к лицу, все хорошо сидело на нем, и он не стеснялся входить в аристократические салоны в своих пиджаках, насквозь пропитанных скипидаром. Шуба, которую он носил, была уже давно изношена покойником Фетом и досталась ему от Фета в наследство. Из немногих хороших вещей, которые он имел, отметим еще золотые часы отца, Сергея Михайловича, и великолепную палку с оленьими рогами, принадлежавшую прежде Алексею Толстому.

Характерною чертой В.С. была неумеренная любовь к каламбурам...

Пушкин производил «Думы» Рылеева от немецкого слова *dumm*⁵¹. Но В.С. пошел много дальше Пушкина. Мы уже приводили отрывок из письма с этимологией слова Або. В одном из писем к брату В.С. на все лады коверкает фамилию Преображенский: то из Преобра-женский выходит Преобра-мужской, то Преобра-детский. Написав слово «за сим», т. е. «затем», он далее пишет и зачеркивает слова «и Савватий», вспоминая святых Зосиму и Савватия, и т. д. Примеры каламбуров можно было бы выписывать без конца.

Литературные вкусы В.С.

В.С. говорил брату Михаилу, что вполне искренно он любит только *чисто лирическую* поэзию, оставаясь равнодушен к эпосу, драме и искусствам изобразительным и пластическим. Таким образом, ему оставалась чужда большая часть литературы греческой. Из греков он интимно любил только Платона и еще Аристофана, за остроумие. Больше он знал и ценил поэзию римскую, как более лирическую. Здесь на первом месте стоит Катулл, которого В.С. знал наизусть.

Когда Катулл мне наизусть
Твоими говорил устами, –

обращается к нему Фет при посвящении переводов Катулла. Затем, кроме сатириков, В.С. хорошо знал, любил и переводил Вергилия.

Совершенно исключительна была его любовь к Библии и еврейской лирике.

Из поэтов нового времени он любил опять-таки тех, кто наиболее приближается к типу чистых лириков: Альфреда Мюссэ, Гейне, Пушкина, Жуковского, Фета, Алексея Толстого, Мицкевича.

При исключительном знании немецкой философии В.С. не знал серьезной немецкой музыки. Все его музыкальные сведения ограничивались несколькими итальянскими ариями, которые он фальшиво напевал за игрой в шашки.

Любимым произведением В.С. в мировой литературе была сказка Гофмана «Золотой горшок», переведенная им на русский язык⁵². Натурализма в литературе он просто не выносил и потому отрицал Толстого не только как мыслителя, что часто бывает, но, что бывает весьма редко, и как художника. По поводу «Войны и мира» он говорил: «Действующие лица там говорят, как люди нынешнего времени».

Достоевского он почитал более как религиозного мыслителя. Он пишет кузине Кате в 1873 г.:

«Не знаю, почему тебя возмутило «Преступление и наказание». Дочти его до конца, да и всего Достоевского полезно было бы перечитать: это один из немногих писателей, сохранивших еще в наше время образ и подобие Божие» (III, 80).

⁵¹ Глупый (нем.).

⁵² Гофман Э.Т.А. Золотой горшок / пер. и предисл. В.С. Соловьёва // Огонек. 1880. № 3.

Но более всех русских прозаиков любил он Гоголя, за его фантастичность и остроумие, Гоголя, соединившего в себе черты обоих любимцев В.С. – Гофмана и Аристофана. Цитаты из Гоголя рассеяны в изобилии в письмах В.С.

Все, что пахло натурализмом, прозой жизни, умеренностью, благоразумием, отвращало В.С., этого полного антипода Льва Толстого.

В.С. прекрасно знал языки: греческий, латинский, французский, английский, немецкий, итальянский; и недурно: еврейский и польский.

Театра В.С. не признавал совершенно. Любимым его развлечением была игра в шахматы.

Заключение

Я нарисовал облик В.С. таким, как знал его лично и каким он является на основании объективных данных. Нравственная личность В.С. стоит так высоко, что не нуждается ни в каком украшении, она говорит сама за себя. Хотя долголетнее изучение жизни и творений В.С. привело меня к твердому убеждению, что подлинный Владимир Соловьев – это Владимир Соловьев 80-х годов, автор «Религиозных основ жизни» и «Истории теократии», я нисколько не замолчал, но даже выдвинул те моменты, которые стоят в противоречии с церковным обликом Соловьева, напр., его письмо к Величко от 20 апреля 1895 г. Типичным и существенным в мирозерцании В.С. в 80-х годах я считаю не его католицизм, а вообще его церковность, из которой католичество было только частным выводом. Не скрою, что представить В.С. как истинно православного человека и писателя было для меня желанно. Но, следуя заветам В.С., я не считал возможным принести в жертву моей личной симпатии объективную истину. Да такое пожертвование и во всех отношениях было не нужно. Правдивое изложение жизни В.С. лучше всякого тенденциозного доказывает, что *церковь* была руководящим началом всей его деятельности. Если были некоторые отступления от церкви в 90-х годах, то это психологически вполне оправдывается временной усталостью и разочарованием в идее соединения церквей. Последними днями жизни В.С. настолько сам поправил и загладил свою временную нетвердость в православном исповедании, что всякое стремление оправдать В.С. и доказать его православие – теперь является лишним.

Великой обидой для памяти покойного было то, что, говоря словами поэта Андрея Белого:

И вот, когда надорванный угас ты
Над подвигом своим,
Разнообразные, бессмысленные касты
Причли тебя к своим.

То, что течения современной мысли, прямо враждебные христианству, впадая в сознательную ложь, связывают себя с именем Вл. Соловьева, – препятствует окончательному признанию его церковью. Но никто из философов с

такую чистотой не установил православных догматов, в их противоположении ересям, как это сделал Соловьев.

Часто Соловьева подозревают в распространенном теперь *оригенизме* и связанном с ним *платонизме*. Это неверно. В.С. прошел через увлечение Оригеном⁵³, есть данные полагать, что одно время он разделял учение Оригена о спасении дьявола. Но ко времени окончательной выработки богословского миросозерцания отношение В.С. к ереси Оригена вполне отрицательное.

Он заканчивает 5-ю главу 3-й части своего сочинения «La Russie et l'Église universelle» следующими словами о Сатане:

«...вернуться к Богу для него безусловно невозможно. Противоположное учение Оригена, осужденное церковью, показывает нам, что этот столь возвышенный духовно и столь богато одаренный ум имел, тем не менее, лишь очень недостаточную идею о сущности нравственного зла, что он, впрочем, и доказал при других обстоятельствах, прибегнув к чисто материальному и внешнему средству для избавления себя от дурных страстей». Подробную критику Оригена В.С. дает в своей статье об Оригене в Энциклопедическом словаре (Собр. соч., т. X, 439). Здесь В.С. находит у Оригена подмену Христа, как исторической личности, платоническим, внеисторическим логосом. Известная доля оригенизма находится и в писаниях, признаваемых церковью, особенно у Климента Александрийского.

Этот-то оригенизм-платонизм восточной церкви и влек В.С. к церкви римской, свободной от оригенизма. Римская церковь первых веков привлекала В.С. именно как церковь с более чистым и выявленным исповеданием богочеловечества. Из приведенного явствует, что В.С. если и был оригенистом, то лишь в первый период своего развития. Вообще, его личность и миросозерцание всего ближе подходит к блаженному Августину.

Как несправедливы обвинения В.С. в оригенизме, так же неосновательны и стремления «бесмысленных каст» «причесть к своим» это светило церковного богословия. Но, наряду с «бесмысленными кастами», Соловьева причла к своим и римская церковь, где он изучается наряду с отцами церкви. Положение Влад. Соловьева в церкви восточной менее определено и оформлено. Надо сказать, что некоторые страницы его сочинений действительно представляют помеху для полного признания его в православной церкви. Но это немногие страницы, а такие его сочинения, как «Религиозные основы жизни», «Оправдание добра», «Три разговора» не перестают обращать к церкви русских читателей. Один священник говорил мне, что, будучи светским человеком, он прежде всего прочел Соловьева, а уже это чтение обратило его к Исааку Сирину и другим отцам церкви.

⁵³ См.: Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьев. СПб., 2000.

Работа, написанная А. А. Никольским (1866–1915) и вышедшая в свет в 1902 г. в харьковском журнале «Вера и разум», была первой публикацией, посвященной философским и богословским воззрениям Вл. Соловьева.

Не забудем, что ни один русский писатель так не отдал своих сил, своей жизни на безраздельное служение христианству, как это сделал Соловьев. В том возрасте, когда большинство писателей, не задумываясь, отдается наслаждениям жизни, он пишет в письме своей невесте:

«Я люблю тебя, насколько способен любить; но я принадлежу не себе, а тому делу, которому буду служить и которое не имеет ничего общего с личным чувством, с интересами и целями личной жизни. Я не могу отдать тебе себя всего, а предложить меньше считаю недостойным» (III, 81).

Смело и одиноко совершал он свой путь, никогда не вступая в сделку со своей совестью, всегда становясь на сторону угнетенного и побежденного. Осуждая себя с точки зрения религиозно-мистического идеала, он не может отказать себе в признании своего неизменного общественного благородства:

Я в себе подобье Божье
Непрерывно оскорблял, –
Лишь с общественною ложью
В блуд корыстный не впадал.

Этим его *благородством* объясняется и лекция о помиловании цареубийц, навсегда разбившая его университетскую карьеру, и его постоянное заступничество за угнетенные нации: за евреев, поляков, финляндцев.

Отвращение к несправедливости было главным рычагом его общественной деятельности. И потому как нельзя более подходит к его могиле надпись на принесенной неизвестным лицом иконе Остробрамской Божией Матери:

In memoria aeterna erit *iustus*.

Сергей Соловьев
1914 г. Одигитрия (28 июля)
с. Дедово.

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА, УПОМИНАЕМЫХ В «БИОГРАФИИ...»

(Собрание сочинений В.С. Соловьева в XII томах. Брюссель, 1966–1970)¹

1. Кризис западной философии (против позитивистов) (1874) – I, 27².
2. Философские начала цельного знания (1877) – I, 250.
3. Критика отвлеченных начал (1877–1880) – II, 3.
4. Чтения о Богочеловечестве (1877–1881) – III, 3.
5. Три речи в память Достоевского (1881–1883) – III, 186.

¹ Т. 1–10 – репринт Собрания сочинений В. С. Соловьева (2-е изд. СПб., 1911–1914). Т. 11–12 – сочинения, не вошедшие в собрание 1911–1914 гг.

² Римской цифрой обозначен том, арабской – начальная страница.

6. Духовные основы жизни (1882–1884) – III, 301.
7. Великий спор и христианская политика (1883) – IV, 3.
8. История и будущее теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) (1885–1887) – IV, 243.
9. Учение XII апостолов (Введение к русскому изданию *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) (1886) – IV, 222.
10. Русская идея (*L'idée russe*) (1888) – XI, 89.
11. Россия и Вселенская Церковь (*La Russie et l'Eglise Universelle*) (1889) – XI, 143.
12. На заре туманной юности (1892) – XII, 289.
13. Смысл любви (1892–1894) – VII, 3.
14. Порфирий Головлев о свободе и вере. (Заметки) (1894) – VI, 429.
15. Оправдание добра. Нравственная философия (1894–1898) – VIII, 3.
16. Воскресные письма (1897–1898) – X, 3.
17. Мицкевич (1898) – IX, 257.
18. Идея сверхчеловека (1899) – IX, 265.
19. Особое чувство Пушкина (1899) – IX, 279.
20. Три разговора (1899–1900) – X, 81 (включает «Краткую повесть об антихристе» – X, 193).

МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ СОЧИНЕНИЙ СЕРГЕЯ СОЛОВЬЕВА И ЛИТЕРАТУРЫ О НЕМ

I. Сборники стихов

1. Соловьев Сергей. Цветы и ладан: Первая книга стихов. М.: Мусагет, 1907.
2. Соловьев Сергей. *Sturifragium*. М., 1908.
3. Соловьев Сергей. Апрель: Вторая книга стихов. 1906–1909. М.: Мусагет, 1910.
4. Соловьев Сергей. Цветник царевны: Третья книга стихов. 1909–1912. М.: Мусагет, 1913.
5. Соловьев Сергей. Италия: Поэма. М., 1914.
6. Соловьев Сергей. К войне с Германией. М., 1914.
7. Соловьев Сергей. Возвращение в дом отчий: Четвертая книга стихов. 1913–1915. М.: Мусагет, 1915.
8. Собрание стихотворений / сост., подгот. текста и примеч. В.А. Скрипкиной; послесл. Стефано Гардзонио. М.: Водолей Publishers, 2007.

II. Книги

9. Соловьев Сергей. Богословские и критические очерки: Собрание статей и публичных лекций. М., 1916.
10. Соловьев Сергей, священник. Гёте и христианство. Сергиев Посад, 1917.
11. Соловьев Сергей, священник. Вопрос о соединении церквей в связи с падением русского самодержавия. М.: Московская просветительская комиссия, 1917.
12. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.
13. Соловьев Сергей. Богословские и критические очерки: Собрание статей и публичных выступлений. Томск: Водолей, 1996.
14. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайдено. М.: Республика, 1997.
15. Соловьев С.М. Воспоминания. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

III. Публикации в периодических изданиях

16. Соловьев Сергей. Айсадора Дёнкан в Москве // Весы. 1905. № 2. С. 33–40.
17. Соловьев С.М. Ответ г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Вл. Соловьева» // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 230–237.
18. Соловьев Сергей. Смерть С.Н. Трубецкого // Весы. 1905. № 9–10. С. 76.
19. Соловьев Сергей. Дева Назарета: Поэма // Свободная совесть: Литературно-философский сборник. Кн. I. М., 1906.
20. Соловьев Сергей. Саул и Давид: Драматическая поэма // Свободная совесть. Кн. II. М., 1906.
21. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Золотое руно. 1906. № 7. С. 105–106.
22. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Весы. 1906. № 10. С. 1–10.
23. Соловьев Сергей. [Рец.] Блок А. Нечаянная радость. М., 1907 // Золотое руно. 1907. № 1. С. 88–89.
24. Соловьев Сергей. [Рец.] Бунин И. Стихотворения. СПб., 1906. Т. 3 // Золотое руно, 1907. № 1. С. 88–89.
25. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Золотое руно. 1907. № 2. С. 28–29.
26. Соловьев Сергей. [Рец.] Городецкий С. Ярь. СПб., 1907 // Золотое руно. 1907. № 2. С. 88–89.
27. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Весы. 1907. № 8. С. 9–14.
28. Соловьев Сергей. [Рец.] Белый А. Кубок метелей: IV Симфония. М., 1908 // Весы. 1908. № 5. С. 73–75.
29. Соловьев Сергей. [Рец.] Кузмин М. Сети. М., 1908 // Весы. 1908. № 6. С. 64–65.
30. Соловьев Сергей. [Рец.] Бунин И. Стихотворения. СПб., 1908. Т. 4 // Весы. 1908. № 8. С. 91–92.
31. Соловьев Сергей. [Рец.] Куприн А. Рассказы. М., 1908. Т. V // Весы. 1908. № 9. С. 71–72.
32. Соловьев Сергей. [Рец.] Блок А. Земля в снегу. М., 1908 // Весы. 1908. № 10. С. 87–91.
33. Соловьев Сергей. [Рец.] Городецкий С. Дикая воля (стихи и сказки). СПб., 1908 // Весы. 1908. № 10. С. 91–92.
34. Соловьев Сергей. [Рец.] Белый А. Пепел. СПб., 1909 // Весы. 1909. № 1. С. 82–86.
35. Соловьев Сергей. [Рец.] Брюсов В. Огненный ангел. Повесть XVI в. // Русская мысль. 1909. № 2. Отд. III. С. 29–30.
36. Соловьев Сергей. [Рец.] Садовский Б. Позднее утро; Верховский Ю. Разные стихотворения; Соловьева П. Плакун-трава // Весы. 1909. № 3. С. 88–89.
37. Соловьев Сергей. [Рец.] Кузмин М. Комедии. СПб.: Оры, 1909 // Весы. 1909. № 3. С. 93–95.
38. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Весы. 1909. № 4. С. 7–15.
39. Соловьев Сергей. Символизм и декадентство // Весы. 1909. № 5. С. 53–56.
40. Соловьев Сергей. «Остров»: Ежемесячный журнал стихов. № 1 // Весы. 1909. № 7. С. 100–102.
41. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Весы. 1909. № 8. С. 7–13.
42. Соловьев Сергей. Повесть о несчастном графе Ригеле // Весы. 1909. № 10–11. С. 82.
43. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Весы. 1909. № 10. С. 142.
44. Соловьев Сергей. История Исминия (Византийская повесть IV в.) // Аполлон. 1910. № 10.
45. Соловьев Сергей Михайлович. Памяти Ю.А. Сидорова // Богословский вестник. 1913. № 1.
46. Соловьев Сергей Михайлович. Эллинизм и церковь // Богословский Вестник. 1913. № 9.

47. Соловьев Сергей Михайлович. Идея церкви в поэзии Вл. Соловьева // Богословский Вестник. 1915. № № 1, 2.
48. Соловьев Сергей Михайлович. Святая Русь: Стихотворение // Богословский Вестник. 1915, июнь.
49. Соловьев Сергей Михайлович, диакон. Стихотворение // Богословский Вестник. 1916, февраль.
50. Соловьев Сергей Михайлович, священник. Памяти О.Е. Корша // Богословский Вестник. 1916, июнь.
51. Соловьев Сергей, священник. Гёте и христианство // Богословский Вестник. 1917, февраль-март, апрель-май.
52. Соловьев Сергей, священник. Национальные боги и Бог истинный // Христианская мысль. Киев, 1917. III–IV (март-апрель).
53. Соловьев Сергей, священник. Принцип национального самоопределения // Народоуправство. 1917. 21 авг. № 7. С. 13–15.
54. Соловьев Сергей, священник. К церковному собору // Народоуправство. 1917. 25 сент. № 10. С. 7–8.
55. Соловьев Сергей, священник. Спор кн. Е. Н. Трубецкого с проф. Титлиновым // Народоуправство. 1917. 30 окт. № 14. С. 11–13.
56. Соловьев Сергей, священник. В октябрьские дни: Памяти Барона Врангеля А.А. I. Никто не думал не гадал... II. Белый голубь... [Стихотворения] // Народоуправство. 1917. 25 дек. № 18–19. С. 3.
57. Соловьев Сергей, священник. Демон сантиментализма и бесчестия // Народоуправство. 1918. 8 янв. № 20. С. 6–8.
58. Соловьев Сергей, священник. Разгромленная интеллигенция // Народоуправство. 1918. 21 янв. № 21–22. С. 2–3.
59. Соловьев Сергей, священник. Гонение на церковь (религия и большевизм) // Накануне. М., 1918. № 6, май. С. 7.
60. Соловьев Сергей, священник. Памяти Н. Каптерева // Богословский Вестник. 1918, июнь-сентябрь.
61. Соловьев Сергей, священник. Памяти протопресвитера В.С. Маркова // Богословский Вестник. 1918, июнь-сентябрь.
62. Соловьев Сергей. Памяти Вл. Соловьева // Возрождение. 1918. № 8. С. 12–13.
63. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Новые стихи. М.: Кн. изд-во Всерос. союза поэтов, 1926. Сб. 1.
64. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Новые стихи. М.: Всерос. союз поэтов, 1927. Сб. 2.
65. Соловьев Сергей. На развалинах. Петербург / предисл. и публ. Марка Смирнова // День поэзии – 1989: сборник. М.: Сов. писатель, 1989. С. 54–55.
66. Соловьев Сергей. Главы из воспоминаний: Начало самостоятельной жизни // Шахматовский вестник. № 2. Памяти Сергея Михайловича Соловьева. 1942–1992. Солнечногорск, 1992. С. 7–15.
67. Соловьев С.М. Детство: Главы из воспоминаний / вступ. ст. и публ. Н.С. Соловьевой; подгот. текста и примеч. А.М. Кузнецова // Новый мир. 1993. № 8. С. 178–205.
68. Соловьев Сергей. [Стихотворения] / публ. В.Э. Молодякова // Простор. 1993. № 11. С. 241–246.
69. Соловьев Сергей. «Над пустыней мертвого песка...» // вступ. ст. и публ. Н.С. Соловьевой // Наше наследие. 1993. № 27. С. 66–70.
70. Соловьев С.М. Жемчужное дерево: Мистический цикл / примеч. и публ. И.Г. Вишневецкого // Символ. Париж, 1993. № 29. С. 250–254.

IV. Публикации в различных изданиях

71. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Северные цветы ассирийские: Альманах. М.: Скорпион, 1905.
72. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Чтец-декламатор. Стихи и проза. Изд. 2-е. Т. 3. Киев: типогр. П. Барского, 1909.
73. Соловьев Сергей. [Стихотворения] Песнь песней Соломоновых / пер. с древнеевр. и примеч. А. Эфроса; предисл. В. Розанова [при участии С.М. Соловьева]. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Пантеон, 1910.
74. Соловьев Сергей. [Вступ. ст.] // Сидоров Юрий. Стихотворения / вступ. статьи А. Белого, Б. Садовского, С. Соловьева. М.: Альциона, 1910.
75. Соловьев Сергей. [Стихотворения] Антология. М.: Мусaget, 1911.
76. Соловьев Сергей. [Стихотворения] Антология современной поэзии // Чтец-декламатор. Изд. 2-е, перераб. и доп. Ф.М. Самоненко. Т. 4. Киев: типогр. Акц. общества «Петр Барский в Киеве», 1912.
77. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Волны вечности в русской художественной литературе. Киев: Религиозно-философское общество, 1914.
78. Соловьев Сергей. Биография Вл.С. Соловьева // Соловьев Вл. Стихотворения. / Изд. 6-е, значит. доп. с вариантами, библиогр., примеч., биогр. / Издание С.М. Соловьева. М., 1915.
79. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Ветвь: Сборник клуба московских писателей. М.: Северные дни, 1917.
80. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Весенний салон поэтов. М.: Зерна, 1918.
81. Соловьев Сергей, священник. Биография Вл.С. Соловьева // Соловьев В.С. Стихотворения. Изд. 7-е. М.: Русский книжник, 1921. С. 1–58.
82. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Радуга. Русские поэты для детей / сост. Саша Черный. Берлин: Слово, 1922.
83. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Лирический круг. Страницы поэзии и критики. М.: Северные дни, 1922.
84. Соловьев Сергей. Бессознательная разумность и надуманная нелепость // Лирический круг. Страницы поэзии и критики. М.: Северные дни, 1922. С. 67–75.
85. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Мир искусств в образах поэзии. Архитектура. Скульптура. Живопись. Танец. Музыка: собр. Е. Боричевской. М.: Работник просвещения, 1922.
86. Соловьев С.М. Воспоминания об А. Блоке // Письма Александра Блока. Л.: Колос, 1925. С. 9–45.
87. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Никитинские субботники / Под ред. И.А. Новикова. М., 1927.
88. Соловьев Сергей. [Стихотворения] // Россия в родных песнях: Стихотворения / сост. А. Чеботаревская; предисл. Ф. Сологуба. Пг.: М.В. Попов, б.д.
89. Соловьев Сергей. Переписка с А. А. Блоком / публ. и коммент. Н.В. Котрелева и А.В. Лаврова // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1. М., 1980. С. 324–407.

**V. Подготовленные С. Соловьевым
издания произведений Владимира Соловьева**

90. Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. / под ред., с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914.
91. Соловьев Вл. Стихотворения / под ред. С.М. Соловьева. 5-е изд. М.: типогр. А. Мамонтова, б. д.
92. Соловьев Вл. Стихотворения. Изд. 6-е, значит. доп. с вариантами, библиогр., примеч., биогр. / Издание С.М. Соловьева. М., 1915.

93. Сергей Соловьев, священник. Материалы по истории русской литературы и культуры. Из переписки Вл. Соловьева с А.А. Киреевым // Русская мысль. 1917. Кн. 7–8 (отд. II). С. 135–148.

94. Соловьев В.С. Стихотворения / под ред. и с предисл. С.М. Соловьева. Изд. 7-е, доп. шуточными стихотворениями, вариантами, библиогр. примечаниями и биогр. Владимира Соловьева. М.: Русский книжник, 1921.

VI. Переводы

95. Вергилий Публий Марон. Энеида / пер. В. Брюсова и С.М. Соловьева. Л., 1933.

96. Сенека Луций Анней. Трагедии / пер. С.М. Соловьева; вступ. ст. Н.Ф. Дератани. Л.: Academia, 1933.

97. Эсхил. Прометей прикованный: Трагедия / пер. с греч. С. Соловьева и В. Нилендера; вступ. ст. А.В. Луначарского и С.М. Соловьева. М.; Л., 1927.

98. Эсхил. Прометей прикованный: Трагедия / предисл. С.И. Радцига. М.; Л., 1943.

99. Эсхил. Прометей прикованный: Трагедия. М.: Детгиз, 1948.

VII. О Сергее Соловьеве

100. Александр Блок: Новые материалы и исследования // Литературное наследство. М.: Наука, 1980. Т. 92.

101. Блок А. А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 151–156, 298–300, 632–633.

102. Белый А. Между двух революций / подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Худож. лит., 1990.

103. Белый А. На рубеже двух столетий / вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Худож. лит., 1989.

104. Белый А. Начало века / подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Худож. лит., 1990.

105. Белый А. О Блоке / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Автограф, 1997.

106. Белый А. Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1966. С. 413–415.

107. Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. М.; Л.: Госполитиздат, 1963 [см. именной указатель в Т. 8].

108. Брюсов В. [Рец.] Соловьев С. Цветы и ладан. М., 1907 // Весы. 1907. № 5. С. 62–67.

109. Брюсов В.Я. [О Сергее Соловьеве] // Далекое и близкое. М., 1912. С. 137–147.

110. Брюсов В.Я. Собр. соч. Т. 6. М., 1975. С. 312–317.

111. Валерий Брюсов: Сборник материалов // Литературное наследство. М.: Наука, 1976. Т. 85.

112. Василий, диакон. Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. Рим, 1966. С. 613.

113. Венгер, Антоний, иеромонах. Материалы к биографии С.М. Соловьева // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.

114. Венгер Антуан. Рим и Москва: 1900–1950: пер. с фр. / предисл. Н. Струве. М., 2000.

115. Вишневецкий И. Неизданный мистический цикл С.М. Соловьева [предисл. к публ.] // Символ. Париж, 1993. № 29.

116. Гайденок П. Соблазн «святой плоти» (Сергей Соловьев и русский серебряный век) // Вопросы литературы. Июль-август 1996. С. 72–127.

117. Гайденок П.П. Об авторе и его герое // Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 382–422.

118. Гиацинтова С.С. С памятью наедине. М., 1983.

119. Голубева О.Д. [Соловьев С.М. Библиогр. произведений, напечатанных в альманахах и сборниках] // Литературно-художественные альманахи и сборники (1900–1911 годы). М., 1957. С. 419–420.

120. Голубцов Сергей, протодиакон. Профессура МДА в сетях ГУЛАГа и ЧКа. М., 1999. С. 55–57.

121. Ермолинский Сергей. Драматические сочинения. М., 1982.
122. Залин С.Л., Чертков Л.Н. Соловьев Сергей Михайлович // Краткая литературная энциклопедия. М., 1972. Т. 7. С. 58–59.
123. Из воспоминаний сестры Марии // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
124. Котрелев Н. В., Лавров А. В. Переписка Блока с С. М. Соловьевым (1896–1915) // Литературное наследство. 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 308–324.
125. Лавров А.В. Дарьяльский и Сергей Соловьев // Новое литературное обозрение. № 9. 1994.
126. Лавров А. В. Мифотворчество аргонатов // Миф, фольклор, литература. Л., 1978.
127. Молодяков В.Э. «О чем поет мне полдень синий» [Предисл. к публ. избранных стихов Сергея Соловьева] // Простор. 1993. № 11. С. 240–241.
128. Ногтева Маргарита. Родословная старинной усадьбы [Пл. V. Блоковской тропой]. Красногорск: Редакция газеты «Красногорские вести», 1994. С. 94–108.
129. Одоевцева Ирина. На берегах Невы. М.: Худож. лит., 1988. С. 227–232.
130. Осипова И.И. «В язвах своих сокрой меня...»: Гонения на Католическую Церковь в СССР: по материалам следственных и лагерных дел. М.: Серебряные нити, 1996.
131. Павлович Надежда. [О Сергее Соловьеве как участнике вторников «Лирического круга»] // Литературные записки. 1922. № 2 (23 июня).
132. Рогожин Н.П. [Соловьев С.М. Библиогр. произведений, напечатанных в альманахах и сборниках] // Литературно-художественные альманахи и сборники (1912–1917 годы). М., 1958.
133. Скрипкина В. А. Сергей Михайлович Соловьев: Духовные искания. Эволюция творчества. М.: МГОУ, 2004. 307 с.
134. Смирнов Марк. Предисловие к публикации стихотворений // День поэзии. 1989. М.: Сов. писатель, 1989.
135. Смирнов Марк. Последний Соловьев. Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьева. Главы из книги // Russian studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры. 2001. Т. III. № 4. С. 99–143.
136. Соловьева Н.С. Штрихи к портрету отца // Шахматовский вестник. Непериодическое издание Государственного историко-литературного и природного музея-заповедника А.А. Блока. № 2. 1992. С. 25–34.
137. Соловьева Н.С. О судьбе отца [Вступ. ст. к воспоминаниям: Соловьев С.М. Детство: Главы из воспоминаний] // Новый мир. 1993. № 8. С. 178–180.
138. Соловьева Н.С. Отцом завещанное [Предисл. к публикации: Сергей Соловьев. «Над пустыней мертвого песка...»] // Наше наследие. 1993. № 27. С. 60–65.
139. Юдин А. Россия и Вселенская Церковь: судьбы русского католичества // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып. II. М.: Изд. группа «Прогресс – Культура», 1993.
140. Mailleux P., S. J. Exarch Leonid Fedorov: Bridgebuilder between Rome and Moscow. New York: Kenedy&Sons, 1964.
141. Wenger Antoine. Rome et Moscou: 1900-1950. Paris, 1987.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 130.2:34:329.12(47)

ББК 87.3(2)522:67:63.3(2)522-412

**ПРОБЛЕМА ПОИСКА ПРАВОВОГО ИДЕАЛА
В ДИСКУССИИ ЛИБЕРАЛОВ В.С. СОЛОВЬЕВА И Б.Н. ЧИЧЕРИНА**

О.В. КОЗЛОВА

Ярославский государственный университет имени П.Г. Демидова,
ул. Советская, д. 14, г. Ярославль, 150000, Российская Федерация

E-mail: Ol_v_k@mail.ru

Рассматриваются проблемы становления либерализма в России. Проводится анализ концепций В.С. Соловьёва и Б.Н. Чичерина, анализируется вклад этих мыслителей в разработку концепции правового идеала. Указано на то, что русские либералы разрабатывали такие принципы совершенствования правоотношений, при которых сохраняется свобода выражения индивидуума, а также создаются условия для осуществления общественных целей и идеалов справедливого социального устройства. Обозначен аксиологический приоритет правовой культуры над политической свободой в концепциях либералов. Обращено внимание на то, что основополагающим элементом в либеральных представлениях о процессе функционирования права является политическая сила, способная заставить людей быть законопослушными. Отмечено, что для того, чтобы соблюдался закон, необходима государственная власть, причем власть может возникнуть только при условии реализации требований закона. Показано, что мыслителям-либералам все-таки приходится признать благотворно-творческую роль силового ресурса государственной власти в становлении человеческого общества. Утверждается, что либерализм как идеология не может не нести в себе авторитарных механизмов реализации своих принципов. Анализируется двойственность либерализма, проявляющаяся в том, что, с одной стороны, он декларативно выступает за отказ от насилия как принципа решения проблем в либерально организованном обществе (последовательный либерализм), с другой стороны, вынужден придерживаться авторитарных установок, создавая насильственно-детерминистские политические концепции (консервативный либерализм).

Ключевые слова: *право, личность, индивидуальность, общество, либерализм, авторитаризм, самодержавие, свобода, равенство, прогресс, нравственность, справедливость, независимость, культура.*

**THE PROBLEM OF SEARCHING IDEAL OF A LEGAL DISCUSSION
LIBERALS V.S. SOLOVYOV AND B.N. CHICHERIN**

O.V.KOZLOVA

Yaroslavl State University named after P.G. Demidov,
14, Sovetskaya, Yaroslavl, 150000, Russian Federation

E-mail: Ol_v_k@mail.ru

We consider the problem of formation of liberalism in Russia. The analysis of the concept of V.S. Solovyov and B.N. Chicherin, and the contribution of these thinkers in the development of the legal

concept of the idea is regarded It is pointed out that the Russian liberals have developed principles of the right to improve relations that preserve individual freedom of expression, as well as the conditions for the implementation of the public GOVERNMENTAL goals and ideals of a social order. Axiological priority is designated over legal culture of political freedom in the concept of the liberal. Fundamental element in the liberal conception of the functioning of law is a political force that compels people to keep the law. It is shown that the Liberal thinkers still have to recognize the beneficial role and creative force of State power in the development of human society. The article shows that liberalism as an ideology includes authoritarian mechanisms for implementing its principles. The author analyzes the duality of liberalism manifested in the fact that, on the one hand, it declaratively advocates non-violence as a principle of solving problems in a liberal society (classic liberalism); liberalism has to adhere to authoritarian systems, creating a force-deterministic political concepts (conservative liberalism).

Key words: law, identity, personality, society, liberalism, authoritarianism, autocracy, freedom, equality, progress, morality, justice, independence, culture.

Несмотря на то, что внимание к личности, ее индивидуальности и свободному выбору составляет одну из существеннейших сторон либерализма, его корни лежат и в понимании той роли, которую играет в жизни общества право, и в осознании необходимости такого совершенствования правоотношений, при котором, с одной стороны, сохраняется свобода выражения индивидуума, а с другой – создаются условия для осуществления общественных целей и идеалов справедливого социального устройства. Отметим, что понятия личности и ее свободы были в центре исследования многих мыслителей, в том числе и русских, но далеко не каждого из них можно причислить к либералам. По замечанию В.И. Приленского, «только сознательное отношение к правовой тематике, сопряженное с искренним желанием наиболее полного осуществления личной свободы человека в обществе, рождает те или иные либеральные концепции» [1, с. 73].

В отечественной исторической науке обсуждение правового идеала имеет ряд особенностей, которые определяются соотношением между моральными и рациональными, нравственными и правовыми ценностями. В этом плане необходимо указать на следующие аспекты изучения проблемы. Необходимо учитывать: во-первых, соотношение универсального и национального, общечеловеческого и самобытного элементов в формировании правовых идеалов; во-вторых, многообразие научных школ – исторической, возрожденного естественного права, государственной школы русской историографии; в-третьих, утверждение в российской исторической мысли прав человека как фундаментального основания правовых, политических и общественных идеалов.

Отправным моментом осмысления правового идеала на российской почве можно считать известную триаду: самодержавие – православие – народность. Именно первичность и абсолютизация государственных институтов и вторичность обращения к человеку как субъекту права и породила дискуссии по проблеме правового идеала в России XIX века. Поэтому попытки создать идеальную модель правового государства основывались на трансформации монархического устройства, обосновании необходимости для России уникального пути. В то же самое время они упирались в невозможность изменения внешних форм государства без учета персоналистического содержания правового идеала.

Возникновению дискуссий вокруг проблемы правового идеала способствовал ряд особенностей российской действительности: разрыв между официальной и народной культурой; поляризация ценностных ориентаций правящих кругов и мыслящей элиты; необходимость сдерживания социальной и национальной конфронтации. Это явилось источником создания идеальных конструкций сословно-иерархического характера, при этом приоритетом явился культ нравственных ценностей, свободы и морального совершенствования человека.

Среди политико-правовых оснований правового идеала, выдвинутых российскими либералами во второй половине XIX века, можно выделить следующие:

- противопоставление теории полицейского государства и теории конституционного государства (Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский);

- необходимость согласования гражданских законов с жизнью и потребностями общества, с неотъемлемыми правами человека (И.А. Покровский, П.И. Новгородцев и др.);

- утверждение права человека на индивидуальность (И.А. Покровский);

- отрицание совместимости свободы и равенства (Н.А. Бердяев);

- утверждение в качестве высшей правовой ценности человеческой личности (В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, П.И. Новгородцев).

Осмысление кризиса самодержавия в пореформенный период порождало множество концепций правового идеала. Среди них особо обсуждаемыми были концепции, рассматривающие в качестве правового идеала правовое государство, культурный социализм, идеал морально-правового прогресса, идеал солидарности свободных личностей. При всем различии этих конструкций единым, объединяющим их началом было новое понимание правового идеала, основанное на приоритете нравственных ценностей. Происходил постепенный отказ от отождествления права с принудительным правилом, придатком политической системы. Правовой идеал рассматривался как реальное и действующее убеждение человека, свободно принимающего законы. Именно трансформировав правовые установления во внутренние ценности личности, русские либералы пытались реформировать политический строй в России. При этом отечественные мыслители в своих сочинениях предостерегали от попыток навязывания российскому обществу идеалов монархизма, авторитаризма и коллективизма. Идеалы ненасилия и гуманного отношения к человеку должны стать, по мнению либералов, основой правовой культуры в России. Основой дискуссии по проблеме правового идеала должны были стать христианские заповеди и основы морали, выраженные в концепции христианского гуманизма В.С. Соловьёва и этике ненасилия Л.Н. Толстого.

В 80–90-е гг. XX века появляются исследования, специально посвященные изучению того или иного типа идеала в России.

Проблема правового идеала в русской философии права была заявлена А.П. Альбовым, который одним из первых посвятил этой проблеме учебно-методическое пособие¹.

¹ См.: Альбов А.П. Проблема правового идеала в русской философии права. СПб., 1998. 26 с. [2].

Правовой идеализм и правовой нигилизм как составляющие правового идеала стали предметом изучения у Н.Н. Алексеева, В.С. Нерсесянца, А.П. Семитко и др.².

Рассматривая различные правовые концепции, посвященные проблеме правового идеала, современные исследователи сделали вывод о том, что в условиях самодержавия осуществить демократические преобразования в России было невозможно. Так, в книге А.А. Воротникова³ показано, что российское законодательство всячески препятствовало налаживанию местного самоуправления. Ряд диссертационных исследований последних лет также отразил некоторые аспекты формирования правового идеала у российских мыслителей самых разных ориентаций⁴. Следует признать, что российскими исследователями в последнее время дана достаточно объективная оценка различных течений политико-правовой мысли, выяснена их природа и вскрыты причины их несостоятельности в условиях России.

Заслуживает внимания точка зрения авторов диссертаций⁵, которые пытались вскрыть истоки утопизма правовых идеалов посредством анализа сложившихся традиций взаимодействия личности и государства. В связи с этим надо признать справедливым утверждение, что в России традиционно в общественной жизни права и свободы личности являлись вторичными, а интересы государства первичными. Если на Западе рано осознали, что свободу нельзя получить в дар, ее можно только завоевать, то в России признание первичности личностного начала произошло позднее, государство же носило всегда деспотический характер и подавляло любое проявление свободомыслия. Именно в связи с этим развилось нигилистическое отношение к праву, и борьба за установление правовых основ жизни практически никогда не велась.

Большой вклад в изучение правовой концепции В.С. Соловьева внесла Е.А. Прибыткова, которая показала, что учение В.С. Соловьева о праве есть результат последовательного проведения трех главных интуиций его мировоззрения – Всеединства, Богочеловечества, Софии. Исследовательница отмечает, что «разрабатываемая в рамках концепции Всеединства интегративная теория права дает представление о праве как многоедином феномене, различные стороны которого обсуждаются в их гармоническом взаимодействии» [9, с. 403].

С позиций либерального направления идеалом для развития отечественной государственности должны стать политико-правовые, социальные и мате-

² См.: Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб.: Лань, 1999. 256 с. [3]; Нерсесянц В.С. История политических и правовых учений: учебник. М.: Норма: ИНФРА-М, 2012. 703 с. [4]; Семитко А.П. Развитие правовой культуры как правой прогресс. Екатеринбург: Изд-во гуманитарного ун-та, 1996. 234 с. [5].

³ См.: Воротников А.А. Бюрократия в Российском государстве / под ред. Ф.И. Ермакова. Саратов, 2004. 420 с. [6].

⁴ См., например: Борщ И.В. Философия права Н.Н. Алексеева: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005. 22 с. [7].

⁵ См.: Прокуратов А.А. Идея правовой свободы личности в воззрениях русских мыслителей XIX века: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005. 26 с. [8].

риальные достижения западной культуры. Поэтому совершенствование российского политико-правового пространства рассматривалось через противопоставление западного образа жизни и отечественного. Дальнейшая эволюция российской государственности по традиционным канонам этими представителями представлялась невозможной, так как вела российское государство и право к отсталому, несовершенному образу жизни и, более того, к искажению человеческой природы.

Понятие идеала как высшего образца, основы для построения человеком своей жизненной стратегии было разработано И. Кантом, утверждающим, что «как идея дает правила, так идеал служит в таком случае прообразом для полного определения своих копий; и у нас нет иного мерил для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии справиться с ним» [10, с. 346–347]. Именно Кант определил первенство в процессе идеалотворчества за добродетелью как перманентным состоянием человека на пути к нравственному идеалу. В трактовке И. Канта идеал высшего блага, понимаемый как идея мыслящего существа, неразрывно связан с категориями свободы и нравственности. Степень развития в обществе свободы и нравственности при этом является критерием приближения осуществимости идеала на практике.

И. Кант критиковал попытки осуществить идеал на практике. По его мнению, эти попытки «в известной степени нелепы и малозначительны, так как естественные границы, постоянно нарушающие совершенство в идее, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии в такого рода попытках и тем самым делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое содержится в идее» [10, с. 347]. Немецкий философ впервые поставил проблему соотношения идеала и реальной действительности. В этом плане особое значение приобретает проблема соотношения идеала и традиций национальной культуры в области права. Так, С.И. Глушкова отмечает опережающую роль насилия в политической жизни России, «которое искусственно сдерживало развитие стремления человека к свободе, сужало границы смысложизненных установок в обществе» [11, с. 19]. По ее мнению, трагедией для российского общества стало одновременное введение в русскую культуру идеалов свободы и социалистических утопических идеалов. Поэтому, считает исследовательница, «в формирующемся во второй половине XIX в. политическом сознании народа свобода ошибочно связывалась с идеями имущественного равенства и сектантского братства, которые по сути своей отрицали свободу в ее либеральном понимании» [11, с. 19].

Несмотря на это, вне поля внимания исследователей по-прежнему остаются вопросы конкретного вклада ученых-правоведов в теорию и практику правового регулирования общественных отношений. Даже в известных отечественных исследованиях по истории становления и развития правового идеала не просматривается системного подхода, что затрудняет оценку вклада ученых прошлого в теорию государства и права. Вне поля зрения авторов остается анализ правовых идеалов прошлого на предмет их соответствия реалиям соци-

ально-экономического и политического развития России, что детерминирует возможности их практического осуществления.

Определяющим началом движения к правовому идеалу явилось утверждение русскими либералами права не только как основы и фундамента государства, но и рассмотрение права как живого организма, активно влияющего на судьбу человека и мира. Сочетание таких черт русского человека, как терпеливость, смирение, с одной стороны, и скитальчество – с другой, способствовало формированию противоречивой натуры, сочетающей в себе мятежность, непокорность, неутомимость, неудовлетворенность временным, относительным и условным и в то же время терпеливость, покорность, консерватизм. Н.А. Бердяев в своей книге «Душа России» указывал на антиномию «духовной сытости» и «духовного голода», выразившегося в вечном поиске в русской мистике, мессианизме нового и в то же время окончательного града «грядущей правды», в котором были бы воплощены абсолютная свобода и любовь, а пока, в ожидании этого града, русский человек готов был терпеть и относительную несвободу – рабство и унижение⁶.

На антиномичность личного и общественного начал в России указывает и П.И. Новгородцев. Он считает, что трудность вопроса об правовом идеале заключается в том, что индивидуум и коллектив рассматриваются как самодовлеющие субстанции. По его мнению, «судьба права и государства зависит в первую очередь от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу» [13, с. 377].

Рассуждая о своеобразии русской мысли и русского мировоззрения, важно отметить стремление к единству и целостности, трансформирующееся в концепцию Всеединства у В.С. Соловьева. На русской почве, по справедливому замечанию Ф.М. Достоевского, имело место тяготение к созданию отвлеченных синкретических идеалов, в которых русский мыслитель мог согласиться только на всемирное счастье, и в теории «дешевле он не мог примириться»⁷. С.Л. Франк отмечал преобладание романтических, а не реалистических традиций в русском менталитете. Рассматривая сущность правового идеала, он выделял среди его особенностей следующие: принцип жизненного опыта, познание через переживание, соборность как принцип общности. С.Л. Франк указывал на то, что «все конкретные общественные идеалы относительны не столько в том смысле, что зависят от эмпирических условий, от условий времени и места, но и в том, что ни один из них не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частное ее осуществление. Лучший строй есть всегда только относительно, а не абсолютно лучший. Утопия земного рая, полного, адекватного насаждения на земле царства Божия принципиально несостоятельна, потому что не считается с основным онтологическим фактом греховности, несовершенства человеческой природы» [15, с. 429].

⁶ См.: Бердяев Н.А. Душа России. Париж, 1940. С. 20 [12].

⁷ См.: Блок А.Л. Политическая литература в России и о России. Вступление в курс русского государственного права. Варшава, 1884. С. 37 [14].

Именно подобное религиозно-эмоциональное толкование идеала легло в основу русской либеральной мысли, наполнив ее новыми, отличными от западно-европейской традиции чертами: духовной трезвостью, утилитаризмом, антропоцентризмом. Это определило эсхатологический характер многих моделей русской политико-правовой мысли.

В этой связи отметим, что разработки в области права таких русских мыслителей, как К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин, В.С. Соловьев, характеризуются указаниями на логический и аксиологический приоритет правовой культуры над политической свободой. Одной из характерных черт русской либеральной мысли является то, что российские либералы «создавали правовую культуру и защищали ее от чрезмерной политизации», они были совершенно уверены, «что правовой порядок может быть достигнут без полной политической свободы, но не наоборот», они хотели «политическую борьбу ввести в строгие правовые рамки, другими словами, они сделали выбор в пользу правового общества» [1, с 73]. Определяющим началом, инициирующим движение к религиозно-нравственному идеалу, стал образ Софии, представленный В.С. Соловьевым в качестве универсальной субстанции. Соборность как ведущая черта российского менталитета, обоснованная славянофилами, предполагала развитие России по пути формирования ценностей коллективизма. Интегрализм, развиваемый русскими либералами, предполагал движение к правовому идеалу.

Что же касается практических программ ранних русских либералов, в частности К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина, то они во многих своих пунктах совпадают, отличаясь только нюансами. Основные требования, которые выдвигаются ранними русскими либералами (50-е гг. XIX в.), следующие: отмена крепостного права, свобода совести, свобода общественного мнения, свобода книгопечатания, свобода преподавания, публичность и гласность судопроизводства, публичность всех правительственных действий и др. Естественно, что к концу века эта программа существенно изменяется и дополняется.

В эпоху реформ К.Д. Кавелин пытался осмыслить основные социальные проблемы российского общества. В это время он отстаивал основные идеи органической теории позитивистов О. Конта и Д.С. Милля. В духе позитивизма К.Д. Кавелин обосновывал эволюционный характер развития общества и доказывал закономерный характер социального неравенства: «Неравенство сословий дано не обстоятельствами, а самой природой человека и человеческого общества, и причину этого открыть нетрудно. Люди по физической природе, по умственным и другим способностям неравны между собой со дня рождения. Из этого прирожденного неравенства вытекает и неравенство их внешней деятельности» [16, стб. 112].

Итак, согласно К.Д. Кавелину, социальное неравенство вытекает из естественного неравенства, существующего между людьми, и не может быть устранено без нарушения естественного характера развития общества. К.Д. Кавелин защищал и частную собственность, которая может обеспечить личность свободой и дать ей возможность развития для обеспечения общественного прогресса. Он критиковал социалистическую теорию, обосновывающую идею закономерности социального равенства, достигаемого путем отмены частной собственности.

Мыслитель полагал, что отмена частной собственности может привести к крайне пагубным для общества последствиям. Он обосновывал естественный, органический характер общественного развития, выступал против различного рода утопических проектов достижения «всеобщего счастья», тем более если они были сопряжены с идеями насилия и революционных скачков: «Насилие, откуда бы оно ни шло, погибает под ударами другого насилия, которое его только подогревает, искусственно поддерживает его жизнь» [17, с. 77–78]. Он подчеркивал, что «общественная жизнь – это такой организм, против которого ничего не поделаешь силой. Больного лечат, а не бьют, чтобы он выздоровел» [17, с. 78].

По твердому убеждению К.Д. Кавелина, лишь мирные реформы, порождаемые общественными потребностями, могут обеспечить подлинный прогресс. Только постепенное обновление общественных отношений обеспечивает процветание и благополучие общества. Он утверждал, что подлинный прогресс носит ненасильственный характер, а революция может вызвать лишь социальный хаос и деградацию личности. С другой стороны, он выступал против крайностей социальной поляризации, которые и стали почвой для народного недовольства и распространения революционных идей.

Б.Н. Чичерин в своих фундаментальных работах разрабатывал главные теоретические основания либерализма: концепцию права и концепцию истории. Русский ученый тщательно проанализировал содержание и практику западноевропейского либерализма и пришел к выводу, что западноевропейский либерализм не отвечает духу времени, обнаруживая два недостатка: преувеличивает роль индивидуальной свободы в общественной жизни и недооценивает роль политической власти. Именно эти его недостатки привели к европейским революциям XIX в.

Поскольку общество не может не развиваться, оно имеет как устойчивые формы и определенный, подтвержденный временем порядок, так и тенденции к их изменению. По мысли Б.Н. Чичерина, должно быть определенное диалектическое соотношение либеральных и консервативных тенденций в общественном развитии – прогресса и торможения. Отсутствие одной из них ведет к перекосу и тяжелым последствиям в жизни общества: отсутствие развития ведет к застою, который может закончиться взрывом, революцией, а отсутствие торможения ведет к разрыву с традициями, корнями. В понимании общественного развития должны соединяться достоинства обеих тенденций: «идеальная модель общежития состоит в том, чтобы сохранить, улучшая» [18, с. 507].

Исходя из этого, свою политическую позицию Б.Н. Чичерин определял как «охранительный либерализм», сущность которого заключается в следующем: «Сущность охранительного либерализма состоит в примирении начала свободы с началом власти и закона. В политической жизни лозунг его: либеральные меры и сильная власть: либеральные меры, предоставляющие обществу самостоятельную деятельность, обеспечивающие права и личность граждан, охраняющие свободу мысли и свободу совести, дающие возможность высказываться всем законным желанием; сильная власть, блюстительница государственного единства, связующая и сдерживающая общество, охраняющая порядок, стро-

го надзирающая за исполнением закона, пресекающая всякое его нарушение, внушающая гражданам уверенность, что во главе государства есть твердая рука, на которую можно надеяться, и разумная сила, которая сумеет отстоять общественные интересы против напора анархических стихий и против воплей реакционных партий» [19, с. 157–158].

«Охранительный либерализм» Б.Н. Чичерина признает на равных и свободу, и «охранительное начало». Рассматриваемое им проблемное поле замыкается на нескольких понятиях, главные из которых свобода, власть, закон. Вокруг них он и строит свою концепцию охранительного либерализма, пытаясь найти разумное «гармоничное соглашение» между этими понятиями.

В.С. Соловьев в своих рассуждениях придерживается следующей логики: общество должно представлять известный порядок, порядок этот должен быть справедливым, справедливость есть осуществление всех прав, права же определяются законом, который для того, чтобы быть действительным, должен обладать силой, т.е. всеми средствами для своего осуществления; такой обладающий силой закон называется властью. Мыслитель пишет: «Общество, представляющее такой закономерный и властный порядок, есть государство или политический союз. Его необходимые атрибуты – свобода и равенство перед законом» [20, с. 142].

Материальный интерес отдельных лиц, по его мнению, не должен быть подчинен материальному интересу общества, чтобы не пострадала индивидуальность. С другой стороны, материальный интерес отдельных лиц не должен быть подчинен интересу общества, чтобы не пострадало начало общественного единства. Мыслитель считает, что это противоречие не может быть решено посредством понятий только материального, экономического порядка. Снятие этого противоречия возможно только в том случае, отмечает мыслитель, если в личности помимо материальных, внешних интересов будет заключаться чисто человеческое начало, которое позволяет человеку добровольно и сознательно ограничить свой субъективный интерес в пользу всех.

Такое ограничение, по В.С. Соловьеву, как совершаемое свободно самим лицом, самоограничение лица, не является уже подавлением личности, а выступает проявлением ее высшей внутренней силы. Поэтому, по его убеждению, для того чтобы противоположные начала были сначала примирены в сфере внешних экономических отношений, необходимо, чтобы они были примирены в личном сознании свободным актом самоограничения.

Таким образом, мыслитель приходит к признанию необходимости перехода от материальной области интересов в формальную область права – перехода от экономического элемента общества к юридическому.

Проблема соотношения права и нравственности в истории развития общества явилась одним из ключевых объектов для дискуссии. В.С. Соловьев пытался разграничить понятия права и нравственности. Он стремился воплотить идеалы добра в земных формах, и, соответственно, им было определено право как «принудительное требование определенного добра», «определенного минимума нравственности», т.е. была определена своеобразная количественная разница между нравственностью и правом («максимум» или «минимум»).

Многие исследователи либерализма (И.Д. Осипов, А.Ф. Замалеев⁸) отмечают то обстоятельство, что идеология либерализма тесно связана с этикой, а внутренняя установка либерала основана на этическом отношении к человеческому бытию. Русская либеральная концепция опирается на приоритет внутреннего по отношению к внешнему, духовного – к социальному.

Б.Н. Чичерин, говоря о соотношении права и нравственности, никогда не отождествлял эти понятия, а рассматривал их как два разных типа этики: «этику справедливости» и «этику добродетели». Между этими типами этики существует не количественная, а качественная разница: закон правды требует от каждого свое, а закон любви предписывает жертвовать собой во имя ближнего. Можно требовать принудительно исполнения законов справедливости, но «этика добродетели», то есть любовь, всегда добровольна. Б.Н. Чичерин считает, что нравственность – это сфера добровольно принятых обязанностей, вытекающих из чувства любви и благодарности (закон любви): «Оба начала вытекают из одного источника, из природы человека как разумно-свободного существа, а потому начало справедливости одинаково относится к обоим; но они управляют двумя разными сферами свободы: одно внутренними побуждениями человека, определяемыми совестью, другое внешними отношениями свободы одного лица к свободе других. Эти две сферы имеют каждая свои требования и свои законы» [23, с. 103].

По мнению Б.Н. Чичерина, право не может быть «минимумом нравственности», так как «в пределах, установленных законом, человек может пользоваться своим правом, как ему угодно, нравственно или безнравственно, это до юридического закона не касается. Мало того, юридический закон не только *дозволяет*, но сам *помогает* ему совершать безнравственные действия. Кредитор предъявляет вексель к находящемуся в несчастном положении должнику между тем как человеколюбие несомненно предписывает ему этот долг простить или, по крайней мере, рассрочить; или же безжалостный хозяин выгоняет бедняка, которому нечем платить за квартиру: в обоих случаях юридический закон помогает безнравственному действию и вынуждает его исполнение» [23, с. 104].

Подчинение права нравственности, по Б.Н. Чичерину, было бы равносильно введению ее принудительными мерами, что привело бы к уничтожению и права и нравственности. Требования закона всегда конкретны и ограничены, в то время как нравственность стремится к абсолюту, и поэтому юридическое определение нравственных обязательств было бы полным уничтожением свободы совести. По мнению Б.Н. Чичерина, «нравственный закон не может требовать от государства, чтобы оно вымогало безнравственные поступки. Если это делается, и при том с необходимостью, то это происходит во имя других начал. Осуществляясь в обществе, нравственный закон не вступает с собою в противоречие; он остается тем, чем он есть. Он безусловно воспрещает человеку всякие безжалостные поступки. Но дело в

⁸ См., например: Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. 338 с. [21]; Осипов И.Д. Философия русского либерализма. СПб.: СПбГУ, 1996. 192 с. [22].

том, что он не имеет принудительной силы: он обращается не к общественной власти, а к личной совести, которая в нравственных вопросах имеет решающий голос» [23, с. 104–105].

Б.Н. Чичерин уверен, что государственность на службе нравственности была бы полной, ничем не ограниченной тиранией. При государственном устройстве, предлагаемом В.С. Соловьёвым, наверху стоят: царь, облечённый абсолютной властью; первосвященник, которому при этом царь послушен, и пророк – вершина совести, не боящийся ничего внешнего. Чичерин пишет: «Г. Соловьёву не приходит в голову, что пока пророк будет громить подданных, земные власти будут очень довольны; но если он вздумает обличить их самих, то, по свойствам человеческой природы, можно ожидать, что враждующие между собой первосвященник и царь скоро помирятся и заключат между собой союз – чтобы упразднить этого беспокойного критика. История Израиля представляет тому не мало примеров. И тогда что станет с человеческой свободой? Несчастливым людям, отданным на жертву двум всемирным полновластиям, осуществляющим безусловный нравственный закон принудительными мероприятиями, останется только ожидать свободы в будущей жизни» [23, с. 108].

Согласно концепции В.С. Соловьёва, право есть в истории человечества феномен, равноценный таким проявлениям общечеловеческой жизни, каковы язык, религия и т.д. Следовательно, первоначальный источник права философ видит в деятельности родового духа, а первоначальное право он определяет как обычное право, в котором начало справедливости действует как непосредственный нравственный инстинкт или практический разум, облакаясь при этом в форму символов.

В этой связи необходимо отметить, что, по В.С. Соловьёву, сама история народа все более и более определяется свободной деятельностью отдельных лиц и весь народный быт все более и более становится лишь продуктом этой личной деятельности. Если общество не может быть только природным организмом, а есть свободный организм, то развитие общества – история – не может быть только простым органическим процессом, а есть также процесс свободный, т.е. ряд личных свободных действий, отмечает философ.

Возникает вопрос: куда окончательно ведёт этот свободный процесс, выделяющий личность из рода? И здесь, по мнению В.С. Соловьёва, могут быть различные точки зрения:

– Есть ли он только отрицательный переход к восстановлению первобытной родовой солидарности, но более широкой и более совершенной, соединяющей свободу с единством?

– Или же первобытное, таинственное единство родовой жизни должно совсем исчезнуть и уступить место рациональным отношениям?

В.С. Соловьёв обращает внимание на то, что стремление личности к самоутверждению, к полнейшей эмансипации от первобытного единства родовой жизни остается всеобщим и несомненным фактом. Поэтому, делает вывод мыслитель, и право как необходимая форма человеческого общежития, вытекающая первоначально из глубины родового духа, с течением времени неизбежно дол-

жно было испытать влияние обособленной личности, и правовые отношения должны были стать в известной степени выражением личной воли и мысли⁹.

В этой связи задача правомерного государства во всех его учреждениях и законах есть осуществление наибольшей пользы – пользы всех, считает мыслитель. По его мнению, не будучи в состоянии осуществить общую пользу фактически, т.е. согласно субъективным требованиям каждого, государство должно осуществить ее юридически, в пределах общего права, вытекающего из относительного или отрицательного равенства всех, из справедливости. Следовательно, право не определяется понятием полезности, а представляет собой некоторое независимое начало.

Таким образом, заключает мыслитель, государство и право в своей исторической действительности являются изменчивым результатом сложного взаимодействия двух противоположных начал: общности и индивидуализма.

Согласно концепции В.С. Соловьева, два основных источника права – стихийное творчество народного духа и свободная воля отдельных лиц – различным образом видоизменяют друг друга, и потому взаимное отношение их в исторической действительности является непостоянным, неопределенным и колеблющимся соответственно различным условиям места и времени. С эмпирической или с чисто исторической точки зрения невозможно подчинить это отношение указанных начал никакому общему определению. Философ убежден в том, что с точки зрения общественного идеала нормальное взаимоотношение этих двух источников права должно быть их полным синтезом: «то есть таким, при котором воля отдельных лиц из самой себя сознательно и свободно утверждает те самые правовые нормы, которые в основе своей уже присущи народному духу в его единстве, и, таким образом, воля целого народа является для воли каждого лица не как внешний факт или принудительный закон, а как ее собственная сущность, свободно признанная и сознательно выражаемая» [20, с. 142].

Законодательство при этом вытекает, по В.С. Соловьеву, из внутреннего единства и свободного согласия народа. Мыслитель выделяет в историческом развитии народа 3 главные ступени:

- 1) первоначальное несвободное единство;
- 2) обособление индивидуальных элементов;
- 3) свободное их единство.

Рассмотрение и анализ основных элементов права, начатый в ходе полемики с В.С. Соловьевым, был продолжен Б.Н. Чичериным в одной из последних крупных работ – «Философия права» (1900). Б.Н. Чичерин пишет в ней о нравственном законе и свободе, влечениях и совести, добродетели и нравственном идеале.

Человек различает добро и зло, это две центральные категории этики и нравственного сознания человека. На понятиях добра и зла базируются все этические представления. Но несомненным является то, что человек не всегда согласует свои действия с этими понятиями. На вопрос, отчего это происходит, и пытается ответить мыслитель. Философ также пытается ответить на вопрос о происхождении нравственности.

⁹ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1–9. СПб.: Изд-во товарищества «Общественная польза», 1878–1880. Т. 2. С. 150.

Эмпирики ищут источник нравственности в опытных данных, основываясь на том, что всякое живое существо ищет удовольствия и избегает страдания, наибольшая сумма удовольствий составляет счастье. По их мнению, добром называется то, что ведет к счастью, а злом то, что ему противоречит, а человек стремится к собственному счастью, а не к счастью других людей. В противовес им Б.Н. Чичерин подчеркивает, что «в действительности, кроме стремления к личному удовольствию, человек имеет и бескорыстное стремление действовать на пользу других» [24, с. 139]. Продолжая, Чичерин утверждает, что эмпирические добро и зло могут быть разными для всех, нравственное добро и зло – одно для всех.

Источник нравственности, по Канту, проистекает из самого существа разума. Человек, как разумное существо, должен действовать не на основании тех или иных частных побуждений, а на основании закона, общего для всех. Это формальное требование разума, которое Кант выразил в виде идеала чистого разума. И. Кант определяет идеал чистого разума как «идею совокупности всего возможного». Немецкий философ отмечает, что «эта идея как первичное понятие, которое исключает множество предикатов, которые или уже даны посредством других предикатов как производные, или не могут стоять рядом друг с другом, и что она, очищаясь, образует полностью а priori определенное понятие и становится таким образом понятием о единичной вещи, которая полностью определена одной лишь идеей, стало быть, должна называться идеалом чистого разума» [10, с. 349].

Вытекая из существа разума, по мнению Б.Н. Чичерина, этот закон является безусловным, независимым от каких бы то ни было внешних определений. Общий для всех разум «указывает на существование Абсолютного Разума, от которого все единичные разумы получили свое бытие и который служит им общей связью»¹⁰, так как все относительное предполагает существование Абсолютного. В человеке рождается требование единения с этим Абсолютным, поэтому нравственность находит в религии самую твердую опору: «Этим человеческое связывается с божественным, образуя единый нравственный мир, который представляет явление метафизических сущностей в человеке. Вся нравственность есть выражение метафизической сущности человека, возвышающейся над всякими эмпирическими определениями и полагающей себе целью идеальные отношения разумных существ» [24, с. 144].

В.С. Соловьев, конкретизируя эту мысль Б.Н. Чичерина, утверждает, что правом, прежде всего, определяется отношение лиц. Пребывающее как цель в себе и для себя существо, в котором всякое внешнее действие наталкивается на безусловное сопротивление, на нечто такое, что есть, безусловно, внутреннее, и есть свобода в истинном смысле слова, указывает философ¹¹.

Следовательно, в основе права, по В.С. Соловьеву, лежит свобода как основной признак личности. Именно из свободы личности вытекает требование

¹⁰ См.: Чичерин Б.Н. *Философия права*. СПб., 1998. С. 143 [24].

¹¹ См.: Соловьев В.С. *Критика отвлеченных начал*. Т. 2. С. 153.

самостоятельности, т.е. ее признания другими, которое находит свое выражение в праве. Здесь он обращает особое внимание на то, что свобода сама по себе, как свойство отдельного лица, еще не образует права, так как здесь свобода является лишь как фактическая принадлежность личности, совпадающая с ее силой. «Предоставленный самому себе, – пишет Соловьев, – я свободно действую в пределах своей силы: о праве здесь не может быть и речи. Нет права и в том случае, когда мое действие встречается с каким-нибудь безличным природным деятелем, который может быть только случайной границей моей силы» [20, с. 147].

Мыслитель пишет, что «моя свобода, которая выражала первоначально только мою силу, утверждается мною как мое право, как нечто должное и обязательное для другого» [20, с. 148]. Это право является обязательным для другого, потому что если свобода одинаково присуща всякому лицу как таковому, то, как считает Соловьев, отрицая свободу в другом, «я теряю объективное основание своей собственной свободы» [20, с. 148].

Таким образом, по мнению мыслителя, человек может утверждать свою свободу по отношению к другим как нечто для них обязательное лишь в том случае, если данный человек признает для себя обязательной свободу всех других или признает равенство всех в этом отношении. Следовательно, свобода как право в концепции В.С. Соловьева зависит от признания равного права всех других.

Мы видим, что в этом основном понимании права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства. Отсюда можно заключить, что право в концепции философа представляет собой синтез свободы и равенства. Следовательно, понятия личности, свободы, равенства и права, по В.С. Соловьеву, составляют сущность естественного права.

Естественное право, по замечанию мыслителя, сводится к свободе и равенству его субъектов. Но если учесть, что свобода есть необходимое содержание всякого права, а равенство – его необходимая форма, то всякий положительный закон, как частное выражение или применение права, всегда предполагает равенство как свою общую и безусловную форму: перед законом все равны. И точно так же закон как таковой предполагает свободу тех, кому он предписан, указывает В.С. Соловьев.

Философ делает вывод о том, что свобода как основа человеческого существования и равенство как необходимая форма общественного бытия в своем соединении образуют человеческое общество как правомерный порядок. Общее у всех субъектов права, по В.С. Соловьеву, есть то, что все они одинаково самостоятельные и свободные существа: «Таким образом, исходя из равенства, как необходимой формы права, мы заключаем к свободе как его необходимому содержанию» [20, с. 149].

Б.Н. Чичерин отмечает, что свобода заключается в самоопределении, так как она предполагает выбор между различными путями, а высшее достоинство свободы заключается в самоопределении к добру: «Самоопределение к добру именно потому является выражением свободы, что в нем содержится возможность противоположного. Нравственные поступки человека вменяются ему в заслугу, потому что он мог действовать иначе. Свобода добра есть вместе свобо-

да зла» [24, с. 115]. Таким образом, человеческая свобода, раскрытие которой ведет человека к осознанию и реализации своей Абсолютности, – это и исходный принцип, и итог философско-этических размышлений мыслителя.

По мнению Чичерина, в самой природе человека коренится целый ряд потребностей, а вместе с тем рождается стремление к их удовлетворению посредством собственной деятельности. Эти стремления и являются влечениями. Кроме физических потребностей, по Б.Н. Чичерину, существуют потребности чувства, разума и воли. К области чувства принадлежат стремление к единению с Высшим разумом, любовь к идее, стремление к единению с себе подобными, чувство любви. К потребностям разума принадлежат искания истины, общение с другими разумными существами, стремление к осуществлению в жизни добытых разумом начал. Потребность воли состоит в проявлении себя в окружающем мире и подчинении его своим целям. Источник же этой потребности лежит в присущем человеку стремлении к деятельности. Такая система потребностей свидетельствует, что они имеют неодинаковое нравственное значение¹².

При определении приоритетов для основания своих действий человек сталкивается с определенными трудностями. При их преодолении человек опирается на нравственную святую, уже имеющуюся в нем самом: «Затруднение это было бы неразрешимо, если бы в самом человеке, в самой внутренней его свободе не было начала, которым определяется приложение отвлеченно общего закона к эмпирическому разнообразию жизни. Это начало есть совесть. Она дает беспристрастную оценку добра и зла в приложении к каждому данному случаю и тем самым определяет, что для каждого человека составляет обязанность в разнообразных его жизненных отношениях» [24, с. 154]. Таким образом, Б.Н. Чичерин снова говорит об определяющей роли совести, о которой он уже писал в процессе дискуссии с В.С. Соловьёвым.

Для Б.Н. Чичерина совесть является самым свободным из всего, что существует в мире, так как она не подчиняется никаким внешним побуждениям. Поэтому, по его мнению, «только то имеет нравственную цену, что истекает из этого святилища, что определяется человеком на основании внутреннего, свободного голоса совести» [24, с. 155].

Исходя из того, что совесть является одной из высших нравственных святынь, данных для руководства в нравственной жизни, любое посягательство на свободу совести уже является преступлением против нравственности. И глубоко интимная сфера отношения человека к Богу определяется лишь верою, то есть внутренним движением души к Богу, а церковь может выступать лишь в роли посредника. Чичерин убежден, что государство не имеет никакого права подчинять свободу совести и вероисповедания своими внешними воздействиями, какие бы благие цели оно при этом не преследовало: «Ни в чем высокое нравственное значение просвещения не выразилось так ярко, как в признании в новейшее время свободы совести как самого священного и неприкосновен-

¹² См.: Чичерин Б.Н. Философия права. С. 154.

ного из человеческих прав. В государстве, сознающем нравственные требования, никакое стеснение иноверцев в свободном отправлении своей веры и в гражданских правах не должно быть терпимо. Государство, которое не уважает прав совести, не может требовать от поданных, чтобы они руководствовались ее внушениями» [24, с. 156].

Продолжая дискуссию об основаниях права, В.С. Соловьев отмечает, что разум как одинаковая граница всех свободных сил или сфера их равенства есть определяющее начало права, и человек может быть субъектом права лишь в качестве существа свободно-разумного.

Общество, объединенное принципом права или существующее в правомерном порядке, по Соловьеву, есть политическое общество, или государство. Государство представляет собой отрицательное единство, или внешний формальный порядок в обществе, поскольку им реализуется право, т.е. отрицательное определение свободы, считает философ.

В концепции В.С. Соловьева право выражает собой лишь отрицательную сторону нравственного начала, потому что правом не допускается, чтобы какое-либо лицо было только средством или вещью для другого, и, следовательно, признается отрицательная безусловность лица как свободного. Но положительная сторона нравственного начала требует, чтобы я не только не нарушал свободы другого, но и содействовал ей, отождествляя свою цель с целью другого. Это положительное нравственное требование остается вне сферы права и правомерного государства, указывает мыслитель. Отсюда ясно, что правом определяется только нормальный характер средств или способа действия, а не цели или предметы действия.

Государство, руководствующееся правом, по Соловьеву, в своих законах не требует и не может требовать, чтобы все помогали каждому и каждый всем; оно требует только, чтобы никто никого не обижал. Это и есть требование справедливости, отмечает философ.

Таким образом, согласно Соловьеву, правомерный порядок, основанный на равенстве и свободе лиц, представляет лишь формальное, или отрицательное, условие для нормального общества, т.е. свободной общинности, но он не дает ей никакого положительного содержания. Философ уверен в том, что и начало свободы, и начало единства, или общинности, являются в правомерном порядке лишь с отрицательной стороны, как пустые неопределенные формы. Правомерный порядок, реализуемый государством, признает свободу лиц, но не дает для их свободной деятельности никакой общей цели. С другой стороны, правомерный порядок утверждает и единство общества в виде равенства или равноправности; но это единство есть чисто отрицательное и внешнее, отмечает мыслитель.

В.С. Соловьев заостряет свое внимание на том, что, если свобода и разумность и основанное на них право определяют только форму или способ человеческой деятельности, то содержание этой деятельности, жизненные цели и интересы остаются в материальной сфере.

Человек, возвышаясь в разумном самосознании над материальной природой, по Соловьеву, не может ее иметь своей целью. Безусловная форма требует

безусловного содержания, и выше правомерного порядка – порядка отрицательных средств – должен стоять положительный порядок, определяемый абсолютной целью, заключает мыслитель.

Право и на праве основанное государство, как считает мыслитель, рассматривают человека как разумно-свободное существо. Правовой порядок по своему чисто формальному характеру вполне соответствует свойствам свободы и разумности, составляющим формальное определение человека. Поэтому В.С. Соловьев утверждает следующее: «Если человек не исчерпывается свойствами существа природного, материальными влечениями и интересами, если он по существу своему стремится осуществить формальное начало свободы и разумного равенства и в этом стремлении создает правомерный порядок или гражданское общество, то точно так же человек не исчерпывается и характером существа разумно-свободного, характером чисто формальным и посредствующим» [20, с. 153].

Б.Н. Чичерин в своей концепции пытается сопоставить юридический и нравственный законы. По Чичерину, хотя правда господствует и в юридической сфере, в нравственности она получает более широкое значение. Юридическая правда определяет отношения внешней свободы, а нравственный закон относится исключительно к внутренней свободе, к внутреннему самоопределению. Исполнение этого закона зависит от совести, поэтому право не может соответствовать нравственной обязанности. Правда в приложении к самому себе есть добродетель, устанавливающая внутреннее устройство человеческой души в соответствии с требованиями нравственного закона. И в отношении самого себя человек должен быть целью, а не средством¹³.

Соответственно, человек должен уважать в себе достоинства разумного существа. Умение сохранять собственное достоинство также является добродетелью. Истинная добродетель определяется золотой серединой между двумя крайностями: уничтожением (раболепством) и самопревознесением (гордостью).

Между тем понятия разумности и свободы с вытекающим из них понятием формальной справедливости, или права, несколько не определяют цели, а только способ действия и относятся к области средств, указывает Соловьев. Таким образом, согласно концепции Соловьева, ни элемент материального интереса, присущий человеку как материальному существу, ни элемент права, присущий ему как существу разумному, не соответствуют сами по себе нравственному началу. Следовательно, и реализация этих двух элементов в виде экономического общества (земства), гражданского и политического общества (государства) еще не удовлетворяет общественному идеалу¹⁴.

Мыслитель заостряет особое внимание на том, что каждый человек не должен быть ни средством чужой деятельности, ни границей ее, он должен быть ее целью, т.е. вечной идеей. Но значение безусловного предмета или цели, согласно концепции Соловьева, не может принадлежать частичному и случайному бытию, на такое значение имеет право только абсолютная полнота бы-

¹³ См.: Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 157.

¹⁴ См.: Соловьев В.С. *Критика отвлеченных начал*. Т. 2. С. 169.

тия – все в одном (всеединое, или абсолют). В таком абсолютном порядке, по Соловьеву, любовь является не случайным состоянием субъекта, а необходимым законом его бытия, без которого он сам не может иметь безусловного значения. Это значение субъекту дается только внутренней связью со всеми, как носителю всеединого, а любовь есть именно выражение этой связи.

С другой стороны, в рациональном порядке, с точки зрения чистого разума, по убеждению философа, имеет значение только то, что есть общего во всех людях, т.е. их свободная личность, определяемая равенством. С этой точки зрения мы имеем не живых людей, а только отвлеченные юридические лица, составляющие предмет формальной справедливости, а не любви.

В.С. Соловьев делает вывод о том, что нравственное начало не находит себе места ни в натуральном, ни в рациональном порядке. Очевидно, им предполагается абсолютный порядок, соответствующий третьему высшему элементу человека – мистическому, или божественному. Для мыслителя является важным утверждение о том, что «если человек как существо природно-материальное, а равно и человек как существо свободно-разумное не может быть безусловной целью или предметом безусловной любви, то таковой целью и предметом может быть лишь человек как существо божественное, человек в боге, или человек как бог» [20, с. 164].

Таким образом, по мнению мыслителя, форма свободы и разумности в осуществлении божественной идеи дается человеческим началом. А материальная основа этого осуществления есть природа каждого человека, т.е. совокупность натуральных свойств, влечений, инстинктов и интересов, составляющих его внешний эмпирический характер, который служит основой для проявления вечной сущности человека. В этом плане трудно согласиться с Е.А. Прибытковой, которая отмечает, что «дуализм духовного и политического воспринимался мыслителем как залог морального крушения социума» [9, с. 130].

Для либерального стиля мышления любая государственная власть чревата ущемлением прав автономно-свободного индивида. Соответственно, абсолютная власть опасна вдвойне тем, что её концентрированность в руках одного человека провоцирует монарха на злоупотребления властью. Опасения последовательных либералов перед ничем и никем не контролируемой волей субъекта, издающего законы и определяющего политику, связаны с восприятием власти абсолютного монарха как потенциального деспота. Мысль о возможности эволюции монарха в деспота и о вероятной трансформации самодержавной монархии в неуправляемую тиранию обезличила либеральную модель государства, структурность и целостность которой трактуется неопределённо-мистически, как проявление действия абстрактных правовых норм, наделённых при этом таинственно-непонятной императивностью. Избавив правительство и общество от признаков суверенитета и субъектности, последовательный либерализм наделил суверенитетом абстрактное право.

Последовательно-либеральными мыслителями, такими как Б.Н. Чичерин и К.Д. Кавелин, был использован в качестве аргумента принцип, согласно которому право как идеальная норма не совпадает с реально действующим законом. В связи с этим изменился статус естественного права – из некоего конк-

ретно-исторического образца для подражания оно превратилось в абстрактный идеал для построения правовой теории.

Естественное право сделалось приоритетным по отношению к положительному, реально действующему праву. Нравственно должное возобладало над действительно сущим. Нормы добра и нравственности превратились в ориентир для правового творчества.

В этой связи последовательно либеральное направление рассматривало государство на предмет его соответствия этическим принципам, следование которым должно составлять основу разработки идеальных правовых норм. В праве в имплицитной форме должны содержаться нравственные установки, а государство в процессе реализации политических программ обязано эксплицитно этим принципам следовать. Сущность права в рамках данной традиции целиком выводилась из нравственности. Деятельность государства, соответственно, оценивалась под прицелом нравственных требований.

Представляется, что стремление полностью отождествить право и нравственность приводит к ликвидации человеческой свободы. Идея того, что в праве может быть зафиксирована нравственность, угрожает обернуться диктатурой нравственных норм, что лишает человека свободы выбора форм своего поведения. Нравственность, растворенная в законе, может превратиться в безальтернативный императив человеческого поведения. Подчинение закону необходимо в силу того, что тем самым человек подчиняет себя нравственным нормам. Отсюда в либеральной системе ценностей возникает идея авторитарного, повсеместного, всеобщего и равно обязательного подчинения закону как носителю нравственности. Нравственность перестаёт быть качеством субъекта, она не ассоциируется больше с совестью человека, из человеческого атрибута она переселяется в скрижали закона, из силы слова она превращается в силу знака, из субъективно определяемого свободного выбора она становится объективно довлеющей необходимостью.

Нравственность тем самым юридизируется, что приводит в правовой сфере к феномену панюридизма.

Право в последовательном либерализме приобрело субстанциальный статус, выступило как *causa sui* – причина самого себя, что совершенно справедливо позволяет говорить о существовании особого юридического мировоззрения. В рамках этого мировоззрения нормативно-формальные механизмы социальной регуляции должны доминировать над социально-экономическими факторами.

Выведение в рамках последовательного либерализма права из норм нравственности не выдерживает критики ввиду следующих обстоятельств. Нравственные нормы не пребывают в безвоздушном пространстве каких-то «чистых сущностей». Они выписаны, выплетены из ткани социума, взаимосвязаны с иными нормами человеческого общежития, а следовательно, отражают различные интересы разнообразных политических, социальных, экономических, национальных, конфессиональных групп. Абстрактно выведенные нормы нравственности никогда не будут соответствовать социальным реалиям. Социум существует в режиме реализации интересов. Интересы же всегда будут иметь

разнонаправленный характер, так как в их основе лежат различные виды зависимости индивидов от условий своего существования. Разность условий социального бытия различных групп общества, а также неоднородность обстоятельств, в которых существуют различные государства, не могут быть сведены к равноприменимым ко всем народам, государствам и культурам универсальным нравственно-правовым нормам.

Консервативный либерализм выводит правовые нормы не из абстракции, но из социальных реалий, из фактических общественных отношений. Он носит в большей степени конкретно-исторический характер, так как предусматривает рассмотрение всех проблем в плоскости их реальной социальной применимости, индуктивно поднимаясь от частных условий бытия социума к общим критериям и принципам существования общества.

Либерализм на протяжении более чем трёх столетий стремится вызвать в общественном сознании стойкие ассоциации с идеями свободы и ненасильственного-поступательного развития общества. Вместе с тем, как только либералам становится необходимо удержать свои властные позиции, они с невероятной легкостью начинают указывать на принципы, которые никоим образом не соответствуют их первоначальным установкам – раздаются призывы к установлению «диктатуры закона». Собственные просчёты и, нередко, катастрофические последствия своей политики теоретики либерализма в неоницшеанском ключе начинают обосновывать ссылками на «издержки демократии» и апеллируют к несправедливой, но столь необходимой «игре рыночных законов экономики»¹⁵.

В XIX столетии в философии последовательного русского либерализма всё ещё сохранялась надежда искоренить насилие в социальной жизни через развитие общественной инициативы. В результате насилие якобы должно ликвидироваться, но не под ударами иного насилия, а в силу истощенности собственных оснований. Так, с точки зрения К.Д. Кавелина, насильно освобождать кого-либо – значило убивать свободу в самом её источнике.

Наивность и безосновательность декларируемого русским последовательным либерализмом принципа ненасилия и социальной гармонии следует считать возвращением к постулатам последовательного либерализма XVII–XVIII веков. Европейская свободолобиво-гуманистическая мысль планировала расстаться с насилием и реализовать общественное благополучие в силу естественно-рациональных причин развития природы и социума.

Обществом, в сознании последовательных либералов, управляют не реальная воля отдельных лиц, сознательно стремящихся реализовать свои интересы, но абстрактно-безличные правовые нормы. Однако безличность, анонимность власти приводит в обществе к тотальному и прогрессирующему усилению властных тенденций. Вместо определённости субъекта власти появляется власть, растворённая в социуме. Властвовать начинают не люди и инсти-

¹⁵ См.: Семитко А.П. Развитие правовой культуры как правовой прогресс. Екатеринбург. Изд-во гуманитарного ун-та, 1996. С. 168.

туты, но желания, интересы и потребности людей. Подобное растворение власти в структурах социума привело современное общество к варианту нового, демократического тоталитаризма.

Подспудно присутствующие авторитарные истоки в либерализме получают объяснение в нескольких плоскостях. Во-первых, либерализм как идеология не может не нести в себе авторитарных механизмов реализации своих принципов. Идеологии действуют в политическом пространстве, где существуют интересы. Интересы же реализуются в режиме насилия, авторитаризма и создания несвободы для одних политических субъектов во имя более независимого и комфортного бытия других субъектов. Поэтому либерализм в части практической-инструментальной реализации своих идей необходимым образом вынужден прибегать к насилию над человеком, над различными социальными группами или другими государствами.

Во-вторых, основополагающим элементом в либеральных представлениях о процессе функционирования права является политическая сила, которая в состоянии заставить людей быть законопослушными. То есть, для того, чтобы закон соблюдался, необходима государственная власть, которая, в свою очередь, может возникнуть только при условии реализации требований закона. Выход из этого логического круга просматривается только в том случае, если признать благотворно-творческую роль силового ресурса государственной власти в становлении человеческого общества.

В современном мире усилиями либеральных кругов пропагандируются идея незыблемости договоров, нерушимости соглашений и убеждение в великом благе компромиссов как условий достижения состояния мирного сосуществования стран и народов. Желание сделать основой бытия общества непредвзятые и равно обязательные правовые нормы создаёт иллюзию установления справедливых отношений. Однако в социальной действительности отстаиваемые либерализмом унифицированные нормы и принципы ненасилия как во внутригосударственном, так и в международном праве выполняют функцию семантического прикрытия силовых акций, осуществляемых во имя реализации интересов тех или иных субъектов политики. Это позволяет сделать вывод, что, несмотря на все трансформации, содержательная суть либерализма осталась прежней – обосновать идею социально-политической зависимости человека.

Двойственность либерализма проявляется в том, что, с одной стороны, он декларативно выступает за отказ от насилия как принципа решения проблем в либерально организованном обществе (последовательный либерализм). С другой стороны, либерализм вынужден придерживаться авторитарных установок, создавая насильственно-детерминистские политические концепции (консервативный либерализм).

Последовательный либерализм явился идеологией экономически ангажированных социальных сил, прежде всего буржуазии. Европейская буржуазия в целях реализации максимальной экономической свободы противодействовала всем формам её ограничения – от противостояния духовно-религиозной диктатуре церкви до неприятия политического авторитаризма. На пути

ранних капиталистических отношений стояли корпоративные привилегии и цеховая регламентация производства и торговли. Соответственно, буржуазия призывала к распространению принципов религиозной, политической, социальной и экономической свободы человека. Установки последовательного либерализма в наиболее полной степени воплотились в политике Англии, Франции и Соединённых Штатов.

К концу XIX столетия принципы последовательного либерализма с его идеей свободной мировой торговли на базе конкурентной борьбы практически были отвергнуты, что позволило обогатить и усилить экономическую базу нарождавшегося модернистского консерватизма.

Список литературы

1. Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1996. 311 с.
2. Альбов А.П. Проблема правового идеала в русской философии права. СПб., 1998. 26 с.
3. Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб.: Лань, 1999. 256 с.
4. Нерсесянц В.С. История политических и правовых учений: учебник. М.: Норма: ИНФРА-М, 2012. 703 с.
5. Семитко А.П. Развитие правовой культуры как правой прогресс. Екатеринбург: Изд-во гуманитар. ун-та, 1996. 234 с.
6. Воротников А.А. Бюрократия в Российском государстве. Саратов, 2004. 420 с.
7. Борщ И.В. Философия права Н.Н. Алексеева: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005. 22 с.
8. Прокуратов А.А. Идея правовой свободы личности в воззрениях русских мыслителей XIX века: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005. 26 с.
9. Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник: философия права В.С. Соловьева. М.: Модест Колеров, 2011. 480 с.
10. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
11. Глушкова С.И. Проблема правового идеала в русском либерализме: дис. ... канд. полит. наук. Екатеринбург, 2002. 448 с.
12. Бердяев Н.А. Душа России. Париж, 1940. 203 с.
13. Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права // Новгородцев П.И. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 367–387.
14. Блок А.Л. Политическая литература в России и о России. Вступление в курс русского государственного права. Варшава, 1884. 108 с.
15. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2010. С. 296–489.
16. Кавелин К.Д. Дворянство и освобождение крестьян // Кавелин К.Д. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. СПб.: типогр. Стасюлевича, 1899. Стб 106–142.
17. Письма К.Д. Кавелина к И.С. Тургеневу, А.И. Герцену. СПб., 1998. 321 с.
18. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: в 3 ч. Ч. 3. М.: Политика, 1898. 507 с.
19. Чичерин Б.Н. Различные виды либерализма // Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов: сб. статей. М., 2002. С. 146–159.
20. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 9 т. СПб.: Изд-во товарищества «Общественная польза», 1878–1880. Т. 2. С. 1–374.
21. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. 338 с.
22. Осипов И.Д. Философия русского либерализма. СПб.: СПбГУ, 1996. 192 с.
23. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1990. № 1. С. 101–108.
24. Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. 654 с.

References

1. Prilenskiy, V.I. *Opyt issledovaniya mirovozzreniya rannikh russkikh liberalov* [Research world experience of early Russian liberals], Moscow, 1996, 311 p.
2. Al'bov, A.P. *Problema pravovogo ideala v russkoy filosofii prava* [The problem of the legal ideal in Russian philosophy of law], Saint-Petersburg, 1998, 26 p.
3. Alekseev, N.N. *Osnovy filosofii prava* [Fundamentals of the philosophy of law], Saint-Petersburg: Lan', 1999, 256 p.
4. Nersesyants, V.S. *Istoriya politicheskikh i pravovykh ucheniy* [The history of political and legal doctrines], Moscow: Norma: INFRA-M, 2012, 703 p.
5. Semitko, A.P. *Razvitie pravovoy kul'tury kak pravoy progress* [The development of legal culture as the right progress], Ekaterinburg: Izdatel'stvo gumanitarnogo universiteta, 1996, 234 p.
6. Vorotnikov, A.A. *Byurokratiya v Rossiyskom gosudarstve* [Bureaucracy in the Russian state], Saratov, 2004, 420 p.
7. Borshch, I.V. *Filosofiya prava N.N. Alekseeva*. Diss. kand. jurid. nauk [Philosophy of Law N. Alekseev. Cand. jurid. sci. diss.], Moscow, 2005, 22 p.
8. Prokuratov, A.A. *Ideya pravovoy svobody lichnosti v vozzreniyakh russkikh mysliteley XIX veka*. Diss. kand. jurid. nauk [The idea of the legal freedom of the individual in the views of Russian thinkers of the XIX century. Cand. jurid. sci. diss.], Moscow, 2005, 26 p.
9. Pribytkova, E.A. *Nesvoevremennyy sovremennik: filosofiya prava V.S. Solov'eva* [Untimely contemporary: the philosophy of law, V.S. Soloviev], Moscow: Modest Kolerov, 2011, 480 p.
10. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], Moscow: Mysl', 1994, 591 p.
11. Glushkova, S.I. *Problema pravovogo ideala v russkom liberalizme*. Diss. kand. polit. nauk [The problem of the legal ideal of Russian liberalism. Cand. political sci. diss.], Ekaterinburg, 2002, 448 p.
12. Berdyayev, N.A. *Dusha Rossii* [The soul of Russia], Paris, 1940, 203 p.
13. Novgorodtsev, P.I. O svoeobraznykh elementakh russkoy filosofii prava [About the distinctive elements of the Russian philosophy of law], in Novgorodtsev, P.I. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1995, pp. 367–387.
14. Block, A.L. *Politicheskaya literatura v Rossii i o Rossii. Vstuplenie v kurs russkogo gosudarstvennogo prava* [Political Literature in Russia and about Russia. Entry to the course Russian state law], Varshava, 1884, 108 p.
15. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva. Vvedenie v sotsial'nuyu filosofiyu* [The spiritual foundations of society. Introduction to Social Philosophy], in Frank, S.L. *Izbrannye trudy* [Selected Works], Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSPEN), 2010, pp. 296–489.
16. Kavelin, K.D. *Dvoryanstvo i osvobozhdenie krest'yan* [The nobility and the liberation of the peasants], in Kavelin, K.D. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Tipografiya Stasyulevicha, 1899, pp. 106–142.
17. *Pis'ma K.D. Kavelina k I.S. Turgenevu, A.I. Gertsenu* [K.D. Kavelin's Letters to I.S. Turgenev, A.I. Herzen], Saint-Petersburg, 1998, 321 p.
18. Chicherin, B.N. *Kurs gosudarstvennoy nauki, v 3 ch., ch. 3* [State science course, in 3 part, part 3], Moscow, 1898, 507 p.
19. Chicherin, B.N. *Razlichnye vidy liberalizma* [Different kinds of liberalism], in Chicherin, B.N. *Neskol'ko sovremennykh voprosov* [Several contemporary issues], Moscow, 2002, pp. 146–159.
20. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of abstract principles], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 2* [Collected Works in 9 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1878–1880, pp. 1–374.
21. Zamaleev, A.F. *Lektsii po istorii russkoy filosofii* [Lectures on the history of Russian philosophy], Saint-Petersburg, 1995, 338 p.
22. Osipov, I.D. *Filosofiya russkogo liberalizma* [Philosophy of Russian liberalism], Saint-Petersburg: St. Petersburg State University, 1996, 192 p.
23. Chicherin, B.N. O nachalakh etiki [On the principles of ethics], in *Filosofskie nauki*, 1990, no. 1, pp. 101–108.
24. Chicherin, B.N. *Filosofiya prava* [Philosophy of law], Saint-Petersburg, 1998, 654 p.

УДК 1(091)(47):930.1
ББК 87.3(2)522:63.3(2)

**Н.Н. СТРАХОВ И В.С. СОЛОВЬЕВ:
СПОР О ТЕОРИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ**

М.В. АТЯКШЕВ

Российский государственный гуманитарный университет,
Миусская пл., д. 6, г. Москва, 125993, Российская Федерация
E-mail: veshiata@yandex.ru

Представлен сравнительный анализ взглядов Н.Н. Страхова и В.С. Соловьева на соотношение национального и общечеловеческого начал в истории. В качестве материала для анализа использована их полемика о значении теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Показаны различия во взглядах мыслителей на идею единства исторического развития человечества, на соотношение национального и общечеловеческого элементов в истории. Выявляются различия в оценках теории культурно-исторических типов с точки зрения ее фактической достоверности и нравственного значения, а также различия в понимании термина «организм» применительно к социальной сфере. Обозначено также различие типов философствования, которых придерживались Страхов и Соловьев.

Ключевые слова: культурно-исторический тип, человечество, всемирно-исторический процесс, национализм, национальное чувство, народность, организм, национальное сознание, единство, самобытность.

**N.N. STRAKHOV AND V.S. SOLOVYEV:
DISPUTE ABOUT THE THEORY OF CULTURAL-HISTORICAL TYPES**

M.V. ATYAKSHEV

Russian State University for the Humanities,
6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation
E-mail: veshiata@yandex.ru

The article is devoted to the comparative analysis of N.N. Strakhov's and V.S. Solovyev's views of the correlation between national and common human elements in history. The author takes their polemics about the significance of the theory of cultural-historical types by N.Y. Danilevskij as a material for the analysis. The difference in both thinkers' views of the idea of unity of historical development of humanity, of the correlation between national and common human elements in history is shown in the article. Also the author shows, how this difference caused opposed appreciations of the theory of cultural-historical types given by Strakhov and Solovyev from the point of its factual authenticity and especially from the point of its moral value. The different understanding of the term «organism» in reference to social sphere by N.N. Strakhov and V.S. Solovyev is revealed. And the difference between modes of philosophizing which Strakhov and Solovyev had adhered to, is also indicated.

Key words: cultural-historical type, humanity, world-historical process, nationalism, national sense, national character, organism, national consciousness, unity, originality.

Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, представленная им в книге «Россия и Европа» (1871), была принята русской публикой весь-

ма неоднозначно. Славянофилы встретили ее с восторгом¹, западники – в лучшем случае холодно, а то и прямо враждебно. Среди поклонников теории Данилевского был известный ученый, философ и литературный критик Н.Н. Страхов, среди самых убежденных ее противников – философ и публицист В.С. Соловьев. В 1888–1890 гг. между ними произошла весьма острая полемика, которая и станет предметом нашего рассмотрения.

В литературе эта тема не получила достаточно широкого освещения. До революции В.В. Розанов касался ее в своих книгах «Литературные изгнанники» (1913) и «Мимолетное» (1914–1915 гг.), говоря в основном о нравственной стороне полемики. В советское время об этом споре, как и вообще о Страхове и Соловьеве, не принято было писать. Среди постсоветской литературы, в которой освещается эта полемика, стоит отметить монографии А.В. Богданова² и А.А. Васильева³ о почвенничестве, Е.А. Антонова⁴, Н.В. Снетовой⁵ о Страхове, а также сборник статей по итогам конференции «Творческое наследие Н.Н. Страхова и современная социально-гуманитарная мысль»⁶ и коллективную монографию «Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания» под редакцией Н.П. Ильина⁷. Однако во всей этой литературе уделяется мало внимания интересующему нас вопросу об отношении Страхова и Соловьева к идеям Данилевского.

Страхов относился к Данилевскому с большим пиететом и считал его одним из самых выдающихся русских мыслителей. О его книге «Россия и Европа» он писал, что она имеет для славянофильства такое же завершающее и представительное значение, как поэзия Пушкина для русской поэзии после карамзинского переворота или система Гегеля для немецкой философии после Канта⁸. Мнение Данилевского о том, что реально существует не единое чело-

¹ Так, И.С. Аксаков, по свидетельству Н.Н. Страхова, восхищался этой теорией и говорил о ней: «Какая радость найти свои давнишние убеждения, но взятые с новой точки зрения и блистательно развитые и доказанные» [1, с. 457–458].

² Богданов А.В. Почвенничество. Политическая философия А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2001. 144 с.

³ Васильев А.А. Консервативное государственно-правовое учение почвенников (Ф.М. и М.М. Достоевских, А.А. Григорьева, Н.Н. Страхова). Барнаул: Азбука, 2011. 157 с.

⁴ Антонов Е.А. Антропоцентрическая философия Н.Н. Страхова как мыслителя переходной эпохи. Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. 168 с.

⁵ Снетова Н.В. Философия Н.Н. Страхова (опыт интеллектуальной биографии). Пермь: Пермский гос. ун-т, 2010. 352 с.

⁶ Творческое наследие Н.Н. Страхова и современная социально-гуманитарная мысль: материалы Всерос. науч. конф. Белгород: Изд-во Белгор. гос. ун-та, 2003. 233 с. [1].

⁷ Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / под ред. Н.П. Ильина. СПб.: Алетейя, 2010. 207 с.

⁸ Страхов Н.Н. О книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». СПб.: Типография Е. Евдокимова, 1887. С. 1. К слову сказать, Соловьев примерно так же оценивал значение Данилевского по отношению к ранним славянофилам, о чем сам и писал Страхову в письме от 5 декабря 1887 г. (См.: Письма В.С. Соловьева. Том I / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1908. С. 43).

вечество, а только отдельные культурно-исторические типы, Страхов разделял вполне – оно было созвучно его собственным взглядам. Сам он понимал всякое целостное социальное образование – народ, культуру, государство, семью – как организм, а всякое развитие этого организма – как саморазвитие, раскрытие тех возможностей, которые изначально были заложены в нем⁹. Человечество же Страхов за такой организм не признавал – в заметке «Цель жизни», изданной уже после его смерти, он писал, что странно считать человечество единым организмом, когда у него нет важнейшего органа – головы. Попытки дать человечеству голову в виде какого-нибудь международного правительствa он считал несостоятельными – по его мнению, для этого нужно, чтобы в человечестве уже наличествовало существенное единство, средоточием которого и будет «голова»¹⁰. Такой взгляд привел Страхова, в молодости бывшего гегельянцем, к утверждению самобытности развития каждого народа и отрицанию единого и закономерного всемирно-исторического процесса.

Соловьев же с его идеалом всемирной теократии, конечно, никак не мог принять идеи Данилевского, согласно которому, высшей реальностью в истории обладают культурно-исторические типы, а человечество есть лишь отвлеченное понятие. Вдобавок он считал, что «Россия и Европа» в царствование Александра III стала «специальным кораном всех мерзавцев и глупцов, желающих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу» [3, с. 59], а потому публичная борьба против нее необходима. В 1887 г. в заметке «Грехи России» (оставшейся неопубликованной при жизни автора) он писал, что Данилевский, «как и все славянофилы, оказался пророком наполовину» [6, с. 208]: так, он совершенно верно указал на нездоровое состояние России, но ошибся, считая его причиной оскудения национального духа и национального чувства. В действительности же, считал Соловьев, источник болезни – не оскудение, а наоборот, гипертрофия национального чувства, выражающегося в самых грубых, языческих формах. И в борьбе с этим грубым национализмом он, конечно, не мог обойти вниманием книгу Н.Я. Данилевского «Россия и Европа».

Эту книгу Соловьев в феврале – апреле 1888 г. резко раскритиковал на страницах «Вестника Европы»: автора он обвинил в малом знакомстве с фактами и умственной беспечности, а саму теорию культурно-исторических типов назвал ползучей, т.е. стремящейся освятить и закрепить современное ей положение раздробленности человечества, и безнравственной, так как она возводит разъединяющее людей начало народности в абсолют¹¹.

Возражая Данилевскому, Соловьев указывал, что сами исторические факты свидетельствуют против теории обособленных культурно-исторических типов, не способных передавать друг другу свои «образовательные начала». Так, христианство, порожденное еврейским типом, было усвоено множеством

⁹ Снетова Н.В. *Философия Н.Н. Страхова (опыт интеллектуальной биографии)*. Пермь: Пермский гос. ун-т, 2010. С. 299–300.

¹⁰ Из бумаг Н.Н. Страхова. I. *Цель жизни* // *Русский вестник*. 1898. № 1–2. С. 145.

¹¹ Соловьев В.С. *Россия и Европа* // Соловьев В.С. *Соч.*: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 335–336.

других народов, легло в основу романо-германского типа и должно стать одной из основ нарождающегося славянского. Как это можно объяснить, исходя из теории Данилевского?¹² Напротив, утверждал Соловьев, в истории мы видим не простую смену культурно-исторических типов, а постепенное их соби- рание, объединение в рамках становящейся всечеловеческой культуры. Этапа- ми на пути этого объединения были великие империи древности: Персия, вклю- чившая в свой состав Вавилонию, Израиль и Египет; империя Александра Ма- кедонского, объединившая все владения Персии и Грецию; наконец, Римская империя, присоединившая к этому культурному ареалу огромные области За- падной Европы. Наиболее же полное выражение эта тенденция обрела в Но- вое время в виде колониальной экспансии европейских стран, распространив- ших свою культуру почти на весь мир¹³.

Помимо исторических фактов, Соловьев противопоставлял теории Да- нилевского свою идею человечества как единого организма, утверждая, что оно относится к отдельным народам не как род к видам (по Данилевскому), а как целое к частям. Эта идея, писал он, настолько глубоко укоренилась в человеческом духе, что и сам Данилевский, вопреки собственной теории, в одном месте говорит о культурно-исторических типах как о живых органах человечества¹⁴.

Страхов решительно выступил в защиту Данилевского. По поводу единства человечества, на котором так настаивал Соловьев, он писал, что Данилевский, как истинный христианин, полагал средоточие человечества в Боге, «для кото- рого все мы равно дети, как проповедовал Христос». Связь человека с Богом гораздо сильнее, чем с людьми, и гораздо более важна, она не теряет своей силы и тогда, когда связи с людьми разрушаются. Эта связь с Богом и есть основа истинного христианского единства, тогда как Соловьев, по мнению Страхова, ищет какого-то другого единства¹⁵. Недовольство Соловьева ростом и укрепле- нием национальных государств в Европе (ему виделся в этом возврат к дохри- стианским временам) Страхов также не разделял. Он видел в этом движение вовсе не назад, а вперед: «Теперь мы требуем, чтобы государство не было только мерт- вою, сухою формою, чтобы оно имело живую душу, чтобы его подданные ... были связаны мыслями и желаниями, родством физическим и нравственным» [8, с. 405]. И национализм Нового времени, национализм христианских народов, считал он, вовсе не похож на национализм язычников. У язычников каждый народ стре- мился овладеть другими народами, у христиан же явилось правило, что никакой народ не должен владеть другими¹⁶.

И идеи Данилевского вполне согласны с духом этого христианского нацио- нализма. Почти каждый великий (или считавший себя таковым) народ претен-

¹² Там же. С. 356–361.

¹³ Там же. С. 355–356.

¹⁴ Там же. С. 380–381.

¹⁵ Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Страхов Н.Н. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С.402.

¹⁶ Там же. С. 405.

давал на мировое господство или, по крайней мере, первенство, лидирующую роль в мире. В том же духе представляли себе будущее России и ранние славянофилы, которых Соловьев почему-то хвалит, говоря, что их представление о русском народе как носителе окончательного всечеловеческого просвещения ближе к христианской истине, чем учение Данилевского. Между тем чуть выше он решительно восстает против такого «национального самочувствия», которое видит в своем народе носителя высшей истины, призванного быть первым среди других народов, – но разве не это утверждали славянофилы? «Вот как трудно рассуждать о “солидарности всего человечества”!» [8, с. 406].

Что же касается Данилевского, то он «первым почувствовал и призрачность этих понятий об истории, и всю опасность и мечтательность притязаний на будущее первенство» [8, с. 407]. Его теория культурно-исторических типов лишает эти всемирные притязания самой основы.

А по поводу идеи человечества как единого организма, защищаемой Соловьевым, Страхов писал, что слова «организм», «органический» применительно к человечеству чаще всего употребляются лишь в качестве аналогии, уподобления, так же, как и слова «механизм» и «механический». Такие слова позволяют лучше понять некоторые стороны жизни и деятельности людей, но вовсе не означают, что, например, система управления действительно представляет собой механизм, а народ – единый организм¹⁷. Соловьев даже не считает нужным доказывать свою мысль о человечестве как едином организме, считая ее самоочевидной. Между тем, вопрошает Страхов, где органы этого организма, в какие системы они объединены и как связаны между собой? Какие из этих органов – центральные, какие – служебные? Соловьев не говорит об этом ничего, он совершенно забыл об этом, «поглощенный своими мыслями об отвлеченном единстве» [8, с. 412].

Полемика Страхова и Соловьева на этом не закончилась, однако в дальнейших статьях они оба не высказали ничего принципиально нового по интересующей нас теме, поэтому не станем подробно рассматривать эти статьи. В целом, как отмечает современный исследователь С.М. Климова, полемика эта была утомительной, взаимно неприязненной и творчески непродуктивной. Оппоненты обвиняли друг друга в одном и том же: в неясности понятий, неточности формулировок и безосновательности теорий. Здесь, отмечает Климова, столкнулись два типа философствования: классический, который представлял Страхов, и неклассический в лице Соловьева¹⁸. Этот новый способ философствования Страхов не мог принять и в письме к Льву Толстому от 25 апреля 1887 г., еще до начала полемики, ругал Соловьева за «его высокопарность, туманность, софистичность, его твердое убеждение, что сравнение есть доказательство, а симметрия признаков безусловной истины» [10, с. 348].

¹⁷ Там же. С. 409–410.

¹⁸ См.: Климова С.М. На пороге рождения диалектики культуры, или диалоги Н.Н. Страхова с современниками // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / под ред. Н.П. Ильина. СПб.: Алетейя, 2008. С. 34–35.

Если же говорить о существенной стороне этой полемики, то, по замечанию А.В. Богданова¹⁹, спор Страхова и Соловьева был отчасти подобен спорам средневековых схоластов об универсалиях. Соловьев в этом споре занимал позицию «культурологического реализма»: он считал, что чем более общим является понятие, тем большей реальностью оно обладает. По отношению к человеку и его исторической жизни таким наиболее общим понятием является человечество. Оно представляет собой организм, хотя и становящийся и еще далекий от завершения, но все же единый, живой и развивающийся. Для Данилевского же и Страхова, стоявших на позиции «культурологического номинализма», человечество было лишь «отвлеченным началом» [10, с. 63].

Впрочем, нельзя сказать, чтобы Данилевский и Страхов были стопроцентными «номиналистами» и считали человечество лишь фикцией. Они признавали идеальное единство человечества и его «общую сокровищницу», в которой хранятся непреходящие ценности, выработанные всеми культурно-историческими типами²⁰. Но при этом были убеждены, что ценности, наполняющие эту сокровищницу, не могут все же стать основой для всечеловеческого общества, о котором мечтал Соловьев, во всяком случае, для общества живого, а не механического. А общество, устроенное на основе соловьевской идеи всемирной теократии, скорее всего, было бы именно механическим. Ведь Соловьев, как представлялось его оппонентам, во всяком проявлении национальной самобытности склонен был видеть только «душный провинциализм», воинствующую национальную ограниченность²¹, а такой взгляд, как они не без основания полагали, будучи воплощенным в жизнь, неизбежно привел бы к всеобщему обезличению²².

Список литературы

1. Страхов Н.Н. Новая выходка против книги Н.Н. Данилевского // Страхов Н.Н. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 454–476.
2. Страхов Н.Н. О книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». СПб.: Типография Е. Евдокимова, 1887. 4 с.
3. Письма В.С. Соловьева. Т. I / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1908. 272 с.
4. Снетова Н.В. Философия Н.Н. Страхова (опыт интеллектуальной биографии). Пермь: Пермский гос. ун-т, 2010. 352 с.
5. Из бумаг Н.Н. Страхова. I. Цель жизни // Русский вестник. 1898. № 1–2. С. 143–148.

¹⁹ См.: Богданов А.В. Почвенничество. Политическая философия А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2001. С. 63.

²⁰ См.: Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 130.

²¹ В действительности Соловьев был вовсе не так категоричен по отношению к национальному началу. Так, в «Оправдании добра» он писал, что ни националистический, ни космополитический взгляд «не выражает должного отношения к факту народных делений: первый взгляд придает этому факту безусловное значение, которое не может ему принадлежать, а второй отнимает у него всякую значительность» [12, с. 259].

²² См.: Богданов А.А. Указ. соч. С. 64–65.

6. Соловьев В.С. Грехи России // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 207–211.
7. Соловьев В.С. Россия и Европа // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 333–396.
8. Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Страхов Н.Н. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 397–443.
9. Климова С.М. На пороге рождения диалектики культуры, или диалоги Н.Н. Страхова с современниками // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / под ред. Н.П. Ильина. СПб.: Алетейя, 2008. С. 13–38.
10. Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. СПб.: Типография Б.М. Вольфа, 1914. 478 с.
11. Богданов А.В. Почвенничество. Политическая философия А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2001. 144 с.
12. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Эксмо, Алгоритм, 2003. 640 с.
13. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Республика, 1996. 479 с.

References

1. Strakhov, N.N. Novaya vykhodka protiv knigi N.Ya. Danilevskogo [New escapade against the book of N.Ya. Danilevskij], in Strakhov, N.N. *Izbrannye trudy* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 454–476.
2. Strakhov, N.N. *O knige N.Ya. Danilevskogo «Rossija i Evropa»* [About the book «Russia and Europe» by N.Ya. Danilevskij], Saint-Petersburg: Tipografiya E. Evdokimova, 1887, 4 p.
3. *Pis'ma V.S. Solov'eva* [The letters of V.S. Solovyev], Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1908, vol. 1, 272 p.
4. Snetova, N.V. *Filosofiya N.N. Strakhova (Opyt intellektual'noy biografii)* [N.N. Strakhov's philosophy (An attempt of intellectual biography)], Perm': Permskiy gosudarstvennyy universitet, 2010, 352 p.
5. Iz bumag N.N. Strakhova. I. Tsel' zhizni [From N.N. Strakhov's papers. I. The purpose of Life], in *Russkiy vestnik*, 1898, no. 1–2, pp. 143–148.
6. Solov'ev, V.S. Grekhi Rossii [Russia's sins], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Compositions in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 207–211.
7. Solov'ev, V.S. Rossiya i Evropa [Russia and Europe], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Compositions in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 333–396.
8. Strakhov, N.N. Nasha kul'tura i vseмирное edinstvo [Our culture and the World unity], in Strakhov, N.N. *Izbrannye trudy* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 397–443.
9. Klimova, S.M. Na poroge rozhdeniya dialektiki kul'tury, ili dialogi N.N. Strakhova s sovremennikami [On the threshold of birth of Dialectics of Culture, or N.N. Strakhov's dialogs with his contemporaries], in *N.N. Strakhov v dialogakh s sovremennikami. Filosofiya kak kul'tura ponimaniya* [N.N. Strakhov in dialogs with his contemporaries. Philosophy as a Culture of Understanding], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2008, pp. 13–38.
10. *Perepiska L.N. Tolstogo s N.N. Strakhovym* [L.N. Tolstoy's correspondence with N.N. Strakhov], Saint-Petersburg: Tipografiya B.M. Vol'fa, 1914, 478 p.
11. Bogdanov, A.V. *Pochvennichestvo. Politicheskaya filosofiya A.A. Grigor'eva, F.M. Dostoevskogo, N.N. Strakhova* [Pochvennichestvo. Political philosophy of A.A. Grigor'ev, F.M. Dostoevskij, N.N. Strakhov], Moscow: Izdatel' Vorob'ev A.V., 2001, 144 p.
12. Danilevskiy, N.Ya. *Rossija i Evropa* [Russia and Europe], Moscow: Eksmo, Algoritm, 2003, 640 p.
13. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of Good], Moscow: Respublika, 1996, 479 p.

УДК 1(091)(47)
ББК 87.3(2)61-07

С. ФРАНК КАК ИСТОРИК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: КОНЦЕПЦИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ

Г.Е. АЛЯЕВ

Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка,
Первомайский пр., д. 24, г. Полтава, 36011, Украина
E-mail: gealyaev@mail.ru

Рассматривается концепция истории русской философии С. Франка, сложившаяся в основном в эмигрантский период его творчества. На основе использования исторического, критического и компаративного методов исследования проводится анализ основных идей этой концепции и показывается её эволюция. Показано, что доминирующей тенденцией в оценках С. Франком русской философии является утверждение её принципиального единства с философией западноевропейской. Обращено внимание на использование С. Франком интеллектуальной модели двух «образов» русской философии – религиозно-мировоззренческого и научно-систематического, как следствие наличия двух форм всякой философской мысли, однако имеющих в русской философии специфическое соотношение. Выделены отдельные новации, имеющие место в концепции С. Франка, в частности – его оценки роли и места в истории русской философии Л. Лопатина, П. Струве, Г. Сквороды, А. Лосева, «Московской метафизической школы». Сделан вывод об оригинальности и значительности вклада С. Франка в историографию русской философии.

Ключевые слова: русская философия, история философии, историко-философская методология, «философский национализм», русское мировоззрение, систематическая философия, религиозная философия, «Московская метафизическая школа», онтологизм.

S. FRANK AS HISTORIAN OF RUSSIAN PHILOSOPHY: CONCEPTION AND EVOLUTION

G.E. ALIAIEV

Poltava National Technical University Named after Yuri Kondratyuk
24, Pershotravnevy Ave. Poltava, 36011, Ukraine
E-mail: gealyaev@mail.ru

The paper is focused on Semen Frank's conception of the history of Russian philosophy, which was mainly developed by him in emigration. Using the historical, critical, and comparative methods an analytical study of the fundamental ideas of this conception is made and its evolution is shown. It is stated that the dominant tendency in S. Frank's assessment of Russian philosophy is its principal unity with Western philosophy. A special attention is also given to an intellectual model of two 'shapes' of Russian philosophy employed by S. Frank – a religious outlook and a scientific and systematic one. The existence of these two shapes is explained by S. Frank with statement that there are two forms in any philosophical thought, which in Russian philosophy have had a specific correlation. It is also noticed that there are some novelties that take place in the S. Frank's conception – in particular, his assessment of role and place in the history of Russian philosophy of such figures as L. Lopatin, P. Struve, G. Skovoroda, A. Losev, representatives of 'the Moscow metaphysical school'. It is made a conclusion about S. Frank's genuine and significant contribution in historiography of Russian philosophy.

Key words: *the Russian philosophy, history of philosophy, methodology of the history of philosophy, 'philosophic nationalism', the Russian worldview, systematic philosophy, religious philosophy, 'the Moscow metaphysical school', ontologism.*

Семён Людвигович Франк относится к тем философам, для которых история философии была органической составляющей их философских построений. Практически все его произведения насыщены творческим общением с коллегами по «философскому цеху» – как прошлых эпох, так и современности. При этом в определённые моменты история философии выходила в его размышлениях как бы на первый план, превращалась в преимущественный объект исследования. Одного только очерка «К истории онтологического доказательства» (приложение к «Предмету знания») достаточно для того, чтобы рассматривать С. Франка как оригинального историка философии. Однако заявка на его презентацию в этом качестве – как историка философии (вообще, не только русской) и литературы (в контексте её философско-мировоззренческого значения), сделанная в своё время Д. Чижевским, не получила пока должного продолжения.

Сразу отметим те особенности историко-философской методологии С. Франка, которые, по мнению Д. Чижевского (и с ним можно согласиться), придают его анализам в этой области объективно-научный характер, а не свидетельствуют лишь о желании подкрепить свои идеи ссылками на авторитеты прошлого. Д. Чижевский пишет: «Отличие метода историко-философских работ Франка от метода тех историков философии, которые своей главной задачей считают отыскание своих предшественников, можно видеть в двух основных пунктах: во-первых, он считает необходимым исходить из анализа «духовного опыта» каждого мыслителя ... и стремится в результате своих анализов прийти к раскрытию «основной философской интуиции» (термин Бергсона) анализируемого автора; во-вторых, он пытается видеть каждую философскую систему (или невыраженное в философских терминах «мировоззрение» поэта) не с точки зрения современности, а с точки зрения вечности, *sub specie aeternitatis*» [1, с. 161–162]. Следуя во многом методу В. Дильтея, С. Франк, по мнению Д. Чижевского, не удовлетворяется выявлением своеобразия той или иной системы мыслей и её исторического места – «он всегда пытается выяснить положительное значение этой системы вне эпохи, к которой она принадлежит» [1, с. 162].

Добавим к этим, вполне справедливым, обобщениям известного историка философии ещё одно наблюдение: при всей погружённости С. Франка в историко-философский материал его особый интерес вызывает современная ему философская мысль, при этом он выступает не только как философский рецензент и обозреватель¹, но и как историк *современной* философии (безусловно, оставаясь при этом и её непосредственным творцом!). Писать историю со-

¹ В частности, в течение 10 лет (1907–1917) исполняя обязанности редактора философского отдела журнала «Русская мысль».

временной философии особенно сложно – это значит схватывать и формулировать тенденции, которые только намечаются, давать оценки тому, что ещё не вполне определилось (при этом сохраняя максимально возможную для непосредственного участника описываемых процессов объективность), – это значит, иными словами, обладать научной смелостью и одновременно той выдающейся «силой философского зрения», о которой применительно к С. Франку писал В. Зеньковский.

В. Зеньковский, между прочим, упоминает и о том, что «Франку принадлежит целый ряд превосходных этюдов по истории русской философии»². Однако в историографии русской философии С. Франк занимает пока не вполне определённое место. С одной стороны, сегодня хорошо известны его статьи о русском мировоззрении и об отдельных русских философах и мыслителях (эта линия его творчества вполне определилась в эмигрантский период); с другой, в круг признанных классиков истории русской философии – рядом, например, с тем же В. Зеньковским или Н. Лосским – С. Франка, как правило, не включают³.

Причин тому может быть несколько. Первая, и наиболее очевидная, – отсутствие в наследии С. Франка обобщающего историко-философского труда, сравнимого с известными произведениями уже упомянутых (или других) историков русской философии. Срабатывает при этом некий чисто механический стереотип (или рефлекс?) – если автор не написал большую «Историю...», то он, скорее, и не историк... Наличие при этом множества мелких произведений вполне историко-философского характера воспринимается, скорее, как несущественное дополнение к собственной философской системе данного автора⁴. Конечно, специалистам-франковедом эти произведения достаточно хорошо известны (хотя, всё-таки, некоторые публикации эмигрантского периода остаются малодоступными), но – и тут уже вырисовывается вторая причина – они представляют в большинстве своём сырой эмпирический материал, требующий серьёзного анализа и обобщения в целях реконструкции общей историко-философской концепции философа, в том числе, в контексте её эволюции. Пока эта работа не выполнена.

Впрочем, нельзя не отметить в этой связи сборник работ С. Франка «Русское мировоззрение», подготовленный и выпущенный в 1996 г. А. Ермичевым, с содержательной вступительной статьёй последнего. Однако и название сборника (отсылающее, конечно, к известному тексту самого С. Франка), и преимущественная направленность вступительной статьи позиционируют С. Франка

² См.: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 158 [2].

³ Отметим, для примера, что в статье Б.В. Емельянова «Историография русской философии» в энциклопедии «Русская философия» (М., 2007) С. Франк не упоминается» (см.: [3]).

⁴ Д. Чижевский, собственно, тоже констатировал, что статьи С. Франка по истории философии и литературы «лежат на периферии его философского наследия» и что он «не был «специалистом» в этих областях», но при этом добавлял, что эти работы «являются лучшим свидетельством того, что лучшим историком философии может быть только такой исследователь, который одновременно является продуктивным работником в области систематической философии», что в полной мере относится к С. Франку [1, с. 174].

именно как «философа русского мировоззрения», а не как историка русской философии. Не подлежит сомнению, что эти две «научные роли» С. Франка неразрывно связаны (а также и то, что он, безусловно, прежде всего – философ, а не историко-философский доксограф), однако мы не склонны их отождествлять, считая возможным говорить о содержательной историко-философской концепции мыслителя, не сводимой к философскому осмыслению русского мировоззрения.

Особый интерес С. Франка к реконструкции русского мировоззрения актуализирует ещё одну, уже более скрытую причину, которую можно усмотреть в настороженном отношении к нему отдельных историков русской философии, по определённым причинам не готовых признавать его «вполне русским» философом, а, соответственно, и заслуживающим доверия авторитетом в истории русской философии. Такая позиция имеет очевидную полемически-идеологическую окраску, во многом аналогичную характеру критики С. Франка В. Эрном, однако рассматривать её в качестве необоснованного предубеждения, конечно, не стоит – она заслуживает самого серьёзного внимания и продуманной контраргументации⁵.

В этой связи, прежде чем перейти к анализу историко-философских произведений С. Франка эмигрантского периода, суммируем его позицию в полемике с В. Эрном 1910 года, в которой, пожалуй, впервые отчётливо определяется его отношение к феномену русской философии. Прежде всего, С. Франк выступает против огульного отбрасывания и осуждения западной философии и необоснованного самовосхваления философии русской (восточной), что он находит в статье В. Эрна о журнале «Логос» и называет «философским национализмом»⁶. Почему осуждение огульно, а восхваление необоснованно? В этом контексте С. Франк доказывает, что противопоставление основных черт западной и восточной философии (меонизма и онтологизма, рации и Логоса) несостоятельно с историко-философской точки зрения. Западной философии также может быть присущ онтологизм, и она скорее может быть признана наследницей античного, т. е. философского, а не христианского религиозного Логоса; а восточная философия – если она всё-таки хочет быть философией, а не религией – неизбежно должна обращаться к рации. Позиция же В. Эрна, по мнению С. Франка, состоит в фактическом отождествлении философии с религией (с христианским Логосом). В этой связи С. Франк формулирует своё понимание сущности философии – выделяя «начало *ratio*» как «конститутивный признак *понятия философии*», объединяющий философов всех типов и направлений (мистиков и рационалистов, эмпириков и скептиков и т. д.), и ус-

⁵ Иногда, впрочем, полемическая окраска приобретает цвета, выходящие за границы допустимого в научной дискуссии спектра, – имеем в виду, в частности, «Трагедию русской философии» Н.П. Ильина.

⁶ См.: Франк С.Л. О национализме в философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 103–112 [4]; Франк С.Л. Ещё о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрна // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 112–119 [5].

матривая «в *этом же* отношении» непроходимую пропасть между философией и религией⁷. Это общее понимание определяет и его конкретные оценки, в которых западная философия в целом, конечно, имеет преимущество перед русской, хотя отдельные её проявления, в том числе современные, и особенно неокантианство, расцениваются достаточно критично. Русская же, при достаточно уважительном отношении к ней в целом, всё-таки рассматривается как ещё не проявившая себя, хотя и подающая надежды.

При анализе позиции С. Франка в статьях 1910 года, безусловно, нужно делать поправку на полемический характер этих текстов, а также учитывать последующую эволюцию взглядов философа. Правда, иногда эта эволюция представляется в чрезмерно гипертрофированном виде – как радикальный переход С. Франка в эмигрантский период от нерелигиозной философии к религиозной, от явного западничества к не менее явному славянофильству. Такой подход, на наш взгляд, является поверхностным, если не предвзятым, и затрудняет восприятие как общей философской системы С. Франка, так и его историко-философской концепции в её целостности – при всех, вполне очевидных, частных изменениях и уточнениях.

Для примера приведём ещё сравнительно мягкую оценку, которую даёт в своей диссертации С. Никулин. Он делает вывод, что «философские взгляды С.Л. Франка на особенности и характерные черты русской философии и русской философской культуры претерпели существенные изменения, эволюционировав от недооценки национального своеобразия русской мысли до признания её существенной оригинальности», ссылаясь при этом на то, что в полемике с В. Эрном С. Франк принимал «начало *ratio*» за «конститутивный признак понятия философии», а в дальнейшем (т. е. в «Русском мировоззрении») в качестве характерных черт русской философии выделял уже религиозность, несистематичность, литературность изложения⁸. Как увидим далее, «начало *ratio*» никуда не делось и в дальнейшем, а изменение акцентов в оценках С. Франком русской философии было связано как с развитием его собственной системы, так и с конкретными целями написания тех или иных текстов.

Подчеркнём – мы вовсе не отрицаем самого факта эволюции взглядов С. Франка в эмигрантский период, точнее – в результате осмысления российской революции, и именно, религиозной направленности этой эволюции. Он сам писал об этом как о реакции на шок, вызванный «русской катастрофой»: «Эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный переворот, требующий духовного напряжения в переоценке всего жизнепонимания» [7, с. 501–502]. Однако этот «религиозный переворот» описывается в категориях «внутренней проверки и углубления духовных основ собственного мирозерцания» [7, с. 501], а не, скажем, замены одного мирозерцания другим. Поэтому мы здесь, скорее, согласимся с О. Назаровой, которая считает актив-

⁷ См.: Франк С.Л. О национализме в философии. С. 107.

⁸ См.: Никулин С.В. С.Л. Франк как историк русской философской культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007 [6].

ное обращение С. Франка в эмиграции к «русской» тематике отнюдь не «регрессом» к славянофильству, а стремлением защитить русский народ в глазах западноевропейцев от ошибочных представлений и ассоциаций, связанных с ужасами русской революции и гражданской войны⁹. Для самого С. Франка вычленение особенностей русского мировоззрения действительно было связано с осмыслением уроков русской революции – среди его первых работ в эмиграции были статьи «Из размышлений о русской революции» (1923) и «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924).

А затем следует серия произведений, в которых С. Франк представляет перед заинтересованным немецким читателем обобщающий образ русского мировоззрения и основные достижения русской философии: «Сущность и ведущие мотивы русской философии» («Wesen und Richtlinien der Russischen Philosophie», 1925)¹⁰; «Русское мировоззрение» («Die russische Weltanschauung», 1926)¹¹; «Русская философия последних пятнадцати лет» («Die Russische philosophie der letzten fünfzehn Jahre», 1926)¹²; «Современная русская философия» («Contemporary Russian philosophy», 1927)¹³; «Русская философия, её характерная особенность и задача» («Die russische Philosophie, ihre Eigenart und ihre Aufgabe», 1932)¹⁴; «Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР» («Ethische, Rechts- und Sozialphilosophische Strömungen in der modernen russischen Philosophie ausserhalb der U.S.S.R.», 1936)¹⁵. К этому следует добавить, конечно, многочисленные статьи, посвящённые отдельным русским мыслителям, причём большая часть этих публикаций относится также к эмигрантскому периоду и связана, в том числе, с преподаванием С. Франком истории русской мысли и русской литературы в Берлинском университете и его публичными лекциями. Завершающим этапом, на котором определяются и уточняются франковские оценки русской философии, стала подготовка антологии русской рели-

⁹ См.: Назарова О. Немецкие публикации С.Л. Франка о старчестве // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 4 (36). С. 140 [8].

¹⁰ Опубликовано в журнале «Der Gral».

¹¹ Расширенный вариант доклада в Берлинском отделении Кантовского общества 26 мая 1925 г., опубликованный брошюрой как главный ежегодный доклад Kant-Gesellschaft.

¹² Опубликовано в журнале «Kant-Studien».

¹³ В отличие от других перечисленных – немецкоязычных, эта статья на английском языке. Опубликована сначала в известном американском журнале «The Monist» (1927), а потом в изданном в Чикаго сборнике «Philosophy To-day. Essays on Recent Developments in the Field of Philosophy» (1928), подготовленном американским историком философии Едвардом Шаубом (Edward Leroy Schaub). Он же и Карл Шмидт были переводчиками статьи на английский (см.: [9, р. 1–23]) – скорее всего, судя по фамилии второго переводчика, с немецкого, а не русского оригинала (текст, однако, не совпадает с наиболее близкой по смыслу и времени статьёй «Die Russische philosophie der letzten fünfzehn Jahre»).

¹⁴ Опубликовано в юбилейном сборнике к 60-летию Н. Лосского – «Festschrift N. O. Losskij zum 60».

¹⁵ Опубликовано в журнале «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie».

гиозной мысли, изданная посмертно¹⁶; также следует иметь в виду изданные тоже посмертно воспоминания о П.Б. Струве.

Необходимо отметить, что буквально накануне появления первых немецких статей С. Франка вышел в немецком переводе очерк истории русской философии Э. Радлова. Д. Чижевский в рецензии на эту книгу отмечал насущную необходимость знакомства немецкого читателя с историей русской философии. Книга Э. Радлова была «первой попыткой ознакомить широкие круги немецких (да и только ли немецких) читателей с развитием русской мысли» [11, с. 491] – однако попыткой, по оценке Д. Чижевского, далеко не удовлетворительной¹⁷. Это определялось как характером самой книги, которая страдала «полной неясностью в вопросе об «относительной величине» отдельных мыслителей» [11, с. 495], так и, в особенности, недостатками перевода и редактирования. Определяя задачи, которые стоят перед автором очерка русской мысли для европейцев, Д. Чижевский подчёркивал необходимость «сконцентрировать внимание на тех моментах, которые освещают и объясняют то в русской культуре и исторических судьбах русского народа, что в ней уже дорого сделалось европейцу и что, как отличное от явлений европейской действительности, особенно подчёркивает своеобразие России в сравнении с Западом» [11, с. 492], – в частности, это критика Запада в русской философии, славянофильство, «православная философия», русский «революционизм» и «народничество», влияние западных идей в русской философии. Особо подчёркивал Д. Чижевский необходимость «беспредпосылочного» изложения, т. е. такого, которое не предполагает у читателя никаких специальных познаний русской истории, культуры и философии. Очевидно, что немецкие работы С. Франка о русском мировоззрении – особенно на фоне неудачи перевода очерка Э. Радлова – явились гораздо более успешной попыткой реализации этих задач.

Итак, каковы же основные положения франковской концепции истории русской философии (ещё раз подчеркнём – ни в коей мере не стремясь разделить эти две темы, но учитывая ограниченный объём статьи, сосредоточимся здесь именно на его оценках и обобщениях относительно истории русской философии, а не русского мировоззрения). Прежде всего, следует понимать, что всякая историко-философская концепция отражает философскую позицию её автора, и тем в большей степени, чем более сам автор явля-

¹⁶ С. Франк готовил именно «антологию новейшей русской религиозной мысли» (курсив мой. – Г.А.), о чём недвусмысленно свидетельствует его введение (см.: [10, с. 645]), поэтому название антологии, изданной в 1965 г. Виктором Франком, – «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» – следует признать неточным; более адекватным является название изданного в 1977 г. итальянского перевода: «Il Pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij». Впрочем, объяснение этого разночтения следует искать в изложенном далее понимании С. Франком «двух образов» русской философии.

¹⁷ В своём обзоре русской философии за 15 лет С. Франк, давая краткие оценки своим предшественникам на ниве «до сих пор игнорируемой истории русской философии», также называет «Очерк истории русской философии» Э. Радлова «беглым и, несмотря на богатый библиографический материал, неудовлетворительным» [12, с. 622].

ется самостоятельным философом. Как будто отталкиваясь от этого тезиса, С. Франк, приступая к историко-философскому анализу, стремится сначала определить собственное понимание философии – этот мотив присутствует и в полемике 1910 года, и в эмигрантских статьях и докладах. Так, в «Русском мировоззрении» С. Франк различает «философию» «в обычной школьно-систематической форме»¹⁸, как «научно-систематическое исследование», и философию в более широком смысле, которая «по своей сущности является не только наукой, может быть, вообще она является наукой лишь в производном смысле»¹⁹, а первично, по своим коренным основаниям, она есть сверхнаучное *интуитивное учение о мировоззрении* (*überwissenschaftliche intuitive Weltanschauungslehre*), которое стоит в тесной родственной связи ... с религиозной мистикой» [15, с. 150–151]²⁰.

Такой подход даёт возможность С. Франку говорить как бы о двух «русских философиях» – школьно-научно-систематической и религиозно-мировоззренческой. Иначе – в более поздней статье – он называет это «двумя направлениями» русской мысли, «в зависимости от преобладания в них чисто философских или религиозно-этических мотивов», подчёркивая при этом, что «между ними невозможно провести однозначно четкой границы и их различие часто бывает неопределимым» [16, с. 633]²¹. При этом также в этой статье 1936 года – следуя её теме – выделяется и «третья ветвь русской мысли» – правовая и социальная философия, отличающаяся, прежде всего, своим пре-

¹⁸ В оригинале у С. Франка – «in der gewöhnlichen, *schulmäßig*-systematischen Form» [13, S. 4], что Г. Франко почему-то перевела – «в обычной *академически*-систематической форме» [14, с. 162], в то время как переводчики статьи «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (которую можно рассматривать как первоначальный набросок «Русского мировоззрения») А. Власкин и А. Ермичев идентичный отрывок переводят – «в обычной *школьно-систематической* форме» [15, с. 149] (курсив везде мой. – Г.А.).

¹⁹ В оригинале у С. Франка – «in einem *abgeleiteten* Sinne» [13, s. 5], что А. Власкин и А. Ермичев переводят «в *производном* смысле», а в переводе Г. Франко читаем почему-то – «в *прикладном* смысле» [14, с. 163] (курсив везде мой. – Г.А.).

²⁰ Понимание философии как мировоззрения является, безусловно, данью школе В. Дильтея – можно вспомнить в этой связи программный сборник «Weltanschauung: Philosophie und Religion», развёрнутую рецензию на который С. Франк опубликовал в «Русской мысли» сразу после его появления в 1911 г. Между прочим, он проводит там аналогию рецензируемой книги с «Проблемами идеализма» – этот сборник в России также имел целью «обратить внимание общества на неистребимые религиозно-метафизические запросы» и претендовал на решение вопроса «о возможности и путях общего духовного синтеза, о современном состоянии и перспективах цельного философского и религиозного жизнепонимания» [19, с. 35]. Впрочем, немецкая книга, по мнению С. Франка, показывает «бессилие перед религиозной проблемой» (т. е. и перед проблемой религиозного осмысления жизни, и перед проблемой религиозно-философского синтеза) господствующего в Германии неокантианства (см.: [19, с. 38]). Этот момент стоит подчеркнуть, учитывая, что рецензия относится практически ко времени полемики с В. Эрном, а вовсе не к эмигрантскому периоду.

²¹ Отметим, что в статьях 30-х годов С. Франк уже практически не пользуется понятием «русское мировоззрение», а пишет только о «русской философии» или «русской религиозной и философской мысли».

имущественным предметом, но сочетающая в себе как чисто философские, так и религиозно-этические интенции.

Важно подчеркнуть, что само по себе такое разделение на две «философии», как показывает С. Франк, не является специфической характеристикой именно русской философской мысли – речь может идти только о преобладании одного или другого направления. Если на Западе философия чаще выступает в систематической форме, то это не означает, что понятие философии в более широком (т. е. религиозно-мировоззренческом) смысле не используется в мышлении и духовной жизни Западной Европы. Примерами для С. Франка в этом отношении являются Сократ и Платон, немецкие мистики, Паскаль, Кьеркегор, Шопенгауэр, Карлейль, Ницше, Пэги²². Более того, сами эти примеры убеждают в том, что философия по сути своей является синтезом «незаинтересованного познания бытия как целого» и «религиозного осмысления жизни» – двух вполне самостоятельных тенденций, на перекрестье которых, однако, и возникает, по словам С. Франка, это «единственное в своём роде событие человеческого духа – «философия» в классическом смысле этого понятия, всеобъемлющее мировоззрение, которое – как это мастерски показал Бергсон – происходит от первичного чувства жизни» [17, с. 207]. Иными словами, как подчёркивал С. Франк в докладе при открытии Берлинской Религиозно-философской академии 26 ноября 1922 года (т. е. почти сразу после высылки из России), «в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*» [18, с. 323], – при том, что всё-таки без понятийной систематики «не может быть философии в классическом смысле слова» [14, с. 208].

Философия, таким образом, одна, но в своём единстве она «двуедина». Равновесие этих двух тенденций является подвижным и может нарушаться²³, тогда и выступают на первый план либо «мотив чисто научного познания», либо «религиозно-этический момент», причём иногда выступают до такой степени, что может возникнуть сомнение – оправдано ли ещё в данном случае название «философия». Именно это происходит со многими русскими мыслителями, как правило, принадлежащими ко второй тенденции, а соответственно, и с русской философией в целом. Но для С. Франка это не повод её огульного отрицания – это лишь постановка проблемы, которую он решает конкретным исследованием русской философской мысли.

В первом своём образе – «школьно-систематическом» – русская философия, развивающаяся с середины XVIII века, является вторичной и зависимой. Русская философская литература XIX века – в основном учебные исследования или вариации известных философских систем, что позволяет С. Франку относить Россию к числу «неклассических стран» в философии. Среди внуши-

²² См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 150; Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 163; Франк С.Л. Русская философия, её характерная особенность и задача / пер. с нем. А.А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 208 [17]; Франк С.Л. Русская философия конца XIX и начала XX века. С. 646.

²³ Удалось ли сохранить это равновесие самому С. Франку – тема отдельного разговора.

тельного ряда имён «философов по профессии» было «много одарённых и хороших исследователей»²⁴, однако историко-философский анализ их творчества не интересен С. Франку, поскольку «крайне сомнительно, что такое исследование в сколько-нибудь значительной мере обогатит и углубит философское мировоззрение» [15, с. 149–150]. Иначе говоря, если понимать философию только в этом смысле, то русская философия «не предлагает ничего собственного в национальном отношении и не прибавляет чего-либо действительно значимого к великим достижениям западноевропейской мысли» [15, с. 150].

Однако с конца XIX века намечается существенный сдвиг, который С. Франк связывает, прежде всего, с именами Л. Лопатина и Н. Лосского. Именно «Положительные задачи философии» Льва Лопатина он называет «первым явлением национально-русской и в то же время научно-систематической философии» [15, с. 150]. Именно Л. Лопатин, по мнению Франка, «первый в России создал *систему теоретической философии*» [20, с. 423]. Но если Л. Лопатин был лишь «явлением», то с «Обоснования интуитивизма» Н. Лосского «возникает специфически русская научно-систематическая философская школа» [15, с. 150], а в дальнейшем Н. Лосский становится «душой русской систематической философии XX века» [16, с. 633].

Следует заметить, что в таком акцентировании роли Льва Лопатина С. Франк достаточно оригинален среди историков русской философии. Подчеркнём, что речь идёт не о том, что Л. Лопатин – вместе с Н. Страховым, П. Астафьевым, П. Бакуниным – является «истинно-русским философом», противопоставляемым загубившему Россию «религиозно-философскому ренессансу» (Н. Ильин). Речь идёт о создании *на русской почве* первых оригинальных метафизических систем, родственных западным (лейбнизианство), однако уже достаточно самостоятельных. Между прочим, ещё в полемике с В. Эрном С. Франк, принципиально возражая против противопоставления и чрезмерного вознесения перед западной философией того же Л. Лопатина, подчёркивал его философское значение²⁵. А ещё ранее, в статье «Личность и вещь» (1908), которая, пожалуй, знаменует начало поворота самого С. Франка от критицизма к метафизике, он впервые выделяет метафизически-систематическую линию русской философии, представленную теоретическими работами Соловьёва, Лопатиным и Лосским, рассматривая её как начало новой философии, выходящей за рамки «*неустойчивого равновесия*» между позитивизмом и метафизикой, в котором находилось кантианство [21, с. 165].

С именем Л. Лопатина С. Франк связывает и понятие «Московская метафизическая школа». А. Ермичев в своих примечаниях к статьям С. Франка отмечает, что этим термином (который пока «не привился в отечественной историко-философской науке») охватываются, прежде всего, Л. Лопатин и Вл. Со-

²⁴ К числу «значительных» философов-профессионалов С. Франк относит, в частности, П. Юркевича, Б. Чичерина, А. Козлова, В. Несмелова, однако «ни один из них не имеет универсальной философской системы, которая могла бы сравниться с системами на Западе» [17, с. 206].

²⁵ См.: Франк С.Л. Ещё о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрна. С. 113.

ловьёв, а также С. Трубецкой и Н. Грот²⁶. Между тем если проследить эволюцию этого понятия в текстах С. Франка²⁷, равно как и учесть другие его оценки в отношении Вл. Соловьёва и Л. Лопатина, то окажется, что «Московская метафизическая школа» имеет отношение именно к «школьно-систематическому» образу русской философии, и в этом смысле Вл. Соловьёв к ней относится лишь косвенно. Вл. Соловьёв для С. Франка является воплощением другого – религиозно-мистического, проповеднического – образа русского мыслителя, в котором систематическая линия присутствует «только между прочим» (или не успевает оформиться в его поздних теоретических работах), что, однако, отнюдь не умаляет его значение для русской философии²⁸.

Среди других авторов, которые находят то или иное место во франковском образе русской систематической философии, упоминаются Сергей и Евгений Трубецкие, А. Козлов, С. Алексеев (Аскольдов), С. Гёссен, В. Сеземан. Вполне определённое место в «систематическом» направлении С. Франк отводит – совершенно справедливо – и себе. Краткая, но ёмкая самохарактеристика даётся, прежде всего, книгам «Предмет знания», «Душа человека» и «Духовные основы общества»²⁹.

²⁶ См.: сборник «Русское мировоззрение». С. 688.

²⁷ В «Русском мировоззрении» говорится о «намерении» друзей Вл. Соловьёва – Льва Лопатина, Сергея и Евгения Трубецких – «создать фундаментальную школу русской философии, основной задачей которой стало бы преодоление позитивизма и создание научной метафизики» [14, с. 193]. Термин «Московская метафизическая школа» появляется, очевидно, в статье 1932 г. и связывается, главным образом, с работами Л. Лопатина (см.: [17, с. 210]). В «Воспоминаниях о П.Б. Струве» фигурирует «национально-русская метафизическая школа Лопатина и Сергея Трубецкого», которая, правда, «стояла в то время особняком и не пользовалась влиянием», – Вл. Соловьёв ставится отдельно (см.: [7, с. 576]). Наконец, во Введении к Антологии русской религиозной мысли к «Московской метафизической школе» относятся, прежде всего, Л. Лопатин и С. Трубецкой (см.: [10, с. 646]), а также Н. Грот (см.: [10, с. 650]), при этом представители школы позиционируются именно как философы-теоретики, и поэтому, в отличие от Вл. Соловьёва, не включаются в антологию, представляющую, в первую очередь, религиозных мыслителей.

²⁸ Подробный анализ отношения С. Франка к Вл. Соловьёву см. в статье: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Вып. 16. В. С. Соловьёв в истории философии / Иван. гос. энерг. ун-т; гл. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2008. С. 205–218 [22]. Здесь лишь сделаем одно необходимое для последующих исследований уточнение. В «Русском мировоззрении» С. Франка в переводе Г. Франко при характеристике философии Вл. Соловьёва читаем: «С религиозно-философской точки зрения это мировоззрение можно охарактеризовать как пантеизм» [14, с. 192]. Между тем в оригинале у С. Франка стоит «Pantheismus» [13, S. 37], а не «Pantheismus». Своё мировоззрение С. Франк также характеризовал как пантеистическое, а не пантеистическое, поэтому данное место следует понимать как указание на близость, а не, наоборот, расхождение С. Франка и Вл. Соловьёва.

²⁹ См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 156–157; Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 171–172; Франк С.Л. Русская философия последних пятнадцати лет. С. 618–619, 623; Франк С.Л. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 636.

И всё-таки этот первый образ русской философии не более чем «многообещающее начало». В 1932 г. в сборнике, посвящённом 60-летию Н. Лосского, С. Франк ещё раз однозначно заявляет, что «по сегодняшний день Россия не знает ни одного философа классического высокого стиля, который удостоверил бы себя в духе западноевропейских философов» [17, с. 205]. Значение русской «школьно-систематической» философии определяется наличием «более широкого духовного контекста»³⁰, которым является русская философия как «интуитивное учение о мировоззрении».

Этот второй образ русской философии – религиозно-мировоззренческий (этический) – по сути является основным, преобладающим и наиболее характерным для русской философии. Сюда относятся писатели-мыслители, прежде всего Достоевский и Толстой, хотя С. Франк постоянно подчёркивает особое значение Пушкина, Гоголя, Тютчева и ряда других. Сюда же попадают и славянофилы, и Чаадаев, и Леонтьев, и, конечно же, Вл. Соловьёв. К этому же типу мыслителей причисляются Герцен и Белинский. Наконец, сюда же относятся и современники С. Франка – Бердяев, Булгаков, Флоренский, Шестов, Мережковский, Розанов. Именно относительно этой ветви русской философии С. Франк формулирует основные характерные особенности, рассматриваемые также как основные черты русского мировоззрения в целом: антирационализм, онтологизм, идея соборности и «мы-философия», различение «правды» и «истины» и преобладание религиозного поиска святости над «чистым познанием», концентрация вокруг тем религиозной антропологии, философии истории и социальной философии³¹.

Русский тип мышления, утверждает С. Франк, основывается на интуиции³², и это только и делает возможной русскую философию, поскольку, как уже отмечено, религиозная интуиция, по Франку, является основой всякой философии. Однако русское мышление несклонно к понятийной систематизации, точнее – постоянно преодолевает (или отбрасывает) её как недостаточную форму постижения жизни. Это уводит русскую мысль в литературу и публицистику, т. е. придаёт ей литературную и публицистическую форму, в которой в основном и творили русские мыслители. Русская философия уже состоялась – но состоялась

³⁰ Это перевод А. Власкина и А. Ермичева. В немецком тексте «Русского мировоззрения» – «in einem viel weiteren geistige Zusammenhänge» [13, S. 5], что Г. Франко почему-то перевела – «в отдалённой духовной перспективе» [14, с. 163]. Между тем С. Франк здесь говорит не о туманной перспективе, а о вполне определившейся русской философии в более широком и глубоком значении понятия «философия», которая уже в настоящее время придаёт смысл и значение только начавшимся систематическим исследованиям.

³¹ Дм. Чижевский в своей рецензии на брошюру С. Франка «Русское мировоззрение», расценивая её в целом как «несомненный шаг вперёд в смысле уточнения характеристики русского мировоззрения», всё-таки критикует автора за излишний «оптимизм» в оценке русской мысли – за то, что он как бы не замечает «имманентных внутренних опасностей», заложенных в прекрасно выстроенной им системе категорий русской мысли (см.: [23]).

³² См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 151; Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 163.

пока не в систематической, а в эмоционально-проповеднической форме, что делает её как бы незавершённой и уязвимой (а также зачастую впадающей в соблазн крайнего радикализма или утопизма). В этом смысле систематическое направление – это «новый образ русской мысли», это «ближайшие задачи русской философии» [17, с. 210]. И этот образ русской систематической философии вырисовывается у С. Франка исключительно как развитие, углубление, систематизация тех основных идей – живого знания и живого опыта, онтологических гносеологии, психологии и этики, конкретного идеал-реализма, Богочеловечества, которые уже интуитивно схвачены, проговорены и образно осмыслены русской философией как интуитивным мировоззрением.

Иными словами, разделение С. Франком двух образов русской философии – в некотором смысле условная фигура, мыслительная схема, а никак не их реальное противопоставление. В целом «русская философия в гораздо большей степени, нежели западноевропейская, является именно мировоззренческой теорией», и ещё более категорично – «её суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда – в религиозно-эмоциональном *толковании* (*Sinngebung*³³) жизни» [14, с. 164]. И очевидно, что в значительной степени эти характеристики будут ей присущи и в дальнейшем. Поэтому её систематические построения, воспринявшие все наработки и приёмы западной философии, оригинальны и самостоятельны постольку, поскольку в теоретической форме воплощают её религиозно-мировоззренческие основания. Поэтому русская философия как таковая может быть понята лишь «посредством углубления в её религиозно-мировоззренческие корни»³⁴.

При этом следует отметить ещё один очень важный акцент, который звучит в статье из сборника к 60-летию Н. Лосского. С. Франк ставит вопрос: является ли это преобладание в русской мысли несистематического, религиозно-этического мотива, зачастую ставящее под сомнение наименование русских мыслителей, в большинстве своём относящихся к этому разряду, «философами», – «чисто историческим образованием» или «надвременной сущностью самого русского духа»?³⁵ Ответ С. Франка сводится к тому, что это в значительной мере историческое образование. Исторические условия, тому способствующие: во-первых, молодость русской науки, и во-вторых, «известная отсталость социального слоя, на котором выростала русская интеллектуальная жизнь», т. е. дилетантизм дворянства³⁶, а также отсутствие традиционной культурной почвы у низших слоёв, из которых в большинстве происходили учёные³⁷. С другой стороны, для православной религиозности, которая составляет фунда-

³³ Курсив С. Франка [13, s. 6]. В переводе Г. Франко в этом, как и во многих других местах, курсив пропущен.

³⁴ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 164.

³⁵ См.: Франк С.Л. Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 208.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 209.

мент русского духа, характерно как «практически-нравственное стремление к преображению мира», что и проявляется в доминировании религиозно-этического мотива, так и «непоколебимое спокойное приятие Бога», что связано со «спекулятивно-созерцательным углублением в сущность бытия»³⁸. Иными словами, в религиозных корнях русской мысли С. Франк находит предпосылки в равной степени как для эмоционально-мистического, так и для понятийно-систематического осмысления жизни. Исторические условия XIX века способствовали почти исключительному развитию первой тенденции; вторая проявилась у Пушкина, а также в интересе к Шеллингу, но в целом была слишком пропитана первой тенденцией и проявилась недостаточно³⁹.

Если «школьная» философия, ещё полностью зависимая от западных учителей, появляется в России в XVIII веке в результате реформаторских усилий Петра; если эта школьно-систематическая философия приобретает наконец самобытную значимость, начиная со Льва Лопатина, т. е. с конца XIX века, то начало «русской религиозной и философской мысли» С. Франк связывает, прежде всего, с П. Чаадаевым и первыми славянофилами, т. е. относит к 30–40-м годам XIX века. Собственно, за Иваном Киреевским он не только признаёт приоритет «начального развития теории “живого знания”»⁴⁰, из которой в дальнейшем вырастет «самобытная национальная русская теория познания»⁴¹, но и прямо называет его «родоначальником русской философии»⁴². Безусловно, в данном случае речь идёт о втором образе русской философии – религиозно-мировоззренческом.

Предшественником этой ветви русской философии С. Франк несколько раз называет Григория Сковороду. Впрочем, отношение С. Франка к Г. Сковороде как раз принято считать наиболее очевидным индикатором «кардинальной» смены его позиции до и после эмиграции. Действительно, если в полемике с В. Эрном С. Франк чуть ли не высмеивал тех, кто называл Г. Сковороду «русским Сократом» («отсутствие вкуса»)⁴³, то в «Русском мировоззрении» он сам прибегает к этому сравнению, одновременно сближая мировосприятие Сковороды с собственной онтологически-гносеологической концепцией живого знания⁴⁴, а уже в 1932 г. пишет про «украинского философа Сковороду» как про «единственного замечательного мыслителя XVIII столетия», характеризуя его как типично мистического мыслителя, сравнимого с В. Вейгелем или Ангелусом Силезиусом⁴⁵. Если, однако, учесть полемический характер первой статьи, направленной против неославянофильского национального самомнения, и «просветительский» характер двух других, адресованных абсолютно не-

³⁸ Там же. С. 209–210.

³⁹ См.: Франк С.Л. Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 210.

⁴⁰ См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 156; Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 167.

⁴¹ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 166.

⁴² См.: Франк С.Л. Русская философия конца XIX и начала XX века. С. 648.

⁴³ См.: Франк С.Л. О национализме в философии. С. 108–109.

⁴⁴ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 167.

⁴⁵ См.: Франк С.Л. Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 206.

знакомым с историей философии в России вообще и с творчеством Сковороды в частности немцам, то различие уже не будет казаться таким кардинальным, хотя, конечно, нельзя его отрицать вообще⁴⁶.

Потеснённый в 50–70-е годы XIX века новыми западными веяниями – позитивизмом и материализмом, этот религиозно-мировоззренческий образ приобрёл новую силу в последней четверти века в лице Достоевского, Толстого, Леонтьева, Фёдорова и, наконец, Владимира Соловьёва. Мощная фигура Вл. Соловьёва оказала разнообразное влияние на развитие русской мысли – и на становление систематики «Московской метафизической школы», и на развитие русского символизма, и, конечно же, на «религиозно-философское возрождение».

Но если «школьно-систематический» образ русской философии становится значимым и перспективным только «в более широком духовном контексте», то и её религиозно-мировоззренческий образ в конечном счёте приобретает своё настоящее философское значение только по мере систематического, «подлинно-теоретического, т. е. логико-онтологического обоснования»⁴⁷. В этой связи следует ещё раз вернуться к вопросу о соотношении философии и религии и религиозности русской философии в понимании С. Франка. Осознание религиозной интуиции как основы всякой философии (в том числе, и религиозно-интуитивного фундамента собственной философии) и углубление в религиозные корни русской философии вовсе не привело С. Франка к отождествлению философии и религии, в котором он упрекал В. Эрна. Схема двух образов русской философии – в некотором смысле, как уже говорилось, условная – помогала ему понять и показать, что философия как таковая не тождественна религиозной мысли, хотя и может на определённом этапе принимать эту форму. В русской философии эта форма преобладала, и в этом её – русской философии – своеобразие, но вовсе не абсолютное преимущество. Следует ещё раз обратить внимание и на то, что в своей антологии русской религиозной мысли С. Франк собирает «наиболее оригинальных и интересных мыслителей», которые, всё-таки, – «не столько философы и богословы, сколько духовные борцы и “пророки”»⁴⁸.

⁴⁶ Обратим внимание, однако, на другой аспект отношения С. Франка к Г. Сковороде и связанную с этим очередную грубую – если не тенденциозную – ошибку перевода Г. Франко. В переводе «Русского мировоззрения» читаем: «выдающаяся фигура народного мыслителя Сковороды – русского Сократа» [14, с. 167], в то время как в оригинале у Франка: «die merkwürdige Gestalt eines Volksdenkers, des ukrainischen Denkers Skoworoda – einer Art von russischen Sokrates» [13, s. 10] (курсив мой. – Г.А.). Между тем если обозначение Сковороды «украинским мыслителем» в статье 1932 г. можно было бы считать результатом влияния работ Д. Чижевского (приведённый выше контекст указывает на знакомство С. Франка, по крайней мере, со статьёй «Skovoroda und Angelus Silesius», напечатанной в 1930 году в «Zeitschrift für slavische Philologie»), то в докладе 1925 г., который, по оценке того же Дмитрия Чижевского, поражает «полным отсутствием «философского национализма»» [1, с. 174], это обозначение (пропущенное в переводе) является результатом собственной непредубеждённости.

⁴⁷ См.: Франк С.Л. Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 207.

⁴⁸ См.: Франк С.Л. Русская философия конца XIX и начала XX века. С. 646.

С другой стороны, С. Франк не приписывает всей русской философии религиозного характера, и в этом смысле расходится с В. Зеньковским, первый том «Истории» которого он успел увидеть и даже прорецензировать⁴⁹. Более резко, чем в печатной рецензии, это несогласие выражается С. Франком в частном письме Г. Федотову: «В ней [*«Истории русской философии»* В. Зеньковского] оказывается, что все русские мыслители были религиозны – даже Чернышевский, Михайловский, Лавров. Но почему тогда не распространять это на европейцев, и признать религиозными умами не только Маркса, но и Гитлера и Розенберга?» [25]⁵⁰. Наконец, не всякая религиозность может вообще быть воспринята как положительная характеристика философии. Как бы возвращаясь к полемике с В. Эрном, С. Франк в этом же письме 1949 года пишет о необходимости противостоять «религиозно ангажированному национализму». Русский национализм отличается тем, что «проникнут фальшивой религиозной восторженностью и именно этим особенно губителен». Это относится, прежде всего, к славянофильству – очевидно, в мировоззренческом, а не в историко-философском смысле, в котором, как уже отмечено, его значение полностью признаётся С. Франком: «Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции)». Гораздо большее уважение у С. Франка вызывает небольшая группа «подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов, ... знающих, что единственный путь спасения лежит через любовь к истине, как бы горька она ни была». В частности, он называет здесь Чаадаева, Герцена и Вл. Соловьёва.

Выше уже говорилось, что себя С. Франк с полным основанием относил, прежде всего, к новому образу русской систематической философии. Это означает в то же время, что в его системе нашли воплощение практически все основные идеи, интуитивно схваченные русской мыслью, – только уже в логически-понятийном выражении. Во время дискуссии с В. Эрном собственная система С. Франка ещё только внутренне приготавливалась, и такое воплощение ещё трудно было предполагать, но нельзя не видеть, что, категорически выступая против «национальной» философской изоляции и за «тесное общение с философской жизнью Запада», С. Франк в то же время уже тогда утверждал верность «подлинным традициям русской философии, как и русской культурной мысли вообще» [4, с. 112]. Обоснование «онтологической теории познания и логики» в «Предмете знания» и «обновление философской антропологии» в «Душе человека»⁵¹ показало, прежде всего, самому С. Франку, что в новой, подчёркнуто западной, логико-систематической форме, переосмысли-

⁴⁹ Франк С.Л. [Рец. на:] Зеньковский В.В., прот. История русской философии. Т. 1. Париж: YMCA-Press, 469 с. // Новый журнал. 1949. № 22. С. 244–248 [24].

⁵⁰ Этот отрывок был пропущен в первой публикации письма (1952 г.), воспроизведённой в сборнике «Русское мировоззрение», и восстановлен в новой, сверенной с оригиналом версии, опубликованной «Новым журналом» в 2011 году.

⁵¹ См.: Франк С.Л. Русская философия последних пятнадцати лет. С. 618, 623.

вая Плотина и Николая Кузанского, Гуссерля и Бергсона, он сам воплощает традиции (и интуиции) И. Киреевского и Вл. Соловьёва.

Таким образом, творчество самого С. Франка подтверждает в конце концов мысль об относительности разделения двух ветвей русской философии. В этой связи следует сказать ещё об одном историко-философском образе, который встречается в статьях С. Франка о русской философии и который, правда, тоже, говоря словами А. Ермичева, «не привился в отечественной историко-философской науке». Речь идёт о «философской академии» в русской эмиграции – нет, не о Религиозно-философской академии, учреждённой Н. Бердяевым при участии С. Франка в Берлине, и вообще не о каком-то учреждении. Речь идёт о духовном братстве русских философов эмиграции – творцов религиозно-философского возрождения.

Публикатор письма С. Франка к вдове Н. Бердяева по поводу смерти последнего (П. Шалимов) отмечал, что только в этом письме Франк «впервые присоединился к той мыслительной схеме, из которой впоследствии выросла формула о Бердяеве, Булгакове, Струве и Франке как четырёх «столпах религиозного возрождения»» [26, с. 275]. Это утверждение явно неточно. Ещё в статье 1936 года, чётко различая те самые два (точнее, здесь три) направления русской философии, С. Франк предваряет это различие утверждением внутреннего «духовного братства» русской философии в эмиграции. Основы этого братства заложило «сотрудничество в религиозном и философском возрождении русского духа ещё до революции»⁵², что воплотилось, прежде всего, в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины». С. Франк называет при этом, кроме упомянутой «четвёрки», ещё и П. Новгородцева. Как бы оставляя за скобками различия, он подчёркивает то общее, что, по его мнению, объединяет плеяду основных и постоянных авторов этих сборников – их философия «осмысливается религиозно и следует христианскому платонизму»⁵³. Именно в этом контексте возникает образ «как бы незримой, не подчинённой никакому уставу, а основывающейся только на естественном духовном родстве философской академии», о которой, к сожалению, «вне русских кругов» почти ничего не знают⁵⁴. Впрочем, сам С. Франк ссылается при этом на книгу швейцарского философа Юлиуса Шмитгаузера «Борьба за духовное царство» (1933)⁵⁵, в которой, собственно, и появляется этот образ – «Платоновская академия у русских».

Возможно, следует признать этот образ некоторой исторической идеализацией. Безусловно, разногласия между русскими философами часто были достаточно серьёзными. Безусловно, что не все философы-эмигранты осмысливали философию религиозно или могут быть отнесены к линии христианско-

⁵² См.: Франк С.Л. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 632.

⁵³ Там же. С. 631.

⁵⁴ Там же. С. 632.

⁵⁵ См.: Schmidhauser Julius. Der Kampf um das geistige Reich: Bau und Schicksal der Universität. Hamburg, 1933. 390 s. (У С. Франка неточно указан 1932-й год издания.)

го платонизма (Н. Бердяев, например, неоднократно отрицал свою «причастность» к платонизму). В этом смысле франковско-шмитгаузеровский образ «философской академии» русской эмиграции, очевидно, так и останется нерезализованным в исторической конкретике идеалом. Но в то же время в более широком духовном контексте истории русской философии он может рассматриваться как своеобразная «матрица», как каркас, на котором должен выстраиваться «новый образ» русской философии, воплощающий и её интуитивное содержание, и её научно-систематическую форму.

Особая роль в этой «матрице» С. Франком отводилась Петру Струве. В определении роли П. Струве в истории русской философии (а не только экономики или политики) С. Франк также достаточно оригинален. Для него П. Струве – не только глашатай идеологии либерального консерватизма, в которой С. Франк нашёл и свою идейную почву. Для него П. Струве – «родоначальник движения русского идеализма», который вскоре развился в русскую религиозную философию⁵⁶. Правда, сам Пётр Бернгардович «не пошёл по этому пути, им проложенному», но его заслуги в преодолении материализма и позитивизма, в решительном повороте сначала к неокантианству, а затем – к метафизике оцениваются С. Франком очень высоко, и вряд ли стоит в этом усматривать лишь субъективное пристрастие. В подтверждение объективности оценки С. Франка обратим внимание, что в статье 1925 года, несмотря на возникшие в тот период серьёзные политические и теоретические разногласия со Струве по поводу осмысления русской революции, приведшие к самому длительному периоду «охлаждения» их дружбы, С. Франк, говоря о «новых социальных и философско-исторических конструкциях», к которым приходит «последнее поколение русских мыслителей», первым – перед Бердяевым и Карсавиным – называет именно Петра Струве⁵⁷.

В заключение остановимся на оценке С. Франком советской философии. С. Франк выражал вполне определённое – абсолютно негативное – отношение к господствующему в СССР диамату, воспринимая это господство как почти полное прекращение свободной философской жизни⁵⁸. Однако надежды на духовное возрождение родины не оставляли философа никогда – и поэтому, например, он воспринял как оскорбительное суждение немецких историков философии о том, что философское творчество в России вовсе прекратилось, и с большим энтузиазмом отнёсся к первым систематическим работам А.Ф. Лосева, доставленным из России («Философия имени» и «Античный космос и современная наука»). Его рецензия, написанная буквально по горячим следам, свидетельствует, что С. Франк едва ли не первым так высоко оценил философское творчество А. Лосева⁵⁹, утверждая, что он «несомненно сразу выд-

⁵⁶ См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 577.

⁵⁷ См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 155.

⁵⁸ См.: С.Л. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 630.

⁵⁹ Во всяком случае, статья Д. Чижевского с анализом этих же произведений А. Лосева появилась только в декабрьском номере «Современных записок» 1928 года, в то время как рецензия С. Франка – в январском номере «Пути».

винулся в ряд первых русских философов»⁶⁰. Но ещё более важным, чем собственные достоинства (впрочем, С. Франк отметил и недостатки) «новой русской философской системы», для С. Франка было то, что «внутри России жив дух истинного философского творчества, пафос чистой мысли, направленной на абсолютное»⁶¹.

Подводя итоги, прежде всего, подчеркнём, что доминирующей тенденцией в оценках С. Франком русской философии – как в доэмигрантский, так и в эмигрантский периоды – является утверждение её принципиального единства, или родства, или совместимости с философией западноевропейской. Полемику с В. Эрном и немецкие статьи 20–30-х годов объединяет в этом смысле то, что С. Франк не противопоставляет русскую философию западной, не проводит между ними принципиальной грани. Прояснение для западного читателя особенностей русской философской мысли, русского мировоззрения ведётся не в контексте их оправдания и освящения, обратной стороной которого являлось бы низвержение и осуждение западной философии. Цель С. Франка – обосновать своеобразие и в то же время универсальную значимость русской философии – значимость, достаточную, чтобы «пробудить у западноевропейца не только литературно-исторический, но истинный, глубокий интерес» [14, с. 163]. Можно даже считать эту цель популяризаторской – совсем не имея в виду какую-то более низкую степень научности историко-философских очерков С. Франка. В этой связи особо следует отметить заключительный отрывок «Русского мировоззрения», в котором прямо говорится о «духовном родстве» русской и немецкой культур – прежде всего, «в области религиозно-метафизической»⁶².

Безусловно, говорить о таком «родстве», имея в виду уже достаточно сложившееся к тому времени восприятие русской философии на Западе (как и восприятие западной философии неославянофильской традицией), было достаточно проблематично. С. Франк решает эту проблему с помощью интеллектуальной модели двух «образов» русской философии, которые, в свою очередь, объясняются наличием двух форм (тенденций) всякой философской мысли. Преобладание в русской философии религиозно-мировоззренческого образа является, по мнению С. Франка, во-первых, в значительной степени исторически обусловленной, а не сущностной характеристикой, а во-вторых, её очевидным своеобразием, но не уникальностью. Будущее русской философии связывается С. Франком, однако, с развитием её нового – систематического –

⁶⁰ См.: Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь. 1928. № 9 (январь). С. 90 [27].

⁶¹ Там же.

⁶² Так в оригинале: «des religiös-metaphysischen erblicken» [13, S. 41]. Г. Франко перевела – «в области религиозно-мистической» [14, с. 195]. Эта явная ошибка частично может быть оправдана тем, что далее С. Франк действительно пишет о немецкой мистике как историческом истоке немецкого идеализма, но всё-таки это искажение мысли С. Франка, выраженной, в частности, и в его заключительных словах: «Религиозная суть русского духа непосредственно ощущает, так сказать, своё частичное родство с философской сутью немецкого духа» [14, с. 195] (курсив мой. – Г.А.).

образа, который, заимствуя лучшие достижения западной рационально-теоретической философии, в то же время является оформлением и развитием религиозных интуиций русской мысли. Таким образом, два «образа» русской философии не противопоставляются друг другу, поскольку исходят из одного и того же корня – русской религиозности, точно так же, как отражают двуединую сущность философии. Эти два «образа» имеют, как бы, каждый своё начало (И. Киреевский и Л. Лопатин), однако их история переплетена, неразделима и взаимно обусловлена.

Франковская концепция истории русской философии – как и его собственная философская система – безусловно, переживала определённую эволюцию. Однако эта эволюция, связанная, в том числе, с осмыслением российской исторической катастрофы, не имела характера кардинального пересмотра или отказа от прежних идей – речь шла лишь о более глубоком проникновении в феномен русской философии на основе более точного понимания сущности философии вообще и более непосредственного опыта религиозно-философской интуиции. Внешние особенности отдельных статей – полемических, публицистических или просветительских – не должны при этом выступать на первый план, заслоняя собой оригинальный и значительный вклад С. Франка в историографию русской философии.

Список литературы

1. Чижевский Дм. С.Л. Франк как историк философии и литературы // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 157–174.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. 270 с.
3. Емельянов Б.В. Историография русской философии // Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2007. С. 217–219.
4. Франк С.Л. О национализме в философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 103–112.
5. Франк С.Л. Ещё о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрна // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 112–119.
6. Никулин С.В. С.Л. Франк как историк русской философской культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007.
7. Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 394–582.
8. Назарова О. Немецкие публикации С.Л. Франка о старчестве // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 4 (36). С. 139–143.
9. Frank S. Contemporary Russian philosophy // The Monist. 1927. Vol. 37. № 1, January. P. 1–23.
10. Франк С.Л. Русская философия конца XIX и начала XX века // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 645–656.
11. Прокофьев П. [Чижевский Дм.] E.V. Radloff. Russische Philosophie. Breslau, 1925 [Рецензия] // Современные записки. 1926. Кн. XXVIII. С. 491–495.
12. Франк С.Л. Русская философия последних пятнадцати лет / пер. с нем. А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 616–630.
13. Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2: Pan-Verlag Rolf Heise, 1926. 41 s.
14. Франк С.Л. Русское мировоззрение / пер. с нем. Г. Франко // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 161–195.
15. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / пер. с нем. А.Г. Власкина и А.А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 149–160.

16. Франк С.Л. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР / пер. В.П. Курапиной // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 630–645.
17. Франк С.Л. Русская философия, её характерная особенность и задача / пер. с нем. А.А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 205–210.
18. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 319–335.
19. Франк С.Л. Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // Русская мысль. 1911. № 4. С. 34–41.
20. Франк С.Л. Памяти Л.М. Лопатина // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 422–424.
21. Франк С.Л. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 164–217.
22. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Вып. 16. В. С. Соловьёв в истории философии / Иван. гос. энерг. ун-т; гл. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2008. С. 205–218.
23. Прокофьев П. [Чижевский Дм.] Франк С. Русское мировоззрение: Frank S. Die russische Weltanschauung [Рецензия] // Современные записки. 1927. Кн. XXXIII. С. 534–537.
24. Франк С.Л. [Рец. на:] Зеньковский В.В., прот. История русской философии. Т. 1. Париж: YMCA-Press, 469 с. // Новый журнал. 1949. № 22. С. 244–248.
25. Франк С.Л. Письмо Г.П. Федотову // Новый журнал. 2011. № 264.
26. С.Л. Франк о смерти Н.А. Бердяева (1948): Письмо к Е.Ю. Рапп / публ. П. Шалимова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / отв. ред. М.А. Колеров. СПб., 1997. С. 275–276.
27. Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь. 1928. № 9 (январь). С. 89–90.
28. Аляев Г.Е. Познание Пушкина: философская пушкиниана Семёна Франка // Поэзия в философии – философия в поэзии (к 170-летию юбилею полного издания романа в стихах А.С. Пушкина «Евгений Онегин») // Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 4. Киев, 2010. С. 43–60.

References

1. Chizhevskiy, D. S.L. Frank kak istorik filosofii i literatury [S.L. Frank as historian of philosophy and literature], in *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [Collection of memory of Simeon Lyudvigovich Frank], Munich, 1954, pp. 157–174.
2. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii, v 2 t., t. II, ch. 2* [History of Russian philosophy, in 2 vol., vol. II, part 2], Leningrad, 1991, 270 p.
3. Emel'yanov, B.V. *Istoriografiya russkoy filosofii* [Historiography of the Russian philosophy], in *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow, 2007, pp. 217–219.
4. Frank, S.L. *O natsionalizme v filosofii* [About nationalism in philosophy], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 103–112.
5. Frank, S.L. *Eshche o natsionalizme v filosofii* [About nationalism in philosophy still], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 112–119.
6. Nikulin, S.V. *S.L. Frank kak istorik russkoy filosofskoy kul'tury*. Avtoref. diss. kand. filos. nauk [S.L. Frank as historian of Russian philosophical culture. Synopsis, Cand. philos. sci. diss.], Moscow, 2007.
7. Frank, S.L. *Vospominaniya o P.B. Struve* [Memories of P.B. Struve], in Frank, S.L. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread ... Articles, letters, memoirs], Moscow, 2001, pp. 394–582.
8. Nazarova, O. *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 4(36), pp. 139–143.

9. Frank, S. Contemporary Russian philosophy, in *The Monist*, 1927, vol. 37, no. 1, January, pp. 1–23.
10. Frank, S.L. Russkaya filosofiya kontsa XIX i nachala XX veka [Russian philosophy of the end of 19 and 20 century beginning], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 645–656.
11. Prokof'ev, P. [Chizhevskiy Dm.]. *Sovremennye zapiski*, 1926, vol. XXVIII, pp. 491–495.
12. Frank, S.L. Russkaya filosofiya poslednikh pyatnadsati let [Russian philosophy of the last fifteen years], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 616–630.
13. Frank, S. Die russische Weltanschauung, Charlottenburg 2, 1926, 41 p.
14. Frank, S.L. Russkoe mirovozzrenie [Russian worldview], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 161–195.
15. Frank, S.L. Sushchnost' i vedushchie motivy russkoy filosofii [Essence and leading motives of the Russian philosophy], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 149–160.
16. Frank, S.L. Eticheskie, filosofsko-pravovye i sotsial'no-filosofskie napravleniya v sovremennoy russkoy filosofii vne SSSR [The ethical, philosophical-legal and social-philosophical directions in modern Russian philosophy out of the USSR], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 630–645.
17. Frank, S.L. Russkaya filosofiya, ee kharakternaya osobennost' i zadacha [Russian philosophy, its characteristic and task], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 205–210.
18. Frank, S.L. Filosofiya i religiya [Philosophy and religion], in *Na perelome. Filosofiya i mirovozzrenie* [At the turn. Philosophy and outlook], Moscow, 1990, pp. 319–335.
19. Frank, S.L. *Russkaya mysl'*, 1911, no. 4, pp. 34–41.
20. Frank, S.L. Pamyati L.M. Lopatina [L.M. Lopatin's memories], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 422–424.
21. Frank, S.L. Lichnost' i veshch' [Personality and thing], in Frank, S.L. *Filosofiya i zhizn'* [Philosophy and life], Saint-Petersburg, 1910, pp. 164–217.
22. Aliaiev, G.E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, vol. 16, pp. 205–218.
23. Prokof'ev, P. [Chizhevskiy Dm.]. *Sovremennye zapiski*, 1927, vol. XXXIII, pp. 534–537.
24. Frank, S.L. *Novyy zhurnal*, 1949, no. 22, pp. 244–248.
25. Frank, S.L. *Novyy zhurnal*, 2011, no. 264.
26. S.L. Frank o smerti N.A. Berdyaeva (1948): Pis'mo k E. Yu. Rapp [S.L. Frank about N.A. Berdyaev's death (1948): The letter to E. Yu. Rapp], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1997 god* [Researches on history of the Russian thought. Year-book for 1997], Saint-Petersburg, 1997, pp. 275–276.
27. Frank, S.L. *Put'*, 1928, no. 9, pp. 89–90.
28. Aliaiev, G.E. Poznanie Pushkina: filosofskaya pushkiniana Semena Franka [Pushkin's knowledge: philosophical pushkiniana of Simeon Frank], in *Poezija v filosofii – filosofija v poezii* [Poetry in philosophy – philosophy in poetry], Kyiv, 2010, pp. 43–60.

УДК 128/129(47)
ББК 873(2)

МЕЧТАНИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА О НЕВОЗМОЖНОМ

ДЖУЛИЯ БАЗЕЛИКА

Государственный университет Турина
улица Верди, 10, Турин, 20124, Италия
E-mail: giulia.baselica@unito.it

Рассматривается понятие «невозможное» в свете размышлений о мечтаниях русского космизма. Следуя за представлениями таких философов, как К. Э. Циолковский, В.С. Соловьёв, А.Л. Чижевский, Д. И Вернадский, Н.Ф.Фёдоров, предлагается краткое изложение некоторых онтологических принципов и законов космистской мысли, связанных с идеей совершенствования человека в его отношениях с природой и Космосом. Анализируются основные течения русского космизма, объединяющим началом которых являются: стремление к бессмертию человека и возвращению умерших; вера в освобождение человека от природных разрушительных качеств и в изменение его физической природы; идея ноосферы как выбора высшей свободы на основе знания, опыта и деятельности всего человечества. Делается вывод о том, что конечной целью всех течений русского космизма является творение бессмертного существа.

Ключевые слова: космизм, невозможное, мечтаение, совершенствование человека, ноосфера, бессмертие, природа, Космос, Вселенная, микрокосмос, макрокосмос.

THE IMPOSSIBLE DREAM OF RUSSIAN COSMISM

GIULIA BASELICA

State University of Turin
10, Verdi Street, 10124 Turin, Italy
E mail: giulia.baselica@unito.it

This article is devoted to the conception of impossibility on the basis of reflections about Russian cosmism dream. The fundamental assumptions of such philosophers as K. E Tsiolkovskiy, V.S. Soloyev, A.L. Chizhevskiy, D.I. Verrnadskiy, N.F. Fedorov focus on some ontological principles and laws of the cosmistic doctrine and their connections to the idea of achievement of human perfection in its relationship with nature and Cosmos. At the root of this idea lies aspiration to immortality and resurrection of all dead people. If humanity frees itself from its natural destructive qualities, it will be able to transform its physical nature and it will be free to choose noosphere, but the realization of this great project will depend on knowledge, experiences, activities of all human beings. The concrete aim of creating immortal creatures characterizes all the tendencies of Russian cosmism: scientific, religious and poetical-artistic.

Key words: Cosmism, impossible, dream, human perfection, noosphere, immortality, nature, cosmos, universe, microcosm, macrocosm.

Понятие «невозможное» определяет что-то неосуществимое, невыполнимое, невероятное и непредполагаемое; оно означает то, что не может произойти или случиться. Преодолением невозможного, по преимуществу, русский космизм стремится поразить смерть.

Космизм – это философское мировоззрение, основывающееся на научных знаниях о Космосе и на представлениях о человеке как гражданине Мира, как микрокосмосе, равном макрокосмосу. Под названием «русский космизм», в принципе, понимается целое направление русской и советской культуры, включающее учёных, философов, поэтов, писателей и художников. Оно укоренилось в России в конце XIX века¹ и получило значительное развитие в естественно-научном направлении (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, Н.Г. Холодный, А.Л. Чижевский), религиозно-философском (Н.Ф. Федоров, Вл.С. Соловьев) и поэтически-художественном (В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин, Н.А. Заболоцкий, А.П. Платонов).

Историк религиозно-философской и научной мысли России Н.К. Гаврюшин предложил термин «русский космизм» в начале 70-х гг. XX в. в статье «Из истории русского космизма»².

Все течения³ русского космизма основываются на четырех онтологических принципах:

- 1) единство человека и Космоса (микрокосмоса и макрокосмоса);
- 2) стремление постичь единую, неделимую сущность всех проявлений бытия (Космос, человеческая жизнь, дух);
- 3) экологичность;
- 4) онтологическое обоснование этики.

Принцип единства человека и Космоса придаёт космистской мысли мистический оттенок, поскольку монизм выражает философское, а точнее, метафизическое представление о единстве бытия (бытие, единство, всеединство) и предполагает существование единственного онтологического прин-

¹ Хотя в тот же самый период Джон Фиск, американский философ и историк, пытался распространять космическую теорию эволюции. В философическом произведении «*Outlines of Cosmic Philosophy*» (1874) он объяснял предпосылки, на основе которых общества развиваются подобно биологическим организмам, от простейших форм к более сложным.

² См.: Гаврюшин Н.К. Из истории русского космизма // Труды X и XI Чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию творчества К.Э. Циолковского. М., 1972. С. 104–106 [1]. Учёный-философ А.П. Огурцов вспоминает: «Вспоминаю, как в сентябре 1970 г. мы вдвоем ходили по улицам Калуги и обсуждали, как назвать то направление, к которому принадлежал К.Э. Циолковский, и Гаврюшин предложил термин «русский космизм». Вспомнил о том, что у К.Э. Циолковского есть работа «Космическая философия», тогда ещё не опубликованная и хранившаяся в Архиве АН СССР. <...> Через какое-то время он выпустил в свет статью «К.Э. Циолковский и европейский космизм» (см.: Огурцов А.П. Русский космизм (обзор литературы и навигатор по сайтам Интернета) // Vox. Философский журнал. 2008. Вып. 4 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://voz-journal.org/html/issues/vox471> посл. доступ. 01.05.2013 [2]).

³ Такие, как: естественно-научное, религиозно-философское, софиологическое, теософское, эстетическое, музыкально-мистическое, мистическое, экзистенциально-эсхатологическое, проективное, активно-эволюционистское.

ципа⁴. Кроме того, для космистской мысли характерен детерминизм, на основе которого отдельные части обязательно подчиняются целому: онтологически они к нему привязаны и являются его несущественными аспектами. Только единство, носящее одновременно характер целого, действительно имеет существование.

Константин Эдуардович Циолковский, один из самых выдающихся представителей русского космизма, по поводу монистического направления выразился так: «Мы проповедуем монизм во Вселенной – не более. Весь процесс науки состоит в этом стремлении к монизму, к единству, к элементарному началу. Ее успех определяется степенью достижения единства. Монизм в науке обусловлен строением Космоса. Разве Дарвин и Ламарк не стремились к монизму в биологии? Разве того же не желают геологи? Физика и химия влекут нас по тому же направлению. Астрономия и астрофизика доказали единство образования небесных тел, сходство земли и неба, однообразие их вещества и лучистой энергии. Даже исторические науки стремятся к монизму. В биологии объединяются клетки низших существ, образуя животных с единым управлением (мозг – душа), объединяются люди в общества, стремясь слиться в одно могущественное тело. Скоро должна объединиться так и вся земля. Это объединение на иных планетах должно достигнуть высшего результата. Я прибавлю к известным уже видам единства и всеобщую чувствительность материи, потенциальную способность каждого атома, при сложной обстановке, жить. Мыслит мозг, но чувствуют атомы, его составляющие. Разрушен мозг – исчезло и напряженное чувство атомов, заменившись ощущением небытия, близким к нулю»⁵.

Первый онтологический принцип космистской мысли касается взаимного соответствия между микрокосмосом и макрокосмосом⁶ и включает в себя наследие мировой философской мысли, восходящей к эпохе Возрождения.

⁴ Такое представление о монистическом восприятии действительности напоминает о философско-религиозной доктрине эманатизма (или эманационизма), согласно которой множественное берёт начало из Единого, или из другой начальной действительности, самой по себе выражающей множественное, при абсолютной свободе, совпадающей с абсолютной необходимостью. Это превращение совершается под действием эманационного процесса (как распространение света из светящейся точки), не нарушающего самого принципа, а, наоборот, устанавливающего онтологическое отношение между Единым и множественным. Эта тема развивается в неоплатонизме и других философских течениях.

⁵ См.: Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. Калуга, 1925 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://flight.mai.ru/tsiolkov/wrk011.htm> [3].

⁶ Тема человека-микрокосмоса выражается в орфическом мотиве космического яйца, и более определённо, у Анаксимена, у Эмпедокла, и в «Тимее» Платона; она обновляется в стоицизме и в неоплатонизме, связанном с мотивом «вселенной симпатии» и с органицистским представлением о Космосе, в котором всем управляют соответствия и где микрокосмос и макрокосмос являются двумя полюсами единого, соглашающегося динамического представления о Вселенной. Доктрина микрокосмоса и его отношений с макрокосмосом имела значительное влияние на медицину, астрологию и магию с эллинистической эпохи до семнадцатого века: предполагаемые соответствия между человеком и Космосом создали иллюзию возможности провести более глубокие изыскания и лечение болезней, а также эффективно действовать через человека на космические элементы и, наоборот, через космические элементы, на человека.

Согласно этой традиции, человек, то есть микрокосмос, является представлением Вселенной, то есть макрокосмоса: человек-микрокосмос представляет собой живое зеркало и синтез элементов, составляющих Космос. Каждый человек – микрокосмос, целый мир в миниатюре, поскольку его структура повторяет уменьшенную структуру Вселенной. Земля, звезды, планеты и Космос в целом, наоборот, похожи на человека и, кроме органов и членов, наделены душой.

Второй онтологический принцип обогащает представление о Вселенной присутствием *духовного существа*. Триада, состоящая из Космоса, человеческой жизни и духа, придаёт космической мысли душевное и мистическое значение. Дух, или жизненное начало всех живых существ, здесь является душевным элементом, дополняющим дуалистическую натуру микрокосмоса и макрокосмоса; он является душой мира и душой Вселенной и напоминает о платоновской мировой душе – о таком подчинённом начале, воспринимающем и осуществляющем в чувственной области и во временном процессе высшее идеальное единство, которое вечно пребывает в абсолютном начале. Понятие «душа мира» напоминает и о соловьёвской Софии. София – это идеальное человечество, то есть всеединый организм всех существ. Душа мира является существом двойственным и, определяясь божественным Логосом, позволяет Духу Святому осуществляться во всем. Тем не менее она имеет свою собственную волю, и в этом заключается возможность её падения. Великий русский философ, неоплатоник, Владимир Соловьёв так объяснил натуру и значение Софии: «Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке»⁷.

В основе третьего онтологического принципа космизма находится идея тесной взаимосвязи, единства человека и среды. Такая идея, в разных представлениях, озвучивается в произведениях большинства представителей космической мысли, но у некоторых из них она приобретает научную основательность. У А.Л. Чижевского, например, внутренняя связь всего со всем находит подтверждение в его теории влияния солнечной активности на биосферу и, следовательно, на социально-исторический процесс. В книге «Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца», опубликованной в Москве в 1930 г., учёный изложил свою теорию. Он разделил исторический цикл на четыре этапа: 1) период минимальной возбудимости; 2) пе-

⁷ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Православное обозрение. 1878–1881 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0180.shtml [4].

риод нарастания возбудимости; 3) период максимальной возбудимости; 4) период падения возбудимости. На основе наблюдений циклов солнечной активности Чижевский проанализировал историю человечества и указал на соответствия исторических событий событиям, происходящим на Солнце. Он утверждал, что циклы солнечной активности влияют на все жизненные процессы: на урожай, на здоровье, на психическое состояние человека. Всё это отражается на динамике исторических процессов: войн, революций, восстаний, экономических кризисов.

Известная работа Чижевского заканчивается следующим выводом: «Хотя пятнообразовательный процесс и оказывает сильнейшее влияние как на неорганический мир, так и на органический мир Земли благодаря своим электромагнитным и корпускулярным радиациям, однако все его влияния еще далеко не выяснены наукой.

Во всяком случае, имеются некоторые данные, позволяющие думать, что одним из главных рычагов механизма влияния являются электрические феномены и связанные с ними химические явления, развивающиеся в земной коре и в ее атмосфере под воздействием указанных радиаций пятнообразовательного процесса.

Нельзя сомневаться также и в том, что момент появления эпидемии и ее течение обусловлены результатом сложного процесса взаимодействия всех биологических, геофизических и социальных факторов»⁸.

Существенное значение четвертого принципа космизма, с одной стороны, связывается с первоначальным значением слова «экология»⁹, а с другой стороны, четвертый принцип космизма предвосхищает будущие научные положения Барри Коммонера. Американский биолог и эколог сформулировал четыре основных закона экологии: всё связано со всем; всё должно куда-то деваться; природа знает лучше; ничто не дается даром¹⁰.

Первый закон (всё связано со всем) включает в себе экологический принцип холизма¹¹. Особый вариант философского и научного решения проблемы холизма был выработан русскими космистами В.И. Вернадским, А.Л. Чижевским и др. В основе второго закона (всё должно куда-то деваться) лежит принцип замкнутого круговорота веществ и обеспечения стабильного суще-

⁸ См.: Чижевский А.Л. Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца. М., 1930 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://rusograd.xpomo.com/tch1/tch1-4.html> [5].

⁹ Слово «экология» происходит от древнегреческого οἶκος («жилище, дом, имущество») и λόγος («наука, понятие») – наука об отношениях живых организмов с окружающей средой. Термин впервые появился в 1866 г. в книге немецкого биолога Эрнста Геккеля «Generelle Morphologie der Organismen».

¹⁰ См.: Commoner B. The Closing Circle: Nature, Man and Technology. New York, 1971 [6].

¹¹ Понятие «холизм» поясняет эпистемологический тезис, согласно которому сложные системы (организмы, умы, общественные системы) имеют характеристики, которые отсутствуют у составляющих систему элементов; в этих системах, другими словами, целое больше, чем сумма его частей.

ствования биосферы. Основные исследования по поводу биосферы¹² проводил Вернадский. Он полагал, что жизнь началась вместе с планетой Земля и что космическая роль живого вещества заключается в сохранении солнечной энергии и ее превращении в энергетические связи органических существ. Третий закон (природа знает лучше) основан на выводах философа Н.Ф. Флоренского, согласно которому, в человеке природа начинает не только осознавать себя, но и управлять собой. В своём труде «Философия общего дела» Н.Ф. Федоров писал, что беспорядок человеческой жизни – следствие дисгармонии в отношениях человека к природе; но человек при помощи своего разума может (должен) сдерживать природную, враждебную ему силу и внести гармонию в мир. Следовательно, эволюция природы будет не стихийной, а сознательно регулируемой.

Космистская мысль о природе, несомненно, оказывается тесно связана с экологическим сознанием: положение о взаимосвязи, единстве человека и среды – общее основание, присутствующее в исходных определениях русского космизма и экологического мировоззрения¹³.

Четвёртый онтологический принцип выдвигает на первый план понятие этики: космистская мысль стремится к созданию онтологической системы, основанной на этическом отношении с миром и с человечеством. Этическая онтология – это исследование о бытии как таковом с точки зрения перспективы индивидуалистической и, одновременно, цивилизационной этики. Случайный характер бытия определяет этическую эволюцию, в рамках которой мощь, стремление и противодействие находят своё вечное равновесие, и отношение между познавательным процессом и действительностью находятся в высшем гармоническом умственном контексте.

Об этическом характере космистской мысли А.П. Огурцов пишет: «По сути дела космическая философия – это этическая онтология, т.е. учение о бытии и его развертывании, ориентированное на постижение смысла человеческой жизни. Космизм отнюдь не замещает своим «космоцентризмом» проблему смысла человеческой жизни, а поворачивает своё учение о человеке к космологии, к космологическому предназначению человека и всего человечества»¹⁴.

¹² Термин «биосфера» буквально означает «сфера жизни», и в таком значении он был представлен австрийским геологом и палеонтологом Эдуардом Зюссом в конце XIX века. Сначала под этим названием понимались все живые существа на Земле. Точнее определял биосферу Вернадский – как сферу единства живых существ и неживой среды, инертного вещества (см.: Разумова Е.Р. Fundamentals of Biological Ecology// All news in one [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://yqyq.net/82030-Osnovy_biologicheskoiy_ekologii.html (полн. доступ. 02.05.2013)).

¹³ Е.А. Когай пишет: «Космизм – это одна из тем мировой культуры, которая в органическом синтезе различных подходов последовательно прослеживает идею совершенствования человека в его связях с природным миром, с Космосом в целом» (см.: Когай Е.А. Социальная экология. Человек и природа в русском космизме [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sufism.ru/barzah/cosm05.htm> (полн. доступ. 03.05.2013) [7]).

¹⁴ Огурцов А.П. Указ. соч.

Итак, как всякая онтология, этический космистский вариант также предполагает учение о небытии, то есть учение о преодолении небытия, следовательно, о преодолении смерти, о бессмертии. Объединяющим началом всех трёх основных течений русского космизма является стремление к победе над смертью.

В научном направлении русского космизма выделяются две тенденции: органическая (В.И. Вернадский, теория биосферы и ноосферы) и проективистская (К.Э. Циолковский, перспектива человечества оставить землю и переселиться в Космос).

Важный научный вклад в развитие космистской мысли внёс Владимир Иванович Вернадский (1863–1945). На основе исследований учёного написаны его замечания¹⁵ об открытии процесса цефализации, сделанном американским зоологом Джеймсом Даной¹⁶. Вернадский ввел понятия о живом веществе, о космичности жизни, о биосфере и её переходе в ноосферу. Вернадский определяет понятие ноосферы¹⁷ следующим образом: «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом, по сравнению с тем, что было раньше. Перед ним открываются все более и более широкие творческие возможности»¹⁸.

Согласно основополагающему принципу теории ноосферы, появление человека на Земле указывает на то, что результатом эволюции стало возникновение новой психической и душевной организации. Первому мыслящему существу эволюция даёт необходимое орудие для его дальнейшего развития – разум, способный на самосознание, глубокое знание мира, способность к перемене себя и мира. Человек является высшей точкой стихийной и бессознательной эволюции и, одновременно, новым началом, заключающим в себе предпосылки для новой, разумной стадии эволюции. Создание человека-ноосферы пока ещё несколько дисгармонично из-за своего состояния, тесно связанного с действительностью; но, одновременно, создание человека-ноосферы является высшим идеалом этого самого состояния.

¹⁵ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. О науке. Т. I. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. Дубна, 1997. 576 с. [8].

¹⁶ Важен научный вклад геолога Джозефа Ле Конта и других геологов, Чарлза Шухерта и А.П. Павлова. Кроме того, можно утверждать, что космистская идея прошла особый путь в эпоху до Дарвина, через философскую мысль Радищева и Гердера.

¹⁷ Впервые слово «ноосфера», сфера разума (от греч. νόος – «разум» и σφαίρα – «шар»), употребил философ и математик Эдуард Леруа, последователь Бергсона, на лекциях 1927/28 учебного года в парижском Коллеж де Франс. А ноосферная концепция была объяснена его другом Тейярдом де Шарденем, палеонтологом и философом. Ноосфера – это часть планеты, которая несёт на себе печать разумной деятельности человека, это сфера разума, сфера взаимодействия общества и природы. Ноосфера – высшая стадия развития биосферы; она включает в себя антропосферу, техносферу, измененную человеком живую и неживую природу, социосферу.

¹⁸ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский Космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 309 [9]. (Статья была впервые опубликована в журнале «Успехи современной биологии». 1944. № 18. Вып. 2. С. 113–120.)

Человек, в своём антропологическом, общественном и историческом состоянии, не завершён; тем не менее он хранит в себе идеал духовного человека, заставляющий его выйти за пределы его собственной природы. В качестве учёного натуралиста Вернадский занимался исследованиями геологического и исторического времени ноосферной действительности, определяя сущность ноосферы, её цель, идеал, задачи и движущие силы¹⁹. Согласно учёному, в XIX веке конкретные результаты свидетельствуют о переходе в ноосферу, то есть в идеал активной и сознающей эволюции. Первый из них – вселенность человечества, то есть господство человека над биосферой; второй – единство человеческого рода; третий – массивация общественной и исторической жизни; четвёртый – совершенствование науки.

Вернадский утверждает, что научное знание, которое действует как геологическая сила, «создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому процессу, созданием которого она является»²⁰. Человек будет обладать энергией Солнца, он будет поддерживать свой организм, как растения, получая средства на пропитание из самых элементарных неорганических веществ.

Человечество получит высшую свободу выбрать идеал ноосферы только тогда, когда оно изменит свою физическую природу, освобождая себя от природных разрушительных качеств (в конечном счёте, способности умирать и свойства умирать).

Согласно Константину Эдуардовичу Циолковскому²¹ (1857–1935), изобретателю ракеты, ареной бессмертной жизни является бесконечный Космос с его недостижимыми энергетическими и материальными ресурсами. Выход в Космос позволит неопределённо долгую жизненную деятельность, но только бессмертные существа, ставшие радикально изменившимися организмами, сумеют жить во внеземных средах, присвоить Вселенную и её превращать.

Циолковский выделяет во Вселенной вещества и силы-материи в состоянии вечного изменения. В космологии Циолковского есть элемент «дурной бесконечности», бесконечных циклов гигантских эволюционных периодов. Вселенная – единственное материальное тело, в котором движутся и атомы, выбросившие мёртвые тела, и утерянные атомы, неразрушимые первоначальные граждане, первобытные «я».

Его космистская мысль относится к представлению о пантеистическом панпсихизме: «Всё непрерывно, и всё едино, – утверждает К.Э. Циолковский. – Ма-

¹⁹ Он объявил себя философским скептиком, отказывающимся от всякого «диктата» со стороны всякой возможной системы. Философский скептицизм стал его оплотом, позволяющим ему защищать своё право на свободу исследования. В 1932 он ответил на обвинение философа А.М.Деборина в эмпиризме и, косвенно, в мистицизме: «Я, как философский скептик, могу спокойно отбросить без вреда и с пользой для дела в ходе моей научной работы все философские системы, которые сейчас живы».

²⁰ См.: Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 19 [8]. Цит. по: Семенова С.Г. Русский космизм. Вступительная статья [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sufism.ru/barzah/cosm03.htm> (пос. доступ. 03-05-2013) [10].

²¹ Как и Вернадский, он заметил, что статистики показывают совпадение периодов катаклизмов и эпидемий с циклами солнечной деятельности, а также биологических и психических аспектов земной жизни с физическими явлениями Космоса.

терия едина, также её отзывчивость и чувствительность. Степень же чувствительности зависит от материальных сочетаний. Как живой мир по своей сложности и совершенству представляет непрерывную лестницу, нисходящую до «мертвой» материи, так и сила чувства представляет такую же лестницу, не исчезающую даже на границе живого. <...> Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей Вселенной. Это свойство я считаю не отделимым от материи. Всё живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно сильно чувствуем. Так как всякая материя всегда, при благоприятных условиях, может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя в зачатке (потенциально) жива»²².

Настоящее, блаженное существование начинается в мозге возвышенных, невещественных космических существ, и обеспечение достижения бессмертного блаженства для таких атомов состоит в разрушении незавершённых жизненных форм на Земле и в Космосе. К.Э. Циолковский верил в возможность космических путешествий²³ за пределами земной атмосферы и разработал теоретические основы для будущей космической экспансии человечества.

В начале XX века возникает большой общественный интерес к Космосу, к проблемам межпланетного сообщения и, следовательно, к возможности обуздания стихийных сил природы. Так появляется разнородное движение биокосмистов, близкое к движению анархистов. Оно принимает и примиряет непримиримое; оно требует исполнения морального долга и выполнения конкретной и терпеливой деятельности, целенаправленной на обуздание природой; оно поддерживает борьбу против старения и смерти. Движение биокосмистов характеризуется анархическим прославлением «божественной» свободы человека, добившегося бессмертия²⁴.

²² См.: Циолковский К.Э. Мониизм Вселенной // Русский Космизм: Антология философской мысли. Указ. соч. С. 266 (Статья была впервые опубликована в книге: Циолковский К.Э. Мониизм Вселенной. Калуга, 1925).

²³ Мечтания о невозможном, о космическом путешествии сопровождают всю историю человечества и проявляются в разных культурных выражениях во все эпохи и на всех широтах: от легендарного отчёта о полете китайского императора Шуна до библейского рассказа о полёте на огненной колеснице пророка Илии; от греческих мифов о Гермесе, Дедале и Икаре до мечтаний XX века, от достижений науки до научно-фантастического воображения (см.: Nicolson M.H. Cosmic Voyage // Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas. I. New York, 1973. С. 524–535 [11]).

²⁴ Манифест биокосмистов опубликован в газете «Известия» 4 января 1922 г. Кроме того, появляются книга «О пролетарской этике» (1918) Н.Н. Кошкарёва и некоторые выпуски (1–4) журнала «Биокосмист» (1922) – печатного органа движения анархистов-биокосмистов Москвы и России. Интересно отметить, что эпоха революции в стихах и в статьях многочисленных поэтов, пролетарских и не пролетарских (таких, как В.Т. Кириллов, М.П. Герасимов, А.К. Гастев, И. Г. Филипченко), в коротких поэмах (например, в «Ладомире» В. Хлебникова или в «Инонии» С. Есенина) воспринимается и понимается не только как общественное явление, но и как величественный катаклизм, как начало онтологического переворота, целенаправленного на преобразование общества, Земли (через обуздание стихийных сил и превращение планеты в космический корабль) и жизни человека. Даже в его самых значительных выражениях (в манифестах, воззваниях и стихах) биокосмизм являлся просто отражением авантюристского отношения к будущему, к стремлению изменить человечество и мир одним актом воли. И в этом биокосмизм оказывается явлением своего времени (см.: Семенова С.Г. Указ. соч.).

Религиозное толкование русского космизма основывается на идее обожествления человека. Эта мысль пустит корни в учениях святителей Василия Великого (IV в.) и Григория Паламы (XIV в.)²⁵, а также русских мыслителей конца XIX и начала XX века²⁶. Николай Фёдорович Фёдоров является настоящим зачинателем космической мысли, настоящим «искателем правды».

Фёдоров сформулировал следующие философские принципы: обуздывать внутренние и внешние стихийные силы – это назначение человечества; выходить в Космос, чтобы владеть им и его превращать; приобрести новый, бессмертный и космический статус бытия. По Фёдорову, самый возвышенный идеал одухотворения мира представляет собой сознательное направление эволюции и осуществляется в разных задачах: регуляция метеорических и космических явлений; превращение стихийно-разрушительного хода природных форм в сознательно-направленный ход; создание нового вида общественной организации, названной психократией; деятельность, направленная на преодоление смерти посредством физического превращения человека; бесконечное творение бессмертной жизни во Вселенной²⁷.

Осуществление этого грандиозного проекта зависит от знания, опыта, деятельности всего человечества. Итак, субъект – все, а объект – всё; следовательно, новый, грандиозный синтез наук должен быть осуществлен в космическом масштабе. Учёные должны широко открывать двери своих лабораторий и направлять исследования на всю природу и на весь мир, проникая в физические и психические глубины человека, постигая тайны смерти и зла.

Согласно русскому философу, человеку будут доступны все небесные пространства и все небесные миры только тогда, когда он сумеет творить самого себя из атомов и молекул. Тогда и только тогда, он сумеет жить во всех средах

²⁵ «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом».

²⁶ Идея неудовлетворённости узкими размерами Земли и солнечной системы утверждается также в западной культуре этого периода. Эта идея выражается в романах-утопиях и становится предметом философских исследований. Бергсон в «Творческой эволюции» (1907) так определяет настоящую натуру жизни: она вечно порождает материю и энергию посредством космического процесса, вызванного внутренним творческим взрывом (это представление о действительности напоминает о научно-философских размышлениях Вернадского). Французский философ показывает противопоставление между энтропическими силами дезорганизации и разрушения, господствующими в материальном мире, и склонностью к превознесению порядка и организации, связанной с течением жизни и сознания. Он определяет сущность человека как «хомо фабер», умеющего расширять, увеличивать и дополнять ограниченные человеческие способности, изобретая автомобили, микроскопы, телескопы, самолёты, ракеты. В том же направлении мыслит Вернадский, утверждая, что человек должен восстановить свои собственные творческие способности для того, чтобы развить своё ограниченное разумное сознание.

²⁷ Одновременно утверждается космистская мысль философа Н.А. Умова, согласно которому сила эволюции направляет жизненные формы на всё более совершенное сознание; сущность жизни – антиэнтропическая; из глубин человечества появится новый человеческий вид: homo sapiens explorans; появление жизни – это почти неправдоподобное событие, а участие целого Космоса делает его возможным (см.: Семенова С.Г. Указ. соч.).

и принимать все возможные виды. Человек будет в состоянии обновлять свой организм, строить себе новые органы, создавать человеческую ткань. Мечтание о бессмертии, то есть мечтание о невозможном русского космизма, – двигатель этой эволюции²⁸. Фёдоров так объясняет процесс, благодаря которому человек будет преодолевать смерть: «Смерть, можно сказать, есть анестезия, при коей происходит самое полное трупоразъятие, разложение и рассеяние вещества. Собираение рассеянных частиц есть вопрос космотеллургической науки и искусства, следовательно, мужское дело, а сложение уже собранных частиц есть вопрос физиологический, гистологический, вопрос сшивания, так сказать, тканей человеческого тела, тела своих отцов и матерей, есть женское дело; конечно, было бы странно, если бы физиологическая и гистологическая науки ограничивались только живосечением и не могли бы перейти к восстановлению»²⁹.

За вечно превращающейся и возрождающейся человеческой личностью Фёдоров признаёт высшую ценность, требующую спасения всех мёртвых и возвращения всех пропавших людей³⁰. Участие человека в богочеловеческом процессе спасения мира позволяет Логос: божественная воля действует через человека, словом, через существо умственно свободное.

Конкретная цель творения бессмертного существа – это победа над временем и осуществление принципа сосуществования. Фёдоров подчёркивает значение двух основных пределов у современного человека: предела пространства и предела времени. Бессмертие возможно только при условии преодоления изоляции Земли от Космоса и регуляции Космоса.

Русская космистская мысль выражается также в поэтично-художественном направлении, над которым властвует общая идея о единстве мира, о развитии нового человека, наделённого культурными знаниями и высокой духовностью. Эта идея находит воплощение в разных философско-поэтических произведениях таких русских авторов, как В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин, В.Я. Брюсов, М.А. Волошин, А.А. Блок, Н.А. Заболоцкий, А.П. Платонов, М.М. Пришвин³¹.

²⁸ Бергсон обратил внимание на две способности живых веществ: несознающий инстинкт и ум. Плавной чертой несознающего инстинкта является способность творить свойства, принадлежащие организму, например, превращение червяка в бабочку. Ум свойствен *homo faber* и позволяет человеку творить орудия, то есть его искусственные органы, благодаря которым он манипулирует миром.

²⁹ См.: Фёдоров Н.Ф. *Философия общего дела <отрывки>*// *Русский Космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 75–76 [12]. (Печатается по: *Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Фёдорова*, изданные под редакцией В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона. Т.1. Верный, 1906.)

³⁰ Такое стремление к обожествлению человека выражается и в произведениях таких религиозных мыслителей, как Вл. С. Соловьёв, П. А.Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев.

³¹ Космистская мысль звучит и в произведениях Г.Уэллса, С. Лема, А. Азимова, Р. Шекли, Р. Брэдбери, А. Де Сент-Экзюпери, Р. Тагора.

Космистские мотивы характеризуют творчество художников Н.К. Рериха, М.К. Чюрлениса, М.А. Врубеля, К.С. Малевича и звучат в музыкальных произведениях Н.А. Римского-Корсакова, А.Н. Скрябина, С.В. Рахманинова, С.С. Прокофьева.

Владимира Фёдоровича Одоевского можно считать предвестником космистской мысли. Будущее общество, которое он описывает в своём незаконченном романе «4338-й год» (некоторые отрывки которого были опубликованы в журнале «Московский наблюдатель» и в сборнике «Утренняя заря» в 1835–1840 годах), охарактеризовано многочисленными открытиями, такими как цветная фотография, фотосинтез растений, синтетические ткани, принципы самолётостроения. В этом футуристском обществе человечество испытывает чувство планетарной гармонии, таким образом осуществляя мечту будущих космистов³².

Драматург Александр Васильевич Сухово-Кобылин в своём философском трактате «Учение Всемира» представил понятия активной эволюции и космического человечества, развитие которого происходит по трём этапам:

первый – теллурическое, или земное, человечество – то, что обитает в тесных границах Земного шара;

второй – солярное человечество, охватывающее своей жизнедеятельностью солнечную систему;

третий – сидерическое, или всемирное, человечество – все миры, обитаемые во всей бесконечности Вселенной³³.

Космистская тема находит воплощение в стихах, в прозаических произведениях, в полотнах мыслителя и художника Николая Константиновича Рериха, по мнению которого сочетание разных, многообразных культур послужит источником раскрытия тайн космического бытия человека. Он призывает увидеть и любить красоту жизни в окружающем мире и нацеливает своих читателей и зрителей на преобразование жизни и человечества посредством Культуры.

В значительном труде, вобравшем в себя несколько произведений, написанных Н.К. Рерихом и его женой Е.И. Рерих, – «Агни Йога» («Живая Этика») – ставится задача трансформации человеческого сознания, поднятия его на космический уровень. Рерихи предвещают в будущем открытие многих источников энергии, следующих за электричеством³⁴.

Музыкальное восприятие космистской мысли выражается в произведениях композиторов XX столетия. Среди них Андрей Николаевич Скрябин, в произведениях которого «Божественная поэма», «Поэма экстаза», «Прометей» звучит идея единства человека с природой и со всей Вселенной. Как Рерих, он владеет различными художественными языками: в стихотворениях, сопровождающих его музыкальные шедевры, выражены глубина, вечность, бесконеч-

³² См.: Александров Л.Г. Одоевский как предтеча русского космизма (к 200-летию со дня рождения) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.lib.csu.ru/vch/2/2003_01/005.pdf (пос. доступ. 04-052013) [13].

³³ См.: Когай Е.А. Социальная экология. Человек и природа в русском космизме [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sufism.ru/barzah/cosm05.htm> (пос. доступ. 04-052013) [14].

³⁴ Там же.

ность. Идеи о вечности и бесконечности проникают в космистскую мысль и приобретают разные формы: научные, философские, художественные. Бесконечность – это то, что не имеет никакой границы, ни размера, ни конца; а вечность означает бесконечность физического времени. Оба понятия скрыто объединяет представление о свободе, о таком состоянии, в котором человек может действовать без всяких принуждений и препятствий; в русской культуре представление о свободе оказывается проблематичным, особенно в эпоху, когда развилось космистское течение, то есть приблизительно с середины XIX века до 30-х годов XX века.

Можно предполагать, что особое, неудержимое стремление к свободе нацелило мысль значительной части русской интеллигенции того времени на создание нового и сложного мировоззрения, рождая таким образом плодотворную совокупность научных исследований, философских размышлений, художественных произведений.

Г.П. Федотов, историк и философ (1886–1951), в статье «Россия и свобода»³⁵ пишет, что за многие века Россия была самой деспотической монархией в Европе. Свобода, парадоксально, кончилась после освобождения от татарского ига, при возникновении московского самодержавия, тогда «все сословия были прикреплены к государству службой или тяглом. Человек свободной профессии был явлением немислимым в Москве»³⁶. В Московии не могло быть места свободе: «Свобода для москвича – понятие отрицательное: синоним распушенности, «наказанности», безобразия»³⁷. В Россию XVIII века вместе с наукой, культурой и новым бытом Запада пришло понятие свободы: с тех пор русская культура приняла к сведению существование этого состояния, в течение следующих веков вдохновляющего разные, даже противоположные, но больше всего, новаторские течения русской мысли.

В основе русского космизма, по всей вероятности, находится наследие этого сложного культурного явления. И стремление к свободе, к преодолению всяких пределов, ограничивающих возможности человечества, приводит к мечтаниям о бессмертии, о невозможном³⁸.

Список литературы

1. Гаврюшин Н.К. Из истории русского космизма // Труды X и XI Чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию творчества К.Э. Циолковского. М., 1972. С. 104–106.

³⁵ См.: Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журнал. Нью-Йорк, 1945. № 10. С. 189 – 213 [15].

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Стоит процитировать немецкого философа Иоганна Фихте, согласно которому, с одной стороны, невозможное – это то, что наукознание не в состоянии определить; а с другой стороны, невозможное, в смысле примирения противоположных понятий, вместе с требованием его выполнить делает возможными способность воображения и способность представления (см.: Ramelow T.A. Статья «Unmöglichkeit» // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel, 2001. Т. 11. С. 242–252 [16]).

2. Огурцов А.П. Русский космизм. Обзор литературы и навигатор по сайтам Интернета // Vox. Философский журнал. 2008, май. IV [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://voz-journal.org/html/issues/vox471>
3. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. Калуга, 1925 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://flight.mai.ru/tsiolkov/wrk011.htm>
4. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Православное обозрение 1878–1881 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0180.shtml
5. Чижевский А.Л. Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца. М., 1930 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://rusograd.xpomo.com/tch1/tch1-4.html>
6. Commoner B. The Closing Circle: Nature, Man and Technology. New York, 1971. 326 с.
7. Когай Е.А. Социальная экология. Человек и природа в русском космизме [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sufism.ru/barzah/cosm05.htm>
8. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. О науке. Т. I. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. Дубна, 1997. 576 с.
9. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский Космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 303–311.
10. Семенова С.Г. Русский космизм. Вступительная статья [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://www.sufism.ru/barzah/cosm03.htm>
11. Nicolson M.H. Cosmic Voyage // Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas.I. New York, 1973. С. 524–535
12. Фёдоров Н. Ф. Философия общего дела <отрывки> // Русский Космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 69–78.
13. Александров Л.Г. Одоевский как предтеча русского космизма (к 200-летию со дня рождения) [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.lib.csu.ru/vch/2/2003_01/005.pdf
14. Когай Е.А. Социальная экология. Человек и природа в русском космизме [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sufism.ru/barzah/cosm05.htm>
15. Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журнал. Нью-Йорк, 1945. №10. С. 189–213.
16. Ramelow T.A. Статья «Unmöglichkeit» // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel, 2001. T. 11. С. 242–252.

References

1. Gavryushin, N.K. Iz istorii russkogo kosmizma [From History of Russian cosmism], in *Trudy X–XI Chteniy, posvyashchennykh razrabotke nauchnogo naslediya i razvitiyu tvorchestva K.E. Tsiolkovskogo* [Lectures devoted to the elaboration of scientific heritage and development of Tsiolkovsky's works], Moscow, 1972, pp. 104–106.
2. Ogurtsov, A.P. Russkiy kosmizm (Obzor literatury i navigator po saytam Interneta) [Russian cosmism. (General overview on scientific literature and navigator through Internet sites)], in *Vox. Filosofskiy zhurnal*, may 2008, IV. Available at: <http://voz-journal.org/html/issues/vox471>
3. Tsiolkovskiy, K.E. *Monizm Vselennoy* [Monizm of the Universe], Kaluga, 1925. Available at: <http://flight.mai.ru/tsiolkov/wrk011.htm>
4. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in *Pravoslavnoe obozrenie 1878–1881* [Russian Orthodox review 1878–1881]. Available at: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0180.shtml
5. Chizhevskiy, A.L. *Epidemicheskie katastrofy i periodicheskaya deyatel'nost' Solntsa* [Epidemic catastrophes and periodic behaviour of solar activity], Moscow, 1930. Available at: <http://rusograd.xpomo.com/tch1/tch1-4.html>
6. Commoner, B. The Closing Circle: Nature, Man and Technology. New York, 1971. 326 p.
7. Kogay, E.A. *Sotsial'naya ekologiya. Chelovek i priroda v russkom kosmizme* [Social ecology. Man and nature in Russian Kosmism]. Available at: <http://sufism.ru/barzah/cosm05.htm>

8. Vernadskiy, V.I. Nauchnaya mysl' kak planetnoe yavlenie [Scientific thought as a planetary phenomenon], in Vernadskiy, V.I. *O nauke. T. I. Nauchnoe znanie. Nauchnoe tvorchestvo. Nauchnaya mysl'* [On Science. Vol. I. Scientific knowledge. Scientific works. Scientific thought], Dubna, 1997, 576 p.

9. Vernadskiy, V.I. Neskol'ko slov o noosfere [Some words about noosphere], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian Cosmism: An anthology of philosophical thought], Moscow, 1993, pp. 303–311.

10. Semenova, S.G. *Russkiy kosmizm. Vstupitel'naya stat'ya* [Russian cosmism. Introductory article]. Available at: <http://www.sufism.ru/barzah/cosm03.htm>

11. Nicolson, M.H. Cosmic Voyage, in Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas. I. New York, 1973, pp. 524–535.

12. Fedorov, N.F. *Filosofiya obshchego dela <otryvki>* [Philosophy of common task], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian Cosmism: An anthology of philosophical thought], Moscow, 1993, pp. 69–78.

13. Aleksandrov, L.G. *Odoevskiy kak predtecha russkogo kosmizma (k 200-letiyu so dnya rozhdeniya)* [Odoevsky as a precursor of Russian cosmism (Towards the second centenary of Odoevsky's birthday)]. Available at: http://www.lib.csu.ru/vch/2/2003_01/005.pdf

14. Kogay, E.A. *Cotsial'naya ekologiya. Chelovek i priroda v russkom kosmizme* [Social ecology. Man and nature in the Russian cosmism]. Available at: <http://www.sufism.ru/barzah/cosm05.htm>

15. Fedotov, G.P. *Novyy zhurnal*, New York, 1945, no. 10, pp. 189–213.

16. Ramelow, T.A. Article: «Unmöglichkeit», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 2001, vol. 11, pp. 242–252.

УДК130.2:2

ББК 873(2)61-07:71.063.136

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ НОВОГРАДСКОЙ ИДЕОЛОГИИ Г.П. ФЕДОТОВА¹

С.А. НИЖНИКОВ

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, г. Москва, 117198, Российская Федерация
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

Рассматривается творческий и идейный путь Г.П. Федотова: членство в РСДРП, критика интеллигентского сознания, признание религиозной культуры. Выделяются три периода творчества Г.П. Федотова: «российский», «французский» (с 1925 г.) и «американский» (с 1941). Отмечается противоречивый и вместе с тем синтетический характер социально-политического мировоззрения Федотова, соединяющего в себе черты христианства и социализма, культурного консерватизма и политического либерализма, сконцентрированные в его «новоградском» цикле статей – проекте будущего устройства России.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-03-00029а. «Философское руссифицирование за рубежом во второй половине XX – начале XXI вв.: направления, школы, центры».

Проводится анализ «пореволюционной» идеологии, разрабатывавшейся Г. Федотовым с 1931 г. по 1939 г. совместно с И.И. Фондаминским и Ф.А. Степуном в журнале «Новый град. Философский, религиозный и культурный обзор». Отмечается, что, развивая тему христианского и демократического социализма, Федотов стремился преодолеть интеллигентщину на путях религиозной культуры, соединить, казалось бы, несоединимое: средневековье и гуманизм, христианство и социализм, культуру и эсхатологию, христианскую веру и либерализм и общечеловеческую надежду, веру в Россию и любовь к ней и веру в «свободолюбивый» Запад.

Ключевые слова: демократия, западничество, евразийство, интеллигенция, консерватизм, либерализм, персонализм, республика, славянофильство, христианский социализм.

FORMATION AND DEVELOPMENT OF G.P. FEDOTOV'S NOVOGRADSCOY IDEOLOGY

S.A. NIZHNIKOV

Peoples' Friendship University of Russia
10/2, Miklukho-Maklay str., Moscow, 117198, Russian Federation
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

The article examines the creative and conceptual way of Georgy Petrovich Fedotov (1886–1951): membership in Social-democratic worker's party, criticism of the intelligentsia conscience, acceptance of religious culture. His creativity can be divided into three periods: the «Russian» one, the «French» one (from 1925), and the «American» one (from 1941). The controversial yet at the same time synthetic nature of Fedotov's socio-political outlook, which combines features of Christianity and socialism, cultural conservatism and political liberalism. His «Novyi grad» («New City») project of Russia's future organization is also analyzed.

Fedotov's views did not coincide with the existing conceptions of the Russian emigration. Fedotov became a creator of his variant of the «post-revolutionary» ideology. From 1931 to 1939, together with I. I. Fondaminsky and F. A. Stepun Fedotov was publishing the journal titled «Novyi grad. Philosophical, Religious, and Cultural Review», developing the topic of Christian and democratic socialism and trying to overcome intelligentsia consciousness which was a hindrance to religious culture. He sought to combine what was seemingly incompatible: the Middle Ages and humanism, Christianity and socialism, or culture and eschatology. In his works, Christian faith is placed side by side with liberalism and universal hope, while faith in Russia and his love for it gets along with a belief in the «freedom-loving» West.

Key words: *democracy, westernism, Eurasianism, intelligency, conservatism, liberalism, personalism, republic, Slavophilism, Christian socialism.*

У всякого народа есть родина,
но только у нас – Россия.
Г.П. Федотов. Лицо России.

Сегодня к нам запоздало возвращается творчество оригинального мыслителя, историка, культуролога и философа Георгия Петровича Федотова (1886–1951). Находясь в пореволюционном зарубежье, он жил думами о будущем России – ее судьбе и развитии социально-политической системы. Несмотря на упущенное время, его творчество продолжает оставаться актуальным и сегодня. Оно требует осмысления и соответствующих выводов; оно необходимо, когда Россия в очередной раз стремится преодолеть смутное время, обрести себя, осознав задачи своего национального строительства.

Если попытаться сразу определить принцип, которым Г. Федотов руководствовался в анализе прошлого, настоящего и будущего России, то его можно было бы назвать *реалистическим*. Федотов, видимо, мыслил себя в наименьшей степени отягощенным какими-либо предзаданными идеологическими схемами и стереотипами. Пройдя сложный путь внутреннего интеллектуального развития, переболев, как и многие другие отечественные мыслители, социал-демократическими идеями, преодолев нигилизм революционной идеологии, он обрел, казалось бы, взвешенную позицию историка и философа культуры, попытался «сделать выводы политического реализма из горького опыта поражений»². Можно сказать, что его анализ – без гнева и пристрастия, и вместе с тем он страстен, хотя и не пристрастен. Так ли это на самом деле? Попытаемся ответить на этот вопрос.

В жизни и творчестве Георгия Федотова можно выделить три периода: «русский», «французский» (с 1925 г.) и «американский» (с 1941 г.). Первый, «русский», не является однозначным, в нем прослеживается определенная эволюция, связанная с социальными потрясениями, произошедшими в стране в начале XX века. В годы первой русской революции Федотов был членом РСДРП и даже входил в рабочую дружину. По его собственному признанию, в 1905–1906 гг. он «был вполне сектантом и заговорщиком»³, вел пропагандистскую деятельность среди рабочих, выступал посредником между саратовской и петербургской большевистскими организациями. Однако, пожиная плоды своей бывшей революционной деятельности, в письме от 3 марта 1918 г. он признается: «Бросил я думать о социализме и республике. <...> ...в случившемся повинна интеллигенция» [3, с. 213]. После октябрьских событий 1917 г. Федотов обращается к вере отцов, хотя и не до конца воцерковляется. Вместе с тем и в христианстве он остается социалистом, что сблизило его с Бердяевым, так же не до конца преодолевшим в себе революционизм и анархическую свободу⁴. Вот что Федотов пишет в письме от 4 мая 1918 г.: «Я очень сблизился с церковью за время поста, но не вошел в нее и сохранил свою горькую свободу. Кругом меня почти все “обратились”. Никогда еще церковь не собирала такого богатого урожая... Только я один упорствую и торгуюсь. Знаешь почему? Верую во Христа грядущего, в новое христианство, т[о] е[сть] новую церковь. Чувствую себя иудеем чающим». Вместе с тем революционные потрясения привели к тому, что в нем открывается любовь к России: «Не хочется ни о чем думать и говорить, кроме как о России, о ее славе. (Счастлив, что есть люди, с которыми можно говорить об этом.) Да еще хочется бывать в церкви, слушать слова покаяния и созерцать тысячелетнюю славу и красоту. В ее неизменности

² См.: Федотов Г.П. Февраль и Октябрь // Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 2. С. 135–136 [1].

³ См.: Приложение к письмам Г.П. Федотова Т.Ю. Дмитриевой // НИОР РГБ. Ф. 475. К. 4. Ед. хр. 17. С. 11 [2].

⁴ См.: Гайденко П.П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 314, 317 [4].

и красоте почерпашь [?] опору. (Об этом можешь не говорить никому.)». Вместе с тем у Федотова в одном из писем можно найти и такие слова: «...плюю на русскую церковь, к пощечинам и плевкам она привыкла давно. Отмывать ее нужно века...» [5, с. 314, 317].

Однако позиция Федотова существенно отличалась от бердяевской (который, вместе с тем, тоже не особенно был против «плевков» и неоднократно это делал вместе с Мережковским, входя в движение «нового религиозного сознания»). По словам И.В. Гребешева, «Г. Федотов был, вероятно, самым радикальным из отечественных мыслителей противником революционаризма (причем любого, не только русского). Любая революция, с его точки зрения, неизбежно наносит необратимый ущерб культурной традиции» [6, с. 343]. У Федотова есть две статьи, специально и целиком посвященные личности и творчеству Н.А. Бердяева. Первая из них – «Ответ Н.А. Бердяеву» – впервые опубликована в 1946 г. Вторая – «Н.А. Бердяев – мыслитель» – в 1848 г., является откликом на смерть философа, с которым Федотова связывала многолетняя дружба и, видимо, взаимопонимание по некоторым вопросам. Так, Бердяев поддерживал Федотова во время конфликта с Богословским институтом в 1939 г. Тем не менее Федотов откровенен в своих оценках. Так, в статье «Н.А. Бердяев – мыслитель» он пишет: «Бердяев... более связан духовно с Западом, чем с Россией. Запад, конечно, ошибается, считая Бердяева типичным выразителем русского православия... Это соблазн оптимистического гегельянства, столь роковой для русской интеллигенции, начиная с Белинского, через марксистов, до наших “пореволюционеров” всех оттенков» [7, с. 278].

Эта же мысль звучит и в статье Г.П. Федотова «Ответ Н.А. Бердяеву»: «В действительности, гений истории у Бердяева не христианского, а гегельянского происхождения. Гегель был и остается вечным соблазнителем русской интеллигенции. Его влияние у нас слишком понятно. Оно неотразимо для людей слабых, или неуверенных в своей совести. Так легко отдаться потоку исторического времени и в нем утопить свою большую совесть... <...> Для него важна идея, не человек, но это убийственно для мыслителя, называющего свою философию персоналистической и экзистенциальной. В действительности Бердяев остается “идеалистом” (в несколько пародийном смысле слова), который, в случае столкновения теории с действительностью, заявляет: тем хуже действительности» [8, с. 197–198].

Г. Федотов полагал, что революция 1917 г. была не случайной. Вместе с тем он не разделял точку зрения Н. Бердяева, согласно которой революция была единственно возможным результатом русской истории, так как был принципиальным противником любых концепций исторического детерминизма: «Не разделяя доктрины исторического детерминизма, мы допускаем возможность выбора между различными вариантами исторического пути народов. Но с другой стороны, власть прошлого, тяжелый или благодетельный груз традиций, эту свободу выбора чрезвычайно ограничивает» [9, с. 128].

Интеллектуальные борения Георгия Федотова отразились не только в его письмах, но и в статьях. В работе «С.-Петербург, 22 апреля (5 мая) 1918 г.» (1918 г.), несмотря на разочарования (ему тяжело «видеть родину истекающей кровью

и идеалы свои поруганными и оскверненными в их мнимом торжестве»), он признает социализм «одной из величайших сил, творящих историю наших дней». И хотя «революция пожирает своих детей», Федотов убежден, что «в социализме живет вечная правда, всего смысла которой он еще сам не постигает», и поэтому он «должен найти в себе силы для возрождения». Задачу он видит в том, чтобы «спасти правду социализма правдой духа, и правдой социализма спасти мир» [10, с. 41].

В статье «Лицо России» (1918) он уже признается в любви к той родине, над уничтожением которой работал ранее. И социализм он стремится примирить с этой открывшейся любовью. Общий интерес теперь – софизм, солидарность – «холодное понятие», но только личная любовь «есть начало, скрепляющее всякое общество». Эта статья напоминает покаянную исповедь, в которой совесть Федотова сводит счеты с большевистским прошлым: «Еще недавно это стоило бы многим из нас тяжких усилий. Мы не хотели поклониться России-царице, венчанной царской короной. Гипнотизировали политический лик России – самодержавной угнетательницы народов. Вместе с Владимиром Печориным проклинали мы Россию, с Марксом ненавидели ее. И она не вынесла этой ненависти. Теперь мы стоим над ней, полные мучительной боли. Умерла ли она? Все ли жива еще? Или может воскреснуть?» [11, с. 42].

Для Федотова открылось, что «культура творится в исторической жизни народа. Не может убогий, провинциальный исторический процесс создать высокой культуры. Надо понять, что позади нас не история города Глухова, а трагическая история великой страны – ущербленная, изувеченная, но все же великая история. Эту историю предстоит написать заново» [11, с. 44]. Теперь Федотов отходит от «пролетарского интернационализма» и «безродного космополитизма», хотя навсегда останется ярким критиком любых проявлений национализма: «Теперь пора определить это все еще международное отечество как наше, как Россию. <...> Нам придется сочетать национальное дело с общечеловеческим. Мир нуждается в России. Сказать ли? Мир, может быть, не в состоянии жить без России» [11, с. 42–46].

В парижской статье «Три столицы» (1926) Георгий Федотов попытался осмыслить противоречия между западниками и славянофилами. Эти два направления общественно-политической и духовной жизни олицетворяются им двумя столицами – Санкт-Петербургом и Москвой. Но, по его мнению, «в Москве нам угрожала опасность оторваться от вселенской жизни в гордом самодовлении, в Петербурге – раствориться в романской, то есть латинской по своему корню, цивилизации» [12, с. 64]. Евразийство хотя и «расширяет и упраздняет старое славянофильство», но указывает на Азию и «проповедует ненависть к латинству». Необходимо другое, истинный путь дан в Киеве: «не латинство, не басурманство, а эллинство». Федотов приходит к выводу, что «культура народа вырастает из религиозных корней, и какие бы пышные побеги и плоды ни приносило славяно-русское или турано-русское дерево, оно пьет соки земли христианской через восточно-греческие корни» [12, с. 64].

В том же году выходит программная работа Федотова «Трагедия интеллигенции» – лучшее, что когда-либо было написано по данной теме. Достаточно

сказать, что определение, данное мыслителем радикальной интеллигенции в России, стало классическим: «русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» [13, с. 29]. Это «русская религиозная секта», характеризующаяся крайним западничеством, безбожием и анархизмом [13, с. 52]. Интеллигенция в этом понимании ведет родословную от Петра I – она оторвана от народа и его прошлого. Гоголь, Достоевский, Толстой – не интеллигенты, а люди культуры, творцы ее. Не вмещаются в это понятие и крупнейшие отечественные мыслители – авторы сборника «Вехи» (1909), продолжившие критику радикального интеллигентского сознания (будь то социалистического или либерального), начатую Достоевским.

Как отмечает Федотов, интеллигентское «движение» имеет свои этапы: 1) с царем против народа (от Петра I до декабристов); 2) против царя и народа (1825–1881); 3) с народом против царя (1881–1917). «К 1917 году, – пишет Г.П. Федотов, – народ в массе своей срывается с исторической почвы, теряет веру в Бога, в царя, теряет быт и нравственные устои» [13, с. 60]. А интеллигенция уничтожается революцией, которая пожирает не только своих «детей», но и «родителей». Интеллигенция есть «убойный скот революции»⁵. Место интеллигенции занимают в советскую эпоху «работники умственного труда»⁶. Вслед за Достоевским, «Вехами» и Федотовым анализ интеллигентского сознания следующих эпох продолжил А.И. Солженицын, констатировавший его дальнейшую деградацию. Тем не менее он, развивший после Достоевского традицию великой русской литературы по осмыслению социально-политических и духовно-нравственных коллизий, как и Федотов, надеялся на возрождение интеллигенции в ее истинном смысле слова – интеллигенции не народнической, а народной, не западнической, а национальной, не националистической, а патриотической, не беспочвенно, а почвенно-идейной – выражающей жизнь, чаяния, стремления и идеалы народа России.

В статье «Революция идет» (1929) Федотов пытается разобраться в причинах трагического срыва, произошедшего в России 1917 г. Он не удовлетворен ни деятельностью консерваторов, ни либералами, ни, тем более, большевиками. Во всех идеологических и партийных течениях прошлого он обнаруживает примитивно-извращенное западничество и беспочвенность. Однако петровская Россия для него была не только не изменой, «но и обретением собственной сущности в заимствованных формах культуры» [15, с. 231]. «Без опасной прививки чужой культуры, и при этом в героических дозах, – пишет он, – старая московская государственность стояла перед неизбежной гибелью» [14, с. 130]. Вместе с тем Федотов был критиком охранительного консерватизма, когда «в консервативный догмат возводится выдохшийся, мумифицированный остов петровской революции» [14, с. 130]. Парадокс состоит в том, что мыслитель утверждает петровский характер этого охранительства, конечно, в выродившейся форме: «То,

⁵ См.: Федотов Г.П. Революция идет // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 147 [14].

⁶ См.: Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2012. Т. 4. С. 61 [13].

что охраняется здесь – не вековые основы народной жизни, а известный этап их разрушения ...это особая форма западничества» [14, с. 162]. Хотя в условиях русской жизни, «окостенения монархии», по Федотову, либерализм также превращался в «силу разрушительную и невольно работал для дела революции» [14, с. 145]. Вообще русский либерализм, по его мнению, «питался не столько силами русской жизни, сколько впечатлениями заграничных поездок, поверхностным восторгом перед чудесами европейской цивилизации, при полном неумении связать свой просветительский идеал с движущими силами русской жизни» [14, с. 144]. Что касается социализма, то в России, по мнению Федотова, для него «не было ни малейшей почвы», «ибо не было капитализма» [14, с. 163].

Таким образом, оказывается, что существовавшие общественные движения и партии не отражали реальных настроений и чаяний различных слоев общества. А необходимы были, по Федотову, три реальные могущественные партии, опирающиеся на соответствующие слои общества и их настроения: «черносотенная» партия крестьянства, партия славянофильского либерализма и партия демократической революции. Однако этого не состоялось, и в русской истории роковую роль сыграли две фигуры – Николай II и Ленин: «Первый спустил революцию, второй направил ее по своему пути» [14, с. 172]. Но как же быть дальше, что произойдет с Россией в будущем?

Взгляды Федотова не совпадали с существовавшими в русской эмиграции идеологиями, иногда его статьи настораживали своей неопределенностью. Вместе с тем публицистические выступления мыслителя стяжали ему славу «нового Герцена»⁷. Федотов явился создателем одного из вариантов «пореволюционной» идеологии. С 1931 г. по 1939 г. он совместно с И.И. Фондаминским и Ф.А. Степуном издавал журнал «Новый град. Философский, религиозный и культурный обзор», развивал тему христианского социализма, стремясь преодолеть интеллигентщину на путях религиозной культуры. Он стремился соединить, казалось бы, несоединимое: средневековье и гуманизм, христианство и социализм, культуру и эсхатологию; преодолеть крайности антропоцентристского и теоцентристского истолкования культуры. Он стремился показать, что «эсхатологическая традиция христианства, утверждающая невозможность в рамках земного бытия достижения совершенства и полного воплощения идеала, вполне совместима с признанием непреходящей значимости культурного и социального творчества» [17, с. 599]. Христианская вера соседствует в нем с либерализмом и общечеловеческой надеждой; вера в Россию и любовь к ней – с верой в «свободолюбивый» Запад. Он выступал как против фашизма, так и против коммунизма в надежде на торжество свободы. При этом он стремился совместить свободу с социализмом, призывал к его новому рождению, что должно привести если не к Царству Божию на Земле, то, по крайней мере, к справедливости. По мысли В.Ф. Бойкова, «перед нами вариант христианского социализма с консервативно-культурными и либерально-политическими тенденциями» [16, с. 21–22]. Стремление к «со-

⁷ См.: Бойков В.Ф. Судьба и грехи России (философско-историческая публицистика Г.П. Федотова) // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 12 [16].

циально-нравственному христианству», к «христианству живому, социальному, вселенскому» с яркой мощью обнаруживается уже в творчестве Вл. Соловьева, в его работе «Об упадке средневекового миросозерцания». Для русского философа «перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать» [18, с. 340]. С тех пор эта идея становится одной из основных тем в русской философии, традиции которой по своему продолжил и Г. Федотов.

Соратник Г.П. Федотова Ф.А. Степун так сформулировал синтетический смысл «новоградской» идеологии: «Все мучающие современность тяготы и болезни связаны в последнем счете с тем, что основные идеи европейской культуры – христианская идея абсолютной истины, гуманистически-просвещенческая идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости – не только не утверждают своего существенного единства, но упорно ведут озлобленную борьбу между собою... Выход из этого положения – в органическом, творческом сращении всех трех идей», в идеологии «*духоверческого свободолюбивого социализма*» [19, с. 431–432]. В связи с этим Степун полагал, что «превращение России в типично капиталистическую страну было бы величайшим преступлением как перед идеей социального христианства, так и перед пережитыми Россией муками» [20, с. 431–432]. В этом же русле высказывался и Г. Федотов, называя социализм «блудным сыном христианства», и вместе с тем он призывал христианство к пробуждению социальной совести⁸. Известный автор книги о втором поколении русских эмигрантов, Владимир Варшавский, анализируя деятельность новоградцев, пришел к выводу, что в их синтетическом «сращении всех трех идей европейской культуры “Новый град” оставлял позади вековой междоусобный спор двух враждующих лагерей русской интеллигенции – западнического, в самом широком смысле, и славянофильского, в самом широком смысле. В развитии русской идеи это был важный шаг вперед» [22, с. 233].

В цикле статей «Проблемы будущей России» (1931) Георгий Федотов, исходя из рассмотрения ситуации конца двадцатых годов в сталинском СССР, делает свои прогнозы, которые оказываются предельно адекватными и реалистическими. В самые жестокие годы уничтожения крестьянства и массового террора он задумывается о будущем России, стремится четко сформулировать программу национального дела, объединить всех мыслящих патриотов.

Согласно Федотову, возможны три варианта выхода страны из сталинщины: 1) царь из дома Романовых; 2) диктатор из «отрезвевших большевиков» или 3) демократический вождь⁹. При этом Федотов не склонен противопоставлять данные варианты, полагая, что путь национального возрождения, несмотря на различные формы власти, – один. И на этом единственном для России

⁸ См.: Федотов Г. Основы христианской демократии // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2004. Т. 5. С. 238 [21].

⁹ См.: Федотов Г.П. Проблемы будущей России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 233 [23].

пути должны встретиться и вчерашние монархисты, и демократы, и социалисты. И каждому придется принести покаяние, ибо никто не безгрешен.

Прогнозы и предложения мыслителя поразительно реалистичны и конкретны. Многие ошибки, о которых он предупреждал, уже допущены. Так, говоря о развитии посткоммунистического хозяйства, необходимости денационализации (приватизации), он предупреждал о недопустимости «увлекаться духом антикоммунистической реакции», «продав с торгов все государственное достояние России». Мыслитель предлагал: «...государство отдает лишь то, с чем оно само не в силах справиться» [23, с. 237]. Касаясь национальной проблемы, он предупреждал, что после «свержения большевистской диктатуры» нас «ждет взрыв национальных восстаний» [22, с. 243]. Особенно он указывал на Украину и Грузию в связи с ростом национального самосознания в этих республиках. Кроме того, разорение крестьянства центральных губерний приводило, по его мнению, к «оскудению центра», что способствовало центробежным явлениям. Поэтому, делал вывод Федотов, «без подвига, – России нам не спасти» [23, с. 247].

«Если мы хотим сохранить Империю, – продолжает Федотов, – то должны перестать смотреть на нее как на Русь». Россия, Русь, Великороссия – не совпадающие величины. Поэтому необходимо идти «от русского – к российскому. Россия – не Русь, но союз народов, объединившихся вокруг Руси». И если не примиримся с многоголосностью, то и останемся в одной Великороссии. Империя в его понимании – это сверхнациональное государство. И Россия может и должна дать образец, форму мирного сотрудничества народов. Необходимо расширить русское сознание (без потери его «русскости») в сознание российское, «воскресив в нем в какой-то мере духовный облик всех народов России». Ведь «Россия – не нация, но целый мир». И поэтому, «не разрешив своего призвания, сверхнационального, материкового, она погибнет – как Россия»¹⁰.

Ф. Степун также признавал, что «Самая значительная черта русской государственной плоти – многоплеменность и многоязычность», но вместе с тем он отмечал, что «вести русское государство» может лишь «великорусское племя», и «в этом водительство должна твердо звучать тема имперской великодержавности». Эта великодержавность должна сочетаться с федерализмом и поддерживаться имперским патриотизмом¹¹.

Касаясь территориального устройства страны, Г. Федотов высказывается в пользу национального деления, так как оно уже сложилось в советскую эпоху и от него вряд ли возможно отказаться, и за республику, ибо любые попытки восстановить монархию – утопичны и потому пагубны. Эти идеи он высказывает во множестве статей, а также в одной из самых последних – «Республика Святой Софии» (1950).

Для того чтобы понять идеологическую позицию Федотова, лучше всего обратиться к его оценкам февральских событий 1917, сравнить их с оценками других отечественных философов и самих участников событий. Данной

¹⁰ См.: Федотов Г.П. Проблемы будущей России. С. 253–254.

¹¹ См.: Гайденок П.П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. С. 532–533.

теме посвящена отдельная, хотя и небольшая заметка Федотова «Февраль и Октябрь» (1937). Он, как и многие другие отечественные мыслители, признает, что Февраль был зачинателем, а Октябрь – завершителем распада государственной власти. И в начале 1917, и в конце его действовали, по сути, одни и те же силы.

С оценкой Октября у Федотова все более-менее однозначно: осуществился «русский вариант фашизма». Но Февраль, хотя и генетически приведший к Октябрю, теоретически оправдывается мыслителем. Для него Февраль не столько в этом смысле реальное историческое событие, сколько «символ», требующий «очищения» от «всех случайных исторических наслоений»¹². Но допустимо ли со стороны историка такое обращение с историческим материалом? А точнее, полное его игнорирование? Скорее, здесь Федотов конструирует свой Февраль, каким бы он хотел его видеть и понимать, а не каким он произошел в истории России. В действительности мы ведь знаем, как осуществлялся Февраль: с чего он начался, как вело себя Временное правительство; мы знаем, что параллельно с ним и вопреки ему действовал нелегитимный Исполнительный комитет Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов, ожидая только удобного момента для захвата власти, как безнаказанно вели себя большевики, призывая к насилию и разжигая гражданскую войну, и т.д. и т.п. Но историка Федотова не интересуют эти исторические подробности, так как они мешают «гуманистическому пониманию» «символа» Февраля.

Но то, что недопустимо для историка, на то может решиться политический философ, и Федотов уже выступает здесь в ином качестве. О своем «символе» он пишет как об упущенной или извращенной возможности. Но могло ли быть по-другому, исходя из сложившихся обстоятельств, которые «складывались» целое столетие и более? Несмотря на все эти аргументы, Федотов конструирует свое художественное и должное понимание истории: «на рубеже нового “тоталитарного” деспотизма, нависшего над миром, Февраль в последний раз развернул знамя свободы» [1, с. 135]. И к этому «Февралю» в будущем еще пробудится Россия. Теперь, осмысливая итоги 90-х годов, мы можем сказать, что да, пробудилась, хотя и, возможно, с меньшими катастрофическими последствиями: страна, скрепляющая идеология, экономика разрушились, но мы избежали гражданской войны и тоталитаризма. Но, все равно, *феврвали*, видимо, требуют жертв, и без них никак не обойтись.

А.С. Солженицын, посвятивший всю свою жизнь и творчество изучению феномена Февраля, раскрывший его на страницах своего десяти томного исследования «Красное колесо», пишет в унисон Федотову («те же силы, что вызвали взрыв Февраля, произвели и Октябрь» [1, с. 133]), что по сути в 1917 году мы имеем не две, а одну делящуюся революцию, проходившую различные этапы: Февралем уже был предопределен Октябрь. Это открылось в первые дни и недели марта, когда Временное правительство показало свою недееспособность и зависимость от никому не известного ИК Советов, этой «шайки никем не

¹² См.: Федотов Г.П. Февраль и Октябрь. С. 135.

избранного полуинтеллигентского полуреволюционного отребья»¹³. Реставрируя события фактически поминутно, Солженицын приходит к выводу, что «Временное правительство не правило и ни часа, оно правило *минус* два дня: оно было свергнуто ещё в ночь на 2 марта непереносимыми “восемью условиями” Исполкома Совета...”¹⁴. Когда идеология интеллигенции победила, вынудив царя к отречению, в тот же момент она была «подрезана идеологией советской, – и так оба вековых дуэлянта рухнули почти одновременно», погребя под собой Россию. Причину этой трагедии Солженицын видит в «издавнем страстном конфликте общества и власти, на который война наложила. Всё назревание революции было не в военных, не в экономических затруднениях как таковых, но – в интеллигентском ожесточении многих десятилетий...» [24, с. 425]. Как видим, Солженицын не разделял некоторых либеральных иллюзий Федотова. Поразительным является то, что, например, подход писателя Солженицына к Февралю историчен, а подход историка Федотова – несколько утопичен, так как он исходит из *должного*, а Солженицын – из *сущего*. Согласно последнему, период с февраля по октябрь 1917 Россия, да и вся Европа, будет изживать еще долго – до 150 лет. И сейчас мы находимся в некоей позиции между этими двумя событиями. О том, что все может кончиться таким образом, предупреждал в своих романах еще Достоевский, затем веховцы. Приведем в этом отношении высказывание В.В. Розанова: «Деятнадцатый век был веком победы русского общества над русской государственностью, неслышанной, оглушительной... Русская литература и поэзия во всех направлениях и до глубины разъела русскую государственность...» [25].

Не совпадает с трактовкой Февраля Федотова и новоградец Ф. Степун. Являясь либералом по своим взглядам, видящим высшей идеей и высшей ценностью демократии «свободного и свободлюбивого человека в свободном и свободлюбивом обществе», он, тем не менее, полагал, что спасение состояло в жестком пресечении большевистской пропаганды и подготовки вооруженного переворота¹⁵. Мыслитель был убежден, что «защита реальной демократии не только допускает, но даже и требует применения и недемократических методов борьбы». Именно «непонимание этой истины Временным правительством привело Россию к большевизму» [19, с. 528]. Степун знал ситуацию изнутри, так как был начальником политуправления при военном министерстве во Временном правительстве. Однако в итоге Федотов также призывает «новый Февраль», чтобы он был тверже и суровее, видимо, к своим «большевикам», чтобы избежать толстовского непротивленчества. Но этот меч – во имя защиты прав и свобод человека.

¹³ См.: Солженицын А.И. Размышления над Февральской революцией (1980–1983) // Солженицын А.И. Собр. соч.: в 9 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. Т. 7. С. 412 [24].

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: Степун Ф.А. «Новоградские» размышления по поводу книги В.С. Варшавского «Незамеченное поколение» и дискуссии о ней // Варшавский В.С. Незамеченное поколение. М., 2010. С. 392–393 [26].

Теперь обратимся к другому идеалу (или утопии?) мыслителя – «Республике Святой Софии» (1950). Известно, как Федотов ненавидел московское царство и вырвавшую в нем монархию, выступая против теократии. Вместе с тем он прекрасно знал, что теократия не была свойственна русскому государству, а абсолютизм процветал и в Западной Европе. Тем не менее Федотов рассматривал Московское государство как пример ужасного деспотизма, как будто специально собирая факты под данную оценку и умалчивая о тех, которые не укладываются в это понимание: «В течение многих веков Россия была самой деспотической монархией в Европе» [9, с. 127]. Да, там было много того, что не имеет никакого оправдания, но ведь не все. Там было и много того, что позволило выстоять и сохраниться, укрепиться и расширяться государству и обществу. И это второе было не только «действительным», но и «разумным», по известному изречению немецкого классика. Противостояла же этому *кровожадному московскому деспотизму исключительно свободлюбивая* демократическая Новгородская республика, на деле готовая, как мы знаем по историческим хроникам, в нужный момент предать и эту демократию, и эту свободу внешним завоевателям.

Как отмечает И.В. Гребешев, к особенностям русской истории, которые в конечном счете сделали возможным революцию, Федотов относил прежде всего «процесс постепенного “угасания” идеала общественной свободы, столь важного, по его убеждению, для Киевской Руси (“эпоха высшего культурного расцвета Древней Руси”) и Великого Новгорода (“не города, а великого северного государства”)». В московский же период собственно и берет свое начало тенденция радикального усиления власти государства. Как и Н. Бердяев, Г. Федотов считал Московское царство периодом “подъема” государства, но и фатального ослабления культурного творчества (“узкая провинциальная культура Москвы”). В то же время, в отличие от Н. Бердяева, он и в этой эпохе обнаруживал примеры духовного созидания» [6, с. 340].

Нам кажется, что было бы односторонним идеализировать как самодержавие, так и древние республики. Мы и сейчас знаем тоталитарные республики и демократические монархии, видим, как свобода может сохраняться при монархии и растаптываться при республике: форма правления не определяет ни автоматически, ни механически политический режим. Связь между ними не непосредственная, а более сложная и замысловатая, опосредованная институциональными и духовно-нравственными обстоятельствами. Ясно, что прямая демократия веча не является панацеей и легко обращается в охлократию. Думается, что и в Новгородской республике мы можем найти множество таких примеров, как и в древнегреческой. А в условиях современного общества такая форма вообще в полном объеме технически не осуществима. Вместе с тем можно согласиться с Федотовым в том, что заветы Великого Новгорода «таят в себе возможности будущего свободного и культурного развития» [27, с. 354].

Подводя итоги, можно сказать, что в своей новгородской идеологии Георгий Федотов был сторонником персоналистического социализма (в связи с чем его называют «христианским социалистом»), видевшим все недостатки рыночной экономики и буржуазной демократии. Вместе с тем он защищал свободу и достоинство личности, был философом культуры и настоящим ее творцом. В

связи со сказанным мыслителя относят то к стану либерализма, то к стану либерального консерватизма. Однако консерватизм, даже либерального толка, вряд ли ему свойственен, несмотря на его увлеченность медиевистикой и религиозной культурой. Христианство он рассматривал как религию постоянного творческого обновления и созидания, подвергая жесткой критике существовавшие в царской России формы консерватизма (даже западнического), положительно оценивал Февраль и негативно Октябрь 1917 года. Будущее России он представлял в качестве федеративной многонациональной демократической республики. Поэтому наиболее адекватным определением новгородской политической философии Федотова, на наш взгляд, может быть «консервативный либерализм».

Список литературы

1. Федотов Г.П. Февраль и Октябрь // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 2. С. 133–136.
2. Приложение к письмам Г.П. Федотова Т.Ю. Дмитриевой // НИОР РГБ. Ф. 475. К. 4. Ед. хр. 17.
3. Письма Г.П. Федотова к Т.Ю. Дмитриевой // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М.: Мартис, 2004. Т. 12. С. 7–256.
4. Гайденок П.П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
5. Федотов Г.П. Конфликт в Свято-Сергиевском Богословском институте (1939) // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2004. Т. 12. С. 262–378.
6. Гребешев И.В. Метафизика личности в русской философии XX века. М.: РУДН, 2008. 370 с.
7. Федотов Г.П. Н.А. Бердяев – мыслитель // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2004. Т. 9. С. 278–291.
8. Федотов Г.П. Ответ Н.А. Бердяеву // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2004. Т. 9. С. 194–209.
9. Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2004. Т. 9. С. 127–153.
10. Федотов Г.П. С.-Петербург, 22 апреля (5 мая) 1918 г. // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 39–41.
11. Федотов Г.П. Лицо России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 42–46.
12. Федотов Г.П. Три столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 50–65.
13. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2012. Т. 4. С. 23–63.
14. Федотов Г.П. Революция идет // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 127–172.
15. Федотов Г.П. Федерация и Россия // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 2. С. 228–232.
16. Бойков В.Ф. Судьба и грехи России (философско-историческая публицистика Г.П. Федотова) // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 3–38.
17. Кураев В.И. Федотов Георгий Петрович // Русская философия: Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2007. С. 599.
18. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 339–350.
19. Степун Ф.А. Путь творческой революции // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 425–434.
20. Степун Ф.А. Чаемая Россия // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 533.
21. Федотов Г. Основы христианской демократии // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2004. Т. 5. С. 238–249.

22. Варшавский В.С. Незамеченное поколение. М.: Русский путь, 2010. 544 с.
23. Федотов Г.П. Проблемы будущей России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 228 – 285.
24. Солженицын А.И. Размышления над Февральской революцией (1980–1983) // Солженицын А.И. Собр. соч.: в 9 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. Т. 7. С. 387–430.
25. Розанов В.В. Наша русская анархия [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_nasha_russkaya_anarhia.html
26. Степун Ф.А. «Новоградские» размышления по поводу книги В.С. Варшавского «Незамеченное поколение» и дискуссии о ней // Варшавский В.С. Незамеченное поколение. М., 2010. С. 390–398.
27. Федотов Г.П. Республика Святой Софии // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 2012. Т. 9. С. 352–369.

References

1. Fedotov, G.P. Fevral' i Oktyabr' [February and October], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii*, v 2 t., t. 2 [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Sofiya, 1991, pp. 133 – 136.
2. *Prilozhenie k pis'mam G.P. Fedotova T.Yu. Dmitrievoy* [Enklosure of G.P. Fedotov's letters], NIOR RGB. F. 475. K. 4. Ed. hr. 17
3. Pis'ma G.P. Fedotova k T.Yu. Dmitrievoy [G.P. Fedotov's letters to T.J. Dmitrievoy], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 12* [Collected works in 12 vol., vol. 12], Moscow, Martis, 2004, pp. 7–256.
4. Gaydenko, P.P. VI. *Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [VI. Solovyov and the philosophy of Silver age], Moscow, Progress-Traditsiya, 2001, 472 p.
5. Fedotov, G.P. Konflikt v Svyato-Sergievskom Bogoslovskom institute (1939) [The conflict in St. Sergius Orthodox Theological Institute], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 12* [Collected works in 12 vol., vol. 12], Moscow, 2004, pp. 262–378.
6. Grebeshev, I.V. *Metafizika lichnosti v russkoy filosofii XX veka* [The Metaphysics of person in Russian philosophy XX century], Moscow, RUDN, 2008, 370 p.
7. Fedotov, G.P. N.A. Berdyaev – Myslitel' [N.A. Berdyaev – Thinker], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 9* [Collected works in 12 vol., vol. 9], Moscow, 2004, pp. 278–291.
8. Fedotov, G.P. Otvet N.A. Berdyaevu [The answer to N.A. Berdyaev], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 9* [Collected works in 12 vol., vol. 9], Moscow, 2004, pp. 194–209.
9. Fedotov, G.P. Rossiya i svoboda [Russia and Freedom], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 9* [Collected works in 12 vol., vol. 9], Moscow, 2004, pp. 127–153.
10. Fedotov, G.P. S.-Peterburg, 22 aprelya (5 maya) 1918 g. [S.-Peterburg, 22 April (5 May) 1918], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii*, v 2 t., t. 1 [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 1991, pp. 39–41.
11. Fedotov, G.P. Litso Rossii [The face of Russia], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii*, v 2 t., t. 1 [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 1991, pp. 42–46.
12. Fedotov, G.P. Tri stolitsy [Three Capitals], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii*, v 2 t., t. 1 [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 1991, pp. 50–65.
13. Fedotov, G.P. Tragediya intelligentsii [The tragedy of intelligencia], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 4* [The Destiny and Sins of Russia: in 2 vol., vol. 4], Moscow, 2012, pp. 23–63.
14. Fedotov, G.P. Revolyutsiya idet [The revolution goes], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii*, v 2 t., t. 1 [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 1991, pp. 127–172.
15. Fedotov, G.P. Federatsiya i Rossiya [The Federation and Russia], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii*, v 2 t., t. 2 [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 2], Saint-Petersburg, 1991, pp. 228–232.
16. Boykov, V.F. *Sud'ba i grekhi Rossii* (filosofsko-istoricheskaya publitsistika G.P. Fedotova) [The Destiny and Sins of Russia], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii*, v 2 t., t. 1 [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 1991, pp. 3–38.
17. Kuraev, V.I. Fedotov Georgiy Petrovich [Fedotov Georgy Petrovich], in *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya*. [Russian philosophy: encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007, 599 p.

18. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [The declining of the Middle Age worldview], in Solov'ev, V.I. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, pp. 339–350.
19. Stepun, F.A. Put' tvorcheskoy revolyutsii [The way of creative revolution], in Stepun, F.A. *Sochineniya* [Collected works], Moscow: ROSSPEN, 2000, pp. 525–434.
20. Stepun, F.A. Chaemaya Rossiya [Expected Russia], in Stepun, F.A. *Sochineniya* [Collective works], Moscow: ROSSPEN, 2000, pp. 515–533.
21. Fedotov, G. Osnovy khristianskoy demokratii [The foundation of Christian democracy], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 5* [Collected works in 12 vol., vol. 5], Moscow, 2004, pp. 238–249.
22. Varshavskiy, V.S. *Nezamechennoe pokolenie* [Unnoticed generation], Moscow: Russkiy put', 2010, 544 p.
23. Fedotov, G.P. Problemy budushchey Rossii [Problems of future Russia], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii, v 2 t., t. 1* [The Destiny and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 1991, pp. 228–285.
24. Solzhenitsyn, A.I. Razmyshleniya nad Fevral'skoy revolyutsiei (1980–1983) [Reflections about February revolution], in Solzhenitsyn, A.I. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 7* [Collective works in 9 vol., vol. 7], Moscow: TERRA-Knizhnyy klub, 2001, pp. 387–430.
25. Rozanov, V.V. *Nasha russkaya anarkhiya* [Our Russian anarchy]. Available at: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_nasha_russkaya_anarhia.html
26. Stepun, F.A. «Novogradskie» razmyshleniya po povodu knigi V.S. Varshavskogo «Nezamechennoe pokolenie» i diskussii o ney [«Novygradskie» reflections about V.S. Varshavskiy's book «Unnoticed generation» and discussions about it], in Varshavskiy, V.S. *Nezamechennoe pokolenie* [Unnoticed generation], Moscow, 2010, pp. 390–397.
27. Fedotov, G.P. Respublika Svyatoy Sofii [The Republik of Saint Sofia], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 9* [Collective works in 9 vol., vol. 9], Moscow, 2012, pp. 352–369.

УДК 130.123:37.01(47)

ББК 87.3(2)61-07:86-67:74(2)

ИДЕЯ ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЯХ И.А. ИЛЬИНА

Т.И. СИМОНЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет,
Университетская наб., 7-9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: ts@rusk.ru

Рассматриваются представления И.А. Ильина об образовании и воспитании, сложившиеся в период его эмиграции (1922–1954 гг.). Анализируется оценка И.А. Ильиным состояния духовной жизни и системы образования в России. Показана связь духовного воспитания в понимании И.А. Ильина с проблемами соотношения человека и Бога, наличием у человека «духовного инстинкта», с пониманием значения сердца как органа духовной жизни, ролью семьи в воспитании, необходимостью религиозного воспитания, чувства патриотизма и сохранения традиции. Раскрыто значение понятия «предметность» для теории воспитания. Показано, что философские искания И.А. Ильина в направлении духовного воспитания обусловлены его размышлениями о настоящем и будущем современной ему России.

Ключевые слова: философия И.А. Ильина, образование, воспитание, дух, духовность, религиозность, семья, патриотизм, традиция, предметность.

THE IDEA OF SPIRITUAL NURTURE IN I.A. ILYIN'S PHILOSOPHY

T.I. SIMONENKO

St. Petersburg State University,
7-9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: ts@rusk.ru

I.A. Ilyin's ideas about education and nurture created during his emigration period (1922–1954) are considered in the article. Ilyin's estimation of state of spiritual life and educational system in Russia is analysed. The author of the article shows connection of such concepts as: spiritual education idea from Ilyin's point of view, problems of God-human relation, human's availability of «spiritual instinct», importance of the heart like an organ of spiritual life, role of family in nurture, need for religious education, patriotic feelings and preservation of tradition. Meaning of the objectivity concept for theory of nurture is disclosed. In the article it is shown that Ilyin's consideration of spiritual education concept is caused by his thinking about the present and the future of Russia of his time.

Key words: *I.A. Ilyin, education, nurture, spirit, spirituality, religiousness, family, patriotism, tradition, objectivity.*

В русской философии образование характеризуется прежде всего как бытийственный феномен и исследуется в контексте онтологической реальности абсолюта, человека, социума и т. д. Известный русский философ и педагог И.А. Ильин в рамках разработанной им концепции воспитания обращается к идее духовного воспитания, соотнося с ним как идеалом пути средства, цели и задачи воспитания человека и изменения общества.

Основные работы И.А. Ильина, в которых разрабатывалась им проблема образования и духовного воспитания: «Путь духовного обновления» (1932–1935), «Путь к очевидности» (1954), ряд статей сборника «Наши задачи» (1948–1954) и др., – были написаны им во второй половине творческого пути, в период вынужденной эмиграции, в то время его жизни, которое характеризуется особенно пристальным рассмотрением современного ему общества и глубоким проникновением в существо основных его проблем. Несмотря на расстояния, отделявшие его от родины (сначала Германия, затем Швейцария), взор философа всегда был обращен к России, к ее сложной и трагичной судьбе.

Характеризуя период позднего творчества Ильина, можно отметить публицистический характер его сочинений, обусловленный, с одной стороны, разоблачительными нападками философа на коммунистическую идеологию и большевистский режим в России, с другой – пропагандой христианских ценностей и страстным желанием способствовать коренным изменениям в современной российской действительности. Как подчеркивает И.И. Евлампиев в своем анализе эволюции взглядов Ильина, по степени оригинальности публицистические сочинения философа не могут сравниться с его работами зрелого периода творчества, но его публицистика, «написанная “на злобу дня”, сегодня ока-

зывается столь же интересной и востребованной, как и его философские труды, написанные “в перспективе вечности”» [1, с. 10]. Эту мысль продолжает А.Е. Крикунов, отмечая в своем исследовании метафизических оснований педагогической концепции Ильина ясное понимание философского смысла в публицистическом по форме тексте¹. Многие идеи Ильина о религиозном воспитании, внутренней свободе, возвышении духа, обоснование им связи образования и воспитания человека с духовной культурой общества восходят к философии Гегеля, что во многом придает размышлениям Ильина определенную философскую основательность и личностную убежденность. С этими суждениями нельзя не согласиться, и свидетельство тому – активное освоение наследия Ильина в философской и педагогической литературе последних лет.

Мысли Ильина о родине, ее будущности, путях возможного перелома во многом обусловили его обращение к проблеме формирования новой концепции воспитания в современной ему России. Ильин отчетливо понимал, что цели и задачи воспитания и образования, декларируемые и осуществляемые в послереволюционной России, являются реализацией культивируемого общественного идеала, безрелигиозного, опирающегося исключительно на идею социобиологической природы человека, и в условиях катастрофической потери духовных ориентиров все-таки предвещал возрождение национального духа и характера. «Россия выйдет из того кризиса, в котором она находится, и возродится к новому творчеству и новому расцвету, – пишет И.А. Ильин в своей статье «О воспитании в грядущей России», – через сочетание и примирение трех основ, трех законов духа: *свободы, любви и предметности*» [3, с. 179]. Интонация Ильина звучит уверенно и пророчески: «Эта директива – на сегодня, на завтра *и на века*. Это единственно верный и главный путь, ведущий к расцвету русского духа и к осуществлению христианской культуры в России» [3, с. 181].

Для И.А. Ильина очевидна главная проблема российского образования, приводящая всю систему образования и воспитания к состоянию кризиса, – отстраненность от внутренней, духовной жизни человека, поскольку российское образование, по мнению Ильина, ориентировано исключительно на образовательные цели (обучение знаниям, развитие памяти, формирование определенных навыков и практических умений), но не на воспитательные, затрагивающие духовную сферу личности. Здесь важно подчеркнуть, что Ильин различает понятия образования и воспитания, причем предпочтение он отдает именно воспитанию. Образование, как пишет Ильин, «само по себе есть дело *памяти, смекалки и практических умений* в отрыве *от духа, совести, веры и характера*» [3, с. 178], поэтому необходимо формирование ценностного сознания личности, что и дается в воспитании. Из этой дихотомии образования и воспитания следует вывод о том, что образование не может иметь преимуще-

¹ См.: Крикунов А.Е. Образование в перспективе онтологии (онтологическое обоснование педагогических практик в русской религиозной философии). Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2010. 224 с. [2].

ственного значения, поскольку не формирует душу человека, его духовность, оно сводится к определенному роду знаний и умений человека, которыми бездуховный человек легко может злоупотреблять, осуществляя низменные цели, сиюминутные желания, и наоборот, знания как таковые не обеспечивают формирование духовно-нравственной личности. «Надо раз и навсегда установить и признать, – подчеркивает Ильин, – что безграмотный, но добросовестный простолудин есть *лучший* человек и *лучший* гражданин, чем бессовестный грамотей, и что формальная «образованность» вне веры, чести и совести создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации» [3, с. 179]. Сходные идеи не раз озвучивались в рамках святоотеческой антропологии. Так, например, святитель Лука (Войно-Ясенецкий) говорил о том, что «ум – только часть духа, а не весь дух. Но часть не может объять целого» [4, с. 252], поэтому человеческая ученость (премудрость) легко может служить растлению человека, его прихотям и греховным помыслам; предоставленная самой себе, она является самообольщением, знанием, преисполненным лжи и поставляющим в ложное отношение человека к себе и ко всему миру. Итак, образование без воспитания, по Ильину, неполно и несостоятельно, оно непременно должно включать в себя воспитание, нацеленное на развитие духовного как главного и определяющего основания в человеке.

Дух Ильин определяет как самые значительные и благородные силы и стремления человека: «... *дух есть сила самоопределения к лучшему*» [5, с. 95]. Дух утверждает в человеке честь и высшее достоинство, воспитывает характер, является основой внутреннего закона, справедливости и ответственности, открывает путь к Богу, истине и красоте. Иначе говоря, человек руководствуется уже не собственными приватными целями и интересами, а трансцендирует к высшим ценностям. Духовность как особого рода онтологическая реальность – это обращение человека в совершенному образу всеми силами своей души и сознания, восприятие и принятие высших ценностей. О значении и месте духовной составляющей в суждениях Ильина, о задачах формирования новой России и нового человека подробно размышляет А.А. Корольков в главе «Духовная философия Ивана Ильина» в книге «Русская духовная философия»². Автор построил свое размышление об Ильине на мысли о том, что «пути спасения России Иван Ильин видел не просто в обновлении экономики или идеологии, а в новом *духовном опыте*» [6, с. 204], предполагающем решение глобальной задачи формирования национальной культуры, основанной на живом религиозном опыте, а значит, спасение не только личной души, но и души всего русского народа. И действительно, по Ильину, духовность направляет человека в русло единения с духовной культурой общества, определяет характер, способы и формы его воспитания и образования: ее воздействие возвышает, устремляет человека к собственному преображению, ее недостаток или отсутствие выражается во внешнем, формальном взаимодействии индивидов и лишает человеческое существование какого-либо смысла.

² См.: Корольков А.А. Русская духовная философия. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. 575 с. [6].

В понимании И.А. Ильина процесс образования (воспитания) человека обусловлен принятием им Божьей благодати, указующей и творящей ролью Абсолюта (Бога) в человеческой жизни. Человек онтологически причастен к Богу и потому ищет этого совершенства, взыскует духовного возрождения. В поздних произведениях Ильина этот мотив выражен более отчетливо (о трансформации представлений Ильина о соотношении человека и Бога в работе И.И. Евлампиева³). Реализуя свое стремление к Богу, человек способен, придав подлинную ценность своим мыслям и идеалам, осуществить свой направленный порыв к собственному духовному становлению. Ильин ясно формулирует представление о том, что духовное восхождение человека связано с принятием Божественного абсолюта, а значит – с необходимостью становления и развития религиозного сознания человека. Совершенное можно искать не только в религиозном созерцании, а в природе, искусстве, своем сердце, однако приняв дух, сделав его тем, что направляет жизнь человека, придает ему творческую направленность, способность к проявлению христианской любви, человек понимает, что «дух есть дыханье Божье» природного и человеческого бытия. А без духа человек не имеет истинного бытия, становясь не творческим исследователем мира, но лишь «существователем»⁴. Потому Ильин особое значение придает религиозному воспитанию, которое и делает человека духовно-нравственным и целостным.

Ильин, как и многие представители русской философской мысли, размышляет о необходимости религиозного воспитания, основанного на православных традициях народа, культивирующих способности к «сердечному созерцанию», проявлению христианской любви, творчеству и систематическому труду, дисциплине и свободе, единению с социумом и самостоятельности. И тогда человек преображается благодаря созерцающей любви, наличествующей в сердце человека, органе, который, по словам Ильина, «требует внимания, упражнения и привычки; он открывает перед человеком новые возможности и новые пути культуры» [8, с. 542]. Размышляя о сердце как духовном органе, Ильин продолжает традиционные темы русской философской мысли. Так, например, известны высказанные почти столетием ранее идеи П.Д. Юркевича о значении сердца для воспитания духа⁵.

Как неоднократно подчеркивает Ильин, знания, которыми обладает духовный человек, построены не на отвлеченном рассудочном размышлении, а на сердечном созерцании. Поэтому зажигание сердца, а не образование интеллекта или наполнение памяти – вот задача воспитания по Ильину, с которой необходимо справляться еще в самом раннем возрасте ребенка: «воспитание человека начинается с его инстинктивных корней» [8, с. 409], т. е. предпосылки

³ См.: Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1988. 512 с. [7].

⁴ См.: Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 410 [8].

⁵ См.: Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 69–103 [9].

духовного, по Ильину, коренятся в самой природе человека. Основная задача воспитания как раз и состоит в том, чтобы пробудить духовное, которое существует у ребенка в форме инстинкта, развить и закрепить этот инстинкт до состояния духовно освященной целостности. «Кто желает воспитать ребенка, – писал он, – тот должен пробудить и укрепить в нем *духовность его инстинкта*» [8, с. 409]. Действительно, важнейшая задача пробуждения духовности стоит перед непосредственным окружением человека, теми, кто так или иначе играет в жизни отдельного человека воспитательную роль, – членами семьи, наставниками, являющимися носителями духовного и способными это духовное выразить. Не случайно семью Ильин называет «островом духовной жизни»⁶. Все начинается с семьи: и возрастание, и вырождение, причем не только существенных характеристик определенного человека, но и всего человеческого рода. Ильин пишет: «Семья есть первый, естественный и в то же время священный союз, в который человек вступает в силу необходимости. Он призван строить этот союз на *любви*, на *вере* и на *свободе*, научиться в нем первым *совестным* движениям сердца и подняться от него к дальнейшим формам человеческого духовного единения – *родине и государству*» [5, с. 142]. Семья ответственна за сохранение традиции и поддержание духовной культуры общества. В семье осуществляется передача нравственных принципов и культурных традиций подрастающему поколению, в частности, как подчеркивает Ильин, через освоение родного языка, погружение в атмосферу русской песенной и фольклорной культуры.

В качестве важнейшей составляющей духовности, формируемой изначально в семье, Ильин видит культуру национального чувства и патриотизм. Продолжая мысль Ильина, можно заметить, что основным принципом организации семьи традиционно был принцип отцовского авторитета, на основании которого строилась и крепилась патриархальная семья, где понятие «отец» могло относиться и к Богу, и к царю, и к отцу семейства, где культивировалось отношение уважения к авторитету. Именно в семье очерчивается принцип единения людей на основе воли, понимаемой как служение (обществу, государству, Богу). Из этого принципа следует идея Ильина о значении авторитета для формирования правосознания личности, вне которого также не может быть духовности: «... духовный, свободно признанный авторитет воспитывает человека к свободе и к силе»⁷, что обеспечивает порядок не только в личной, но и в общественной жизни. По мнению Ильина, через добровольное признание авторитета осуществляется воспитание духовно самостоятельной личности.

Значение семьи в том, что она является не только физическим, культурным, этическим, но и сакральным образовательным (по Ильину – воспитательным) пространством. Особое значение Ильин придавал религиозности в воспитании. Начала религиозности формируются, конечно, в семье, в условиях

⁶ См.: Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 145 [5].

⁷ Там же. С. 105.

культивирования православной веры. Религиозная духовность – основание цельности личности. Православная вера строится на основании христианской любви, поэтому в семье необходимо прививать ребенку любовь, ибо «любовь есть основная духовно-творческая сила русской души. Без любви русский человек есть неудавшееся существо» [10, с. 421].

Безусловно, роль семьи для воспитания духовной составляющей человека исключительна, поскольку именно в детстве создаются условия для развертывания духовного инстинкта. Однако, как пишет Ильин, современная эпоха характеризуется упущением в воспитании духовности на уровне ее инстинктивных предпосылок, «последние поколения человечества разучились воспитывать в детях духовность инстинкта и тем открыли для них гибельные пути. Грядущая культура должна понять эту ошибку и обновить свое педагогическое искусство» [8, с. 408]. Ильин пророчески предупреждал о возможности возникновения таких эпох, которые будут характеризоваться родительской безответственностью, их духовно-нравственной незрелостью. Приоритет потребительских установок, инфантилизм и эгоизм – вот следствия разрыва с традицией, отбрасывания духовного основания – подлинного фундамента семьи. В главе «О семье» в книге «Путь духовного обновления» Ильин пишет: «Бывают эпохи, когда эта небрежность, эта беспомощность, эта безответственность родителей начинают возрастать от поколения к поколению. Это как раз в те эпохи, когда духовное начало начинает колебаться в душах, слабеть и как бы исчезать; это эпохи распространяющегося и крепнущего безбожия и приверженности к материальному, эпохи бессовестности, бесчестия, карьеризма и цинизма. В такие эпохи священное естество семьи не находит себе больше признания и почта в человеческих сердцах; им не дорожат, его не берегут, его не строят» [5, с. 144]. Безусловно, потеря существенного момента семейной традиции – передачи от поколения к поколению определенного духовного влияния, идейного наследия, отсутствие культурной солидарности, понимания и принятия культурного своеобразия, характерные для современного общества, есть следствие кризиса семьи, на истоки которого указывал Ильин, анализируя современную ему российскую действительность.

Философ глубоко убежден, что утрата достойного уровня образования, произошедшая в России, характеризуется разрушительными изменениями на всех уровнях воспитательно-образовательного процесса в стране – от семьи до высших учебных заведений. Каждый из этапов в воспитании человека имеет собственное значение для воспитания духовности и должен осуществлять свой вклад в этот процесс. Семья закладывает основы дальнейшего воспитания, значимыми ступенями образования являются начальная и средняя школы, там «многое, слишком многое, завершается в человеке чуть ли не на всю жизнь»⁸. Однако высшей ступенью в образовании человека является, по Ильину, академия, которая довершает воспитание, выводя человека на уровень самостоятельного духовного бытия, характеризующегося высоким интеллектуальным

⁸ См.: Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 157.

потенциалом, способностью к творческому мышлению, умением быть внутренне свободным. Хотя и на этом воспитание, по Ильину, не заканчивается, поскольку далее оно осуществляется через процесс самовоспитания, уже не институциональный, но продолжающийся фактически всю жизнь человека.

Размышляя о высшем образовании в России, Ильин подчеркивает несостоятельность российской высшей школы, которая, по его мнению, не нацелена на формирование самостоятельной творческой личности: «Советские «Вузы» («высшие учебные заведения») подавляли и донныне подавляют *самостоятельное мышление*, приковывая мысль молодежи к мертвым глупостям «диамата» (диалектического материализма). Настоящая академия говорит человеку: «Смотри сам и думай сам!» И этим она воспитывает его к *свободе*, а не к умственному рабству» [11, с. 50].

В работе «Путь к очевидности» (глава «Борьба за академию»)⁹ Ильин размышляет о том, какой должна быть академия, с тем чтобы выполнить свое предназначение – сформировать самостоятельную, творческую, знающую личность. Главная опасность, по Ильину, – дедуктивное мышление, делающее «выводы из готовой мысли» и не способное, таким образом, привить человеку способность целостного созерцания, предполагающее постоянное сражение за чистоту академического метода, характеризующуюся гибкостью и зоркостью духа, ясностью и правдивостью изложения. При этом научно-образовательная деятельность академии, по мнению Ильина, не только не противоречит вере, но и предполагает наличие в ней глубокого религиозного смысла. Преподавание требует религиозной искренности, иначе путь истинного познания передать ученикам невозможно, «творчество истинного ученого есть *тихое богослужение*. «Понятие» Бога не является объясняющей «гипотезой» в составе науки, но Дух Божий есть истинная и определяющая основа всех академических трудов и достижений» [8, с. 467]. Эта мысль Ильина особенно затрагивает ум и сердце. Как же она оттеняет ту пропасть, перед которой стоит современное образование, так настойчиво обозначаемое в последние годы как «сфера услуг»!

Значительное место в творчестве Ильина периода эмиграции занимает тема патриотизма как еще одной составляющей духовности личности и как средства ее реализации. Он много рассуждает о любви к Родине, народу, о формировании истинного правосознания как выражения подлинного патриотизма. Сам Ильин выступает как истинный патриот, с болью взирающий на послереволюционную Россию. Идеи воспитания и образования Ильина не имеют для него самодостаточного значения, они тесно связаны с мечтой философа переустроить современное ему общество и верой в то, что преображение человека и общества возможно. Размышляя о будущем России, Ильин пишет: «Какое обширное, какое плодородное духовное поле откроется перед нами в грядущей освобожденной России, где русская национальная талантливость познает бремя ответственности и энергию дисциплины!..» [8, с. 448]. Для Ильина особенно важно воспроизведение в воспитании национальной составляющей

⁹ См.: Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 381–560.

культуры, обеспечивающей особенное звучание и значение нравственной составляющей в воспитании человека.

По Ильину, критерием подлинной образованности человека (не только в смысле имеющих знаний, умений, навыков, но и духовной зрелости и мудрости) является зрелость суждений, которая обеспечивается верой и связанными с ней религиозными практиками (молитва, аскеза), постоянным трудом самосовершенствования, привычкой к дисциплине, сдержанности, собиранию сил. Суждение предполагает заинтересованное сосредоточение на предмете, включение его в свой опыт познания, личностное восприятие предмета суждения как собственного содержания. Ильин подчеркивает: «И только тот, кто «восприимет» в себя предмет своего суждения, может надеяться на то, что не он (субъект) скажет что-то о предмете, а сам *предмет* «заговорит» через него о себе и произнесет о самом себе драгоценное суждение» [8, с. 441]. Поэтому одной из задач духовного воспитания является воспитание к предметности, что означает, по Ильину, необходимость, «во-первых, вывести человеческую душу из состояния холодной *индифферентности и слепоты к общему и высшему*, ... во-вторых, отучить человека от узкого и плоского *своекорыстия...*» [12, с. 183].

У Ильина понятие «предметность» довольно емко и выходит за границы обычного словоупотребления, связанного с понятием «предмет» и несущего смысл вещественной характеристики объективного мира. Философ придает этому понятию смысл идеальный, характеризующий не объективный мир, а самого человека с точки зрения развертывания его духовно-творческого потенциала, предполагающего придание духовно-ценностных ориентиров творческой работе сердца, воли, разума, воображения и т. д.

Понимание предметности связано с определением человеком своей цели и отношением к ней. Те цели человека, которые направлены на достижение частных интересов и реализацию личных потребностей, не могут считаться предметными, поскольку вовсе не культивируют в человеке духовное достоинство, не ориентируют на полноту и цельность человека, которые возможны только в условиях единства с народом, церковью, Богом и миром. Но есть общая цель, которая, будучи связанной с высшими ценностями, придает наиболее глубокий смысл жизни человека и предполагает абсолютную преданность человека этой общей цели, – «это есть единая и великая цель нашей жизни, *единый и великий Предмет истории*. И вот, в его живую предметную ткань мы и должны включить нашу личную жизнь» [12, с. 182]. Предметность как выражение высшей цели предполагает для русского человека беззаветное служение России во благо ее спасения и процветания. «Жить и действовать так, – восклицал И.А. Ильин, – значит жить и действовать согласно главному, предметному призванию русского человека: это значит *жить предметно*, т. е. – службу превратить в *служение*, работу в *творчество*, интерес во *вдохновение*, «дела» освятить духом *Дела*, заботы возвысить до *замысла*, жизнь освятить *Идеей*. Или, что то же самое, – *ввести себя в предметную ткань Дела Божия на земле*» [12, с. 183]. Предметность, таким образом, это особого рода единство с миром, устремленность к тождеству с действительно ценным предметом, актуализация таких человеческих переживаний, как чувство ответственности, со-

вестливости, справедливости. Предметность дарует свободу, поскольку выводит человека за пределы индивидуалистической жизненной ориентации, собственного эгоизма и возвышает до уровня духовной жизни.

Характеристики предметности составляют базовый уровень воззрений Ильина на воспитание и образование. И не только: обостренное чувство справедливости и живая любовь к предмету – основа мировоззрения самого Ильина. Его рассуждения о бедах и путях преобразования России являют нам философа, исполненного состраданием, тонко чувствующего корни русской традиционной культуры и чутко отзывающегося на утрату и забвение основ нравственно-духовной жизни. Рассматривая современное состояние российского образования с точки зрения критериев его оценки в философии Ильина, можно констатировать кризисное состояние современной российской образовательной системы и еще раз задуматься о содержании ее целеобразующих принципов. В этом случае действительно востребованы духовные прозрения Ильина, указывающие на истинное место и значение духовности в человеческом образовании, на принадлежность самого образования к сфере духовной культуры общества.

Список литературы

1. Евлампиев И.И. От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина // И.А. Ильин: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 7–64.
2. Крикунов А.Е. Образование в перспективе онтологии (онтологическое обоснование педагогических практик в русской религиозной философии). Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2010. 224 с.
3. Ильин И.А. О воспитании в грядущей России I // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 2: Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. Кн. 2. М.: Русская книга, 1993. С. 178–182.
4. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело // О человеке. М.: Изд-во Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2004. С. 188–310.
5. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 39–282.
6. Корольков А.А. Русская духовная философия. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. 575 с.
7. Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 512 с.
8. Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 381–560.
9. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 69–103.
10. Ильин И.А. О Русской идее I // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 2: Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. Кн. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 419–423.
11. Ильин И.А. Академическое несчастье молодых поколений // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 2: Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. Кн. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 50–54.
12. Ильин И.А. О воспитании в грядущей России II // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 2: Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. Кн. 2. М.: Русская книга, 1993. С. 182–188.

References

1. Evlampiev, I.I. Ot religioznogo ekzistentsializma k filosofii pravoslaviya: dostizheniya i neudachi Ivana Il'ina [From religious orthodoxy to the philosophy of existentialism: achievements and failures of Ivan Ilyin], in *I.A. Ilyin: pro et contra*, Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, 2004, pp. 7–64.

2. Krikunov, A.E. *Obrazovanie v perspektive ontologii (ontologicheskoe obosnovanie pedagogicheskikh praktik v russkoy religioznoy filosofii)* [Education in the perspective of the ontology (the ontological establishing of pedagogical practices in the Russian religious philosophy)], Elets: EGU im. I.A. Bunina, 2010, 224 p.

3. Il'in, I.A. O vospitanii v gryadushchey Rossii I [About the upbringing of the future Russia I], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2, kn. 2* [Collection of works in 10 vol., vol. 2, book 2], Moscow, Russkaya kniga, 1993, pp. 178–182.

4. Svyatitel' Luka (Voyno-Yasenetskiy). Dukh, dusha i telo [Spirit, soul and body], in *O cheloveke* [Oh man], Moscow, Izdatel'stvo Pravoslavnogo bratstva svyatogo apostola Ioanna Bogoslova, 2004, pp. 188–310.

5. Il'in, I.A. Put' dukhovnogo obnoveniya [Way of spiritual updating], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 1* [Collection of works in 10 vol., vol. 1], Moscow, Russkaya kniga, 1993, pp. 39–284.

6. Korol'kov, A.A. *Russkaya dukhovnaya filosofiya* [The Russian spiritual philosophy], Saint-Petersburg, Izdatel'stvo RKhGI, 1998, 575 p.

7. Evlampiev, I.I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* [The divine and the human in the philosopher Ivan Ilyin], Saint-Petersburg, Nauka, 1998, 512 p.

8. Il'in, I.A. Put' k ochevidnosti [Way to evidence], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collection of works in 10 vol., vol. 3], Moscow, Russkaya kniga, 1993, pp. 381–560.

9. Yurkevich, P.D. Serdtse i ego znachenie v dukhovnoy zhizni cheloveka, po ucheniyu slova Bozhiya [Heart and its value in spiritual human life, under the doctrine of a word of God], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works], Moscow, Izdatel'stvo «Pravda», 1990, pp. 69–103.

10. Il'in, I.A. O Russkoy idee I [About the Russian idea I], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2, kn. 1* [Collection of works in 10 vol., vol. 2, book 1], Moscow, Russkaya kniga, 1993, pp. 419–423.

11. Il'in, I.A. Akademicheskoe neschast'e molodykh pokoleniy [Academic misfortune of young generations], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2, kn. 1* [Collection of works in 10 vol., vol. 2, book 1], Moscow, Russkaya kniga, 1993, pp. 50–54.

12. Il'in, I.A. O vospitanii v gryadushchey Rossii II [About the upbringing of the future Russia II], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2, kn. 2* [Collection of works in 10 vol., vol. 2, book 2], Moscow, Russkaya kniga, 1993, pp. 182–188.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 130.2:821.161.1
ББК 873(2)61-07:83.3(2)

ФИЛОСОФЫ НЕ МОЛЧАТ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ С.Л. ФРАНКА «ДОСТОЕВСКИЙ – САМЫЙ РУССКИЙ ИЗО ВСЕХ РУССКИХ»

ОКСАНА НАЗАРОВА
Высшая школа философии,
Каульбахштрассе 31, г. Мюнхен, D-80539, Германия,
E-mail: ap-image@mail.ru

Внимание читателей предлагается перевод с немецкого языка статьи С.Л. Франка «Достоевский – самый русский изо всех русских», относящейся к серии публикаций Франка о Достоевском, которые увидели свет с 1930 года по 1934 год как в русских, так и в немецких печатных изданиях. В предисловии анализируются обстоятельства публикации статьи Франка и объясняется факт его обращения к творчеству Достоевского, который связан с изменением социально-политической ситуации в Германии в начале 30-х годов XX века.

Ключевые слова: философия С.Л. Франка, гуманизм Ф.М. Достоевского, русский писатель-мыслитель, личность, страдание, святость, трагичность жизни.

PHILOSOPHERS ARE NOT SILENT. THE FOREWORD TO THE PUBLICATION OF THE FRANK ARTICLE «DOSTOEVSKY IS THE MOST RUSSIAN OF ALL RUSSIAN»

OXANA NAZAROVA
Высшая школа философии,
Kaulbach str. 31, Munich, D-80539, Germany,
E-mail: ap-image@mail.ru

The text of S.L. Frank's article «Dostojevsky. The most Russian of all Russian writers» in translation from German is proposed to readers kind attention. The article is one of the series of Frank's published works about Dostoyevsky that came into the world in the period starting from 1930 to 1934 in Russian prints as well in German ones. The foreword contains the analysis of the reasons to print Frank's article as well as it gives explanation to the reason why he addresses Dostoyevsky's creative work which appears to have connection to the changes into social politic situation in Germany that took place in the early 30th of the XX century.

Key words: Frank's philosophy, Dostoevsky's humanism, Russian writer and thinker, personality, anguish, sanctity, tragic nature of life.

Статья «Достоевский – самый русский изо всех русских», которую мы представляем читателям, была написана Семеном Людвиговичем Франком на не-

мецком языке и в 1931 году опубликована в газете «Germania»¹. Она относится к серии его публикаций о Достоевском, увидевших свет с 1930 года по 1934 год как в русских, так и в немецких печатных изданиях. Большая часть этих текстов была собрана в сборнике «Русское мировоззрение» (СПб., 1996)² и уже известна российской читающей публике. Из всей серии остается непереуведенной работа под названием «Кризис гуманизма. Размышление с точки зрения Достоевского»³ и ненайденной работа «Русский христианский мыслитель: обзор жизни и учения Достоевского»⁴, опубликованная Франком в русском эмигрантском немецкоязычном издании «Eine Herde und ein Hirt»⁵, которое было запрещено в нацистской Германии и следы которого пока не удается найти ни в одной из немецких библиотек.

Поскольку в указанных статьях Франка речь идет о русском писателе Достоевском, кажется, что философ выступает в роли историка русской литературы. Тем более что внешним фактором для их появления послужила круглая дата – 50-летие со дня смерти писателя. Но следует принять во внимание *годы* появления этих статей, для того чтобы понять их истинный смысл, а также принять во внимание методологию франковского анализа исторических явлений, согласно которой таковые должны рассматриваться, в первую очередь, как «обнаружение духовно-жизненных сил и устремлений»⁶ [курсив мой. – О.Н.], и его представление о социуме как *объективации духа*⁷.

Живя в эмиграции в Берлине, Франк – внешне представлявшийся «чистым философом», а на поверку обладавший удивительным чутьем реальности – рано почувствовал, что с немецким духом что-то неладно⁸. И действительно, в 1924 году национал-социалистическая рабочая партия впервые попала в парламент, а в 1930 году она набрала на выборах уже 18,3 процента голосов. И в том же году Франк заговорил: он публиковал статьи и выступал с лекциями, в которых вел речь о Достоевском и о специфике его гуманизма⁹, о свободе, которая есть сущ-

¹ «Германия» (нем.).

² «Из духовной мастерской Достоевского» (1930), «Вера Достоевского» (1931), «Достоевский и кризис гуманизма (к 50-летию дня смерти Достоевского)» (1931), «Апостол человечности» (1931), «Легенда о Великом инквизиторе» (1933–1934).

³ Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewskijs // Hochland. Kempten und München, 1931.

⁴ Ein russischer christlicher Denker: ein Blick in Dostojewsky's Leben und Lehre // Eine Herde und ein Hirt. Lemgo, 26 mars 1933.

⁵ «Паства и пастырь» (нем.).

⁶ См.: Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 119 [1].

⁷ Выражаясь гегелевским языком.

⁸ См.: Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. М.: РОССПЭН, 2001. С. 182 [2].

⁹ Называя Достоевского «самым русским изо всех русских» в статье, написанной по-немецки и опубликованной в газете под названием «Германия», Франк, по сути дела, стремится подчеркнуть, что гуманизм писателя является выражением сущности русского народного духа, а его романы – это послание русского народа «европейскому человечеству» и в особенности Германии, в которой он обрел свою популярность.

ностное качество человека и основа его богоподобия, о необходимости любить и уважать свободу человеческой личности, признавать ее абсолютное достоинство и неотъемлемые права, а также об опасности антигуманизма, «презрения к человеку», которая грозит пошатнуть «основы духовного общежития». В 1933 году нацистская партия становится правящей и единственной законной партией в Германии, Франк получает предупреждение: в начале 1934 года после лекции под названием «Легенда о Великом инквизиторе» один гестаповец обратился к сыну Франка Виктору: «Скажите вашему отцу, чтобы он вел себя поосторожнее. Мы прекрасно понимаем, что он имеет в виду в своей лекции»¹⁰.

Однако, кроме гестаповцев, Франка в то время никто не услышал. Русский философ-эмигрант в качестве идеолога в Германии был не нужен. Немецкая общественность осталась равнодушной к его «духовным прозрениям»¹¹. Но философ оказался прав, о чем свидетельствует эволюция того издания, в котором была опубликована представляемая статья.

Газета «*Germania*» была близка к одной из самых влиятельных в период Германской империи и Веймарской республики немецкой Партии Центра, выражавшей интересы католической части населения страны. Она была основана Комитетом берлинских католиков, к которому принадлежал политик, член Партии Центра Фридрих фон Келер (1820–1901), ставший ее многолетним директором. Первый номер газеты увидел свет 28 декабря 1870 года в Берлине. Выходила газета с периодичностью два раза в день. Ее первым шеф-редактором стал Фридрих Пильграм, стремившийся придать газете как религиозный (католический), так и национальный характер: полное название издания звучит как «Германия: газета для немецкого народа»¹². Под руководством шеф-редактора Пауля Маюнке (1842–1899) газета превратилась в одну из самых важных католических ежедневных газет. Во времена Веймарской республики издание имело постоянный тираж 43000 экземпляров. Разместив на своих страницах 2 июля 1933 года статью «Наше «Да» новой Германии», газета приняла нацистскую политику унификации¹³. Восторжествовала та бесчеловечность, о

¹⁰ См.: Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. С. 183.

¹¹ Сложность вхождения русской эмигрантской мысли в европейское пространство и нежелание западной общественности воспринять экзистенциальный опыт русских интеллектуалов-эмигрантов тематизирует В. Кантор в своей статье «Русская философия в Германии: проблема восприятия» [3]. Объяснение данному факту он находит у Веры Пирожковой: «Несмотря на интенсивную интеллектуальную жизнь Германии в 1918–1933 гг., несмотря на живой интерес к России, многие доклады и лекции тех, кто остался в Германии, и их личные дружбы с немецкими мыслителями (укажем хотя бы на дружеские отношения между С. Франком и Николаем Гартманом), интерес к русской философии и русским философам оставался более интеллектуальным, чем экзистенциальным. Феномен «Россия» изучался со всех сторон как некий привлекающий или пугающий объект, не имеющий, однако, отношения к непосредственному ходу собственной жизни и собственных интеллектуальных построений» [4, с. 138].

¹² «*Germania: Zeitung für das deutsche Volk*».

¹³ Политика унификации включала в себя первоначально административную унификацию, т.е. ликвидацию самостоятельности германских земель, а затем – «упорядочивание» партий, профсоюзов и прочих организаций.

которой предупреждал Франк: христианское, а значит, гуманистическое издание, отстаивавшее права католиков – преследуемой во времена «культуркампа»¹⁴ группы немецких граждан, присоединилось к политике уничтожения различий и встало на путь антигуманизма, что все же не спасло его от закрытия. 31 декабря 1938 года газета «Germania» прекратила свое существование¹⁵.

Опубликование Франком серии статей о Достоевском служит подтверждением тому, что философы не молчат. Голос философа тихо звучит со страниц печатных изданий и лекторских кафедр. Однако его предупреждения, как правило, остаются неслышанными. Его речи обычно кажутся отвлеченными, не имеющими никакой связи с реальностью¹⁶. И нужно пройти через «тяжкий путь чистилища»¹⁷, чтобы понять его правоту. И как отклик «с той стороны» преисподни на предупреждение Франка звучат слова протестантского пастора Мартина Нимёллера¹⁸, который, будучи националистом и антикоммунистом, поддержал приход к власти Гитлера, а позднее, сам пройдя концлагеря Заксенхаузен и Дахау, до конца жизни отстаивал необходимость любить и уважать свободу любого человека и не молчать:

«Когда нацисты пришли за коммунистами, я молчал, я же не коммунист.

Потом они пришли за социал-демократами, я молчал, я же не социал-демократ.

Потом они пришли за профсоюзными деятелями, я молчал, я же не член профсоюза.

¹⁴ «Культуркампа» (нем. Kulturkampf – борьба за культуру) – распространенное в литературе наименование мероприятий правительства О. ф. Бисмарка в 70-е гг. XIX в. против католической церкви – главной опоры католической партии «Центра», которая выражала антипрусские тенденции. В ходе «культуркампа» были проведены законы о запрещении священникам вести политическую агитацию, о лишении духовенства права надзора за школами, о передаче в руки государства дела и подготовки и назначения на должности духовных лиц и пр. (см.: Михайлов М.И. Статья «Культуркампа» в «Большой советской энциклопедии» (Большая Советская Энциклопедия. Т. XIII [Конда – Кун]. М., 1973)). Для Германии речь шла об освобождении от влияния и силы организованного католического меньшинства. Политические по своей сути мероприятия проводились Бисмарком под флагом борьбы за общее культурное воссоединение нации. Отсюда и название этой серии мероприятий – «культуркампа».

¹⁵ Информация о газете «Germania» была почерпнута в немецкой Википедии (http://de.wikipedia.org/wiki/Germania_%28Zeitung%29) и в «Большой энциклопедии Мейера» (<http://www.zeno.org/Meyers-1905/A/German%C4%ADa+%5B2%5D>).

¹⁶ Филипп Буббайер приводит на страницах своей книги запись из дневника американца Алексиса Бэбина, преподававшего английский язык в Саратовском университете и слушавшего лекцию Франка при его вступлении в должность декана историко-филологического университета: «[Франк] говорит скучно. На лекции присутствовало довольно много народу, раздавались вежливые аплодисменты. Смысл ее был здравый и консервативный – призы в распространению культуры, дабы спасти страну от условий, подобных нынешним» [2, с. 128] (курсив мой. – О.Н.). Речь профессора философии российской публике в революционном 1917 году также показалась слишком отвлеченной, далекой от реальности.

¹⁷ Словесный оборот, используемый Франком в работе «Крушения миров».

¹⁸ О Мартине Нимёллере см. статью в российской Википедии.

Потом они пришли за евреями, я молчал, я же не еврей.
А потом они пришли за мной, и уже не было никого, кто бы мог протестовать»¹⁹.

Список литературы

1. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 119–137.
2. Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
3. Кантор В.К. Русская философия в Германии: проблема восприятия // Историко-философский ежегодник 2007. М.: Наука, 2008. С. 404–423.
4. Пирожкова В. Русские философы-изгнанники в Германии // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург, 1975. С. 133–142.

References

1. Frank, S.L. Religiozno-istoricheskiy smysl russkoy revolyutsii [Religious and historical sense of the Russian revolution], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian world view], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 119–137.
2. Bubbayer F. *Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa* [The life and work of a russian philosopher 1877–1950], Moscow: ROSSPEN, 2001, 326 p.
3. Kantor V.K. Russkaya filosofiya v Germanii: problema vospriyatiya [The Russian philosophy in Germany: perception problem], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*, Moscow: Nauka, pp. 404–423.
4. Pirozhkova V. Russkie filosofy-izgnanniki v Germanii [The Russian philosophers exiles in Germany] in *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka* [Russian religious and philosophical thought of the XX century], Pittsburg, 1975, pp. 133–142.

¹⁹ Мартин Нимёллер. «Когда они пришли...» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Нимёллер_Мартин/

ДОСТОЕВСКИЙ – САМЫЙ РУССКИЙ ИЗО ВСЕХ РУССКИХ! К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ ПОЭТА: ЧЕЛОВЕК И ТВОРЧЕСТВО

Проф. Семен Франк

10 февраля исполняется 50 лет со дня смерти Достоевского. За истекшие полвека Достоевский – образно говоря, «самый русский» изо всех русских поэтов и мыслителей, сам проявлявший очень мало симпатии и понимания по отношению к культурному типу западного человека, – стал для всего европейского человечества и в особенности для Германии самым любимым и ценным русским писателем. Этот на первый взгляд необычный факт, в сущности, легко объясним. Достоевский не является реалистическим писателем в обычном смысле этого слова, он – не учитель нравов. Лишь самое наивное сознание способно принять его образы – этих философствующих убийц, идеалистически настроенных девиц, великодушных негодяев и пр. – за достоверное отображение реальных типов русского человека. У Достоевского речь всегда идет о последних, скрытых глубинах человеческого духа, об основах человеческого существования, как правило остающихся скрытыми для повседневной реальности за тем, что является принятым, общепризнанным и терпимым в человеческих отношениях и в человеческом сознании. Его персонажи и их поступки представляют собой, так сказать, лишь символы духовных сил, которые имеют власть над человеческой душой и составляют ее истинную сущность. Но эти силы изначально не являются ни «русскими», ни «западными», а общечеловеческими – и «западными», и «восточными». В глубине человеческого духа Достоевский делает некоторые открытия всеобщего значения, которые западный человек также ощущает как проявления глубочайших тайн человеческого сердца.

Трагическая жизнь писателя

Федор Достоевский был сыном врача. Он родился в 1821 году в Москве, получил образование военного инженера, но не посвятил себя этой профессии, а сразу же после окончания Инженерного училища занялся литературной деятельностью. В 1843 году² 24-летний Достоевский опубликовал свое первое произведение «Бедные люди», которое вызвало восторг критиков и публики. Затем последовал ряд новелл. В 1849 году Достоевский был арестован из-за участия в тайном студенческом кружке, в котором изучался тогдашний французский социализм. Как известно, Достоевский был приговорен к смертной казни и лишь на эшафоте узнал о том, что она была заменена на каторжные работы в сибирских каменоломнях. Мучительное ожидание предстоящей смертной казни он описал в одном из своих романов³. Четыре года он провел в

¹ Dostojevsky — der russischste Russe. Zum 50. Todestag des Dichters: Mensch und Werk // Germania. Berlin, 1931, 8 Februar.

² Опечатка. В 1845 году. — О.Н. (Далее по тексту все сноски сделаны автором — О.Н.)

³ Имеется в виду роман «Идиот».

сибирских рудниках. Пережитое там он художественно изобразил позднее в «Записках из мертвого дома». В 1859 году, проведя в Сибири еще пять лет, он вернулся вначале в русский провинциальный город Тверь, а затем – в Петербург. В те ужасные годы он заболел эпилепсией, приступами которой продолжал страдать всю свою жизнь. В Петербурге он посвятил себя журналистской деятельности: большинство его критически-публицистических статей собраны в «Дневнике писателя». Угнетаемый постоянной нуждой и долгами, страдающий от сильной болезни, он писал тогда для текущего номера журнала часто с большой поспешностью свои гениальные романы: «Раскольников»⁴, «Бесы», «Идиот», «Братья Карамазовы». Его последним успехом и в то же время лебединой песней стала исполненная пророческого пафоса речь на открытии памятника Пушкину в Москве в 1880 году. Вскоре после этого он скончался.

*

Достоевский является типично русским *писателем-мыслителем*. Чистое искусство и мышление связаны у него в нерасторжимое единство. Он не пишет тенденциозных романов, но дает возможность жизни говорить самой за себя – той жизни, которая является проявлением скрытых глубин человеческого духа. Когда Достоевский открывает эти, обычно непознанные, но все же такие близкие нам глубины духа, последние тайны человеческой души как будто озаряются молнией и мы получаем неожиданную возможность увидеть сущность и проблематику человеческой жизни.

На каких великих идеях Достоевского зиждется его мировая слава? Конечно, речь не идет о том, чтобы исчерпывающе представить его мировоззрение: мы здесь обозначим лишь самое существенное в нем, его основные моменты.

Почему человек страдает?

Первым делом следует назвать предельно чуткое отношение Достоевского к неминуемой *трагичности человеческой жизни*. Эта трагичность, с одной стороны, состоит в неизбежности *страдания* из-за общего несоответствия между истинными внутренними потребностями человеческой души и космическими и социальными условиями человеческой жизни и, с другой стороны, в глубокой укорененности морального *зла* в сущности человека. Достоевский безжалостно порвал с любого рода оптимизмом в трактовке как человеческой судьбы, так и человеческой сущности; он не верит в возможность путем чисто внешних человеческих усилий, политических и культурных мероприятий обеспечить человеку счастливую жизнь на земле, он также не верит в мнимую врожденную добродетель и разумность человека. И хотя в юности на него сильно повлиял романтический гуманизм Шиллера, Виктора Гюго и Жорж Санд, да и

⁴ «Преступление и наказание».

в своих поздних произведениях он также вспоминает о нем с любовью и признанием, он все же окончательно и бесповоротно преодолел оптимизм этого духовного направления.

Трагичность жизни – страдание человека и зло в мире – является для Достоевского центральной проблемой, вокруг которой вращаются все его мысли. Он ощущает эту трагичность очень глубоко и болезненно, поскольку в своем тончайшем сострадании всему человеческому признает незаменимость и абсолютную ценность любого, даже самого ничтожного человеческого существа. Даже абсолютное совершенство, последняя разумная гармония жизни, будь она возможна, не стоила бы слезы одного убиенного ребенка. И в небесном царстве, в последнем всеобщем примирении, мать жестоко убиенного ребенка не должна и не может простить убийце смертельные страдания своего дитя. Ответ на «злополучный» вопрос: почему вообще существуют страдание и зло в мире, не может быть найден рационально или благодаря практическим усилиям по улучшению мира. По собственному признанию Достоевского, он пришел к вере в Бога и в человека через глубочайшие бездны сомнения и отрицания. Ведь несмотря на беспощадную остроту, с которой он вскрывает проблему мирового зла, Достоевский не является неверующим или пессимистом. Свою веру в Бога он обретает не путем каких-то теоретических размышлений, логических заключений из устройства мира, которые, собственно, должны были привести к противоположному результату, но благодаря своего рода моральной очевидности, которая, вопреки всем возражениям, признает добро, любовь и красоту в качестве глубочайшей и первичной основы духа. Эта первооснова мирового бытия воплощается для него в образе Христа; и у него даже встречается парадоксальное заявление о том, что если бы было необходимо выбрать между истиной и Христом, то он выбрал бы *Христа*, а не истину.

Однако наиболее глубоким и своеобразным у Достоевского является данное им решение проблемы [определения] сущности человека. Как говорилось, он далек от любого оптимистического взгляда на человека. Пожалуй, никто кроме Достоевского столь глубоко и бесстрашно не обнажал последние бездны зла и подлости в человеческой душе. Его даже часто упрекали (и если встать на точку зрения эмпирического, пребывающего на поверхности восприятия, в определенной мере справедливо упрекали) в том, что он чрезмерно преувеличил злое начало в человеке, искусственно превратив его в чудовище; есть люди, способные увидеть в нем не более чем пронизательного психопатолога, превосходно изображающего извращения⁵. Но с точки зрения гуманизма Достоевского неоспорим тот факт, что зло является не только господствующим человеческим качеством, но в определенной мере принадлежит к изначальной сущности человеческой души. Ведь эту изначальную сущность Достоевский усматривает в элементарной несвязности, темной бесконечности и катастрофичности души человека. Именно в темном, иррациональном, слепом, демоническом, которое постоянно готово разорвать привычный мир господ-

⁵ См., например: Чиж В.Ф. Достоевский как психопатолог: очерк. М., 1885.

ствующей нравственности и мнимой разумности, выражается элементарное могущество истинной, глубочайшей сущности человека.

Мы и святость в нас

Но именно здесь пессимистическое восприятие человека Достоевским переходит в своеобразное оправдание человека. Это ощущается в первую очередь чисто эстетически: это бесстрашное стремление взглянуть в бездну падения человеческого сердца проистекает у Достоевского из *любви* к человеку. Достоевский не обращается с моральными обвинениями, человеческая подлость и злоба не вызывают у него отвращения. Напротив, перед судом господствующего морализаторства он – призванный адвокат проблематичной, темной глубины человеческого сердца. Подобно любящей матери, для которой живая душа ее ребенка остается дорогой и ценной, даже если он совершил преступление, Достоевский выступает против того осуждения, с которым весь мир относится к темному и слепому в человеке. Эта бездна принадлежит к сущности человека и потому Достоевский испытывает своего рода благоговение перед ней. Ведь он непосредственно ощущает в любой глубине человеческого бытия, даже если она предельно опасна и омерзительна, нечто абсолютное, а значит, божественное. Любое зло – высокомерие, тщеславие, злорадство, жестокость, ненависть и даже похоть – всегда имеет у Достоевского *духовное* происхождение; с его точки зрения, оно происходит из стремления души, отомстить за оскорбленную и униженную *святость* в человеке – истинный корень живой личности, или его право, пусть даже своим диким и извращенным способом, утверждать себя и настоять на своем. Это ни в коем случае не означает отрицание *вины* человека; напротив, понятие вины играет в нравственно-религиозном мировоззрении Достоевского центральную роль. Он всегoнашего стремится расширить и углубить сознание вины вплоть до парадоксальности; это сознание вины, руководимое истинной, безграничной христианской любовью, должно, по его мнению, принуждать каждого человека чувствовать себя ответственным за *все* зло мира. Но эта же любовь должна давать возможность увидеть святое и справедливое начало в любых инстинктах и страстях, которые с точки зрения морали выступают носителями зла.

Для Достоевского эта темная бездна несвязности, в которой дремлют хаотические силы и которая так легко превращает человека в дьявола, тождественна человеческой *свободе*. Однако свобода – «чудо свободы», как говорит Достоевский, – и есть богоподобное в человеке, единственный пункт, в котором человек связан с Богом и через который лежит истинный путь к Богу. Не существует духовной инстанции, которая бы могла привести человека к добру без посредничества этого интимнейшего, глубинного корня его личности. В этом состоит основное возражение Достоевского против всех направлений мышления, руководимых стремлением и верой в то, что человека можно улучшить и привести к гармонии извне, как бы механически, при помощи организационных мероприятий, дисциплины и воздействия авторитета. Ведь тогда, с одной стороны, счастье и порядок были бы куплены путем духовного унижения, а, с другой стороны,

человек никогда не смог бы примириться даже с самой красивой и совершенной гармонией, поскольку он был бы принужден к ней, она не проистекала бы из его собственной, путь даже и иррациональной свободы.

Путь к добру

Существовать может лишь путь *внутреннего просветления* человека. Он всегда пролегает через внутренний корень личности, через эту проблематичную глубину, в которой зияет демонизм. Это узкий путь, окруженный безднами греха. Кажется, что Достоевский даже придерживался того мнения, что без опыта греха и зла вообще невозможно истинное внутреннее совершенство. Несмотря на принципиальное отличие друг от друга, последняя гармония, к которой стремится человеческое сердце, сверхестественный божественный свет, все же ближе темной бездне падшего, грешного человека, чем холодная рациональность и самодовольная мораль справедливости. Здесь налицо глубокое толкование истинной христианской морали, согласно которой на небе больше радости об одном раскаявшемся грешнике, чем о девяносто девяти праведниках. В этом состоит трогательная человечность, глубокий и полный любви гуманизм, характерный для Достоевского в его познании и моральной оценке человека. Русская народная пословица гласит: «Полюби меня грязеньким, чистеньким меня любая полюбит». Эта пословица отражает и суть гуманизма Достоевского. Во всех прежних формах гуманизма достоинство человека и благоговение перед ним обосновывалось при помощи тезиса о его предполагаемом совершенстве – например, его врожденной доброты и разумности. Чтобы стать предметом поклонения, человек должен был выглядеть каким-то идеализированным, приукрашенным и принаряженным. Однако наш жестокий, трезвый и реалистический век разрушает эти иллюзии и потому грозит напрямую обратиться в антигуманизм. В этой сложной духовной ситуации, перед лицом опасности презрения к человеку, грозящей пошатнуть основы духовного общежития, Достоевский является для нас настоящим вождем. Он учит нас все же уважать и любить человека именно в качестве несовершенного, слабого, противостоящего духовному воздействию существа; он учит нас в даже самых худших человеческих страстях, в его слепом иррационализме также усматривать святой, богоподобный, хотя и испорченный, корень – свободную человеческую личность. И лишь она одна может дать надежду на духовное возрождение. Таково практическое заключение из своеобразного, и все же точно соответствующего истинной и глубокой морали гуманизма Достоевского. Не будет преувеличением сказать, что здесь нам явлено одно из самых красивых и глубоких достижений духовного развития человечества.

Перевод с немецкого Оксаны Назаровой

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 130.2:2-14

ББК 86.24:87.04

ИМЯ БОГА В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ, ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОМ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ¹

Д.Л. ШУКУРОВ

Шуйский филиал Ивановского государственного университета,
ул. Кооперативная, д. 24, г. Шуя, 155908, Российская Федерация
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Предметом рассмотрения является вопрос об онтологических основаниях словесно именуемого мира человеческой культуры. Этот вопрос, проблематизирующий саму категорию Имени, требует решения в культурологическом, филологическом, философском, богословском и даже в психоаналитическом аспектах. Рассматривается проблема Имени в современной гуманитарной науке.

Рассматривается история формирования культурологических, историко-литургических и психоаналитических контекстов толкования библейского Имени Бога (священного тетраграмматона). Целью исследования является герменевтический анализ Имени Бога в дискурсе современной культурологии. Представлена характеристика религиозных и филологско-лингвистических объяснений различных переводов тетраграмматона в истории культуры. Анализируется уникальное психоаналитическое значение Имени Бога, которое явилось предметом исследовательского внимания в теоретических семинарах французского психоаналитика Жака Лакана в 1950–1960-е годы. Актуализируется богословская и религиозная проблематика, связанная с историей русского имяславия.

Ключевые слова: *Имя Бога, тетраграмматон, литургия, онтологизм, культурология, христианское богословие, анафора, имяславие, психоанализ, герменевтика.*

THE NAME OF GOD IN THE CULTUROLOGICAL, LITURGICAL AND PSYCHOANALYTIC DISCOURSE

D.L. SHUKUROV

Branch of the Ivanovo State University in Shuya,
24, Kooperativnaya St., Shuya, 155908, Russian Federation
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

The research studies the issue of the ontological basis of the verbally identifiable world of human culture. This question challenges the category of the Name as such and requires the solution in the cultural

¹ Работа выполнена в рамках научного проекта «Будущее России как культурно-цивилизационная возможность: актуализация пророческого потенциала отечественной интеллектуальной культуры» (ФЦП «Научные и научно-инновационные кадры инновационной России» на 2009–2013 годы) при финансовой поддержке государства в лице Минобрнауки России.

studies, philological, philosophical, theological and even in the psychoanalytic aspect. The problem of the Name becomes in the modern humanities a conceptual clamp for the interdisciplinary approach.

The paper reviews the history of formation of the culturological, liturgical and psychoanalytic contexts of interpretation of the biblical Name of God (the Holy tetragrammaton). The aim of the research is to provide a hermeneutical analysis of the Name of God within the discourse of modern cultural science. The characteristic of religious, philosophical and linguistic explanations of various translations of the Name of God in the history of culture is presented. The author also analyzes a unique psychoanalytic value of the Name of God which was the subject of research at the theoretical seminars of the French psychoanalyst Jacques Lacan in the 1950–1960 s. Theological and religious issues related with the history of Russian Name Worshiping ('imyaslaviye') are revisited as well.

Key words: *Name of God, tetragrammaton, liturgy, ontologism, cultural science, Christian theology, anaphor, Name Worshiping, psychoanalysis, hermeneutics*

Вопрос об онтологических основаниях словесно именуемого мира человеческой культуры является основной парадигматической проблемой современной культурологии. Этот вопрос, проблематизирующий саму категорию Имени, требует решения в культурологическом, филологическом, философском, богословском и даже в психоаналитическом аспектах. Проблема Имени становится в современной гуманитарной науке в некотором отношении концептуальной скрепой междисциплинарного подхода. Одновременно эта проблема предстаёт и в качестве скрепляющей названные дискурсы концептуальной задачи².

Абсолютным семантическим пределом Имени в *именуемом* является, согласно христианской теологии, Имя Бога и его литургическое прославление, т.е. Божественная Служба – Таинство Евхаристии (Благодарения). Центральный момент евхаристического служения – это Анафора, заканчивающаяся прославлением Божественного Имени.

Анафора является литургическим сердцем богослужения, поскольку в основе евхаристического канона – структура прощальной Трапезы Иисуса Христа со своими учениками – Тайной Вечери, на которой Он преломил Хлеб и благословил Вино в Чаше, установив Таинство Своих Тела и Крови. Парадоксальным образом *тайна вечной жизни* получает *структурное* оформление – благодаря её связи с христианским Таинством Евхаристии.

Принесённые в жертву Хлеб и Вино пресуществляются в этом Таинстве Святым Духом в Тело и Кровь Самого Господа Иисуса Христа и преподносятся каждому христианскому Имени в Чаше Спасения и Благодарения в Его Божественном Имени и через Него Самого.

1. Имя Бога в культурологическом дискурсе

Божественное Имя, полученное пророком Моисеем в Откровении при Неопалимой купине (символической Чаше Имени), или так называемый *тетраграмматон* Yhwh («*ho on*» = Сущий, «Сый»), у евреев произносилось только свя-

² См.: Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: Экономпресс, 2006. 448 с.

щенниками (когенами); обычно его заменяли эквивалентом – Адонай (Kyrios – Dominus – Господь – Вечный).

В эпизоде откровения у Неопалимой купины Бог нечто открыл Моисею о Себе Самом в Своём Имени. Бог открывает Себя в идентифицирующем напоминании: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3, 6). Затем Он повелевает Своему собеседнику отправиться в Египет для спасения избранного народа. Но будущий вождь и пророк высказывает сомнение: «Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им?» (Исх. 3, 13). Особо подчеркнём, что следующий далее ответ приводится по тексту русской Библии: «Бог сказал Моисею: *Я есмь Суущий*. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суущий послал меня к вам» (Исх. 3, 14).

Вопрос, заданный Моисеем Богу, следует воспринимать с учётом ближневосточной мифомагической традиции понимания имени. В русскоязычном переводе ответа Бога («*Я есмь Суущий*») не точно отражена суть оригинального еврейского текста. Эти разночтения восходят к различию между еврейским текстом и греческим переводом (Септуагинта) (оба текста равно авторитетны и дополняют друг друга).

В еврейском тексте (Исх. 3, 14) ответ Бога более загадочен и парадоксален. С одной стороны, Бог отвечает Моисею, формулируя Своё Имя в соответствии с контекстом вопроса и ситуацией встречи. С другой стороны, этот ответ неоднозначен: *Ehje asher ehje* (эхье ашер эхье); обе формы «*ehje*» – 1 лицо, ед. ч. глагола «*быть*» – *Я есмь*; *asher* – относительное местоимение «*который*» [1, с. 47].

Таким образом, русскоязычный перевод («*Я есмь Суущий*») морфологически не соответствует еврейскому оригинальному тексту, который, если его переводить дословно, переводится так:

«Я есмь, Который Я есмь», или «Я есмь Тот, Который Я есмь».

В этой речевой формуле, возможно, скрыт отказ сообщить Своё Имя³. Бог отказывается открыть Своё Имя, т.е. Свою сущность. Вероятно, Бог отказывается помещать Своё Имя в магический контекст, дабы не сделать его орудием магического культа. Можно сказать, что Бог не удовлетворяется постановкой вопроса, которую избрал Моисей. Контекст Имени Бога теперь принципиально иной, для Израиля и Моисея абсолютно неизвестный. У Моисея и его народа отсутствует необходимый опыт, благодаря которому можно осмыслить Имя Бога по существу. Этот необходимый опыт и новый контекст возникнут в будущем. Поэтому в ответе Бога есть и содержательная сторона.

Таким образом, если несколько пренебречь грамматикой и стилем, но попытаться сделать более точный и буквальный перевод, то ответ Бога звучит так: «Я есмь Тот, Который Я *присутствую*». Важно отметить, что факт присутствия предстаёт не в описательных, внешних, статичных категориях, а в экзистенциальном смысле – он осмысливается только в опыте покорности Богу. По-

³ Ночной противник Иакова в книге Бытия (32:29) тоже отказывается сообщить своё Имя (см. также: поведение ангела в Суд 13:17-18). Ср. Исх 33:19.

этому ответ предполагает и осознанный выбор, совершаемый здесь и сейчас, но устремлённый в будущее. Необходимо опытно создавать тот религиозный контекст, в котором может существовать Имя Бога. Для этого нужно сделать решительный шаг и пойти за Богом, Имя которого уже содержит призыв к этому выбору. В этом заключена динамика ответа и динамика предстоящего Исхода. Если быть ещё более точным, то перевод должен быть таким: «*Я есмь Тот, Который Я буду (присутствовать)*» [1, с. 48].

Имя, открытое Богом Моисею, уникально в сравнении со всеми другими именами, являющимися лишь обозначениями тех или иных признаков или качеств. Являясь личным глаголом (что невозможно с точки зрения современной грамматики для имени), оно способно менять своё грамматическое лицо. Бог, произнося Своё Имя, утверждает Своё бытие и присутствие: *Я есмь, Я присутствую, Я буду присутствовать*. В том случае, если Бога именует постороннее лицо – Моисей или еврейский народ, – Имя изменяет свою личную форму и принимает 3-е лицо. В результате появляется другое сочетание четырёх еврейских согласных (в огласовке читаемых как «*ehje*») – так называемый священный *тетраграмматон*, который латинскими буквами передают как JHWH⁴.

Иеросхимонах Антоний (Булатович) подчёркивал именно богослужебный характер Имени, открытого Моисею: «Памятование означает призывание; Господь Бог повелел с того времени употреблять в богослужении сие вновь открываемое Им Имя “Иегова”; которое в славянском и русском переводе переведено “Сый”; “Суций” “Господь”» [2, с. 124].

Греческий перевод текста Исх. 3, 14 таков: «*ego eimi ho on*» (подлежащее – связка – именная часть сказуемого в форме причастия от глагола *быть*). В славянской и русской Библии этот фрагмент переведён достаточно точно: «*Аз есмь Сый*» и «*Я есмь Суций*». В таком переводе, по сравнению с еврейским текстом, появляется и новый смысловой контекст. Если в еврейском тексте Имя Бога имеет предельно конкретное и жизненно важное обетование Присутствия здесь и сейчас, то в переводе Септуагинты Имя Бога приобщается к миру греческой мудрости посредством имеющего философское основание сочетания «*ho on*» (*Суций*), означающего вечное и абсолютное бытие Божие⁵.

Древнееврейскому языку не были свойственны абстрактные категории, присущие древнегреческому языку и культуре: «какой смысл для запуганных, несчастных людей имели бы рассуждения о вечном и необходимом существовании Бога? Им, как и их столь же робкому вождю, нужно уверение не просто в

⁴ В огласовке они читаются, предположительно, как Яхве (Jahweh). См. также: Ковсан М. Имя в Танахе: религиозно-философский смысл и литературное значение. Иерусалим, 1996. 204 с.; Вылегжанин И.Д. Образ Яхве в Ветхом Завете // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 1999. № 1. С. 84–96.

⁵ На иконах Иисуса Христа в Его нимбе изображаются обычно эти греческие буквы («*хо он*»), которые являются здесь знаком Его божественной природы (единородства с Богом-Отцом). Этот знак восходит к Новому Завету, в частности, к Евангелию от Иоанна, в котором Имя Божие (в греческом переводе – «*эго эйми*») используется как термин для обозначения служения Сына Божия в земном мире и Его единства с Отцом.

Бытии Божиим, но в Божием “бытии-с-ними”⁶. Таким образом, благодаря греческому переводу стало возможным объединение двух принципиально различных типов культур – ближневосточной (иудейской), с характерным для неё экзистенциальным переживанием отношения с Богом, и греческой, со свойственным ей опытом отвлечённо-философского мышления. Соединение двух этих смысловых планов, безусловно, отражает единую истину. Рождается основная антиномия будущей христианской культурологии: трансцендентность Абсолюта и Его Присутствие, т.е. апофатика и катафатика Боговоплощения. Бог есть трансцендентное Существо. Однако, оставаясь вечным, непознаваемым, самодостаточным в Своём бытии источником жизни, Он открывает Себя, приходит к тому, кого Сам избрал и с кем заключил завет, чтобы всегда присутствовать.

Антиномичность оригинального текста и перевода дала повод к спору о том, как это Имя переводить точнее: находить такую лексическую единицу, в которой содержится изначальный и экзистенциальный смысл Присутствия, или подчеркивать в переведённом на другие языки Имени философское звучание этого текста в Септуагинте.

Сакральный характер Имени Божества, присущий ветхозаветной религии, предполагал не только священническое сохранение его в потаённости, но и служение Богу в Его Имени. Неслучайно в прецедентном для русского имяславия тексте «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» иеросхимонаха Антония (Булатовича) особое внимание уделено теме преемства традиции почитания Имени Божия в христианстве от ветхозаветных времён: «Богослужение Православной Церкви явно отображает в себе исконную веру Церкви во Имя Божие и исконное благоговение к нему, которое Новозаветная Церковь преемственно переняла от Ветхозаветной» [2, с. 135].

2. Имя Бога в историко-литургическом дискурсе

В христианском богослужении в почитании и славословии Имени Бога выражаются оба смысловых аспекта религиозного чувства, представленных выше, – иудейский и греческий. Имя в Литургии, во-первых, представляет ветхозаветную традицию, являя ключ к богопознанию и к молитвенному общению с Богом. А во-вторых, оно выражает традицию Септуагинты, воплощая в Слове онтологический образ греческого умозрения и восходя к платонизму.

Православная литургическая традиция сформировала так называемые «полные Литургии» – св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого, апостола Иакова и некоторые другие, центральной частью которых является Таинство Евхаристии, т.е. Благодарения. Наиважнейший момент этого Таинства – произнесение священнослужителем над хлебом и вином евхаристической молитвы (анафоры), оканчивающейся прославлением Имени Бога.

⁶ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА. Цит. по: Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Институт богословия и философии, 2002. С. 51 [1].

«Анафора»⁷ – это молитвенное «возношение» Евхаристических Даров Богу Отцу (в символическом и в буквальном смысле) и славословие Его Имени. В начале анафоры – священническое обращение к соборно предстоящему в храме молящемуся народу с приглашением принести благодарение Богу: «Благодарим Господа». Заключительной частью анафоры является прославление Божественного Имени («*И даждь нам единем усты и едином сердцем славити и воспевати Пречестное и Великолепное Имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков*»), завершающееся обрядовой формулой – «Аминь».

Анафору иногда называют евхаристическим каноном; это древнейший элемент богослужения всех христианских Церквей⁸.

Таинство Тела и Крови Господа Иисуса Христа было установлено Им Самим на Тайной Вечере и затем совершалось Его учениками и последователями «в воспоминание» этого события⁹: «И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19).

Это таинство изначально было соединено с вечерней трапезой, в завершение которой над преломляемым хлебом и трапезной чашей произносились молитвы славословия и благодарения. Такими были самые ранние анафоры II–III вв., которые получили по этой причине наименование анафор трапезного типа. Но уже со II века известна традиция отделения евхаристического служения от вечерней трапезы и совершения Таинства в утренние часы. В ряде древнейших христианских памятников письменности III в. встречается описание структуры такой службы: «хваление зари», чтения из Писания и Евхаристия.

Так или иначе, нам важно указать на два смысловых аспекта процесса исторического формирования анафоры:

- 1) непосредственную связь анафоры с так называемыми еврейскими храмово-синагогальными молитвословиями (берахот);
- 2) трансформацию этой первоначальной христианской берахи (евхаристической анафоры) под влиянием греческо-византийской богослужебной литургической практики.

Эти аспекты имеют непосредственное отношение к двум описанным нами выше традициям восприятия Имени Единого Бога: иудейской (ветхозаветной) – с экзистенциальным напряжением опыта Божественного Присутствия, и греческо-византийской (восходящей в конечном итоге к переводу Септуагинты) – с её тенденцией к апофатическому трансцендированию Божественного Абсолюта в молитвенном умозрении. Обе традиции дополняют друг друга и участвуют в формировании анафоральных (и внеанафоральных) молитв литургического прославления Божественного Имени.

⁷ В переводе с греческого – «возношение».

⁸ См.: Арранц М., иером. Евхаристия Востока и Запада. 2-е изд. Рим, 1998. 50 с. [7].

⁹ Детальная научная реконструкция и точное описание хода Тайной Вечери содержится в работе Н.Д. Успенского (См.: Успенский Н.Д. Анафора. (Опыт историко-литургического анализа) // Богословские труды. М., 1975. № 13. С. 125–147 [6]). Более сжатая характеристика и важные дополнения присутствуют в работе Луи Буйе (Буйе Л. О Библии и Евангелии. 1988. 232 с.)

Еврейские молитвы начинались словом «Барух», т.е. «благословен». Начало христианской анафоры, а также и других христианских богослужебных возгласов и молитв аналогично: «Благословен Бог наш...!», после чего и у иудеев, и у ранних христиан следовал *тетраграмматон*, производимый как *Адонай* (Господь мой). Раннехристианские анафоры поэтому и называются берахами (ед. ч. – бераха, мн. ч. – берахот), в латинской традиции – бенедикциями (*benedictio* – благословение, благодарение).

Еврейский глагол «*барах*» в греческом тексте Евангелия, при описании Тайной Вечери, переводится двумя синонимичными в данном случае глаголами: «благословлять» (*eulogein*) и «благодарить» (*eucharistein*). «Благословлять» Бога в еврейском понимании означает «благодарить славословием». Таким образом, подчёркивается специфический смысловой оттенок слова «благословение»: благодарность, выраженная в слове (благое слово), а не высокомерное пожелание блага (кому? Самому Богу?). Благодарение – это греческое слово «*eucharistia*», ставшее основой литургического термина *Евхаристия*.

Древняя иудейская традиция проведения священного пасхального ужина включала ритуальное воспоминание освобождения еврейского народа из египетского плена, обрядовое благодарение (благословение) Бога за Его милости и благодеяния по отношению к избранному народу и заключительное прославление Его Имени (евр. *Шем*).

Собственно нас интересует начало и конец синагогального богослужения, которые были связаны с благословением Имени Бога: «Благословен Ты, Адонай (Господи)» (отсюда, ещё раз напомним, произошло их еврейское наименование «бераха» – от глагола «барах», который означает «благословен»). Совершитель богослужения читает молитвы *Kaddisch* и *Varehu*, заключающие прославление имени Божия: «Да возвеличится и святится имя Твое» и «Благословите благословенного Господа». Молитвенное собрание отвечает: «Аминь. Да будет благословенно Великое Имя Его вовеки и вечность» [3, с. 10].

Молитва *Kaddisch* интересна ещё и тем, что сходна в некоторых выражениях с молитвою Господней: «Да возвеличится и святится Его высокое Имя в мире, который Он сотворил по своей воле, и да являет Он царство Свое»¹⁰ (ср.: «*Да святится имя Твое, да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли*»).

Тайная Вечеря была первой христианской Евхаристией, структурно воспроизводящей еврейскую пасхальную трапезу и ставшую смысловым ядром позднейшей Литургии. «Сами молитвы, – отмечает архимандрит Киприан (Керн), имея в виду содержание христианских анафор апостольского времени, – имевшие своим образцом молитвы, произнесённые Спасителем во время Вечери, не были отступлением от привычных благодарений евреев. <...> Эта еврейская традиция сразу же определила характер христианского богослужения. Надо

¹⁰ См.: Скабалланович М.Н. Толковый типикон. Объяснительное изложение типикона с историческим введением /сост. проф. Михаил Скабалланович. Киев: тип. АО печатного и издат. дела Н.Т. Корчак-Новицкого, 1910–1915. Вып. 1. 1910. XIV. С. 17 [3].

помнить, что с Храмом не было порвано сразу же после основания новозаветной Церкви. Традиция храмовая и синагогальная поддерживались. Правда, наряду с этим сразу же вошло в обычай “преломление хлеба по домам”» [4, с. 23].

Все евангелисты выделяют лишь принципиально новые для ритуального ужина слова и обстоятельства. Так, Иисус Христос, соблюдая традицию, разламывает хлеб (опреснок) и совершенно неожиданно называет его Своим Телом, а вино в чаше именуется Своей Кровью.

Апостолы и их ученики и последователи читали те же самые молитвы, однако постепенно знакомые первым христианам темы и мотивы стали расширяться, перерастая в абсолютную перспективу. «Постепенно, в результате этого текстуального взаимодействия, – отмечают исследователи, – в течение II-го века, возникли разные схемы евхаристических молитв, несущие на себе отличительные особенности различных поместных традиций» [5, с. 36–37].

Итак, храмово-синагогальные благодарственные молитвословия были тем фундаментом, на котором формировалась анафора – Евхаристический канон (Канон Мессы – у католиков), т.е. «христианская благодарственная молитва» (Евхаристическая молитва). Во время произнесения молитвословий анафоры и происходит таинственное преложение-пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

Древнейшая Литургия послеапостольского времени также отличалась краткостью и состояла из двух частей. Её первая часть повторяла структуру традиционной синагогальной службы (чтение Писания, проповедь и молитвы). Вторая часть включала непосредственно Евхаристию – Благодарение над освящёнными хлебом и вином, обращённое к Богу-Отцу. Аналогиями этим двум составным частям древнейшей христианской Литургии являются Литургии Оглашенных и Литургии Верных в составе современной православной Литургии.

В величайшей литургической традиции IV в. – антиохийской – происходит трансформация отдельных элементов анафоры.

Так, анафоры Василия Великого и Иоанна Златоуста получили распространение в Константинополе и постепенно вытеснили из богослужебного обихода другие поместные Литургии на национальных языках (например, апостола Иакова – в Иерусалиме, апостола Марка – в Александрии).

В богословском и литературном отношении анафора св. Василия Великого признаётся самой совершенной. Однако доминировать с течением веков стала более краткая – так называемая «Анафора Иоанна Златоуста». На самом деле св. Иоанн Златоуст не был «автором» анафоры со своим именем (атрибуция Златоусту появляется только с VIII–IX в.). Он перенёс в Константинополь сирийскую анафору «Двенадцати апостолов» и, отредактировав её, добавил некоторые элементы собственного литургического творчества¹¹.

Однако усовершенствованная в литературном и литургическом плане анафора – в богословском отношении – сохранила своё первоначальное значе-

¹¹ См.: Успенский Н.Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // Богословские труды. М., 1975. № 13. С. 82–116 [6].

ние: она была, есть и будет, также как Имя Бога («Я есмь, который я есмь / буду»), возношением Его Имени – благословением-благодарением Сущему – в трёх Лицах.

В любых переводах тетраграмматона сакральное значение Имени Бога умалывается. Однако в предвечном рождении Сына, в воплощении Бога Иисуса Христа исполняется обетование Его Имени. Так появляется христианская литургия и христианское богословие Имени, которое было очень важно уже для первых христиан, так как они соединяли Второе Лицо Святой Троицы с еврейским значением слова Шем (Опота – Имя = Logos – Слово)¹². Об этом писал апостол Павел: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2,9 – 11).

3. Имя Бога в психоаналитическом дискурсе

В семинаре 20 ноября 1963 года – одном из серии своих знаменитых семинаров¹³ – Жак Лакан отмечает:

«Когда речь идёт о Боге, говорящем с Моисеем из Неопалимой купины, пресловутое *Я есмь тот, который есмь*, в котором Бог утверждает свою тождественность Бытию, оборачивается чистой воды абсурдом. <...>

Я прошу извинения за то, что не могу здесь эти соображения развивать дальше, но мне не хотелось бы покидать вас, не произнеся хотя бы раз то первое имя, с которого я собирался начать разговор о специфике иудео-христианской традиции.

Дело в том, что содержанием этой традиции является не наслаждение, а желание Бога, того Бога, который говорил с Моисеем.

Именно перед ним остановилось в конечном счете перо Фрейда. Хотя то, что вышло из-под пера Фрейда, самого Фрейда далеко не исчерпывает.

Имя этого Бога есть не что иное, как Имя, по-еврейски – Shem. Что касается имени, к которому нас это Shem отсылает, то на моём несостоявшемся в этом году семинаре я ни за что не произнёс бы его – не произнёс по причинам, которые вам объяснил бы, хотя многие из вас знают, как оно произносится. Вариантов произношения, впрочем, известно много... .

В шестой главе Исхода (в 3 главе – примечание *Д.Ш.*) Элогим, обращаясь к Моисею из Неопалимой купины – которую следует представлять себе как его тело, Kavod – что переводят как Его Слава, хотя я показал бы вам, будь у меня время, что речь идёт совсем о другом, – говорит ему следующее: Когда придешь к сынам Израилевым, скажешь им, что я зовусь Ehyeh acher ehyeh, Я есмь то, что я есмь. Я есмь – второе я есмь лишь сопровождает первое. *Это Я есмь нельзя*

¹² См.: Arrants M. *Evkharistiya Vostoka i Zapada* [East and West Eucharist]. 2-e izd. Rome, 1998. P. 12.

¹³ См.: Лакан Ж. *Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958))* / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: ИТДГК «Гнозис»; Изд-во «Логос», 2002. 608 с. [9].

здесь понять иначе, кроме как *Имя: Я есмь*. Но не под этим именем, говорит Элогим Моисею, открылся я вашим предкам. Что и привело нас к пункту, где мы должны были с вами на Семинаре этого года встретиться.

Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и учёных – пишет Паскаль в своём Завещании. О первом из них можно сказать то, к мысли о чём я постепенно вас приучил, – что встреча с Богом происходит в Реальном. Ну, а поскольку всякое Реальное недоступно, сигналом этой встречи служит то, что не обманывает, тревога.

Бог, открывшийся Аврааму, Исааку и Иакову, сделал это под Именем, которым нарекает его из Неопалимой купины Элогим и которое я написал для вас на доске. Читать его следует (т.е. обычно читают. – *Д.Ш.*): Эль Шаддай.

Греки, работавшие над переводом Септуагинты, были более сведущи, нежели мы. Они перевели Ehyeh acher ehyeh не *Я есмь тот, который есмь*, как сделал это Августин, а *Я есмь тот, который есть*, определив тем самым Бога как *сущее*, Eimi to on, Я есмь Сущий, а не как Бытие, εἶναι. Это тоже не то, что надо, но это по крайней мере имеет смысл. Будучи греками, они были убеждены, что Бог – это верховное Сущее. Я=Сущее.

Людей не заставишь вот так вот, в одиночасье, сменить мыслительные привычки. Очевидно, однако, что они не перевели El Shaddaï как мы делаем это сейчас, словами Всемогущий, the Almighty, они осторожно передали его как *Theos* – слово, которое использовано ими почти во всех случаях. Только для Shem, то есть Имени, которое я здесь зарекаюсь произносить, найдено ими другое именование – Господь, Kirios» [8, с. 71–73].

«Имя Отца» (именно так – с прописной буквы!) в психоаналитическом дискурсе Ж. Лакана – «означающее, которое даёт закону опору»¹⁴ – категория, формирование которой связано с концептуальным для психоаналитической парадигмы понятием Эдипов комплекс. Ж. Лакан, в оставшемся не завершённым в силу различных обстоятельств семинаре, приоткрывает завесу над собственным психоаналитическим пониманием этой категории, которая предстаёт здесь во множественном числе и даёт название самому семинару – «Имена Отца»¹⁵.

Ж. Лакана часто называют последователем Фрейда, да и сам французский аналитик неоднократно заявлял о своей приверженности духу учения Фрейда и даже выдвинул лозунг «назад к Фрейду», имея в виду необходимость нового и более глубокого прочтения и изучения трудов основателя психоанализа. Однако именно в названном семинаре наиболее отчётливо проявляются принципиальные расхождения лакановской и фрейдистской

¹⁴ См.: Лакан Ж. Указ. соч. С. 168.

¹⁵ Как известно, Ж. Лакан обобщает в этом семинаре идеи и положения, разрабатываемые им в ходе других занятий: семинары 15, 22 и 29 января и 5 февраля 1958 года – категория *отцовская метафора*; декабрьские занятия 1961 года, посвященные *функции имени собственного*; майские занятия 1960 года, в которых идет речь о драме отца в трилогии Клоделя; занятие 20 декабря 1961 года и следующие за ним январские занятия 1962 года, также посвященные *имени собственному*.

мыслительных парадигм. Сам Ж. Лакан здесь чётко обозначает для себя задачу выхода за пределы психоаналитической концепции Эдипова комплекса и фрейдовского понимания мифа об отце: «Не менее ясно и другое – если вся теория и практика психоанализа терпят ныне, судя по всему, крушение, то лишь оттого, что в вопросе этом они не осмелились пойти дальше Фрейда» [8, с. 71–73].

Ж. Лакан противопоставляет фрейдистскому пониманию фигуры отца как авторитета и законодателя идею отцовской функции, которая носит трансцендентный характер. Действие этой функции ярко представлено именно в церковной традиции:

«Уже в самом основании церковной традиции прослеживается ответвление, уходящее по ту сторону положенной Фрейдом в форме мифа об убийстве отца границы, ответвление, бесконечно более глубокое и структурно укоренное.

Туда, на эту зыбкую и ненадежную почву и собирался я в этом году вступить, льстя себя, надо признаться, наличием в этой аудитории ушей, достойных все это слышать – я имею в виду представителей духовенства.

Что касается того, что находим мы об отце – об их Отце – у Отцов Церкви, то, да позволено мне будет сразу заметить им, что этим довольствоваться нельзя. Некоторые из вас знают, что я был и остаюсь, еще с подросткового возраста, прилежным читателем Блаженного Августина. Правда, трактат *De Trinitate* я открыл для себя довольно поздно, всего лет десять назад. Листая его на днях, я поразился тому, насколько мало говорит Августин об Отце. Он прекрасно рассуждает о Сыне, еще лучше о Святом Духе, но, когда читаешь его, создается не то чтобы иллюзия, но такое впечатление, будто перо его, словно бы под действием некоего *automaton*, проскальзывает, когда речь идет об Отце» [8, с. 71–73].

Ссылаясь на Паскаля, Ж. Лакан противопоставляет «Бога философов», под которыми подразумевает субъектов «якобы знающих», Богу Авраама, Исаака и Иакова (Богу-Отцу). Вера существует не благодаря философским доказательствам бытия Бога и даже не благодаря чудесам (как иногда наивно полагают; вспомним о чудесах, которые были соблазном для иудеев). Вера находит опору благодаря трансцендентному закону Отца – в Его Имени.

Ж. Лакан не заканчивает свой семинар, но в контексте всего лакановского дискурса очевидной становится его основная мысль: Имя «Я есмь» трактуется им как Имя Имени или в негативном ключе – как навязчивая тавтология, или в позитивном – как ритуальное единоначатие, как анафора имени, его возношение безначальному Отцу, как литургический автоматизм анафорического мышления (*automaton!*).

В данном контексте воспринимаемый обычно как омонимичный термин стилистики *анафора* (*anaphora*; от греч. *ana* – подобно + *phoros* – несущий – единое начало (единоначатие), стилистическая фигура, которая заключается в повторении одного и того же слова, группы слов (или родных звуков) в начале двух или нескольких фрагментов речи) расширяет свои семантические пределы и совпадает со своим литургическим смыслом.

Список литературы

1. Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Институт богословия и философии, 2002. 362 с.
2. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. М.: Изд-во «Факториал Пресс», 2002. С. 9–160.
3. Скабалланович М.Н. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением /сост. проф. Михаил Скабалланович. Киев: тип. АО печатного и издат. дела Н.Т. Корчак-Новицкого, 1910–1915. Вып. 1. 1910. XIV. 494 с.
4. Керн Киприан, архимандрит. Евхаристия (из чтений в Православном Богословском Институте в Париже). М., 2001. 336 с.
5. Арранц М., иером., Рубан Ю. История Византийского Типикона («Око Церковное»). Ч. I. Предвизантийская эпоха / науч. ред. О.П. Лихачёва. СПб., 2003. 80 с.
6. Успенский Н.Д. Анафора (опыт историко-литургического анализа) // Богословские труды. М., 1975. № 13. С. 125–147.
7. Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. 2-е изд. Рим, 1998. 50 с.
8. Лакан Ж. Имена-отца / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Изд-во «Гнозис»; Изд-во «Логос», 2006. 160 с.
9. Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: ИТДГК «Гнозис»; Изд-во «Логос», 2002. 608 с.

References

1. Sorokin, A., protoierey. *Vvedenie v Svyashchennoe Pisanie Vetkhogo Zaveta. Kurs lektсий* [Introduction in the Scriptus of the Old Testament. Course of lectures], Saint-Petersburg, 2002, 362 p.
2. Antoniy (Bulatovich), ieroskhimonakh. *Apologiya very vo Imya Bozhie i vo Imya Iisus* [Apologia of belief in the Name of God and in the Name Jesus], in *Imyaslavie. Antologiya* [Imyaslaviye. Anthology], Moscow: Izdatel'stvo «Faktorial Press», 2002, pp. 9–160.
3. Skaballanovich, M. *Tolkovyy Tipikon* [Tipikon], Kiev: tipografiya AO pechatnogo i izdatel'skogo dela N.T. Korchak-Novitskogo, 1910, issue 1, XIV, 494 p.
4. Kern, Kiprian, arkhimandrit. *Evkharistiya (iz chteniy v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Parizhe)* [Eucharist (from readings at Orthodox Theological Institute in Paris)], Moscow, 2001, 336 p.
5. Arrants, M., ieromonakh; Ruban, Yu. *Istoriya Vizantiyskogo Tipikona. I. Predvizantiyskaya epokha* [Byzantine Tipikon's history. I. Prebyzantine era], Saint-Petersburg, 2003, 80 p.
6. Uspenskiy, N.D. *Anafora. (Opyt istoriko-liturgicheskogo analiza)* [Anaphor. (Experience of the historical and liturgical analysis)] in *Bogoslovskie trudy* [Theological works], Moscow, 1975, no. 13, pp. 125–147.
7. Arrants, M. *Evkharistiya Vostoka i Zapada* [East and West Eucharist], Rome, 1998, 50 p.
8. Lakan, Zh. *Imena-Ottsa* [The Names of the Father], Moscow: Izdatel'stvo «Gnozis»; Izdatel'stvo «Logos», 2006, 160 p.
9. Lakan, Zh. *Obrazovaniya bessoznatel'nogo (Seminary: Kniga V (1957/1958))* [Educations unconscious (Seminars: V (1957/1958))], Moscow: ITDGG «Gnozis»; Izdatel'stvo «Logos», 2002, 608 p.

УДК 130.2:82-1
ББК 878:83.01

**«ВЯЧЕСЛАВОЛОГИЯ»: ОПЫТ ВОССОЗДАНИЯ
ПОЭТИЧЕСКОГО УНИВЕРСУМА
(о монографии С.В. Федотовой
«Поэтология Вячеслава Иванова» (Тамбов, 2012))**

Н.В. ДЗУЦЕВА
Ивановский государственный университет
ул. Ермака, д. 37, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: starova@bk.ru

Рассматривается изложенная в рецензируемой монографии идея целостности поэтического универсума одного из крупнейших представителей русского модернизма – Вяч. Иванова. Раскрывается исследуемый автором феномен синтетической универсализации творческого сознания, включающий в себя автобиографические стратегии, метафизический, мифопоэтический и литургический дискурсы поэтического мышления Иванова. Рассматриваются найденные и описанные автором принципы воссоздания целостной поэтологической картины с возможностью экстраполировать их на другие поэтические системы русского модернизма. Проясняется соотносительность поэтического мышления с фундаментальными основами философского знания, а также влияние русской религиозной философии на эстетические и культурологические проекты Серебряного века. Отмечено значение исследовательского проекта С.В. Федотовой как для дальнейшего изучения творчества Вяч. Иванова, так и для других поэтологических моделей русского модернизма.

Ключевые слова: ивановедение, поэтическая система, религиозно-философская эстетика, Логос, религиозная антропология, метафизический, мифопоэтический, литургический дискурс, поэтическое мышление, поэтическая индивидуальность.

**«VYACHESLAVOLOGIA»: THE EXPERIENCE
OF RECREATION OF POETIC UNIVERSE
(about the monography of S. Fedotova
«The poetics of Vyacheslav Ivanov» (Tambov, 2012))**

N.V. DZUTSEVA
Ivanovo State University
37, Str. Yermak, Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: starova@bk.ru

The idea of integrity in poetic universe of the main representative in russian modernism Vyacheslav Ivanov is considered in this monography. The phenomenon of synthetic universalization in creative way is revealed by author of exploration, which includes autobiographical strategies, metaphysical, mythopoetic and liturgical discourses in Ivanov's poetic thinking. The author found and described the recreative principles of holistic poetologic picture with the ability to extrapolate them to other poetic systems in russian modernism. It makes clearer the poetic thinking correlation with the fundamentals of philosophical knowledge, as well as the influence of russian religious

philosophy on aesthetic and cultural projects of the Silver Age. The significance of the research project is attached by S.V. Fedotova for the further study of V. Ivanov's creativity, and for other poetologic models of russian modernism.

Key words: *Ivanov study, poetic system, religious and philosophical aesthetics, logos, religious anthropology, metaphysics, mythopoetic, liturgical discourses, poetic thinking, poetic personality.*

Краткое название этой монографии, как и ее выходные данные¹, может ввести в заблуждение неискушенного филолога, готового пропустить очередной научный текст, заявленный столь скромно и неброско. Зато те достаточно редкие представители филологической науки, избравшие объектом своего внимания столь сложную и загадочную поэтическую фигуру, каковой является Вячеслав Иванов, не обойдут своим вниманием эту книгу – они ее ждали. И именно от этого автора: имя С.В. Федотовой в филологическом мире, и прежде всего в иванововедении, как отечественном, так и зарубежном, давно отмечено высшей научной квалификацией, являясь одним из самых авторитетных на путях изучения творческого наследия Вяч. Иванова. С.В. Федотовой принадлежит целый ряд работ, составляющих важный пласт исследования философско-эстетической мысли, так или иначе связанный с избранным ею поэтом-мыслителем.

Творчество Вяч. Иванова, соединившее в себе при необъятной культурологической и филологической эрудиции талант поэта и переводчика, глубочайшую теоретическую и философско-эстетическую рефлексию, усложненную и углубленную мистико-религиозными интуициями, требует от исследователя не просто понимания сверхсложности предпринимаемого научного поиска, но и готовности к нестандартным «вызовам» самого исследуемого текста и, следовательно, к действенному решению обозначившихся проблем.

Одной из таких проблем, непосредственно связанной с ивановским универсализмом, является уникальность поэтического мира Иванова, и выбор этого аспекта вполне закономерен: сам Иванов позиционировал себя в первую очередь как поэта. Нельзя сказать, что в научном сообществе не предпринималось подобных попыток, но все они обозначали тот или иной аспект проблемы, не выходя к целостной системе поэтического мышления Иванова. Для этого требовалась монографически развернутая позиция, предполагающая объемно-аналитический взгляд на сферу творческого мирозерцания Вяч. Иванова. Это, собственно, и демонстрирует монография С. Федотовой, названная столь кратко и столь точно: «Поэтология Вячеслава Иванова». При этом автор ставит перед собой цель систематизировать существующие подходы к пониманию художественного сознания поэта, выявить его базовые поэтологические интуиции и концепции, позволяющие раскрыть своеобразие его поэтологической модели.

О плодотворности поэтологии как филологической науки писал выдающийся русский филолог С.С. Аверинцев². С.В. Федотова, идя по этому следу,

¹ Федотова С.В. Поэтология Вячеслава Иванова. Тамбов, 2012. 293 с. [1].

² Аверинцев С.С. Ритм как теодицея // Новый мир. 2001. № 2. С. 203–205 [2].

добавляет к этому термину дополнительную смысловую нагрузку – поэтология выступает не просто как наука о поэте и поэзии, а понимается как философско-религиозная антропология, раскрывающая миссию поэта в Логосе (в христианском значении этого слова). Иными словами, по мнению автора, «речь идет ни больше, ни меньше о религиозной теологии человеческой жизни, представленной в различных формах творчества»³.

Таким образом, С. Федотова смело переосмысливает традиционный литературоведческий канон, предлагая оригинальный методологический подход к выявлению смыслового содержания понятия, вынесенного в название монографии, – поэтологии. Автор выводит сугубо филологическую дисциплину на уровень современной Иванову русской философской мысли рубежа XIX–XX вв. и, в частности, философии наиболее ценимого Ивановым В. Эрна, чье влияние на свое умозрение поэт-мыслитель признавал даже в большей мере, чем влияние Вл. Соловьева. Опираясь на статьи В. Эрна, опубликованные в сборнике «Борьба за Логос» (1911), С. Федотова вводит понятие «поэтология» в русло христианской антропологии и религиозной культурологии, и поэтология предстает как познание и самопознание поэта в Логосе, раскрывающее его поэтическое мирозерцание и понимание человека, присутствующее в его творчестве и в его рефлексии на творчество: в поэзии, философско-эстетической эссеистике, эпистолярной, дневниковых записях, автобиографии и т.д. Именно так формулирует автор цель своего монографического труда: «Нас интересует поэтология Вяч. Иванова как его художественно-философское самосознание, определяющее основные доминанты его поэзии: любовь к Слову, Богу и Человеку» [1, с. 12].

Согласно поставленной задаче, монография С. Федотовой четко структурирована. Ее основные главы – «Автобиография и поэтология», «Становление поэтического самосознания», «Метафизический дискурс в творчестве Вяч. Иванова», «Мифопоэтический дискурс и поэтология сюжета в “Кормчих звездах” Вяч. Иванова», «Литургический дискурс в поэзии Вяч. Иванова» и, наконец, «Поэтическая антроподицея Вяч. Иванова» – не просто концептуально связаны, а являют собой логику авторского интеллектуального сюжета, остержняющего всю книгу. Становится понятным, как из, казалось бы, простейшего пласта сознания – биографической авторефлексии – постепенно вырастает «поражающий масштаб религиозно-художественный проект» [4, 135], своеобразным венцом которого явился глубочайший по своему замыслу взлет ивановской религиозной антропологии – мелопея «Человек» (Париж, 1939).

На наш взгляд, это глубокое и вместе с тем объемное решение проблемы максимально подходит для творческой индивидуальности Иванова, известной своей уникальной синтетичностью в духе Данте и Гёте. Иванов открыто постулировал свое религиозное понимание искусства, поэтому совершенно очевидно, что его поэтическое самосознание не только может быть истолковано так, как предлагает С. Федотова, но, в сущности, открывает внутренние законы поэтического космоса этого поэта и мыслителя.

³ См.: Федотова С.В. Поэтология Вячеслава Иванова. С. 10 [1].

Однако возникает вопрос: является ли такая концепция поэтологии универсальной сама по себе, каждого ли художника можно рассматривать в том смысловом поле, которое стоит за предлагаемым понятием поэтологии, вбирающем в себя разнообразные значения Логоса, вплоть до его платоновского и христианского понимания? Логоцентризм стал объектом критики постмодернистов, породившей методологические стратегии логомахии и логотомии, суть которых заключается в радикальном разрыве с классической традицией осмысления бытия, нахождения во всем высшего и/или имманентного смысла, некой глубинной логики, оправдания мира и человека. Таким образом, поэтологический подход С. Федотовой оказывается гетерономным по отношению ко многим современным художникам, рассматривающим истину только как метанаррацию. Однако тот факт, что «вертикальное», метафизическое измерение человеческой жизни и творчества является наиболее адекватным для русского модернизма вообще и особенно для Вяч. Иванова, не только лишает предлагаемую концепцию налета анахронизма, но и, наоборот, убеждает в ее актуальности и продуктивности. В частности, она вносит веские аргументы в историко-литературный проблемный вопрос о противопоставлении модернизма и постмодернизма XX в.: поэтология Вяч. Иванова относится к модернистской парадигме, актуализирующей платоновскую модель мироустройства (логократию), принципиальной альтернативой которой выступает постмодернистская «деконструкция Логоса» (Деррида)⁴.

С. Федотова прекрасно ориентируется в современных литературоведческих процессах и теориях, она отлично знает научную литературу по выбранной тематике. Так, сформулировав вышеприведенное определение поэтологии, она считает нужным дать еще одну дефиницию и переходит на уровень дискурсивных стратегий художественных и теоретических высказываний. Автор показывает и доказывает всем ходом исследования, что поэтологию Вячеслава Иванова можно рассмотреть как совокупность разных дискурсов, необходимых для представления о поэтической личности художника и самоотрафлексированной им телеологии творчества, которые присутствуют в его автобиографических, поэтических, философских, литературно-критических, научных, мемуарных, дневниковых и других текстах. К ведущим дискурсам в творчестве поэта С. Федотова относит метафизический, мифопоэтический и литургический. Их рассмотрение определяет центральную часть исследования (соответственно, третью, четвертую и пятую главы); обрамляют это ядро введение, две первые и последняя главы. Таким образом, перед нами различные аспекты поэтологии в их концептуальной взаимосвязи: от автобиографического – до антропологического, от понимания себя и автобиографических высказываний о себе – до художественного высказывания о человеке в одноименном произведении Вяч. Иванова. В результате задается вектор отличительных черт ивановской поэтологии, соединяющий поэтическое «я» с умозрением Человека и Бога.

⁴ См.: Вайнштейн О.Б. Деррида и Платон: деконструкция Логоса // *Arbor Mundi*. 1991. №2. С. 50–73 [3].

Несомненной научной новизной отличается глава «Становление художественного самосознания Вяч. Иванова»⁵, которая последовательно и основательно рассматривает вопросы генезиса ивановской поэтологии в контексте русского модернизма. Здесь впервые вводятся в научный оборот важнейшие архивные материалы, что придает монографии С. Федотовой повышенную ценность. Неизвестные тексты Иванова дают возможность автору детально проанализировать приводимые архивные тексты в контексте становления мировоззренческих и художественных идеалов молодого Иванова. Эти страницы написаны с настоящим азартом первооткрывателя, увлеченного Ивановым, даже его ранними, незрелыми опытами, в стремлении реконструировать интеллектуально-эстетический метатекст внутреннего мира поэта, начиная с юношеских лет. Это позволяет С.В. Федотовой совершенно по-новому взглянуть на различные аспекты его творчества, восстановить историю создания отдельных произведений, проследить развитие магистральных тем и образов Вяч. Иванова.

С оригинальных точек зрения автор подходит и к давно известным аспектам творчества Иванова: влияние Вл. Соловьева, Ф. Ницше и А. Шопенгауэра на русский модернизм, неоднозначное отношение модернистов к нравственным идеалам (аскетизму) и рационализму (науке)⁶. Все эти сопоставления проводятся с привлечением огромного контекстного материала, со смелыми наблюдениями и выводами, со скрупулезной работой с текстами и герменевтическими открытиями.

Реконструкция мифопоэтического сюжета в первой книге лирики Иванова⁷ покоряет теоретической дерзостью автора, дифференцирующего структуру бахтинского хронотопа с помощью двух понятий – «кайротоп» и «эонотоп», более адекватных, по мнению С. Федотовой, для времени-пространства лирики. Можно было бы, пожалуй, упрекнуть автора в необоснованном увеличении терминов, если бы в работе не было убедительности и стройной доказательности предлагаемой дифференциации.

Несомненной научной ценностью является обоснование литургического дискурса как ведущего в творчестве Иванова⁸. Однако представляется, что здесь только затронута важнейшая тема, рассмотрены отдельные моменты (библейские названия, эпиграфы) в поэзии Иванова, и вся глубина вопроса открывается лишь в его потенциале. Но кто не знает, что иногда постановка проблемы не менее важна, чем ее решение, – здесь именно тот случай.

При внимательном чтении книги С. Федотовой трудно выделить что-то наиболее значимое из открывшихся смыслов исследовательского сюжета: вся работа построена на органичном сочетании тщательного анализа текстов, архивных трудов прочтения и дешифровки, а также размаха философско-рели-

⁵ См.: Федотова С.В. Поэтология Вячеслава Иванова. С. 59–118.

⁶ Там же. С. 119–177.

⁷ Там же. С. 178–211.

⁸ Там же. С. 212–235.

гиозных интуиций, близких, как видится, самому Иванову. Одним из ярких примеров результативности такого научного стиля является проникновение в замысел, историю создания и жанровые загадки мелопеи «Человек», представляющей собой сердцевину творчества Иванова⁹.

Нельзя не заметить, что столь глубокое и оригинальное видение творческого универсума Вяч. Иванова, каким оно предстает в монографии, обеспечено собственно философской эрудицией автора, вхождением в широкий контекст религиозно-философских эстетик, свободным и точным владением соответствующим этому ряду научным аппаратом. При этом исследование написано прекрасным, ясным и точным языком, иногда, правда, слегка утяжеленным бесконечными придаточными предложениями: автор словно не может остановиться и, стремясь уточнить свою мысль, вводит какие-то ее новые аспекты. При этом постоянно слышится живой, заинтересованный голос автора, готового отстаивать свои новации, но и открытого к диалогу с другими исследователями.

Именно к диалогу призывает то чувство повышенного интеллектуально-творческого настроения, который вызывает книга у заинтересованного читателя, вовлеченного с насыщенную разнообразием открытий и находок атмосферу книги.

Прежде всего, хотелось бы обратить внимание на сам термин, точнее, на то, как он порой понимается автором, а именно: всегда ли оправдан расширительный смысл самого понятия «поэтология». Его трактовка в монографическом поле исследования представляется адекватной его замыслу. Но насколько терминологически корректно выглядят частные вариации этого понятия – «поэтология жанра», «поэтология сюжета», «поэтология формы»?

То же относится и к заключительному определению сути поэтологии Иванова как поэтической тео-антропологии. С одной стороны, исследование убеждает, что поэтологию Иванова отличают устойчивые и целенаправленные стратегии поэта на оправдание в поэзии (и поэзией) мира, человека и Бога. С другой – представляется, что далеко не всегда необходимо давать целостному поэтическому творчеству какое-то одно определение, некий «ярлык», ограничивающий его силой своей внутренней логики. Доказательством тому может служить «выпадение» из строго продуманной системной картины поэтического творчества Иванова лирико-психологического аспекта ивановского голосоведения, отмеченного тончайшей аналитикой самовыражения особенно в позднем творчестве. Это, конечно же, не перекрывает «пророческую» миссию поэта и имеет непосредственное отношение к рассматриваемым в монографии ведущим дискурсам в творчестве поэта – метафизическому, мифопоэтическому и литургическому, и в то же время нельзя не видеть лирико-психологической пульсации дискурса «частного бытия» в «Римском дневнике 1944 года», без которого трудно представить целостную картину ивановской поэзии.

В том же ключе можно было бы отметить невнимание автора к существенному фактору ивановской поэтологии – мистико-романтическому влия-

⁹ Там же. С. 236–287.

нию йенской школы, что связано, прежде всего, с присутствием в творческом сознании Иванова Новалиса, фигуры, не менее для него дорогой, чем Данте и Гете. Очевидное «отчуждение» мистико-поэтического дискурса оговорено в работе неубедительно.

Достаточно тонким комментарием к такого рода сомнениям могут служить слова Ф. Шлегеля из его работы «Фрагменты»: «Для духа одинаково убийственно обладать системой, как и не иметь ее вовсе. Поэтому он, вероятно, должен будет решиться соединить то и другое» [5, с. 292]. На наш взгляд, это суждение оттеняет своеобразие поэтологической позиции Иванова в модернистском контексте.

Говоря о том значительном вкладе в научное постижение феномена ивановского творчества, каким, несомненно, является рецензируемая монография, нельзя не отметить, что интерес к творчеству Вяч. Иванова за последние годы заметно вырос, о чем свидетельствуют международные конференции и круглые столы, а также общее увеличение количества публикаций, рассматривающих различные аспекты творчества поэта. Однако состояние современного ивановедения напоминает не мощное течение, а, скорее, бурление разнообразных ручейков, иногда пересекающихся между собой, но чаще торопливо бегущих в своем направлении. За этой метафорой стоит серьезная литературоведческая проблема, которую С. Федотова формулирует как необходимость целостного изучения поэтологии Вячеслава Иванова. Именно эта проблема, давно витающая в воздухе, определяет актуальность и новизну рецензируемой монографии, вызывая уважение к ее автору, не побоявшемуся «замахнуться» на такой глобальный проект.

В связи с этим вряд ли покажется преувеличением мысль о том, что исследование С. Федотовой в известном смысле свидетельствует о завершении целого этапа в развитии ивановедения, как бы сводя «ручейки» в общее системное русло и в то же время открывая новые перспективы изучения творческого наследия Вяч. Иванова. И не только его, но и литературы русского модернизма в целом. Во всяком случае, можно без сомнения утверждать, что исследование творческой системы Иванова, как и других модернистских поэтологических моделей, теперь невозможно без учета того исследовательского проекта, который блестяще реализован в монографии С. Федотовой.

В заключение хотелось бы обратить внимание на одну из замечательных цитат, приведенных в книге, – на дневниковую запись одной из бесед с поэтом его биографа и ближайшего друга О.А. Шор: «Говорили о Вячеславологии» [1, с. 11].

Светлана Федотова написала книгу о «Вячеславологии», раскрыв ее поэтологические доминанты и тем самым приблизив «Вячеслава Великолепного» к заинтересованному читателю и исследователю XXI века.

Список литературы

1. Федотова С.В. Поэтология Вячеслава Иванова. Тамбов, 2012. 293 с.
2. Аверинцев С.С. Ритм как теодицея // Новый мир. 2001. № 2. С. 203–205.
3. Вайнштейн О.Б. Деррида и Платон: деконструкция Логоса // Arbor Mundi. 1991. № 2. С. 50–73.

4. Лаппо-Данилевский К.Ю. Вяч. Иванов о наследии Ульриха фон Виламовица-Мёллендорфа // Античность и русская культура Серебряного века. XII Лосевские чтения: к 85-летию А.А. Тахо-Годи. М., 2010. С. 132–138.

5. Шлегель Фридрих. Фрагменты // Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. Т. I. М., 1983. С. 290–316.

References

1. Fedotova, S.V. *Poetologiya Vyacheslava Ivanova* [Poetologiya of Vyacheslav Ivanov: Monograph], Tambov, 2012, 293 p.

2. Averintsev, S.S. Ritm kak teoditseye [Rhythm as theodicy], in *Novyy mir*, 2001, no. 2, pp. 203–205.

3. Vaynshteyn, O.B. Derrida i Platon: dekonstruktsiya Logosa [Derrida and Plato: deconstruction Logos], in *Arbor Mundi*, 1991, no. 2, pp. 50–73.

4. Лаппо-Данилевский, К.Ю. Вяч. Иванов о наследии Ульриха фон Виламовица-Мёллендорфа [Vyach. Ivanov the legacy of Ulrich von fon Vilamovits-Mellendorf], in *Antichnost' i russkaya kul'tura Serebryanogo veka. XII Losevskie chteniya: k 85-letiyu A.A. Takho-Godi* [Antiquity and the Russian culture of the Silver age, XII Moscow forum: the 85th anniversary of A.A. Tahoe-Godi], Moscow, 2010, pp. 132–138.

5. Shlegel' Fridrikh. Fragmenty [Fragments], in *Estetika. Filosofiya. Kritika, v 2 t., t. 1* [Aesthetics. Philosophy. The criticism, in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1983, pp. 290–316.

КАФЕДРА

УДК 316:14
ББК 87.3(2)61-718:87.05

ЕВРАЗИЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Е.И. ЗАМАРАЕВА

Финансовый университет при Правительстве РФ,
Ленинградский пр-т, д. 49, г. Москва, 125993, Российская Федерация
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

Рассматривается проблема общественного идеала в доктрине евразийства, одного из философских и общественно-политических движений первой волны русской эмиграции. В качестве основных методологических принципов евразийской концепции называются цивилизационный подход к истории, принцип географического детерминизма и использование принципов синергетики. Анализируются основные положения евразийской концепции общественного идеала, основанной на единстве географической, экономической, этнической и культурной компонент. Особое внимание уделяется анализу учения о государстве, в том числе, понятиям идеократии, идеи-правительницы, правящего отбора. Анализируются национальная и цивилизационная составляющие общественного идеала. Рассматривается понятие «общеевразийского национализма» как ключевой категории. Делается вывод, что евразийское учение об общественном идеале можно рассматривать как один из вариантов формирования новой модели построения Российского государства на постсоветском пространстве.

Ключевые слова: евразийская концепция, Евразия, общественный идеал, географический детерминизм, идеократия, правящий отбор, общеевразийский национализм.

EURASIAN CONCEPT OF A SOCIAL IDEAL

E.I. ZAMARAEVA

Financial University under the Government of the Russian Federation,
49, Leningradskiy pr-t, Moscow, 125993, Russian Federation
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

Consideration is given to the doctrine of social ideal in Eurasianism, one of philosophical and socio-political movements of the first wave of Russian emigration. Basic methodological principle of the Eurasian concept is determined as principle of geographical determinism, civilizational approach to history and use of the principles of synergetics. Analysis is given to the main provisions of the Eurasian conception of social ideal, including the unity of geographic, economic, ethnic and cultural components. Particular attention is paid to the analysis of the doctrine of state, including the concepts of ideocracy, ruling idea, governing selection. National and civilizational components of social ideal are being analyzed. The concept of «common eurasian nationalism» is highlighted as a key category. It is concluded that the Eurasian doctrine of social ideal may be regarded as one of the options for creating a new Russian state model on the post-Soviet space.

Key words: Eurasian concept, Eurasia, social ideal, geographical determinism, ideocracy, governing selection, common Eurasian nationalism.

Среди многочисленных школ и направлений русской философии, разработавших учение об общественном идеале и национально-государственной идее, особо следует выделить евразийство – уникальное философское и идейно-политическое течение первой волны русской эмиграции. У истоков течения, возникшего в 1920-е годы, стояли молодые русские интеллигенты, которые ощущали себя неотъемлемой частью русской истории и культуры. Оно возникло не случайно, его создатели пытались осмыслить причины произошедшей в 1917 году революции, понять, что происходит со страной, и найти путь, по которому Россия пойдёт дальше. Волновавшие их вопросы актуальны и по сегодняшний день.

Основателями евразийства принято считать замечательного отечественного мыслителя, филолога и языковеда Н.С. Трубецкого¹ и географа и экономиста П.Н. Савицкого². Впоследствии к ним присоединились религиозный мыслитель Г.В. Флоровский³, экономист Н.Н. Алексеев⁴, искусствовед П.П. Сувчинский⁵, философ Л.П. Карсавин⁶, историки Г.В. Вернадский⁷ и М.В. Шахматов⁸ и другие.

¹ См., например: Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995; Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // Указ. соч.; Трубецкой Н.С. Об идее-правительнице идеократического государства // Указ. соч.; Трубецкой Н.С. Общеэвразийский национализм // Указ. соч.; Трубецкой Н.С. О государственном строе и форме правления // Указ. соч.

² См.: Савицкий П.Н. Геополитические заметки по русской истории // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997; Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Указ. соч.; Савицкий П.Н. Евразийство // Указ. соч.; Савицкий П.Н. Подданство идеи // Указ. соч.; Савицкий П.Н. Хозяин и хозяйство // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.

³ См.: Флоровский Г.В. Разрывы и связи // Исход к Востоку: Предчувствия и свершения. София, 1921; Флоровский Г.В. «Окамененное безчувствие» (по поводу полемики против евразийцев) // Путь. 1926. № 2. С. 242–246.

⁴ См.: Алексеев Н.Н. Евразийцы и государство // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998; Алексеев Н.Н. Идея государства. 2-е изд. СПб.: Лань, 2001; Алексеев Н.Н. О гарантийном государстве // Русский народ и государство. М., Аграф, 1998; Алексеев Н.Н. Русский народ и государство // Указ. соч.; Алексеев Н.Н. Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства // Указ. соч.

⁵ См.: Сувчинский П.П. К типологии правящего слоя новой России // Евразийская хроника. Вып. 10. Париж, 1928; Сувчинский П.П. К преодолению революции // Русский узел евразийства: Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев. М.: Беловодье, 1997.

⁶ См.: Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993; Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев. М.: Беловодье, 1997.

⁷ См.: Вернадский Г.В. Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2005; Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев. М.: Беловодье, 1997; Вернадский Г.В. История России: Монголы и Русь. Тверь: ЛЕАН; М.: Аграф, 1997.

⁸ См.: Шахматов М.В. Государство правды: опыт по истории государственных идеалов в России // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925; Шахматов М.В. Подвиг власти (опыт по истории государственных идеалов в России) // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923.

В круг интересов представителей евразийства попадали многие историософские, культурологические, социально-политические проблемы, тем не менее ключевым тезисом данного движения стало положение об уникальности России, ее самобытности, самодостаточности с точки зрения и географии, и экономики, и культуры, и исторического развития. Этот особый мир они называли Евразией, связав с ним свой общественный идеал.

Основатели евразийства выработали свой оригинальный, созвучный современности методологический подход к анализу общественного идеала. Он основан на признании роли географической среды в развитии общества, цивилизационном подходе к истории, установлении междисциплинарных связей в поле социального исследования, системном подходе к России-Евразии как изучаемому объекту, социокультурном методе с использованием данных лингвистики и этнологии, этнопсихологическом подходе, а также на использовании принципов синергетики.

Не менее важной предпосылкой является геософская категория «месторазвитие»⁹, означающая неразрывное единство географического и исторического континуумов, в рамках которого конкретный этнос вырастает из природной и климатической среды, определяя эту среду в дальнейшем своей социокультурной жизнедеятельностью. Таким образом, нельзя отрывать историю и культуру от пространственных условий. Многообразие ландшафтов порождает многообразие культур, каждая из которых имеет свои внутренние циклы, модели развития и критерии оценки. Евразийцы утверждали, что отпечаток ландшафта лежит на истории каждой цивилизации и не может не учитываться.

Евразийская доктрина, обосновывая срединное положение России-Евразии между Западом и Востоком, утверждает, что Россия – это континент в континенте. Пространственная целостность Евразии обеспечивается её географической спецификой: огромные размеры, тундра с севера и горная полоса с юга, реки, которые текут в меридиональном направлении. Кроме этого, широкая степная полоса, соединяющая восток и запад, практически полное отсутствие выхода к морю, то есть к морским торговым путям, «флагоподобное» расположение основных почвенно-ботанических и климатических зон. Все эти естественно-географические особенности подталкивают её к тому, что она должна стать единым государством, экономически самодостаточным и отличным от других в своём историческом и культурном развитии.

В качестве духовной основы государственности и нравственной жизни евразийцы рассматривали православие¹⁰. Н.С.Трубецкой, в частности, был убежден, что любая национальная культура появляется на религиозной почве, и такой почвой для русско-евразийской культуры является православие. Именно православная церковь с ее идеей соборности, т.е. единства всех людей в вере

⁹ Термин введён П.Н.Савицким. См.: Савицкий П.Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 282.

¹⁰ Стоит отметить, что в евразийской литературе слово «православие» пишется с заглавной буквы. См.: Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

под покровом Церкви, является средоточием русской культуры¹¹. Евразийцами было введёно понятие «бытового исповедничества»¹², как некоего синтеза веры и быта. Церковь в евразийской концепции общественного идеала выступает как субъект культуры, как создатель культурного пространства.

С точки зрения евразийцев, Русское Православие являет собой особый религиозно-культурный центр, к которому тянется «потенциальное православие», язычество, ислам и буддизм, а латинство трактуется как ересь¹³. Историческая миссия Русской Православной церкви при этом заключается, во-первых, в обеспечении самораскрытия духовно-ценностной сути иноверных исповеданий евразийских народов и, во-вторых, в противостоянии латинизации. Православие не отрицает претензий других культур и религий на познание истины. Эти претензии трактуются как разные формы выражения православной идеологии. Православие, в отличие от других вероисповеданий, не замкнуто в себе, оно открыто для диалога, а значит, должно быть основой духовно-нравственной и государственной жизни общества¹⁴.

Основные черты общественного идеала евразийцев определяются следующими положениями.

Прежде всего, евразийцы отмечали единство географической и экономической составляющих. Так, Н.С. Трубецкой вводит в евразийскую концепцию важную гео- и историософскую категорию «система степи» [1, с. 213]. Степь, которая соединяет восток России с западом, играла и играет ключевую роль в развитии страны. Россия не могла быть «речным» государством, так как всегда находилась бы под угрозой степи. Тот, кто владел степью, мог быть объединителем Евразии, и политическим, и экономическим, и культурным. Россия не могла быть и «океанической» державой, так как большинство её областей далеко отстоит от моря, а моря эти являются или замерзаемыми, или «замкнутыми». Понимая ограниченность своего морского потенциала и компенсируя этот недостаток, Россия вынуждена создавать автаркическое хозяйство, собственное производство, делить территории на промышленные и сельскохозяйственные. «Всякое государство жизнеспособно лишь тогда, когда может осуществить те задачи, которые ставит ему географическая природа его территории», – отмечал в этой связи Н.С. Трубецкой [1, с. 212].

Срединное положение России-Евразии определяет другую важную черту общественного идеала: единство Евразии предполагает и этническую близость народов, её населяющих. И эта близость не генетическая, не «по крови», а по «почве», по общности территории и исторической судьбы. Н.С. Трубецкой, в частности, выступал против одностороннего отождествления русских со сла-

¹¹ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 27–30 [2].

¹² См.: Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 235 [1].

¹³ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 27–33 [2].

¹⁴ Там же.

вянами, он утверждал двусоставность русского этноса: славянский компонент и «туранский», что позднее дало основание евразийцам утверждать: «Надо осознать факт: мы не славяне и не туранцы (хотя в ряду наших биологических предков есть и те, и другие), а – русские» [2, с. 39]. Родство народов, населяющих Евразию, по мысли философа, становится очевидным при анализе их языков, духовной культуры и этнопсихологического уклада. Можно утверждать, что введённые Н.С. Трубецким категории «туранский фактор» и «туранский этнопсихологический тип»¹⁵ явились системообразующими не только в его концепции, но и в евразийском учении в целом.

Влияние восточной (азиатской) культуры и ментальности (наряду с западной–европейской) – важный фактор формирования русского национального сознания. Анализируя исторические, культурологические и лингвистические факты, учёный приходит к выводу, что так называемый «русский национальный характер» во многом сложился под влиянием «туранского этнопсихологического типа». Даже сама традиционная русская религиозность, несмотря на своё греко-византийское происхождение, сформировалась, по мнению Трубецкого, благодаря «туранскому» влиянию. Осознание своей родственности не только западному, но и восточному психотипу необходимо, по Н.С. Трубецкому, для каждого русского, который стремится к личному и национальному самопознанию.

Историософская часть евразийской концепции поистине уникальна: общественный идеал России рассматривался не с позиции Запада, а с позиции Востока. В евразийской историософии Россия выступает преемницей не европейской цивилизации, а наследницей империи Чингисхана, заимствовавшей монгольскую государственность. Евразийцы обосновывают положительное влияние татаро-монгольского ига на русскую историю и культуру, как в связи с фактом заимствования государственности, так и с точки зрения снятия межэтнических и межконфессиональных противоречий. Монголы в период своего господства не уничтожали православную веру, в отличие от западных захватчиков, насаждавших католицизм, а напротив, помогали русским в их противостоянии западным завоевателям.

Понимание общественного идеала евразийцев невозможно без анализа их учения о государстве. Стоит отметить, что основы учения о государстве и государственном управлении, которые легли в основу евразийской доктрины, были заложены Н.С. Трубецким. Именно он вводит в обиход евразийского словаря новую категорию – «идеократия»¹⁶, новый тип государственного правления, при котором основным принципом отбора в формировании правящего слоя является «служение определённой идее». Идеократия, по мнению евразийцев, должна прийти на смену ныне существующим монархии и демократии как совершенно новое с точки зрения экономики, геополитики, идеологии, культуры государ-

¹⁵ См.: Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

¹⁶ См.: Трубецкой Н.С. О государственном строе и форме правления // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

ственное устройство с принципиально новым критерием отбора «правлящего слоя»¹⁷. В идеократии сильная власть, выражающая интересы народа, основывается на реальном участии народных масс в строительстве государства.

«Правящий отбор»¹⁸ – ещё один термин, введённый в евразийский оборот и являющийся принципиальным для понимания евразийского учения об общественном идеале России. «Правящий», или «ведущий», отбор – это принцип формирования элиты государства, правящего слоя, по признаку мировоззрения, личной годности и заслуг. Главным признаком отбора правящего слоя является общность взглядов и верность «идее-правительнице»¹⁹, духовно связанной с Православием.

Стоит отметить, что евразийское учение о государстве и концепция «гарантийного государства» были детально разработаны в дальнейшем другим видным евразийцем Н.Н. Алексеевым²⁰. В экономической сфере идеократическому государству, по мысли евразийцев, необходима автаркия, поскольку она экономически и политически выгоднее для России, чем включение в систему «мирового хозяйства». «Основной плюс автаркии – её неизменность, гарантирующая мирное сожительство внутри и вовне» [3, с. 436]. Она применима лишь для территорий, представляющих собой «особый мир», связанных друг с другом не только экономикой, но и общей исторической судьбой, цивилизацией, «национальными особенностями и национальным равновесием». Плановое хозяйство и государственное регулирование культуры, органичные при автаркическом государстве и помогающие защитить страну от вмешательства иностранного капитала, являются обязательным требованием идеократического государства. Автаркичность, иначе говоря, самодостаточность, – это условие самобытного существования социального субъекта в едином социальном пространственно-временном континууме.

В «гарантийном государстве», по мысли евразийцев, принцип активного участия народа и власти в жизни страны должен соблюдаться как в политической, так и в экономической сферах, что предполагает сосуществование различных форм собственности. Основные принципы существования нового типа государства в экономической сфере были сформулированы в работах Н.Н. Алексеева. По его мысли, частная собственность не отрицается, но право на неё уравнивается обязанностью. То есть государство не просто оставляет за собственником его права, но следит за тем, чтобы права эти были употреблены на благо государства и не расходились с единой экономической политикой. Прежде всего, это касается природных ресурсов, в частности земельных.

Евразийцы полагали, что новому государству необходимо построение новой экономической системы, так как ни капитализм, ни социализм ему не под-

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Трубецкой Н.С. Об идее-правительнице идеократического государства // Указ. соч.

²⁰ См.: Алексеев Н.Н. О гарантийном государстве // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998.

ходят. Н.Н. Алексеев писал о том, что евразийство «призывает к устранению капиталистического строя, исходя из преобладания духовных начал над материальными» [4, с. 203]. Не собиранье богатств, а духовное самосовершенствование должно ставиться во главу угла в евразийском государстве.

Итак, теоретические основания философского учения об общественном идеале России, представленные в евразийской концепции, связаны с утверждением того, что Россия – это самобытный и самодостаточный этнокультурный мир со своим особым «месторазвитием» и с православной верой как религиозно-нравственной основой духовной жизни. Евразийцы указывали на «двусоставность» русского национального психотипа (соединение славянского и «туранского» компонентов), разработали учение о государстве, включающее новые понятия: «идеократия», «правлящий отбор», «гарантийное государство». Они говорили о важности сосуществования в экономической сфере «гарантийного государства» и различных форм собственности.

Цивилизационная и национальная составляющие являются важнейшими в евразийской концепции общественного идеала. Само название ключевого для философии евразийства определения «Россия-Евразия» говорит о том, что при рассмотрении общественного идеала необходимо учитывать как западную, цивилизационную, компоненту, так и азиатскую, или «туранскую», которую Н.С. Трубецкой справедливо считал необходимым элементом формирования национального самосознания русских людей.

С точки зрения евразийцев, цивилизация – это единство «месторазвития», народонаселения, исторических, социокультурных и религиозных факторов. Современный политолог А.С. Панарин, развивая взгляды евразийцев, называет Россию государством-цивилизацией, а также – православной цивилизацией, одной из особенностей которой является западно-восточная гетерогенность. «Россия – восточная страна по своей структуре, в ней преобладает не индивидуально-номиналистическое, а соборное начало. Но в мотивационном отношении она приобщена к западному прометеизму, её увлекают вселенские проекты фаустовской культуры. На Востоке её воспринимают «полпредом» Запада, на Западе – носителем восточных начал. Эта неусыновлённость России ни в одной из цивилизационных ниш делает её существование рисковым, а историческую судьбу драматичной» [5, с. 56]. Кроме того, А.С. Панарин отмечает, что Россия как цивилизация никогда не была этноцентричной и моногенной, для неё характерна этническая и конфессиональная терпимость²¹. Об этом же писали и евразийцы, и их критика западной культуры и западной системы ценностей звучит сегодня, в условиях ресурсной экономики нашей страны, как предостережение.

Западная культура, утверждали евразийцы, не является венцом культуры общечеловеческой. Это культура определённой этнической группы – романских и германских народов. Запад в понимании русских мыслителей предстаёт носителем технократической цивилизации, рационализма и эгоизма. Основ-

²¹ См.: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

ной порок современной европейской цивилизации, помимо пропаганды голого экономического интереса, состоит в том, что она стремится всё нивелировать, ввести однообразие, и тем самым произвести опустошение в душах, делая их духовно бесплодными. Евроцентризму следует противопоставить идею многолинейности всемирного исторического процесса в лице евразийства, которое признает своеобразие каждой культуры как самобытную ценность.

Цивилизация Запада в евразийском учении подвергалась серьёзной критике как носительница бездуховности, стяжательства и нравственного тушика. Конечно, достижения европейской цивилизации не отрицались, но предлагалось рассмотреть правомерность абсолютизации значения европейской культуры. Н.С. Трубецкой, в частности, писал о повсеместном гипнотическом воздействии мифа об общечеловеческом характере европейской цивилизации. С его точки зрения, культура Запада – лишь одна в ряду многих, не менее значимых²². Подобно отечественному культурологу Н.Я. Данилевскому²³ (1822–1885), мыслитель приходил к выводу о том, что полное приобщение одного народа к культуре и духовным ценностям другого народа опасно. Оно возможно лишь при антропологическом смешении обоих народов между собой. В противном случае один народ будет всегда находиться в зависимом положении от другого.

Полное приобщение всех народов к европейской культуре, считал Н.С. Трубецкой, является злом, так как последствия для принимающей культуры будут катастрофичны. До европейского уровня такая культура не дотянется никогда, поэтому всегда будет считаться отсталой. Такое положение отрицательно скажется на самооценке нации: будет уничтожено чувство национальной гордости, самодостаточности, появится презрение ко всему самобытному, патриотические настроения в обществе будут уничтожены. Этот прогноз потери национальной самоидентификации звучит особенно злободневно в современной России начала XXI века, где происходит некритическое усвоение западных стандартов, потеря чувства национальной самоидентификации, а само слово «патриот» находится в небрежении.

Н.С. Трубецкой как идеолог евразийства обосновывает несостоятельность интерпретации любой культуры как культуры общечеловеческой. Он разоблачает ложность установок космополитической безнародности. Философ обосновывает теорию самоценности каждой культуры как живого и развивающегося явления, в которой идея множественности культур и многолинейности исторического процесса – один из основных его тезисов²⁴.

Евразийцы отрицали существование единой человеческой культуры. Н.С. Трубецкой в работе «Вавилонская башня и смешение языков» (1923 г.) вспоминает известную библейскую легенду, в которой видит глубокий внут-

²² См.: Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

²³ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.

²⁴ См.: Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

ренный смысл: лингвистически и культурно однородное человечество, лишённое всякого национального и индивидуального своеобразия, при значительном развитии науки и техники оказывается духовно бессодержательным. Оно демонстрирует полное «нравственное одичание», гордыню и самодовольство, которые и подталкивают к строительству бессмысленной башни. В однородной человеческой культуре, считает мыслитель, логика, рациональная наука и материальная техника преобладают над религией, этикой и эстетикой, поэтому она духовно мертва. Напротив, в национальной культуре существует органическое единство всех сфер духовной жизни, что облегчает личное самопознание и рождает возвышающие человека ценности²⁵.

Национальная составляющая общественного идеала евразийцев включает в себя понятие о самодостаточности и самобытности как необходимом условии существования каждой национальной культуры, в том числе и русской. «Познай самого себя» и «будь самим собой» – вот задача каждого конкретного индивида и этноса с точки зрения социокультурной идентичности. Каждый человек познает себя через культуру своего народа, потому что только она наиболее ярко воплощает в себе те элементы психологии, которые свойственны именно этому народу. Именно поэтому у каждого народа должна быть своя, уникальная, самобытная культура.

Евразийцы были убеждены в том, что осознание своей уникальности, самобытности – задача всех народов Евразии. Истинное самопознание относится не только к индивидуальному, но и к коллективному самопознанию, если рассматривать народ как коллективную личность, как некое психологическое целое. «Народ, – отмечал Н.С. Трубецкой, – познал себя, если его духовная природа, его индивидуальный характер находят себе наиболее яркое и полное выражение в его самобытной национальной культуре и эта культура вполне гармонична, т.е. отдельные ее части не противоречат друг другу. Создание такой культуры и является истинной целью всякого народа...» [6, с. 117–118]. С этой точки зрения любой культурный интернационализм содержит разрушительное начало, так как нивелирует уникальную национальную самобытность.

Н.С. Трубецкой подчёркивал, что существуют разные виды национализма, «истинный» и «ложный». «Истинным, моральным и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытной национальной культуры или направлен к такой культуре» [6, с.120]. Но зачастую, указывал философ, мы встречаемся с «ложным» национализмом.

Н.С. Трубецкой критиковал такое проявление «ложного» национализма, как воинствующий, агрессивный шовинизм – стремление распространить язык и культуру своего народа на возможно большее число иноплеменников, искоренив в последних всякую национальную самобытность. Несостоятельность такого национализма, по мнению Н.С. Трубецкого, очевидна, он игнорирует соотношение всякой культуры с определенным этническим наполнением.

²⁵ См.: Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков // Указ. соч.

Таким же «ложным» Трубецкой считал и такой вид культурного консерватизма, при котором национальная самобытность отождествляется только с тем, что было создано в прошлом, а современные культурные ценности не учитываются. В этом случае утрачивается живая связь народа с его культурой. Получается парадокс: «Не культура для народа, а народ для культуры». Подлинный, или «истинный», национализм, считал философ, должен признавать необходимость самобытной национальной культуры, но при этом осознавать и самобытность других национальных культур²⁶.

Важнейшей частью евразийской концепции является этнофилософское учение о личности. При этом понятие личности расширяется путём введения категорий «частночеловеческой» и «многочеловеческой» личности. Нация для евразийцев – это особая, «многочеловеческая», «симфоническая» личность, способная создать собственную культуру, «ибо культура как совокупность и система культурных ценностей предполагает целесообразное творчество, а такое творчество предполагает личность, немислимо без личности» [7, с. 105]. Поэтому личность – это не только конкретный человек, но и народ и группа народов. При этом существуют как «частночеловеческие», так и «многочеловеческие» личности. Так и народ может быть как «частнонародной», так и «многонародной» личностью. Именно такой «многонародной» личностью считали основатели движения евразийскую нацию.

Задача России как цивилизации, полагали евразийцы, состоит в осознании и развитии своей евразийской природы и сущности. Наша страна должна обратиться к выполнению своих собственных исторических задач. Народы России-Евразии инстинктивно осознают свою историческую миссию и стихийно сворачивают на «естественную историческую дорогу». «Привлечение разных племён Евразии к общему государственному строительству, соединяя их всех в одну общую семью, заставит каждого из них смотреть на русскую государственность как на свою собственную, родную», – писал Н.С. Трубецкой [1, с. 262].

Ключевая категория, на которой зиждется национальная составляющая общественного идеала, является категория общевразийского национализма, трактуемая как общий наднациональный интерес народов России-Евразии, способствовавший созданию российского государства, определявший и направлявший в течение веков его внешнюю и внутреннюю политику, идеологию, культуру.

В Евразии братство народов должно осуществляться не по одному какому-либо признаку (язык, религия), а по общности исторических судеб. Евразийцы исходят из стремления уйти от сугубо этнической основы национализма и утвердить единственно неэгоистическим видом привязанности к своему этносу любовь к его культуре. А поскольку культура народов России-Евразии – это синтез культур всех народов, её населяющих, то и национализм является общим. Заметим, что такое понимание национализма сближалось с концепцией советского народа как особой исторической общности.

²⁶ См.: Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

Основатели евразийства ставили перед собой задачу «создать новую русскую идеологию, способную осмыслить происшедшие в России события и указать молодому поколению цели и методы действия» [8, с. 99]. Жизнь подтвердила верность основных положений евразийства и сделанных на его основе прогнозов. На сегодняшний день у России есть только один путь – это развитие страны в соответствии с собственной этнокультурной традицией и естественными для неё формами духовной, политической и экономической жизни. Современным воплощением такой идеи является евразийство. «Другого проекта подобного рода, – пишет современный исследователь данной темы Г.И. Курган, – не существует. Поэтому любое правительство России, под флагом какой бы идеологии оно не пришло к власти, чтобы рассчитывать на положительные результаты, в конце концов, будет вынуждено действовать именно в этом направлении. Россия сегодня просто обречена на евразийскую модель» [9, с. 158–159].

Таким образом, евразийское учение об общественном идеале уже с момента своего возникновения выступало обоснованием особого пути и особой миссии России как многонационального и многоконфессионального государства. Цивилизационная составляющая включала в себя критику западной цивилизации с ее агрессивным навязыванием романо-германской культуры как «общемировой». Это учение указывало на наличие и необходимость осознания «туранского», восточного компонента как составной части русского этноса. Задача евразийской цивилизации связывалась с нахождением равновесия между Западом и Востоком.

Список литературы

1. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 211–267.
2. Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 13–78.
3. Трубецкой Н.С. Мысли об автаркии // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 436–438.
4. Алексеев Н.Н. Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 68–199.
5. Философия истории: учеб. пособие / под ред. А.С. Панарина. М., 1999. 432 с.
6. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 114–126.
7. Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 105–114.
8. Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Савицкий П.Н. Континент Евразия / сост. А.Г. Дугин. М.: Аграф, 1997. С. 98–112.
9. Курган Г.И. Основы евразийства: учеб. пособие. М., 2007. 272 с.
10. Дугин А.Г. Преодоление Запада: эссе о Николае Сергеевиче Трубецком // Основы евразийства. М., 2002. С. 5–29.

References

1. Trubetskoy, N.S. Nasledie Chingiskhana [Genghis Khan legacy], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 211–267.

2. Evraziystvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniya [Eurasianism. Experience of a systematic exposition], in Savitskiy, P.N. *Kontinent Evraziya* [The continent of Eurasia], Moscow: Agraf, 1997, pp. 13–78.

3. Trubetskoy, N.S. Mysli ob avtarkii [Thoughts on autarchy], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 436–438.

4. Alekseev, N.N. Sobstvennost' i sotsializm. Opyt obosnovaniya sotsial'no-ekonomicheskoy programmy evraziystva [Property and socialism. The experience of grounding the socio-economic program of Eurasianism], in *Russkiy narod i gosudarstvo* [Russian people and state], Moscow: Agraf, 1998, pp. 68–199.

5. *Filosofiya istorii* [Philosophy of History], Moscow, 1999, 432 p.

6. Trubetskoy, N.S. Ob istinnom i lozhnom natsionalizme [Of the true and false nationalism], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 114–126.

7. Trubetskoy, N.S. K probleme russkogo samopoznaniya [To the problem of Russian self-knowledge], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 105–114.

8. Savitskiy, P.N. Evraziystvo kak istoricheskiy zamysel [Eurasianism as a historical conception], in Savitskiy, P.N. *Kontinent Evraziya* [The continent of Eurasia], Moscow: Agraf, 1997, pp. 98–112.

9. Kurgan G.I. *Osnovy evraziystva* [Principles of Eurasianism: Textbook], Moscow, 2007, 272 p.

10. Dugin A.G. Preodolenie Zapada [Principles of Eurasianism: Textbook], in *Osnovy Evraziystva* [Principles of Eurasianism], Moscow, 2002, pp. 5–29.

ПАМЯТИ ОЛИВЕРА СМИТА

«ПРЕДПОЛАГАЕМ ЖИТЬ...»

памяти Оливера Смита

Никто из нас, знавших Оливера, не поверил в случившееся: молодость, радость общения с недавно родившейся дочкой, успех вышедшей книги о философии Соловьева, новые научные проекты, успехи в преподавательской деятельности, искренняя любовь студентов, только что полученный грант на монографию, – все это не только наполняло жизнь смыслом, но давало уверенность в ее прочности, сулило осуществление всех планов и надежд.

Его уход из жизни своей нелепостью и гнетущей неизвестностью заставил затаить дыхание на бесконечную череду дней ожидания и надежды на чудо. Спустя два месяца после гибели его тело было найдено в горах на шотландском острове Скай. 22 июня 2013 года Университет Сент Эндрюса простился с Оливером Смитом.

Уход Оливера – потеря для всех нас, остающихся жить. Но мы будем жить, храня память о нем, его оптимизме, его вере в единство духовного и материального миров.

Мы познакомились с Оливером в 2011 г. после выхода в свет его книги о Владимире Соловьеве¹. Эта книга произвела на меня очень хорошее впечатление, и я написал Оливеру письмо, в котором отметил его великолепную работу с текстами Соловьева и проникновение в самую суть соловьевского понимания взаимодействия духовного и материального начал. Оливер проник в самую суть идеалистической метафизики – соотношение духа и материи и блестяще представил соловьевскую трактовку этого вопроса. Отталкиваясь от гегелевской идеи единства духа и материи (Гегель Г.В.Ф. «Феноменологии духа» (1807)), Соловьев утверждает мысль об одухотворении материи как исторической задаче человечества.

Вскоре после нашего знакомства я пригласил Оливера в состав редакционной коллегии журнала «Соловьевские исследования», и он с благодарностью принял моё предложение. Работа Оливера в редколлегии была исключительно важной и плодотворной. Мы обсуждали текущие проблемы и перспективы развития Соловьевского семинара и журнала. Оливер предложил мне несколько интересных и актуальных тем конференций и заседаний Соловьевского семинара. Вот что он писал мне в одном из писем: «Я лично очень хотел бы устроить конференцию по теме “Владимир Соловьев как визионер”. Рассматриваемые темы могут включать: ВС и еврейские пророки; ВС и европейская мистическая традиция; ВС и сектантская традиция в России; София как персонаж в творчестве ВС; отношение между видениями ВС и его философской работой; методы изучения визионера-философа и т.д.». Таков широкий

¹ Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, 2011. 308 pp.

спектр представлений доктора Смита о наиболее важных темах в исследовании наследия В. Соловьева. И с ним нельзя не согласиться. Это действительно так, это менее всего изученные соловьевские темы.

Отношение Оливера Смита к исследованию таких важных и непростых тем, профессионализм и широчайшая эрудиция в полной мере проявились в работе над книгой «Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter» («Владимир Соловьев и одухотворение материи»). Выход в свет этой книги стал выдающимся событием в современном соловьевоведении. На нее откликнулись авторитетнейшие специалисты Европы и Америки. Так, профессор Джудит Корнблатт (Университет Висконсин-Мэдисон) пишет: «Умно, остро и ясно представляет нам Смит портрет Соловьева, его отказ мыслить божественное без человека. Невозможно представить лучшее описание этого выдающегося русского религиозного мыслителя, который на протяжении всей своей многогранной деятельности, как поэт, философ, педагог и журналист, стремился показать, каким образом материя может, есть и должна быть одухотворена»².

Известный славист Лазарь Флейшман, профессор славянских языков и литературы Стэнфордского университета, отмечает, что книга Оливера Смита – «одна из лучших недавних работ на английском языке о Соловьеве и русской философии вообще. Он рассматривает сложные взаимосвязанные философские понятия с необычайной четкостью и ясностью. Исследуя эволюцию философской системы Соловьева, он предлагает обстоятельный и точный анализ отношения Соловьева к идеям своих великих предшественников (Платона, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля, еврейской Каббалы и т.д.)»³.

Высокую оценку работе Оливера Смита дает Пол Л. Гаврилюк, доцент кафедры исторической теологии Университета св. Фомы (Сент-Пол, Миннесота). Он пишет: «Эта книга вносит большой вклад в растущий объем литературы по русской софиологии. Разворачивая свое повествование вокруг духовной и интеллектуальной биографии Соловьева, Оливер Смит предлагает детальный и разносторонний анализ метафизики всеединства. Смит убедительно показывает, что в основу метафизического проекта Соловьева положена идея постепенного единения духовных и материальных аспектов реальности»⁴.

Обширные рецензии на книгу Оливера Смита опубликованы доктором Ренделом Пулом (Randall A. Poole, The College of St. Scholastica) в журнале «Slavic Review»⁵ и профессором Стивеном Х. Уэббом (Stephen H. Webb, Wabash College)⁶. Подход Смита к рассмотрению учения Соловьева настолько творческий, отме-

² Judith Deutsch Kornblatt, Department of Slavic Languages and Literature, University of Wisconsin – Madison. См.: <http://www.academicstudiespress.com/SlavicInPrint.aspx>

³ Lazar Fleishman, Professor of Slavic Languages and Literatures, Stanford University. См.: там же.

⁴ Paul Gavriluk, Associate Professor of Historical Theology, University of St Thomas, Saint Paul, Minnesota. См.: там же.

⁵ См.: Randall A. Poole. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter by Oliver Smith // *Slavic Review*. 2012. Vol. 71. No. 2. P. 472–473.

⁶ См.: *Reviews in Religion & Theology*. 2013. Vol. 20. Iss. 1 // <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/irt.12065/pdf>

чает профессор С.Х. Уэбб, что «написанная им книга по праву может быть рассмотрена как оригинальный и важный богословский трактат. Что еще более впечатляет, так это то, что автор – не богослов, но преподаватель русского языка в Университете Сент-Эндрюса. Если такого уровня книга написана Смитом как представителем своей профессиональной сферы, то следующее поколение богословов должно быть обучено русскому языку прежде религиоведения»⁷.

Действительно, блестящее знание русского языка позволило Оливеру Смигу глубоко проникнуть в сложнейшие темы русской философии, которой он посвятил целый ряд статей⁸. Одной из последних, опубликованных при жизни, оказалась статья, написанная Оливером для «Соловьевских исследований»⁹. В ней дан анализ трех фундаментальных изданий, посвященных русской философии: книги «Русская философия: энциклопедия»¹⁰, опубликованной в России, и двух обобщающих исследований русской философии, вышедших в Великобритании, – «A History of Russian Thought»¹¹ и «A History of Russian Philosophy 1830–1930»¹².

Анализируя специфику и развитие русской философии, рассматривая различные точки зрения на дискуссионные проблемы русской мысли, Оливер Смит в своей статье делает вывод, что, говоря о русской философии, «мы имеем в виду традицию со своими собственными уникальными особенностями, которая, конечно, является по своему происхождению птицей-беглянкой с Запада, но успевшей значительно эволюционировать под влиянием новых условий»¹³.

Оливер был талантливым исследователем, умел видеть ключевые проблемы и блестяще писал о них. Хотелось бы отметить еще одну важную черту Оливера: он, профессионал высочайшего уровня, был готов выполнять и черновую работу, которой очень много в журнале. Оливер взял на себя огромный труд по подготовке к печати текстов публикуемых статей – перевод на английский язык аннотаций и примечаний. Эта совершенно бескорыстная помощь характеризует Оливера Смита как человека, ученого, понимающего важность и значение нашего общего дела – исследования наследия Вл. Соловьева.

Нам будет очень не хватать нашего искреннего друга.

⁷ Там же.

⁸ См., например: Smith O. The Ecology of History: Russian Thought on the Future of the World in Ecological Awareness: Exploring Religion, Ethics and Aesthetics, LIT-Verlag // Studies in Religion and the Environment, ed. Sigurd Bergmann and Heather Eaton, 2011; Smith O. Is Humanity King to Creation? The Thought of Vladimir Solov'ev in the Light of Ecological Crisis // Journal for the Study of Religion, Nature and Culture. 2008. Vol. 2. No. 4. P. 443–62; Smith O. The Sophianic Task in the Work of Vladimir Solov'ev // Journal of Eastern Christian Studies. 2007. 59 (3–4). P. 167–83.

⁹ Смит Оливер. К современным дискуссиям о специфике и развитии русской философской традиции // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 168–179.

¹⁰ Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. 734 с.

¹¹ A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 pp.

¹² A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G. M. Hamburg & R. A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 pp.

¹³ Смит Оливер. К современным дискуссиям... С. 176.

В разделе, посвященном памяти Оливера Смита, мы публикуем материалы, предоставленные нам его коллегами – Луизой Ричардсон, ректором и вице-канцлером Университета Сент-Эндрюса, доктором Роджером Кийзом, заведующим кафедрой русского языка, на которой работал О. Смит с 2008 г., и Робинном Айзлевудом, директором Школы славянских и восточноевропейских исследований, в которой Оливер учился.

В этом же разделе мы публикуем рецензию на книгу Оливера Смита «Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter», подготовленную членом редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» Борисом Межуевым, доцентом кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова.

Я благодарю доктора Роджера Кийза, мою аспирантку Анну Карандашеву, а также преподавателя кафедры иностранного языка Татьяну Максимову за помощь в подготовке настоящего раздела журнала.

*Михаил Максимов,
д-р филос. наук, профессор,
заведующий кафедрой философии ИГЭУ,
гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»,
руководитель Соловьёвского семинара*

ПИСЬМА КОЛЛЕГ

Dear Colleagues,

As many of you are already painfully aware, Dr Oliver Smith, one of our colleagues in the School of Modern Languages, has been missing on Skye for several weeks after failing to return from a solo hillwalking trip.

We learned this morning that a body found in the area of Coire Dubh on the north side of the mountain Blaven at the weekend has now been formally identified as Oliver. It is enormously sad news but I know it also brings a small sense of relief that he has been found. The last few weeks have been exceptionally difficult for Oliver's family, and his friends and colleagues, daring to hope that he might somehow still be alive, but always expecting bad news.

I am very grateful to them for their help with the preparation of this notice.

Oliver was 33-years-old and a native of Solihull, in the West Midlands. He obtained a First-class bachelor's degree in Russian from Leeds University, a Masters in Russian Studies from the School of Slavonic and East European Studies at University College London, and a PhD also from SSEES/UCL.

In 2008 he was appointed to a Teaching Fellowship in the Russian Department here in St Andrews, but it was immediately obvious that he had all the attributes needed of someone in a permanent position, and he was appointed as a permanent Lecturer in 2010. He was a prolific writer with a publishing record of journal articles and chapters in collaborative publications which is considerably beyond many other young academics at relatively early stages of their careers. His research focused on the Russian intellectual tradition as it developed from the beginning of the 19th century.

The bulk of his work was centred on Russian religious thought, and he had a particular interest in representatives of the Russian Spiritual Academies such as Metropolitan Platon and Fedor Golubinskii, as well as in Vladimir Soloviev and his successors. Oliver is the author of the book «Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter» (2011) which was reviewed by peers as «one of the best recent works in English about Soloviev, indeed about Russian philosophy in general», «a nuanced and erudite account of Soloviev's metaphysics of all-unity» which «tackles complex philosophical concepts with unusual clarity, lucidity and cohesion».

More recently, Oliver was working on questions of biblical exegesis and the influence of the prophetic tradition on Russian thought and had won a two-year Humboldt research grant from the German government to work on his next book, and to liaise with Russian colleagues at Trier University. This award offered clear recognition of his future potential and his plans for a second monograph, dedicated to the prophet Daniel in the Russian tradition, were well developed.

In 2010 Oliver co-organised the Centre for Russian, Soviet and East European Studies conference on the Caucasus which attracted significant British Academy funding, with his Modern Languages colleague Claire Whitehead and Rick Fawn

from International Relations. He then co-organised the Centre's 2012 conference on Orthodoxy with Mark Elliott of Divinity, which was also a great success.

At St Andrews, Oliver taught all components of Russian language, as well as honours modules in Russian intellectual history and literature, including Russia's Silver Age. He also undertook various administrative roles within the Department & School, including examinations officer, library officer, co-ordinator on the Mundus post-graduate programme, the Russian study abroad programme, and serving as a liaison for the university's environmental policies.

Colleagues say that he was a «brilliant» linguist who spoke the most beautiful Russian. He completely revised and updated the final year Russian language programme, with his colleague Svetlana Booth. He was always willing to offer additional language sessions to our students, had very wide-ranging academic interests, and was always happy to contribute to new interdisciplinary modules.

A keen musician and accomplished pianist, Oliver organised a visit to St Andrews by Simon Nicholls of the Birmingham Conservatoire, in February 2013. This love of music extended to his teaching, where Oliver accompanied his students on the accordion as they learned Russian songs.

Outside academia, he loved camping, cycling, golf, football, snooker, squash and swimming (he would often go for a swim in East Sands over his lunch break), vegan cooking and game-playing.

His concern for the environment was reflected both in his academic research on Eco-criticism and environmental thought, but also in his interest in birds and bird-watching, a love for animals and concern for animal rights.

Oliver had forged many links – both personal and professional – with colleagues in the University beyond the School of Modern Languages.

Colleagues and students will remember Oliver as someone with a dry wit, a very sharp intellect, a scholar with a stellar career ahead of him and, most importantly, a readiness to give of his own time to help others.

First and foremost however, he was devoted to his family and our thoughts and sympathies lie very much with his wife Shelley and their young daughter Thea.

*Louise Richardson,
Principal and Vice-Chancellor
University of St Andrews*

Oliver Smith was one of the most gifted postgraduate students to study at SSEES in recent years. He came to UCL to join the SSEES MA programme in 2002–03, and I recall how his exceptional ability was spoken about in glowing terms by Roger Bartlett and Geoffrey Hosking. Oliver's special interest was in Russian religious philosophy, and his PhD brought his long-standing and profound engagement with Vladimir Solov'ev to fruition in an outstanding piece of work, published as a

book in 2011, Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. If I understand Solov'ev a little better than I used to, it's because at least some of Oliver's knowledge and insight rubbed off on me while we worked on his thesis. Reviewers and all those who have read this book, and a flow of Oliver's articles, have recognised him to be a very fine scholar, making his mark in the field, but it goes beyond that: he was someone who combined, in a rare way, breadth of vision with sensitivity and depth of insight. He moved with ease across a range of disciplines – philosophy, theology, literature, cultural history, while maintaining mastery of each discipline in itself. I have often simply stood back and admired. Not the least of his gifts was with words – his writing has remarkable elegance and clarity.

While at UCL Oliver undertook some Russian language teaching, and was valued extremely highly by his students. That is not the least bit surprising. For students appreciated not just Oliver as a young and gifted academic, they also responded to Oliver the person – kind, thoughtful, dedicated, smiling, generous. Our thoughts are with Oliver's family, his wife and young daughter. Oliver was a bright star and a very special person.

*Robin Aizlewood,
Director UCL School of Slavonic
and East European Studies*

Oliver was with us in St Andrews for a little less than five years, but during that time he left his mark on many of us in the University, particularly in the Russian Department and in the School of Modern Languages. He came to us from the School of Slavonic and East European Studies in London with the highest recommendations. This, for example, is what Robin Aizlewood, the Director of the School and Oliver's research supervisor, had to say of him at the time: «He is without doubt one of the most outstanding students I have come across in twenty years of postgraduate teaching and research supervision. [His doctoral thesis] promises to be a major contribution to the study of Soloviev and of Russian religious philosophy».

A couple of years later Oliver published his thesis as a monograph entitled Vladimir Soloviev and the Spiritualisation of Matter, which attracted enthusiastic reviews, including the following from the American theologian and philosopher Stephen Webb: «Vladimir Soloviev is the hottest subject in theology today, but if you are looking for an accessible introduction to him, this book is not it. It is better than that. Oliver Smith has written a challenging and exceptional intellectual biography of a thinker who stands so tall that it is hard to get an overview of him. Indeed, Smith is so creative in meeting the Solovievian challenge that he has produced an original and important theological treatise in its own right. What is even more impressive is that the author is not a theologian, but a Lecturer in Russian at the University of St Andrews. If Smith's work is representative of his field, then perhaps

the next generation of theologians should be trained in Russian rather than in Religious Studies».

Colleagues in Russia were equally appreciative of Oliver's scholarly work. Professor Mikhail Maksimov of Ivanovo University has written to say that when he met Oliver in 2011 soon after the publication of his book, he immediately asked him to join the editorial board of the prestigious journal *Soloviev Studies*. Not long ago Oliver wrote to him suggesting that he would like to organize a conference entitled «Vladimir Soloviev as a Visionary», devoted precisely to those crucially important aspects of the philosopher's thought that had been neglected over the decades. Oliver, he writes, was a scholar who could identify the key problems in the philosopher's work – and write about them, beautifully.

Nor were Oliver's academic interests confined to Russian philosophy. «While there is much talk about interdisciplinarity», writes Robin Aizlewood, «very few can cover disciplinary boundaries with the ease and conviction that Oliver could – in philosophy, theology, cultural history and literature – while remaining absolutely on top of each discipline itself». He excelled also as a teacher. «We honour him in our hearts», writes one of his second-year students, «remember his kind eyes, honest smile, caring personality, his creative energy, innovation and zest for teaching». He was a gifted musician, to boot, who introduced his students to the accomplishments of the composer Aleksandr Scriabin as part of a wider introduction to the art, literature and thought of the Russian Silver Age. Simon Nicholls, pianist and musicologist, whom Oliver invited to St Andrews to lecture on Scriabin and to give a concert performance of some of his piano works earlier this year, has this to say of him: «It was a privilege to know such an erudite, wise and kind young man, even for a short time. The book on Soloviev, itself outstanding in knowledge and understanding, shows the riches that were to come».

For myself, I count the time that I spent working with Oliver as a privilege and a joy. In my nearly forty years as a teacher, I have never known a more congenial colleague, or a more honest and upright one. Oliver always managed to find the time to help other people out, whether they were students or colleagues. Professor Maksimov remembers how grateful he was for Oliver's willingness to take on the time-consuming drudgery of textual editing that accompanies the production of any serious journal. Russian academics are routinely overwhelmed by teaching burdens almost unknown in our country, in fact. «Oliver understood this situation», writes Professor Maksimov, «and we were able to lean on his shoulder». His kindness went hand in hand with a wry, self-deprecating sense of humour. He and I used to joke about his name that, beautiful though it is, is rare and has no real equivalent in Russian. I suggested the word «олово» which, however, sounds harsher and has the disadvantage of denoting in Russian the word for «tin». Oliver took the suggestion seriously, but we ended by agreeing that «tin man» was too reminiscent of the character in «The Wizard of Oz» and who wanted to be thought of as lacking a heart? Who indeed, and Oliver was one of the kindest people I have ever known and the dearest friend.

Oliver loved the Russian language and was exceptionally receptive to its rhythms and resonances. When he was in Russia as a student, someone gave him

some valuable advice: if he really wanted to experience the language in its depth and beauty, then he should study and learn the poetry of the language's greatest master, Aleksandr Pushkin. This Oliver did, and it was a joy to hear him recite, from memory, stanza after stanza of Pushkin's radiant verse. It is with a reading in Russian and then in English of a poem by Pushkin that I should like to end my words today.

It's time, my friend, it's time! The heart cries out for peace —
Day flies after day, and every hour bears away
A tiny grain of life, and you and I together
Think that we shall live...

*Dr Roger Keys,
Head of Department of Russian
School of Modern Languages
University of St Andrews*



Межуев Б.В. Рец. на кн.: Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, 2011. 308 p. (Оливер Смит «Владимир Соловьев и одухотворение материи»).

Монография шотландского историка философии и религиозной мысли, профессора британского Университета св. Андрея Оливера Смита «Владимир Соловьев и одухотворение материи»¹ вышла в свет в Бостоне в 2011 году. Эта книга, к сожалению, до сих пор не получила надлежащего критического освещения в России, несмотря на то, что она несомненно представляет собой одно из наиболее интересных и компетентных исследований философских взглядов Вл. Соловьева, какие были сделаны в последнее время на английском языке.

Отсутствие сведений² об этом труде в России воспринимается с еще большей печалью и грустью, поскольку Оливер Смит, молодой ученый, которому исполнилось только 33 года, погиб в апреле 2013 г. во время альпинистского восхождения на вершину Блэйвен, расположенную на острове Скай в северной Шотландии. Со смертью Оливера Смита его родители потеряли сына, жена и дочь – любимого мужа и отца, ученики – прекрасного и очень ценного преподавателя русского языка и философии, а соловьевоведение – одного из крупнейших современных его представителей.

Смит успел написать немало статей, в том числе об истоках софиологии, об экологических аспектах русской мысли³, о взаимодействии софиологической и антропософской традиций в философских произведениях Андрея Белого⁴ и ряд других. Особый интерес у него вызывало изучение библейской экзегетики в России. В частности, осмысление пророческой традиции занимает большое место в его анализе соловьевского творчества, что нашло отражение в, увы, единственной прижизненной монографии Оливера Смита.

Следует отметить, что Оливер Смит был глубоко религиозным человеком, прихожанином англиканской церкви. Принадлежность к протестантской конфессии, кстати, сыграла определенную роль во взгляде ученого на религиозную проповедь Вл. Соловьева: в отличие от католических и православных авторов, Смит уделяет не так много внимания церковным вопросам. Его не слишком занимает проблема соединения церквей, в своей книге он фактически утверждает, что миссия пророков воспринималась русским философом как более приоритетная по отношению к миссии царя-императора и папы-первосвященника. Оливер Смит во многом был прав, ибо Римский папа для Соловьева символизировал предание прошлого, царь – религиозно-политическую активность в настоящем, тогда как именно пророки в теократической схеме

¹ Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, 2011. 308 pp.

² Сведения о книге Оливера Смита и краткая аннотация были опубликованы в журнале «Соловьевские исследования» (2012. Вып. 3(35). С. 191). (Ред.).

³ См.: Smith O. Is Humanity King to Creation? The Thought of Vladimir Solov'ev in the Light of Ecological Crisis // Journal for the Study of Religion, Nature and Culture. 2008. 2. 4. P. 443–462.

⁴ См.: Smith O. The Quality of Becoming: Sophia and Sophiology in Istorija Stanovlenija Samosoznajušej Dusi // Russian Literature. July–15 August 2011. Vol. 70. 1–2, 1. P. 121–35.

Вл. Соловьева отвечали за движение в будущее. Впрочем, исследователь Вл. Соловьева, практикующий иудаизм, почти обязательно отметил бы, что пробуждение пророческого сознания в христианстве философ связывал, прежде всего, с включением в теократию еврейского народа. Протестант Оливер Смит еврейской темы в своей книге о Вл. Соловьеве касается редко, не обходя ее полностью, но и не высвечивая тесную связь еврейского народа с пророческим сознанием. Это едва ли не самый крупный пробел этой прекрасной книги.

Рассматривая работу Оливера Смита, нужно, прежде всего, подчеркнуть, что она выполнена на очень хорошей историко-философской основе. Автор не только прекрасно владеет знаниями текстов Вл. Соловьева, но и великолепно ориентируется в российском соловьевоведении. В его книге имеются ссылки и на неопубликованные архивные материалы Вл. Соловьева, что выгодно отличает это исследование от других трудов зарубежных историков русской мысли.

Выражение «одухотворение материи», вошедшее в название книги, Смит почерпнул из соловьевских «Чтений о Богочеловечестве», где этим определением обозначался второй этап Богочеловеческого процесса, наступающий вслед за первым – «материализацией идеи». Кардинальным событием, определившим смену этих двух исторических эпох, является Боговоплощение, крестная смерть и Воскресение из мертвых Иисуса Христа.

Смит указывает на попытку Вл. Соловьева сблизить идею творения Богом мира с биологическим эволюционизмом. Иногда Вл. Соловьев выражался грубее, что шокировало некоторых его последователей, иногда тактичнее, как в упомянутых «Чтениях», но в целом он всегда оставался предан идее, что воскресение Иисуса Христа из мертвых представляет собой очередной шаг в управляемой Богом эволюции материального мира, шаг хотя и грандиозный, но качественно сопоставимый с происхождением белковой клетки из неживой материи и возникновением в животном мире человеческой души. Вот после этого события материя и в самом деле обретает духовную субъектность и начинает творить – уже с помощью человечества – сама себя, совершать свое собственное движение к избавлению мира от греха разрозненности и разъединенности, происхождение которого, как следует из гностических сочинений раннего Соловьева, было обусловлено грехопадением Софии.

В первой же главе своей книги Оливер Смит проводит интереснейший анализ теогонии и космогонии Вл. Соловьева. Он соотносит разные онтологические схемы мыслителя, начертанные им в его сочинениях, сопоставляя диалектику триадичности у Соловьева, которую он сам называл «органической логикой», и постулирование им двух Абсолютов, второй из которых и обозначался им аристотелевским термином «первая материя». При наложении одной схемы на другую, согласно Оливеру Смицу, выходит, что в системе всеединства Вл. Соловьева помимо трех ипостасей Всеединства – сущего, бытия, идеи – имеется еще и некая особая «четвертая» реальность – мир «становящегося всеединого», то есть область творения, в котором, однако, тем или иным способом проявляются все три ипостаси: в мире идей они предстают как Добро, Истина, Красота.

Смит обращает внимание на фундаментальное значение третьего члена всех этих многочисленных соловьевских триад. По его мнению, финальные

части триады логически связаны между собой. Таким образом, красота находит сродство с идеей, идея с пророками, пророки с благоговением из известной этической триады «Оправдания добра». Вообще, важный тезис Смита, который несколько раз он воспроизводит в своей книге, заключается в том, что для Вл. Соловьёва третье начало в определенном смысле приоритетно по отношению к первому и второму. В том смысле, что именно в третьем элементе триады раскрывается цельность первых двух. Так, в отличие от Достоевского, считает Смит, Вл. Соловьёв не противопоставляет злой эгоистической воле волю добрую, но возвышает над «волей» «любовь», то есть «чувство», которое обращено к Красоте, как к своей идеальной цели, подобно тому, как «воля» обращена к Добру, а «разум» ориентирован на Истину.

Вся проблема в том, что о «третьем» элементе каждой триады Соловьёву меньше всего удавалось сказать в своих произведениях: он, как известно, так и не выпустил в свет крупного сочинения по эстетике, которая всегда была для философа третьей дисциплиной по отношению к этике и теоретическому знанию. Он уделил в своих работах явно меньше внимания пророкам, чем царям и римским папам. Наконец, в его «Оправдании добра» самые интересные главы относятся к анализу «стыда» и «жалости» (в особенности, объективации этого чувства на уровне государства), тогда как «благоговение» остается немного в тени. Вл. Соловьёву хуже удавалось говорить о сокровенном, чем о том, что занимало периферию его религиозно-философского мировоззрения. К такому выводу приходит О. Смит, хотя в столь определенной форме он его нигде не высказывает.

Смит приходит, на мой взгляд, к очень правильному заключению о том, что хотел сказать русский мыслитель в самый последний период своего творчества, и в частности, какие изменения взглядов он пережил в 1899–1900 гг., когда приступил к написанию своего произведения «Три разговора». Смит обоснованно отводит все предположения, что Вл. Соловьёв даже в самые последние месяцы своей жизни отступился от веры в необходимость «одухотворения материи», а следовательно, разочаровался в историческом процессе в целом. Появление фигуры антихриста в конце истории в финале «Трех разговоров» символизирует, по мнению исследователя, не крах веры его героя в прогресс, но созревшее к концу жизни у философа представление, что человечеству предстоит в ходе дальнейшей эволюции столкнуться с поддельным благом, ложной истиной и фальшивой красотой, которые в сочетании отвлекут внимание людей от подлинной задачи – преображение действительности и победа над смертью⁵.

⁵ Оливер Смит справедливо ссылается в обоснование своего утверждения на опубликованный Н.В. Котрелевым в статье «Эсхатология у Вл. Соловьёва» написанный философом вариант заключения лекции «О конце всемирной истории», которую он прочитал в зале Городской думы Петербурга 26 февраля 1900 года: «Вот предстоящая и неминуемая развязка всемирной истории. Мы ее не увидим, но события уже недалекого будущего бросают свою пророческую тень и в круг нашей жизни. Яснее и увереннее прежнего выступают на наших глазах поддельное добро, [фальшивая] подложная истина, призрачная красота. Ныне уже налицо все элементы великого обмана, и наши близкие потомки увидят, как все эти элементы [соединят<ся>] и воплотятся в одном живом и личном явлении, в Христе наизнанку, в анти-Христе» (см.: Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьёва // Эсхатологический сборник. СПб.: Алетейя, 2006. С. 253).

Иными словами, антихрист обманет христиан прежде всего тем, что заставит людей забыть о той задаче «одухотворения материи», которая органично ведет человека к избавлению от смерти. Так что появление в поздних сочинениях Вл. Соловьева фигуры антихриста означает отнюдь не разочарование автора «Краткой повести» в особым образом понимаемом прогрессе, а только тот факт, что подлинные цели прогресса окажутся в роковой момент истории скрыты даже от тех людей, которые назовут себя христианами.

В анализе Смита остается без ответа один вопрос – можно ли свести антихриста исключительно к «поддельности». Представляет ли он только синтез «поддельных» Добра, Истины и Красоты или же у этой роковой личности все-таки обнаруживается собственное, не заимствованное у положительных начал ценностное содержание? Напомню, что согласно более ранней версии конца истории, оставленной Вл. Соловьевым в письме к его французскому другу Евг. Тавернье в мае-июне 1896 года, антихрист не выступает как обманщик, поскольку верующие будут к моменту его прихода просвещены истинной христианской философией, все тайны раскроются и прямой обман станет невозможен. Иначе говоря, последний религиозный выбор людей не будет омрачен неведением или какими-то ошибочными представлениями о религии. Вл. Соловьев так прямо и пишет: «Надо, чтобы вопрос быть или не быть истинно-верующим не зависел бы от второстепенных обстоятельств и случайных условий, но чтобы он был сведен к такой окончательной и безусловной форме выражения, чтобы он мог быть разрешен чистым и волевым актом или определенным решением каждого самого за себя, абсолютно моральным или абсолютно имморальным»⁶. Так что за антихристом в этой альтернативной версии исторического финала обнаруживается какое-то собственное, пускай и предельно злое, но все же не «поддельное» содержание, которое, тем не менее, привлечет заблудших. Рассмотрение вопроса, каким могло быть такое содержание, остается за рамками книги Оливера Смита, в которой эсхатологические вопросы рассматриваются в контексте описания процесса «одухотворения материи», то есть обретения пассивной «первоматерией» становящегося всеединого некоей субъектной самостоятельности.

Книга Оливера Смита, как и все его соловьевоведческое наследие в целом, представляет собой, безусловно, выдающееся явление в историографии русской религиозной мысли. Можно надеяться, что его книга вместе с другими статьями будет в скором времени переведена на русский язык и издана в нашей стране, которую так рано ушедший из жизни ученый очень любил и к изучению религиозной культуры которой он приложил так много усилий.

*Борис Межуев.
Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова*

⁶ Соловьев В.С. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. Пг.: Время, 1923. С. 220–221.

НАШИ АВТОРЫ

- Смирнов**
Валерий Аркадьевич
(Псевдоним:
Марк Смирнов)
- кандидат богословия, соредактор журнала «Наука и религия», г. Москва, Российская Федерация
E-mail: smirnov@ng.ru
- Козлова**
Ольга Валерьевна
- канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры отечественной средневековой и новой истории Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова, г. Ярославль, Российская Федерация
E-mail: Ol_v_k@mail.ru
- Атякшев**
Максим Валериевич
- аспирант кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: veshiata@yandex.ru
- Аляев**
Геннадий Евгеньевич
- д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, г. Полтава, Украина.
E-mail: gealyaev@mail.ru
- Базелика Джулия**
- профессор кафедры русского языка и русской литературы Государственного университета Турина, Италия.
E-mail: giulia.baselica@unito.it
- Нижников**
Сергей Анатольевич
- д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: niznikovs@mail.ru
- Симоненко**
Татьяна Ивановна
- канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: ts@rusk.ru
- Назарова**
Оксана Александровна
- канд. филос. наук, докторант Высшей школы философии, г. Мюнхен, Германия.
E-mail: ap-image@mail.ru

- Шукуров**
Дмитрий Леонидович д-р филол. наук, профессор кафедры культурологии и литературы Шуйского филиала Ивановского государственного университета, г. Шуя, Российская Федерация.
E-mail: shoudmitry@yandex.ru
- Дзуцева**
Наталья Васильевна д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета, г. Иваново, Российская Федерация,
E-mail: starova@bk.ru
- Замараева**
Елена Ивановна канд. филос. наук, доцент кафедры философии Финансового университета при Правительстве РФ, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru
- Максимов**
Михаил Викторович д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Richardson Louise** Principal and Vice-Chancellor University of St Andrews, Scotland, United Kingdom.
<http://www.st-andrews.ac.uk/principal/>
- Aizlewood Robin** Senior Lecturer in Russian, Director of SSEES (School of Slavonic and East European Studies), University College London, United Kingdom.
E-mail: r.aizlewood@ssees.ucl.ac.uk
- Keys Roger** Head of Department of Russian School of Modern Languages University of St Andrews, Scotland, UK.
E-mail: russianhod@st-andrews.ac.uk
- Межуев**
Борис Вадимович канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» (МК-Periodica).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:
<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» («МК-Periodica»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимова М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

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., обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается..., используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации должна быть следующей: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results), заключение (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**. Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. Авторские примечания (помещаемые ранее в разделе «Примечания» и оформляемые как затекстовая ссылка) с выпуска 1(33) 2012 года оформляются в виде подстрочных ссылок и примечаний в соответствии с требованиями по оформлению подстрочных ссылок и примечаний – внизу страницы под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2013. Вып. 3(39)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 10.09.2013. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,26. Уч.-изд. л. 16,9.
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.