

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

## **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Выпуск 2 (30) 2011**

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор, г. Иваново)  
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

Е.М. Амелина, д-р филос. наук (г. Москва)  
А.В. Брагин, д-р филос. наук (г. Иваново)  
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария)  
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург)  
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук (г. Иваново)  
О.Б. Куликова, канд. филос. наук (г. Иваново)  
Н.В. Котрелев (г. Москва)  
Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша)  
Л.М. Максимова, канд. филос. наук (г. Иваново)  
Бернар Маршадье (Франция)  
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва)  
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва)  
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва)  
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров)  
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук (Германия)  
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва)  
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва)  
Оливер Смит, д-р филос. (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 ученой степени доктора и кандидата наук.*

*Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору №29-05/08 от 20 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека».*

- © М.В. Максимов, составление, 2011
- © Авторы статей, 2011
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВЛ. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

|  |    |
|--|----|
| <b>Кравченко В.В.</b> Интерпретация каббалы в творчестве В.С. Соловьёва.....   | 4  |
| <b>Парилов О.В., Собко Р.В.</b> Идеальная преемственность В.С. Соловьёва и Иоахима Флорского.....                      | 26 |
| <b>Рашковский Е.Б.</b> Владимир Соловьёв и протоиерей Александр Мень в динамике истории российской.....                | 33 |
| <b>Ерофеева К.Л.</b> Специфика современного религиозного сознания в свете наследия В.С. Соловьёва и о. А. Меня.....    | 45 |
| <b>Ерина Е.Б.</b> Вектор свободы в концепциях русских философов.....   | 52 |
| <b>Янишевская И.В.</b> Религиозные искания Д. Мережковского и З. Гиппиус: от символизма к религии Третьего Завета..... | 64 |
| <b>Димитрова Н.И.</b> Владимир Соловьёв и болгарская философская мысль второй половины XX века.....                    | 78 |

### ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

|  |     |
|--|-----|
| <b>Мёдова А.А.</b> Учение Соловьёва как образец модальной онтологии.....   | 86  |
| <b>Полетаева Т.А.</b> Рецепция западной мистической традиции в раннем учении В.С. Соловьёва о внутреннем опыте и феноменологическое переосмысление этого учения в «Теоретической философии»..... | 97  |
| <b>Балановский В.В.</b> Гносеология Владимира Соловьёва как проявление особого типа рациональности.....  | 117 |

### КУЛЬТУРНЫЕ ГНЕЗДА РОССИИ

|   |     |
|---|-----|
| <b>Варава С.В.</b> Этика и философия (семинар имени Андрея Платонова на родине писателя)..... | 135 |
|---|-----|

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

|   |     |
|---|-----|
| <b>Новые книги.</b> Сост. Л.М. Максимова.....                 | 140 |
| <b>НАШИ АВТОРЫ</b> .....                                      | 153 |
| <b>О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> .....            | 155 |
| <b>О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> ..... | 158 |
| <b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ</b> .....                           | 158 |

**ВЛ. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ**

УДК 1:26-587  
ББК 873:86.36-2

**В.В. КРАВЧЕНКО**  
Московская академия образования

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАББАЛЫ В ТВОРЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЁВА**

*Анализируется подход Соловьёва к каббале как к системе символов и гибкой универсальной терминологии, классификации идей и инструменту для перехода от известного к неизвестному. Обосновывается положение о том, что, оставаясь в рамках оккультно-теософского толкования каббалы, русский философ обнаружил в еврейской мистике точную терминологическую основу, которая, не расходясь с библейскими истоками, позволяла ему сохранять неразрывную связь с христианством. Делается вывод о том, что Соловьёв обнаружил в каббале глубокую мистическую традицию, которая соответствовала его личным духовным откровениям.*

**Ключевые слова:** каббала, еврейский мистицизм, «Теоретическая философия» Соловьёва, Абсолют, «абсолютное первоначало», «положительное ничто», «эн-соф», Брахман, нирвана, Зерван Акарана, «концепция стягивания» («сод цим-цум»), «мистический монизм», София.

*The author researches Solovyov's interpretation of Cabbala as a system of symbols and flexible universal terminology, as a classification of ideas, and a tool for transferring from a known thing to an unknown one. The article substantiates the state that in the context of the occult-theosophical interpretation of Cabbala, the Russian philosopher found the exact terminological basis in it, which was very close to the Biblical sources. Solovyov could keep the indissoluble connection with Christianity in his cabbalistic investigations. The author concludes that Solovyov found out a deep mystical tradition in Cabbala, which corresponded to his own spiritual revelations.*

**Key words:** Cabbala, Jewish mysticism, Solovyov's «Theoretical Philosophy», Absolute, «the absolute origin», «the positive nothing (nichts)», «en-soph», Brahman, nirvana, Zervan Akarana, «concept of Absolute tighten (sod zimzum)», «mystical monism», Sophia.

**Еще раз об интересе Соловьёва к каббале**

Факт интереса Вл. Соловьёва к каббале общеизвестен. Скорее всего, о еврейской мистике он узнал в процессе своих исследований древних мифологических систем, религий и религиозно-философских направлений. В первом опубликованном труде Соловьёва «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873) подробно анализируется «религиозное сознание» древнеиндийских вед и древнегреческих мифов. В письме Соловьёв сообщает: «Пишу «Историю религиозного сознания в древнем мире» (начало уже печатается в журнале<sup>1</sup>). Цель этого труда – объяснение древних религий, необходимое потому, что без него невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в особенности»<sup>2</sup>. Известно, что публикация статьи осталась незавершенной, но можно предположить, что Соловьёв намеревался рассмотреть и другие древние религии. Для нашей темы интересно то, что в продолжение опубликованной ста-

ть Соловьёв написал еще одну – «Идея и личность в язычестве и еврействе», которую юный философ предложил в журнал «Русский вестник» в конце 1873 г. (к сожалению, текст статьи не найден или вовсе не сохранился). Редактор М.Н. Катков статью отверг, сказав, что «... для журнала она не годится, как слишком отвлеченная и не связанная ни с каким текущим интересом», о чем Соловьёв беззлобно сообщил в своем мемуарном очерке «Несколько личных воспоминаний о Каткове» (1897 г.)<sup>3</sup>. Что вызвало намерение молодого философа уже в начале своей карьеры специально обозначить особенности еврейского «религиозного сознания»? Возможный ответ можем найти в черновиках к рукописи «София». Написав название главы третьей «Исторический процесс», Соловьёв его определяет как «развитие сознания». Далее он перечисляет основные этапы мифологического процесса: «период уранический, солярный и фаллический» и кратко характеризует брахманизм, буддизм и парсизм (зороастризм). Далее он пишет: «В Иудействе Бог сознается как всеобщая воля – начало истинного антропоморфизма; но в иудействе нет еще вполне внутреннего отношения; в Боге нет ни любви, ни разума. Только такая душа, которая осознала Божеств<енный> Логос как любовь, могла соединиться внутренне с Логосом; это душа Христова; почему Христос иудей? Иудеи самый религиозный и самый эгоистичный народ. <...> Если на Жидов Логос действовал как воля в религии, то на греков он действовал как разум в философии»<sup>4</sup>. Развитие этих идей можно подробно рассмотреть в его более зрелой работе «Россия и вселенская церковь» (1889) (глава IX «Мессианское приготовление у индусов, у греков и у евреев»).

В этой поздней работе русский философ писал о евреях: «Жизнь и религиозная история человечества сосредоточились в этом единственном народе, потому что только он искал в Безусловном живого Бога, Бога истории: окончательное будущее человечества было приурочено и открыто в этом народе, потому что он один видел в Боге не только *того, кто есть* (сущего), но и *того, кто будет* (грядущего), Ягве, Бога будущего. ...евреи получили через посредство их религии откровения живой зачаток Божественной сущности в ее полной и окончательной истине»<sup>5</sup>.

Итак, подчеркнув роль и всемирно-историческое значение еврейского религиозного сознания, Соловьёв, не столько как философ, но как мистик, неизбежно должен был заинтересоваться еврейским мистицизмом, в том числе каббалой.

Мы присоединимся к авторитетному мнению К. Бурмистрова, который в своих работах доказывает, что в юности у Соловьёва интерес к каббале «... строился в основном по парадигме поздней христианской Каббалы и, прежде всего, ее оккультной составляющей»<sup>6</sup>.

Источниками первоначальных знаний Соловьёва о каббале, скорее всего, были работы Парацельса, Бёме, Порреджа, Сведенборга, а также современных ему оккультистов (Э. Леви, Папюса) и родоначальницы Теософского общества Е.П. Блаватской.

Несомненным также является масонско-каббалистический уклон Соловьёва, увлеченного в юности идеей обнаружить в Египте некие «каббалистические ордена», которые, как и гностические секты офитов, он считал сохранившимися в Фиваиде с древности. (Подробнее о мистических поисках Соловьёва в Египте

см. мою монографию<sup>7</sup>. В доказательство этого утверждения обратим внимание на один из составленных рукой Соловьёва списков на листке блокнота, хранящемся в архиве РГАЛИ. Список озаглавлен «Масонские рукописи из собрания Ланского», и в нем непосредственно перемежаются масонские и каббалистические источники<sup>8</sup>).

Главной смысложизненной задачей Вл. Соловьёва было создание новой «теоретической философии» мистико-теургического характера, начало которой было положено в его юношеском произведении «София», инспирированном и во многом «продиктованном» Софией, «небесной девой»<sup>9</sup>.

В незавершенной и неопубликованной при жизни рукописи «София» русский философ-мистик стремился отразить и воплотить свой личный мистический опыт, перелагая на философский язык собственные интуиции постижения начала и основ существования всего мироздания. Затем в «Философских началах цельного знания» (далее в тексте – ФНЦЗ) он на основе материалов «Софии», задумав написать диссертацию для защиты, пытался создать собственный философский аппарат и начал выстраивать оригинальную философскую систему, к сожалению, так и незавершенную. Все его зрелые работы так или иначе развивали и совершенствовали его юношеские идеи, сконцентрированные вокруг осмысления полученного им мистического опыта.

Неизменным ядром мировоззрения Соловьёва было и оставалось христианство, которое он считал высшей точкой духовного развития человечества. Конечно, в определенный период творчества русский философ высказывал неортодоксальные идеи относительно возможности «будущей теократии», соединения церквей, трансформации духовной жизни в церкви и т.д. Однако возникавшие и при жизни Соловьёва и теперь представления о его особой тяге к иудаизму и еврейству или предпочтении еврейской мистики, т.е. каббалы христианству, – не более чем некомпетентные измышления<sup>10</sup>. Именно христианство и только его Соловьёв стремился расширить и обогатить результатами своей религиозной, мистической и философской деятельности.

Безусловный интерес к иудаизму, еврейской культуре и ее духовному наследию в целом у Соловьёва объясняется его воззрениями на историю человечества и особую роль, которую каждый народ вносит в общий мировой процесс. Для Соловьёва самым важным в еврейской истории и иудаизме было то, что они дали миру Иисуса Христа и начала христианства. Также он видел положительные черты иудаизма – искреннюю набожность, «религиозный материализм» и активную религиозную позицию, которые, по его убеждению, были важны для развития всего человечества. Для него было очевидно, что еврейская культура тесно переплеталась с русской культурой, открывая миру множество примеров высших культурных достижений в результате их духовного взаимодействия. Его близкие друзья – барон Гораций Гинцбург и его сын Давид, его учитель иврита Файвель Гец, журналист И.Л. Кантор и другие представители еврейской интеллигенции – в течение многих лет разделяли его творческие поиски и оказывали ему моральную поддержку. Разумеется, он осознавал наличие отрицательных черт представителей еврейского народа, как и других народов, однако притеснения и преследования евреев вызывали у него глубокое негодование и стыд, о

чем он всегда открыто высказывался. Развивая учение о всеединстве и Богочеловечестве, Соловьёв считал, что не только все христианские направления соединятся, но что к ним неизбежно присоединится и иудаизм. Русский христианский философ поддерживал особое движение среди евреев, которые пытались соединить иудаизм и христианство (см. статью Соловьёва «Новозаветный Израиль» и некролог основателю иудео-христианского молитвенного дома «Вифлеем» в Кишиневе И.Д. Рабиновичу<sup>11</sup>).

«Мессианская» и духовно-историческая «преемственность» русской культуры непосредственно от еврейской, теоретически обоснованная им в «России и вселенской церкви» и других работах, составляла особую линию творческих исследований русского философа. Его действительно интересовала мощная мистическая традиция в еврейской культуре.

Наша задача уяснить: что в учении каббалы оказалось созвучным мистико-философским исканиям Соловьёва? Почему некоторые каббалистические термины он предпочел терминам, заимствованным им из других древних учений и философских систем? Наконец, какие идеи, концепции и построения каббалы оказали влияние на некоторые аспекты теоретической философии Соловьёва?<sup>12</sup>

Интерес Соловьёва к каббале характерен для всех периодов его творчества, однако в разные периоды своего творчества русский философ по-разному относился к еврейской мистике, что обусловлено, на наш взгляд, степенью знакомства с этим древним учением.

С момента замысла и на последующих этапах выстраивания своей «Теоретической философии» ее основой Соловьёв считал результаты развития мировой философии, религии и науки, достижения самых разнообразных духовных и религиозно-мистических направлений и школ.

Каббала являлась безусловной составляющей того древнейшего духовного наследия, к которому обращался Соловьёв. Прямо и непосредственно он связывал ее происхождение с древнеавилонскими и персидскими влияниями, проводя параллели с древнеиндийскими (брахманическими и буддийскими) религиозно-мистическими источниками. О древности каббалы он прямо пишет в своей поздней статье «Каббала» для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (1894 г.): «С достаточной уверенностью можно утверждать, что К.<аббала> возникла не ранее вавилонского пленения и не позже последних Асмонеев. Как из столкновения еврейской религиозной мысли с греческой философией возникли оригинальные умозрения Филона, так более раннее взаимодействие той же мысли с вавилоно-персидской магией и теософией породило К.<аббалу>. Дальнейшие греческие, греко-иудейские, греко-египетские и христианские влияния на развитие каббалы этим не исключаются, но они остались второстепенными; основа была прочно заложена в Вавилоне и в Персии»<sup>13</sup>.

В черновиках, относящихся к «Софии» (примерно 1875 – 1876 гг.), мы находим его первоначальный подход к каббале, рассматриваемой им среди других «теософических систем»: «Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадения) – каббала, Бэм... »

Далее он приводит максимально краткое изложение своей концепции:

«Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии – вечного завета.

Каббала и неоплатонизм.

Бэм и Сведенборг.

Шеллинг и я.

Новоплатонизм – Каббала Закон Ветхий Завет

Бэм – Сведенборг Евангелие Новый Завет

Шеллинг – я Свобода Вечный Завет»<sup>14</sup>.

Совершенно очевидно, что на первых приступах к созданию «теоретической философии» Соловьёв, отдавая дань древним учениям, на высшую ступень ставил философию Шеллинга, именуя его «настоящим предтечей вселенской религии» и, по существу, главным источником своей будущей «теоретической философии».

Нет никаких оснований считать, что русский философ поначалу как-то особенно выделял каббалу среди других древних источников. Как и в поздней энциклопедической статье, Соловьёв в юности прямо увязывал каббалу с персидскими учениями. Почему же уже на первом этапе своего творчества он отмечает, обдумывает и иногда использует некоторые термины именно каббалы, правда, «корректируя» их истинное содержание, но учитывая при этом их первоначальные значения на иврите?

### О принятии некоторых каббалистических терминов

Вначале кратко коснемся общей проблемы философской терминологии с точки зрения русского мыслителя, которую он прочувствовал в процессе создания своей новой мистико-философской системы. Соловьёв специально рассматривал потенциальные возможности различных языков адекватно отражать фундаментальные философские понятия.

В своем важнейшем юношеском произведении ФНЦЗ, к сожалению, так и оставшемся незавершенным, последнее примечание он полностью посвящает рассмотрению нюансов русских философских понятий и терминов, трудно переводимых на некоторые языки<sup>15</sup>.

Так, русский философ указывает на коренное различие между философскими понятиями «действительность» (нем. – *wirklichkeit*) и «реальность» (*realität*), которое только и может быть выражено на русском и немецком языках. В английском и французском языках существуют соответственно только *reality* и *réalité*, иначе говоря, «действительности» за пределами «реальности» в этих языках как бы не существует. (В ФНЦЗ он специально обращает внимание на различие между этими важнейшими для него понятиями. Он пояснял: «Нечто имеющее внутреннюю действительность может не быть реализовано и не иметь, следовательно, реальности. Творческая идея художника имеет действительность, но лишена реальности, пока не будет осуществлена во внешнем материале. Дей-



ствительность и реальность относятся между собой как проводящее и произведенное, как *natura naturans* и *natura naturata*»<sup>16</sup>.

Кроме того, он подчеркивает «грубый реализм» английского языка, на который невозможно адекватно перевести термин «ничто», поскольку «nothing» есть отсутствие «вещи» (thing) и не несет того духовного содержания, которое исключает какую бы то ни было вещественность...<sup>17</sup>

Также для русского менталитета (и тогда и сегодня!) невозможно принять факт, что в английском языке одно слово «conscience» означает и «совесть» и «сознание»,<sup>18</sup> а по-французски одно (!) слово *être* означает и «существо» и «бытие», а *esprit* – одновременно и «дух» и «ум»!

Соловьёв делает однозначный вывод о том, что современные языки, особенно английский с его «грубым реализмом» и «бедный» в умозрительной области французский, не приспособлены для решения глубоких философских и духовных задач<sup>19</sup>.

Мы не случайно остановились на этих философско-лингвистических проблемах, поскольку именно в поисках новой терминологии, максимально адекватной его видению новых философских проблем и понятий, Соловьёв обращался к разнообразным религиозным, духовным и мистико-философским системам.

Одним из важнейших понятий, введенных Соловьёвым в русскую религиозную философию и метафизику конца XIX в., было понятие «Абсолюта», «абсолютного первоначала», положенное им в основу своей «Теоретической философии».

В окончательном тексте рукописи «София», предназначенной для печати, он писал: «Первым началом вселенского учения является абсолютное начало всего существующего. Как абсолютное начало оно существует в себе, независимо от всего существующего. Как начало всего существующего, оно существует во всякой вещи и, как следствие, может быть познано»<sup>20</sup>.

Это понятие («абсолютное начало всего существующего») во французском оригинале он не определяет никаким особым термином, ограничиваясь обозначением *principe absolu*. Хотя ниже, рассматривая «абсолютное начало» как «положительное небытие», он вводит синонимичные латинские определения: *super-esse, plus quam esse*. А дальше рассматривает «абсолютное начало» как «абсолютное единство», «чистый дух», «непосредственную возможность или необходимость бытия», отождествляя последнее определение с волей и греческим *eros*. Рассматривая далее нисходящие ступени «абсолютного начала», Соловьёв легко использует широко утвердившиеся в философии термины «логос», «нус» и т.д.

Уже в «Софии» появляется каббалистический термин «эн-соф», связанный с первым Лицом (ипостасью) христианской Троицы, что отражено в известном чертеже Соловьёва на полях рукописи<sup>21</sup>. Здесь пока еще не совсем понятно, зачем философу дублировать каббалистическим термином первое Имя христианской троицы. Однако в ФНЦЗ «эн-соф» уже прямо соотносится с термином «начала», который в тексте «Софии» был эквивалентен французскому *les principes*. Разные исследователи сегодня трактуют его в русле александрийской богословской школы, Оригена или в широком теологическо-философском духе. Пере-

водчик «Софии» А.П. Козырев, ассоциируя термин «эн-соф» в работе ФНЦЗ с одним из «начал», продолжает рассматривать его как первичную онтологическую реальность, за которой следуют Логос и Святой Дух, опираясь на чертеж из «Софии»<sup>22</sup>.

Почему наряду с философски признанными греческими, латинскими и немецкими терминами для обозначения «Абсолюта» у Соловьёва возникает каббалистический «эн-соф»?

Как было отмечено выше, философ вначале рассматривал каббалу как одно из древних религиозно-мистических учений, имеющих связь с истоками христианства. Потому в рукописи «София» «эн-соф» и появляется как обозначение высшего божества и христианского Бога-Отца. Так, на полях л.18 рукописи «София» мы находим весьма характерный отрывок, который начинается со слов «Сущее само по себе (potentia absoluta)» и завершается

«Эн-Соф, Логос, София.

Первая троица»<sup>23</sup>.

Подобная же «вариация» христианской Троицы находится в тексте «Молитвы об откровении великой тайны», эпиграфом к которой служат строки

«Во имя Отца и Сына и Св.Духа.

Ain - Soph, Jah, Soph-Jah».

Эту молитву С.М. Соловьёв, племянник философа, привел по хранившемуся у него автографу философа, согласно которому она – «...почерпнутая Соловьёвым из гностических или каббалистических источников, или сочиненная им самим на основании этих источников»<sup>24</sup>.

Однако более пристальное изучение каббалы открыло Соловьёву ее глубокий мистико-философский потенциал; он обратил внимание на монизм этого учения, в котором, как и в его собственном «мистическом монизме», нет категорического противопоставления «горнего и дольнего», «идеального и материального». Потому он обращает внимание на те термины каббалы, которые отражали основные понятия цельного мировоззрения в еврейской мистике, и в принципе не могли появиться в других, дуалистических системах. Соловьёв уходит от мифологических корней древних религий, и термин «эн-соф» он начинает рассматривать не в «техническом», «знаковом» плане, как обозначение древнего бога, а как глубокое религиозно-философское понятие, нагруженное необходимыми ему сложными смыслами.

Попробуем проследить эту трансформацию в рассмотрении каббалистического понятия «эн-соф» в творческих поисках Соловьёва на основе его рабочих материалов, сохранившихся в отечественных архивах.

Обратим внимание на черновые наброски к статье о метафизике приблизительно конца 1870-х – начала 80-х гг. Один отрывок начинается со слов

«Идея Божества у Филона

Бог как непознаваемое

отрицательная теология

Бог как ничто =

Бог как обладающий полнотою всего. Бог имеет некоторое отношение ко всему» и т.д.

Следующий лист:

«Л.70:

Нирвана

Персидское учение: Церуане-Акарене= Нирвана. Ahura-Mazda Anglo-Mauryus. 7 Amesha Spent

Феруэры.(Фраваша). Изеды или

Яцаты. Митра. Созиот.

-----

Каббала. Ея внешняя история.

Soharim. Sohar Sepher Jezirah.

Merkaaba. Первые каббалисты (Симон праведный, р. Акиба, Иегуда Гакадоть).

Средневековые каббалисты.

Ицхак Бен Лурия

Л.70, об.:

Христианские каббалисты –

Пико де Мирандола, Рейхлин (de arte Cabbalistica) Гильом Постель, Роберт Флудд.

Основные пункты Каббалы

Эн Софъ (=Нирвана) s\ s parorum v.tenebrous

10 сефирот. 4 мира

7 главных духов. Метатрон. <...>» (РГАЛИ. Ф. 446-2-18, Л.69 и 70)

Итак, в этом отрывке каббалистический «эн-соф» появляется после рассуждений о Боге у Филона Александрийского, одного из почитаемых Соловьёвым богословов, и непосредственно – после «нирваны», зороастрийских понятий и рассмотрения основных этапов развития каббалы, точнее, того в ней, что было интересно Соловьёву.

Среди средневековых каббалистов выделен Ицхак Лурия совершенно не случайно. Как известно, он визионер, основатель направления «практической каббалы», учившийся в Египте (!), к тому же – поэт, автор трех мистических гимнов к субботней трапезе, которые Г. Шолем считает «...принадлежащими к наиболее замечательным творениям каббалистической поэзии и включенными почти во все молитвенники восточного еврейства»<sup>25</sup>. Нужно подчеркнуть действительно недостаточное знание Соловьёвым истории каббалы, поскольку ему, увлеченному исследованием «эн-софа», следовало бы обратить внимание не на Лурию, а на его противника из школы Цфат – Моше бен Якова Кордоверо. Крупнейший теоретик еврейской мистики, подлинный мистический философ, невероятно плодовитый писатель, специально занимавшийся проблемой Эйн-Софа, диалектикой сфирот и т.д. Это ему принадлежит знаменитая формула «Бог есть всё сущее, но не всё сущее есть Бог», формула, которую Ф.В. Шеллинг отнес к пантеизму Спинозы<sup>26</sup>. (Заметим, с ощущением предугадываемой закономерности, что эту же формулу применил к Соловьёвскому мистицизму Э. Радлов)<sup>27</sup>. Но в эти годы русский философ сильно увлечен индийскими мистическими учениями и религиозно-философскими системами.

О бесплодном устремлении Соловьёва в Индию и Гималаи, по крайней мере, в течение 3 или даже 5 юношеских лет, уже было написано ранее в одной из монографий<sup>28</sup>.

И хотя словарная статья «Индийская философия» (1894) показывает недостаточно глубокое знание Соловьёвым данного предмета и в зрелые годы<sup>29</sup>, действительно, более близким по смыслу и содержанию к соловьёвскому понятию «абсолютного начала бытия», введенному им в «Софии», представляется древнеиндийское понятие «Брахман». К тому же смысл концепта «Брахман-атман» Соловьёв не раз обыгрывает в собственных терминах «мировой смысл – личное сознание человека». Однако в своей философской системе он не использует термин «Брахман» или концепт «Брахман-атман», поскольку, по его представлениям, «... в Брахманизме (религия Упанишад) Божество признается как чистый дух, абсолютная субстанция, единая, в противоположность множественности форм видимого мира, который объявляется призраком. Но эта абсолютная субстанция, свободная от всех определений, оказывается *ничто* (если Брама не есть что-нибудь, то он, очевидно, есть ничто) – результат, сделавшийся явным в Буддизме. Но Божество, которое есть ничто само в себе, должно быть началом этого мира»<sup>30</sup>.

В индийской философии Соловьёва привлекает буддизм, и именно буддийскую «нирвану» он неоднократно упоминает и явно серьезно обдумывает. Буддизм и нирвану он упоминает в нескольких работах, но в результате размышлений Соловьёв отказывается от «нирваны». В своей работе «Религиозные основы жизни» он сформулировал: «Буддизм сказал последнее слово индийского сознания; все существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзия и сон»<sup>31</sup>. По убеждению русского философа, индийские мудрецы остановились только на частичной истине – «отрицательном определении Безусловного», а постижение «положительного единства» Бога в самом себе буддистами отдается на откуп индивидуальному сознанию. Соловьёв же развивал учение о мировом процессе, определяющем развитие целостного человечества, и о Богочеловечестве как едином живом организме, через Софию вечно соединенном с Абсолютом.

Одновременно (и в противовес?) с буддийской «нирваной» Соловьёв обдумывает древнеиранские и зороастрийские-авестийские представления о божестве. В черновиках он «нирвану» сначала отождествляет с персидским «Церуане-Акарене». Как известно из иранской мифологии, Зерван Акарана – это бесконечное время и андрогин, существовавший изначально, когда мир пребывал в эмбриональном состоянии. После тысячелетия жертвоприношений Зерван Акарана породил Агурамазду и Аримана<sup>32</sup>.

О восприятии идеи изначального божества как «бесконечного времени» и тщательном обдумывании ее Соловьёвым свидетельствует еще один черновой листок из медиумических записей, относящихся примерно в 1876 г:

«6. Часы показывают время; но какой инструмент может показать нам вечность?»

Безумец! Обернись на самого себя и в основании собственного существа найдешь сей инструмент.

7. Если мы, пройдя два или три часа, чувствуем <зач.- утомление, сверху> усталость, то какое же утомление должно испытывать время, прошедшее столько веков от сотворения мира.

8. Время идет и даже иногда бежит, а потому и истощается, вечность же стоит неподвижно и потому пребывает нетленной» (РГАЛИ, Ф. 446-1-40, л. 9).

Понятно, что мифологический образ и само имя иранского и авестийского божества «Зерван Акарана», хоть и небезынтересного для Соловьёва из-за андрогинизма и олицетворения одновременно времени и вечности, плохо вписывался в теоретико-философские тексты. В то время как и понятие и термин «нирвана», зарекомендовавший себя в религиозно-философской и мистико-философской традиции буддизма, достаточно серьезно и долго обдумывался Соловьёвым. Термин «нирвана» встречается и отдельно стоящим на выделенной строке (там же, л. 6а), но после отождествления с Зерваном Акараном Соловьёв ставит знак равенства между «нирваной» и каббалистическим «эн-софом»!

Вряд ли, действительно для него даже в юности, при неглубоких познаниях в каббале, «эн-соф» полностью мог быть отождествлен с «нирваной». В годы первого творческого периода Соловьёв даже в теософской и оккультной интерпретациях каббалы (на основе работ Леви, Папюса, Блаватской и др.) мог проследить существенное расхождение этих понятий.

Но Соловьёв решает собственную проблему. Все большее погружение в каббалу позволяет ему увидеть в понятии «эн-софа» то, чего нет и не может быть в «отвлеченных началах» западной философской метафизики и всего пост-платоновского идеализма, принимающего изначальный раскол и принципиальную несопоставимость высшей и низшей сфер бытия.

Ситуация может быть более понятной, если обратиться к «Планам и черновикам» философа периода работы над «Софией». Входя в явное противоречие с апофатической традицией, он пытается найти максимально исчерпывающие определения Бога:

«Бог есть небытие; небытие есть воля.

Бог есть бытие; бытие есть представление.

Бог есть единство бытия и небытия = [свободный] дух.

Бог есть субъект. Бог есть объект. Бог есть субъект-объект (ego).

Бог есть [любовь] необходимость; Бог есть свобода; бог есть блаженство.

Бог ест желание, бог есть средство, бог есть цель.

Бог есть [все]общее, бог есть частное, бог есть единичное и всецелое...»<sup>33</sup>.

Ясно, что он бы хотел найти термин, который хотя бы приблизительно мог указать на большинство даваемых определений.

Но главное, он разделяет два понятия – Бога в религиозном сознании и «абсолютного первоначала» в мистико-философском рассмотрении начала мироздания.

В черновике к «Софии», озаглавленном «Теологические начала», он помечает для себя: «Отец – абсолютное [существо] сверхсущее, дух в себе самом, абсолютное единство и свобода [сверхсущее]»<sup>34</sup>.

В «Софии» и ФНЦЗ каббалистический «эн-соф» сосуществует с греческим *to ontwz on*, с немецким *das wahrhaft Seiende* и с буддийской нирваной.

В каббале «эн-соф» означает «отсутствие предела, бесконечное», потому не случайно в черновиках иногда рядом или параллельно (?) возникает еще греческий *apeiron*. Наконец, в окончательном тексте ФНЦЗ, анализируя «абсолютное» как одновременно «ничто и всё» – «ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и всё, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь», Соловьёв делает знаменательную сноску: «Это положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто = чистому бытию, происшедшему чрез простое отвлечение или лишение всех положительных определений»<sup>35</sup>.

И далее в этом тексте, говоря о различении «абсолютного» в вечности на двух полюсах, первый полюс он определяет как «положительное ничто (эн-соф)», а второй полюс – как «сущность абсолютного, или *materia prima*». Таким образом, Соловьёв как бы утверждает каббалистический термин уже не в качестве мифологического имени древнего прабожества (соотносимого с первой ипостасью триединого христианского Бога), а в качестве важнейшего онтологически-метафизического, философского термина, раскрывающего фундаментальное понятие новой «органической логики» в своей системе.

Далее философ считает необходимым уточнить: «Эн-соф есть абсолютное само по себе до проявления, Дух Святой есть абсолютное само в себе по проявлении (разумеется, до и по существенно, а не во времени), Логос же есть абсолютное не само по себе, а в проявлении...»<sup>36</sup>.

«Эн-соф», обозначающий фундаментальное понятие в системе Соловьёва, по сути, теряет свое собственное каббалистическое содержание. Он является важным инструментом в новой религиозно-философской системе Соловьёва, в которой на мистической основе предпринята попытка соединить теологию с метафизикой и онтологией. Потому Соловьёв, продолжая рассматривать начала органической логики и подытоживая сказанное об Абсолюте, пишет: «Сверхсущее абсолютное, которое само по себе есть положительное ничто (Эн-Соф), осуществляется или проявляется в своем другом...». И далее: «Всякую вещь по отношению к абсолютному первоначалу всего существующего можно познавать трояко: во-1-х – в субстанциональном, коренном и первоначальном единстве со сверхсущим, т.е. в чистой потенциальности, или положительном ничто (в Эн-Софе, или Боге-Отце); во-2-х – в различении от сверхсущего, или в акте его осуществления (в Логосу, или Сыне), и, наконец, в-3-х – в свободном, т.е. опосредствованном, единстве со сверхсущим (в Духе Святом)»<sup>37</sup>.

Итак, «эн-соф» у Соловьёва непосредственно соотносится с первым Лицом христианской Троицы – Богом-Отцом, однако он уже обозначает и определенное философское понятие («положительное ничто»), которое выступает неким «определением» высшего божества в его метафизическом рассмотрении, в противоположность его апофатическому определению в православном богословии под собственным именем.

Однако насколько исследован русским философом каббалистический концепт, непосредственно связанный с «эн-соф» в системе еврейской мистики? И повлиял ли он на оригинальные взгляды Соловьёва?

### Значение мистического потенциала каббалы для философии Соловьёва

Продолжая работу над своей «Теоретической философией» и параллельно постигая каббалу уже не на фоне древних религий и мифологий, а наряду с греческими философскими школами, Соловьёв явно обнаружил в ней то учение об извечном Божестве, которое непосредственно отвечало его мистическим интуициям и философским замыслам. Обратим внимание на его черновой лист:

«7 главных духов. Метатрон  
иерархический порядок мира.  
Третий мир как мир душ.  
Душа человека ее 3 части  
анalogии.  
*Философское содержание каббалы  
лишено философской формы  
Необходимость этой последней*  
Идея Божества у Платона  
Благо единое (как противоположное  
неопределенной множественности)  
Отличие от элеатов.  
Отношение идей к природе.  
Димиург.  
Идея Божества у Аристотеля.  
Учение о 4х причинах или  
Началах. Божество как  
causa finalis causa efficiens.  
Τῆς νοησεως νοησις  
Необходимость связи между транс-  
цендентным Божеством и миром.  
Стойческий Λογος и  
Λογος σπερματ κο .  
Филон\_\_»  
(РГАЛИ, Ф. 446-2-18, л.9 и 9 об. (курсив мой. – В.К.)).

Выделенные мною курсивом слова Соловьёва «Философское содержание каббалы лишено философской формы. Необходимость этой последней» весьма многозначительны. Предлагается такая интерпретация: Соловьёв уже достаточно серьезно ознакомился с каббалой, но для него она остается далекой от философии, напроць связанной с мифологией и теософией. «7 главных духов» и Метатрон его интересуют только в плане рассмотрения «иерархического порядка мира» в каббале, который, как увидим далее, он не применяет в собственной схеме.

Какое же «философское содержание» каббалы могло привлечь Соловьёва? Об этом можно судить по его поздней энциклопедической статье «Каббала». Он пишет: «*Умозрительное учение каббалы* (курсив мой. – В.К.) исходит из идеи сокровенного, неизреченного Божества, которое, будучи выше всякого определения, как ограничения, может быть названо только *эн-соф*, т.е. ничто

или Бесконечное. Чтобы дать в себе место конечному существованию, энсоф должен сам себя ограничить. Отсюда «тайна стягиваний» (*сод цимцум*) – так называются в каббале эти самоограничения или самоопределения абсолютно-го, дающие в нем место мирам. Эти самоограничения не изменяют неизреченного в нем самом, но дают ему возможность проявляться, т. е. быть и для другого. Первоначальное основание или условие этого «другого», по образному представлению каббалистов, есть то пустое место (в первый момент только точка), которое образуется внутри абсолютного от его самоограничения или «стягивания». Благодаря этой пустоте, бесконечный свет эн-софа получает возможность «лучеиспускания», или эманации (так как есть куда эмалировать). Свет этот не есть чувственный, а умопостигаемый, и его первоначальные лучи суть основные формы или категории бытия – это 32 «пути премудрости», именно 10 цифр, или сфер (*сефирот*), и 22 буквы еврейского алфавита (3 основных, 7 двойных, 12 простых), из которых каждой соответствует особое имя Божье. Как посредством 10 цифр можно исчислить все, что угодно, и 22 букв достаточно, чтобы написать всевозможные книги, так неизреченное Божество посредством 32 путей открывает всю свою бесконечность. Насколько можно понять, различие между сефиротами и буквами имен Божьих в этом откровении состоит в том, что первые выражают сущность Божества в «другом», или *объективную* эманацию (прямые лучи божественного света), тогда как буквенные имена суть обусловленные этой эманацией *субъективные* самоопределения Божества (лучи отраженные)<sup>38</sup>.

Соловьёв, судя по всему, уже в юности осознал и интерпретировал каббалистическую концепцию о «стягивании» – «сод цимцум», что помогло ему уяснить саму возможность возникновения «другого» в абсолютном, т.е. вечном и беспредельном Боге; постичь ту глубочайшую истину, которая обсуждалась им с Софией. Позднее мотив «стягивания» явно просматривается в главе, написанной Соловьёвым для романа А.Ф. Писемского «Масоны», в речи священника, начинающейся словами «Тайна сия велика есть». И далее: «И воистину, Бог от века был в теснейшем союзе с творением сиречь с натурою, и союз сей ни на чем ином мог быть основан, как на том, что служит основанием всякого истинного союза и первее всего союза брачного, разумею на взаимном самоотвержении или чистой любви; ибо Бог, изводя из себя творение, на него, а не на себя обращая волю свою, а подобно сему и тварная натура не в себе, а в Боге должна была утверждать бытие свое...» (см. подробнее об этой необычной работе Соловьёва, а также полностью опубликованный мною черновик этой главы<sup>39</sup>).

Эта идея в сущности своей содержалась и в индийской мудрости (в частности, в «Иша-упанишада»), и в известной Соловьёву древнекитайской философии (в определениях Дао у Лао цзы). Не говоря уже о гностических версиях происхождения мира, которые Соловьёв прекрасно знал (по этому поводу существует целая библиотека литературы – см., например, недавнюю книгу А.П. Козырева<sup>40</sup>).

Для сравнения Соловьёвских подходов к каббалистической и гностической версиям космогонии приведем фрагмент статьи Соловьёва о Симоне-волхве (маге), оказавшейся, кстати, последней из написанных им словарных статей в самом конце жизни. Соловьёв характеризует теософское сочинение Симона-вол-



хва «Великое изъяснение» и его основное содержание так: «Абсолютное начало всего возможного и действительного автор книги обозначает как двойственный огонь – скрытый и явный; (...) помимо метафорического названия сверхнебесного огня, абсолютное начало С.<именом> обозначается и философски посредством Аристотелевых понятий *dunamis* и *energeia* (потенция и акт). Первый акт абсолютного начала есть всеобъемлющая мысль (*epinoia*), мысленно рождая которую абсолютное определяется как ум и отец ...»<sup>41</sup>.

Эта центральная идея всех мистических школ о вечной «бездеятельности» Абсолюта и одновременно онтологическая реализация его потенций, его воля и позволение существовать и развиваться брэнному миру – вечная и вечно актуальная для человека мистическая проблема, когда внутренняя интенция духа при внешней абсолютной пассивности порождает множество духовных миров. В рукописи «Софии» (Л. 18) Соловьёв четко и схематично устанавливает взаимные соответствия и соотносительность трех первоначал (приведем еще раз эти пометки на полях полностью):

«1. Сущее само по себе (*potentia absoluta*).

2 (3) Сущее как начало бытия или другого; *natura, materia prima (potentia proxima essendi)*, непосредственная сила или мощь бытия (любовь *cupido*)=

3 (2) «Другое» есть только возможность бытия или стремление к бытию. Действительное осуществление должно содержаться в первом начале, поскольку оно производит действительное бытие или поскольку определяет первую материю к бытию, оно называется логосом и образует среднее начало, вечного посредника. Очевидна соотносительность или взаимная зависимость 2-го и третьего начал, вследствие которого третье (материя) есть также *mater Verbi*, но также и *filia* его *Veth-Col*.

Эн-Соф, Логос, София.

Первая троица»<sup>42</sup>.

После «перевода» на философский язык «мистико-теургических» постижений из рукописи «София» в ФНЦЗ появление «другого» в предвечном Абсолюте рассматривается на основе его, Абсолюта, собственной необходимости: «Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом». Иначе говоря, Соловьёв пытается придать процессу строгий объективный и теоретически обоснованный характер: «Чистая, в себе замкнутая актуальность как состояние одностороннее и исключительное противоречит самому определению абсолютно сущего. Поэтому оно (абсолютное) должно получить потенциальность, *дать место другому*, не теряя, разумеется, своей собственной действительности или своей положительной силы» (курсив мой. – В.К.)<sup>43</sup>.

Далее Соловьёв выстраивает «иерархии», весьма далекие от каббалы, например:

« I III III

Сущее как такое Сущность Бытие

(способ, или (Бог) (содержание или идея) модус, бытия, природа)

1. Дух Благо Воля

2. Ум Истина Представление

3. Душа Красота Чувство»<sup>44</sup>.

В следующей главе он предлагает рассмотреть целую систему логических определений в духе гегелевской диалектики: «Из полярных или относительных определений мы рассмотрим девять пар под тремя категориями: существа, организма и личности. В каждой паре определений противоположность их разрешается в третьем термине, который, собственно, и есть идея как выражение истины: она есть синтез, которому необходимо предшествуют тезис и антитезис, – форма, издавна и по необходимости усвоенная всякою диалектикой. Таким образом, мы рассмотрим всего 27 логических определений, между ними девять синтетических, из коих каждое представляет собой некоторую частную истину, последнее же выражает саму идею или истину...»<sup>45</sup>.

Как видим, Соловьёв отказался от идеи эманации (которая, судя по всему, и связывала каббалу с неоплатонизмом), от иерархии сефиротов каббалы, как, впрочем, и от гностических построений о «падшей Софии», порождающей бренный мир. Он подчеркивает органическое единство Абсолюта и «другого» как начала и сущности материального мира, предпочтя разработать собственную систему философских определений для описания становления «другого» относительно Абсолюта. Именно это безусловное единство целостного Абсолюта, позволившего «дать место другому» и при этом не нарушить своего «положительного единства», – кардинальная черта и каббалы, и Соловьёвской космогонии, где нет резких противоречий между божественным и земным, светлым и темным, духовным и материальным.

Почему Соловьёв предпочел в своем учении об Абсолюте и «другом» ориентироваться все-таки на каббалу, а не на неоплатонизм, гностицизм и т.п.? Представляется, что каббала, с его точки зрения, отражала ключевые моменты еврейской религиозности:

1. Бог, при всем своем превосходстве и всемогуществе, рассматривался в иудействе как совершенная Личность, относившаяся к «другому» (а затем и к человеку) как к «нравственно однородному» существу. В работе «Еврейство и христианский вопрос» Соловьёв писал: «...иудейство всегда видело в Боге не бесконечную пустоту всеобщего субстрата, а бесконечную полноту существа, имеющего жизнь в себе и дающего жизнь другому»<sup>46</sup>.

2. «Идея святой телесности и заботы об осуществлении этой идеи»<sup>47</sup> порождает в иудействе некий «религиозный материализм». По мнению русского философа, отличительной чертой евреев является не только их искренняя вера, но и желание убедиться в проявлении божественного в реальности. Имея возвышенную веру, евреи не относились враждебно к материи, как многие религии. С другой стороны, они никогда не поклонялись материальным объектам, но всегда старались использовать их для реализации духовных идеалов – религиозных, национальных, семейных.

3. Для иудейства характерно представление о постоянной духовной активности, изначально присущей божественному миру, определяющей и вечное движение мира материального.

Нужно отметить, что речь идет не об адекватном понимании Соловьёвым каббалы, а о том, что в его понимании каббалы повлияло на его собственную философию, о том, как он старался избежать пантеизма Спинозы, абстрактности Гегеля и вульгарного материализма.

О том, что Соловьёв достаточно неплохо освоил каббалистические «сефироты», которыми пренебрег в своей «Теоретической философии», свидетельствует его исследование более адекватного христианской каббале источника – начала книги «Бытия» Библии, которую Соловьёв комментирует на основе знания иврита.

В «России и Вселенской Церкви» Соловьёв писал: «...вечная Премудрость и есть решит, женское начало или глава всякого существования, как Иегова, Ягве Элогим, Тринединный Бог есть рош, его активное начало или глава... Согласно книге Бытия, Бог создал небо и землю в этой решит, в своей существенной Премудрости. Это означает, что сказанная Божественная Премудрость представляет не только существенное и актуальное всеединство абсолютного существа или субстанцию Бога, но и содержит в себе объединяющую мощь разделенного и раздробленного мирового бытия». И далее: «Она (Премудрость. – В.К.) есть решит в начале – плодотворная идея безусловного единства, единое могущество, долженствующее объединить все; она есть Малхут (Басилейя, Regnum, Царство) в конце – Царствие Божие, совершенное и вполне осуществленное единство Творца и творения. Хохма, София, Божественная Премудрость не душа, но ангел-хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания...»<sup>48</sup>.

Приведенные строки показывают, что Соловьёв видел в каббале лишь один из вариантов человеческой интерпретации божественного знания, в существе своем единого для всего человечества. Но именно в каббалистическом методе, в инструментарии каббалистического символизма, в его разработанной абстрактно-логической системе он нашел универсальную систему языка, которая помогла ему наиболее адекватно интерпретировать мистический опыт.

Рассматривая каббалу как определенный итог и синтез древнейших религиозно-мистических учений, Соловьёв считал необходимым «перевести» каббалистическую мудрость на язык современной философии и логики, тем более что исторически каббала уже соединялась с философским гностицизмом и неоплатонизмом.

Он пишет во введении к статье о каббале, написанной бароном Д. Гинцбургом: «Каббалистическая теософия не есть система единичного мыслителя, или отдельной школы, а целое своеобразное мирозерцание, слагавшееся в течение долгих веков. <...> Корни его скрываются в темной глубине еврейской и еврейско-халдейской религиозной мысли, а видимыми для исторического взгляда ветвями оно сплетается с гностическими и неоплатоническими умозрениями»<sup>49</sup>.

### **О «школьном» значении еврейской мистики для русского философа-мистика**

Влияние каббалы на Соловьёва весьма значительно, но в философских текстах едва ли может быть прослежено. Ведь в них – уже результат и, главное, «перевод» с интуитивного на логическое, с мистического постижения на философское осмысление.

Основное значение каббалы как компендиума мистических идей и практик еврейской культуры видится в ее исходном пра-философском и систематизированном характере, преемственности на протяжении столетий (!), чего в русском мистицизме фактически не существовало. Мистику Соловьёву не доставало имен-

но мистической традиции, духовной и теоретической связи, той фундаментальной опоры, которой обладали поколения еврейских визионеров, с их школами, соратниками и противниками, интерпретаторами и последователями. Соловьёв духовно, в центральных для своего мироощущения и творчества проблемах, находился в полной изоляции. Он тщетно искал мистического прибежища в старчестве, разыскивал мистические ордена в Египте, занимался спиритизмом, судя по всему, от отчаяния, поскольку даже его учитель П.Д. Юркевич, также интересовавшийся мистицизмом, рано покинул его в земном пределе, а дух под именем «Памфил» оставил целый ряд посланий в спиритических сеансах, и т.д.<sup>50</sup>

Каким же образом каббала все-таки повлияла на Соловьёва и какое она имела значение для его творчества?

Во-первых, русскому философу интуитивно был свойственен тот же «мистический монизм», что утверждался и в каббале. В частности, существенную роль сыграла проработанная и веками выверенная каббалистическая концепция «энсофа», благодаря которой (и даже с привлечением ее основного термина) Соловьёв подошел к истокам своего понимания «всеединства». Конечно, соловьёвское «всеединство» поглотило каббалистический «энсоф», но всегда риторическим остается вопрос – каким бы было учение Соловьёва без осмысления основных понятий каббалы?

Во-вторых, и учение Соловьёва и каббалу объединяет идея «стягивания» (сод цимцум) в Абсолюте, появления в нем «другого», и органичная, мы бы сказали сегодня – генетическая их связь. Открывается возможность дальнейшего развития представлений о живом, органическом всеединстве, которое в своем мистико-философском значении для Соловьёва оказывается более плодотворным, нежели гегелевская абстрактно-логическая конструкция «абсолютная идея и ее инобытие», брахманистская концепция «брахман-атман» и пр.

В-третьих, соловьёвское учение о Софии – идее предвечного Бога и одновременно живом и личном существе – тесно связано с каббалистическими понятиями «решит», «Малхут» и «Хохмой». И дело не в терминах, а в духовно-материальной сущности «Премудрости Божией», которую Соловьёв постиг в мистическом опыте, а затем в результате, в том числе, исследований каббалы, заложил в основы своей «софиологии» (см. главу «Каббалистическая София» в монографии «Владимир Соловьёв и София»<sup>51</sup>).

В-четвертых, мы можем только указать на еще полностью не раскрытую тему о влиянии каббалистического образа и концепций об Адаме Кадмоне на соловьёвскую антропологию, космологию и эсхатологию. Можно говорить только о «постановке проблемы» в статье К. Бурмистрова<sup>52</sup>, однако обстоятельное исследование, синтезирующее результаты постижения и каббалы, и соловьёвской «Теоретической философии», еще ждет своего часа.

В-пятых, как и призванные мистики-каббалисты (Абулафия, Лурия и др.), Соловьёв видел различные «уровни доступа» разных людей к запредельному знанию. Это глубинное понимание пропасти между эзотерическим знанием «для избранных» от Бога и экзотерическим – для всех остальных характерно для всех мистических школ и направлений всех времен и народов. Конечно, нельзя связывать соловьёвское «избранничество» и его толкование исключительно с ев-

рейским мистицизмом, поскольку о «кругах посвящения», учителях и адептах во времена Соловьёва более всего говорили и писали последователи Блаватской, Э. Леви, А. Кардека и т.д. Однако непоказной и органичный соловьёвский аскетизм, невероятная духовная чистота, беззаветная преданность своей высокой миссии и поразительное мужество в отстаивании своих религиозно-мистических и нравственных идеалов – все это находило восхищение и преклонение у известных раввинов конца XIX – начала XX в.<sup>53</sup> Как в древности великие мистики-каббалисты, так и Соловьёв для многих современников – и евреев, и русских людей – был истинным пророком<sup>54</sup>.

В-шестых, нельзя не сказать и о предчувствии Соловьёвым в последние годы жизни неизбежного апокалипсиса (см. его программное позднее сочинение «Три разговора», письма к А.Н. Шмидт и др.), возникшем на фоне глубокого постижения Библии, которую он, по воспоминаниям его современников, читал постоянно на древнееврейском и собирался заново переводить. В аспекте мистических постижений грядущего катаклизма интересен и факт его знакомства с Мишной и Тосефтой, по утверждениям исследователей каббалы, прямо связанных с апокрифическими «Апокалипсисом Авраама» и «Книгой Еноха»!

Учитывая повышенный интерес Соловьёва к Библии и еврейскому Талмуду, занятия Мишной и Тосефтой достаточно определенно свидетельствуют о весьма возможном существенном влиянии каббалистических учений об апокалипсисе на русского философа.

Г. Шолем пишет: «Известно, что в период Второго храма в кругах фарисеев уже преподавалось эзотерическое учение. Первая глава книги Бытие, история сотворения мира (Маасе берешит), и первая глава книги Иезекииля, видение Божьего престола – колесницы (Меркава), были излюбленными предметами рассмотрения и толкования, результаты которых избегали предавать гласности. <...> пока в нашем распоряжении имеется лишь скудный и разрозненный материал, содержащийся в различных разделах Талмуда и в мидрашах... Большую часть сведений о них (Меркавы и ангелов. – В.К.) мы почерпнули из второго собрания Мишны, так называемой Тосефты <...> главные темы мистики Меркавы позднейшего периода занимают центральное место уже в этой старейшей эзотерической литературе, наиболее ярким образцом которой служит книга Еноха. Эту литературу отличает чрезвычайно часто повторяющееся сочетание элементов апокалиптики с элементами теософии и космогонии»<sup>55</sup>.

Таким образом, мировоззрение Соловьёва и его мистико-философское учение о начале создания мира и его неизбежном Апокалипсисе оказалось тесно связанным с каббалой. Эта постоянная духовная «переключка» одинокого русского мистика с параллельной устойчивой и живой мистической традицией, эти его вопрошания и поиски вне национальной мистической традиции (или в момент ее прерывания) еще раз подтверждают идею духовного единства человечества, его высших идеалов и лучших устремлений.

Можно бесконечно спорить, чего больше во «всеединстве» Соловьёва – шеллинговской свободы, гегелевской диалектики, интуиций Бёме и Сведенборга или, наконец, каббалистических идей, но в результате все равно приходим к признанию оригинальности творчества русского философа. Соловьёв выявлял

подлинную «вселенскую отзывчивость», не оставляя без внимания и философские, и мистико-религиозные мировые достижения, находя в них источник своего философского вдохновения.

### Примечания

- <sup>1</sup> «Православное обозрение». 1873. № 11.
- <sup>2</sup> Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. (далее – ПСС). М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 256.
- <sup>3</sup> Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 626.
- <sup>4</sup> Соловьёв В.С. ПСС. Т. 2. С. 167.
- <sup>5</sup> Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 396, 397.
- <sup>6</sup> Бурмистров К. Каббала в русской философии // Вестник еврейского университета. Москва, Иерусалим. 2000. № 4 (22). С. 40.
- <sup>7</sup> Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма. М.: Издатцентр, 1997. С. 84–97.
- <sup>8</sup> Приведем только примечательный фрагмент части этого списка книг на русском языке:  
 «2054-55 Сильное увещание Высоковс.<ященного> орд.<ена> златороз.<ового>  
 кр.<еста>  
 2056. Посв. ист.<ория> течен.<ия> розенкрейцеров  
 2061. Откр.<ытая> герм.<етическая> наука  
 2068. Ист.<орическая> и скр.<ытая> Каббала  
 2049. О изуств.<ом> чудес.<ном> пред.<ании> евр.<ев>  
 2083. О сефиротах ...» / РГАЛИ. Ф. 446-2-17 /
- <sup>9</sup> Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX начала XX веков. М., 1997. Раздел «Мистико-философский анализ рукописи «София». С. 120–134.
- <sup>10</sup> К. Бурмистров приводит некоторые досужие суждения современников В. Соловьёва о причинах поддержки и предпочтения им евреев, о возможном еврейском происхождении философа, которые являются полным вымыслом (см.: Бурмистров К. Владимир Соловьёв и Каббала. К постановке проблемы // Исследования из истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. / Под ред. М.А. Колерова. М.: Объединенное Гуманитарное Издательство, 1998. С. 87.
- <sup>11</sup> Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 189–202, 651–656.
- <sup>12</sup> По мысли К. Бурмистрова, Каббала фактически не оказала *никакого* влияния на творчество Соловьёва. Так, подытоживая свою большую статью, он пишет: «... едва ли это новое знание (о подлинной каббале. – В.К.) оказало сколь-либо значимое влияние на его мировоззрение, поскольку в основе философских интуиций Соловьёва по-прежнему лежал тот духовный опыт, который он получил в своей юности» (Бурмистров К. Владимир Соловьёв и Каббала. С. 104). Наша задача показать, что каббала оказала реальное влияние на Соловьёва, но не прямо на его философию (поскольку сама каббала, с точки зрения философа, не была строгой философской системой), а на мистическую подоснову философии Соловьёва, что для философа-мистика было не менее важно.
- <sup>13</sup> Философский словарь Владимира Соловьёва (собрание статей Вл. Соловьёва из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона). Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 152.
- <sup>14</sup> Соловьёв В.С. ПСС. Т. 2. С. 176–177.
- <sup>15</sup> Серьезно изучая древние религии и религиозно-философские системы, а также владея древними (латынь, греческий, иврит) и новыми европейскими языками (французский, английский,

немецкой, польской в совершенстве), Соловьёв очень хорошо понимал проблемы адекватного перевода философских терминов. Не нужно забывать, что в силу различных обстоятельств некоторые произведения он писал по-французски (юношескую рукопись «София», затем «Россию и вселенскую церковь»), переводил английские книги. Потому он мог в полной мере сравнить относительную «бедность» французского языка и «грубый реализм» английского с изощренным в идеализме и метафизике немецким и, главное, с «великим и могучим», духовно насыщенным языком русским. Разыскивая древние ордена в Египте (а возможно и позднее, серьезно интересуясь Кораном и суфиями), он предпринимал усилия по изучению арабского языка. В юности, стремясь в мистическую Индию, он, видимо, начал изучать санскрит.

<sup>16</sup> Соловьёв В.С. ПСС. Т.2. С. 307.

<sup>17</sup> Там же. С. 307–308.

<sup>18</sup> Обратим внимание, что в русском языке «совесть» – это не столько «сознание», сколько чувство, переживание. В.И. Даль определяет совесть как «нравственное сознание, нравственное чутье или чувство», и затем – «чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее ото лжи и зла». Любой русский человек знает, что болезненные «угрызения совести» могут быть бессознательны или до-сознательны. Для молодого Соловьёва была совершенно очевидна специфика того «нравственного сознания», которое определяет совесть как таковую. В фундаментальном позднем труде по нравственной философии «Оправдание добра» (1897) он сравнивает совесть с «демоном» Сократа и пишет: «Как этот демон, так и совесть говорит нам, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы делать должны, не дает никакой положительной цели нашей деятельности» (Соловьёв Вл.С. Оправдание добра // Соловьёв Вл.С. Сочинения в 2-х т. (Философское наследие). М.: Мысль, 1988. Т.1. С. 595).

<sup>19</sup> Занимаясь исследованиями творчества Соловьёва, я неоднократно сталкивалась с серьезными трудностями перевода идей и текстов русского философа на английский язык. Наиболее ярким примером является невозможность найти адекватный английский термин для обозначения Соловьёвского понятия «мистика». Как известно, Соловьёв впервые ввел этот термин в научный оборот, написав одноименную статью в Словаре Брокгауза и Ефрона, в которой были представлены первое серьезное научное определение и исследование этого понятия. Различив «мистику» и «мистицизм», Соловьёв показал и противоположность их целому ряду других понятий – «магии», «окультизму», «эзотеризму», «метафизике» и т.д. (см. подробнее мою монографию: Кравченко В.В. Мистицизм. С. 6–27, 38–47). Однако в английском языке нет термина «мистика» для обозначения особого рода непосредственной связи человека с высшей реальностью (божеством) или особого рода религиозно-философской деятельности. Потому, переводя работы Соловьёва или свои статьи о «мистике», мне приходилось использовать кальку русского термина – *mystika*.

<sup>20</sup> Соловьёв В.С. ПСС. Т.2. С. 45.

<sup>21</sup> Там же. С. 171–172.

<sup>22</sup> Там же. С. 362.

<sup>23</sup> Там же. С. 99.

<sup>24</sup> Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 97.

<sup>25</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2007. С. 318.

<sup>26</sup> Там же. С. 316–317.

<sup>27</sup> Э.Л. Радлов писал: «То направление мистицизма, к которому принадлежит Соловьёв (неоплатонизм, шеллингизм), представляет сочетание пантеистических идей с теизмом; оно

признает истинность формулы: всё есть Бог, и отрицает лишь формулу: Бог есть всё». (Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. СПб.: Изд-во «Образование», 1913. С. 83).

<sup>28</sup> Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма. М.: Издатцентр, 1997. С. 130–132. Учитывая недостаточную известность этой работы, обобщу приведенные в ней факты о Соловьёвской мечте побывать в Индии, о том, как он когда-то побывал в Египте. В монографии я привожу известный черновик Соловьёва, воспроизведенный его племянником, С.М. Соловьёвым (Соловьёв С.М. Указ. соч. С. 181), с записью сна философа о корабле, на котором он отправляется в Индию. Далее, существуют медиумические записи, согласно которым София в 1875 г. настойчиво советовала Соловьёву отправиться в Индию. Например, черновой листок с медиумической записью:

«: Sophie Я думаю что  
Ты должен непременно  
ехать в Индию Я думаю  
что ты начнешь там  
свое дело Я Мудрость  
мой милый  
/.../Я может  
быть поеду с тобою  
Милый мой люби  
меня так как я Тебя  
люблю

Sophie» (РГАЛИ, Ф. 446-1-40, Л.26, об.; (курсив мой. – В.К.).

Об этом своем намерении философ писал в письмах к Д. Цертелеву и О. Новиковой, будучи еще за границей (1875–1876 гг.). В письме к Н. Страхову (1887 г.) из Троице-Сергиевой Лавры он посылает шуточные стихи: «Ах, далеко за снежным Гималаем / живет мой друг...», в которых несбывшаяся мечта о Гималаях противопоставляется тоскливому прозябанию в монастыре. А героиня его мистической пьесы «Белая лилия» живет не где-нибудь, а в Южном Тибете.

<sup>29</sup> Философский словарь. С. 145–148.

<sup>30</sup> Соловьёв В.С. ПСС. Т.2. С. 167.

<sup>31</sup> Соловьёв Вл.С. Религиозные основы жизни. М., 1885. С. 78.

<sup>32</sup> Мифы народов мира. В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т.1. С. 467.

<sup>33</sup> Соловьёв В.С. ПСС. Т.2. С. 162–163.

<sup>34</sup> Там же. С. 176.

<sup>35</sup> Там же. С. 263.

<sup>36</sup> Там же. С. 270.

<sup>37</sup> Там же. С. 283.

<sup>38</sup> Философский словарь. С. 153–154.

<sup>39</sup> Кравченко В.В. Владимир Соловьёв и София. М.: Аграф, 2006. С. 345–354.

<sup>40</sup> Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Издатель Савин С.А., 2007.

<sup>41</sup> Философский словарь. С. 462.

<sup>42</sup> Соловьёв В.С. ПСС. Т.2. С. 99.

<sup>43</sup> Там же. С. 281.

<sup>44</sup> Там же. С. 282.

<sup>45</sup> Там же. С. 290.



- <sup>46</sup> Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Т.1. С. 214 .
- <sup>47</sup> Там же. С. 220 (курсив Соловьёва – В.К.).
- <sup>48</sup> Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. С. 342.
- <sup>49</sup> Гинцбург Д.Г. Каббала, мистическая философия евреев / предисл. Вл.С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. Т.3 ( ).33. Май-июнь 1896. С. 277.
- <sup>50</sup> Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма. С. 79–111.
- <sup>51</sup> Кравченко В.В. Владимир Соловьёв и София. С. 287–306.
- <sup>52</sup> Бурмистров К. Владимир Соловьёв и Каббала. К постановке проблемы. Указ. соч. С. 30–34.
- <sup>53</sup> Раввин Шмуэль Александров писал в 1907 г. в одном из писем к раввину Аврааму-Ицхаку Куку, который перед отъездом в Израиль посещал петербургский дом барона Д. Гинцбурга, о Вл. Соловьёве: «...как видно, раввин только слышал его выступления, но не читал его прекрасных книг по теологии и философии, так как если бы он их прочел, то наверняка знал бы, что понятие “служения с любовью”; а также подъем духа в самом высоком и чистом смысле этого слова не чужды и великим христианским мыслителям. Кроме того, такие мудрецы, как Соловьёв, духовно близки иудаизму и всей душой стремятся к мировой справедливости». – Цит. по: Ури Фузайлов (Паз). София и Талмуд: Владимир Соловьёв в еврейском контексте // Лехаим, январь 2008. 1(189) (интернет-журнал).
- <sup>54</sup> К. Бурмистров, приводя слова А.И. Введенского о том, «что пророки-то и составляют тех избранных, которые владеют даром мистического восприятия», с недоумением вопрошает: «Не напоминает ли нам это идеи теософов и оккультистов о адептах и посвященных, владеющих особым мистическим даром и передающих его из поколения в поколение?» (Бурмистров К. Владимир Соловьёв и Каббала. С. 101). Понятно, что для современного профессионального философа сложно совместить образ Соловьёва-философа и Соловьёва-мистика и пророка, что для современников Соловьёва, включая Введенского, было совершенно очевидно. Приведем резкую, болезненно-несправедливую (вызванную завистью?), но весьма характерную реплику В.В. Розанова: «В нем было что-то врожденное и вдохновенное и гениальное от грядущего “царя демократии”...при наружном равенстве..., – с секретным уходом в 12 часов ночи в свою одинокую моленную, ото всех сокрытую, – здесь самая сущность Соловьёва и его великого “solo - один” <...> Тут какое-то брезженье ему в себе “Моисея”; тоже не ложное, как самоощущение» (Розанов В.В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб.: тип. Суворина, 1913. С. 143). Также в начале XX в. Г.И. Чулков, писатель и страстный поклонник гения Вл. Соловьёва, впервые опубликовал статью, специально посвященную «автоматическим записям» В. Соловьёва. В начале статьи Г. Чулков писал: «Все, кому довелось знать Вл.С. Соловьёва, утверждают, что он всегда производил впечатление человека “необычайного”; как бы предназначенного по самой природе своей к “двойному бытию”. Он всегда как бы прислушивался к голосам “иного мира”». (Чулков Г.И. Автоматические записи Вл. Соловьёва. Предисловие и публ. М.В. Михайловой // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 123). Об аскетической и мистической сторонах личности Вл. Соловьёва см. подробнее: подглавка «Аскет, визионер и спирит» в моей монографии, а также Кравченко, Вестники. С. 12–26, 51–79.
- <sup>55</sup> Шолем. Указ. соч. С. 77–78.

УДК 11:27:930.1  
ББК 87.3:60.3

**О.В. ПАРИЛОВ, Р.В. СОБКО**  
Нижегородский государственный педагогический университет

### **ИДЕЙНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В.С. СОЛОВЬЁВА И ИОАХИМА ФЛОРСКОГО**

*Раскрываются общие положения тринитарной философско-богословской концепции Иоахима Флорского и философских построений В.С. Соловьёва. Анализируется идейная преемственность историософии В.С. Соловьёва и философии истории Иоахима Флорского. Раскрывается значение византийской апокалиптической переводной литературы для осмысления указанными авторами исторического процесса как реализации тайны Пресвятой Троицы и понимания преемственности исторических эпох.*

**Ключевые слова:** философия истории Иоахима Флорского, философия всеединства В.С. Соловьёва, София, соборность, эра Святого Духа.

*The article describes the general states of Joachim Florsky's Trinitarian Philosophical and Theological doctrine and V.S. Solovoy's philosophical scheme. The ideological continuity of Solovoyov's historiosophy to Joachim Florsky's Hystory of Philosophy is analyzed. The significance of the Byzantine apocalyptic translated literature for the mentioned authors' understanding of the historical process as the implementation of the Trinity mystery and continuity of the historical eras.*

**Key words:** Joachim Florsky's philosophy of history, Solovoyv's philosophy of vseedinstvo, Sophia, conciliarism, the Holy Spirit's era.

Известно, что В.С. Соловьёв всегда, а особенно в ранний период творчества, интересовался мистической литературой. Его близкие друзья, находившиеся во время его поездки в Лондон в 1875 г. рядом с ним (например, И.И. Янжул), отмечали, что занятия мыслителя в Британском музее свидетельствовали «о том исключительном увлечении, с которым погружался Соловьёв в изучение мистических творений»<sup>1</sup>. Автор фундаментального труда о Вл. Соловьёве С.М. Лукьянов пишет о характерном для мыслителя «настойчивом погружении в мистическую литературу – даже до самозабвения»<sup>2</sup>. До конца не прояснен круг авторов – средневековых мистиков, которых изучает Соловьёв в Лондоне. С.М. Лукьянов указывает, что философ находился под влиянием Бёме и его школы<sup>3</sup>. Более чем вероятно, что в орбиту внимания В. Соловьёва попал и Калабрийский аббат Иоахим Флорский.

О влиянии Иоахима Флорского на В.С. Соловьёва говорит П.П. Гайденко<sup>4</sup>. Обстоятельный анализ философско-исторических концепций мыслителей проделан М.В. Максимовым в статье «В. Соловьёв и Иоахим Флорский: историософские параллели»<sup>5</sup>, в которой исследователь справедливо утверждает, что «сопоставление концепций двух мыслителей позволяет глубже уяснить метафизические и мировоззренческие основания историософии Вл. Соловьёва»<sup>6</sup>. «В своем пророчестве наступления “времени Святого Духа”, – пишет М. Максимов, – Иоахим выразил веру в наступление совершенного духовного состояния человечества, в проявление божественного в исторической реальности»<sup>7</sup>, что «было близко и созвучно настроению и надеждам Вл. Соловьёва»<sup>8</sup>.

Интерес к наследию Иоахима Флорского<sup>9</sup> в русской религиозной мысли связан также с вниманием к богатой переводной апокалипсической литературе и ее многочисленным переработкам<sup>10</sup>. Они, вероятно, подогреваемые очередными природными или социальными катаклизмами, являлись той питательной средой, в которой произрастали очередные слухи о конце света.

Для нашего исследования интересен, прежде всего, такой памятник, как «Откровение Мефодия Патарского»<sup>11</sup> — переводное византийское эсхатологическое сочинение неизвестного автора, датируемое одними исследователями IV веком, другими — VII столетием. В средневековой рукописной традиции этот труд приписывался епископу города Патар в Лиинии (Малая Азия) Мефодию, жившему в III—IV веках. Важно, что данный памятник существовал в славянских переводах и был известен на Руси с XII века.

«Откровение Мефодия» — краткий рассказ об истории мира, от Адама до светопреставления, распределенный по тысячелетиям на семь периодов. Во второй части «Откровения», где повествуется о седьмом тысячелетии, освещаются события, которые будут предшествовать кончине мира и происходить в последний период его существования, — царство антихриста, второе пришествие Христа, страшный суд. Это «Откровение» на русской почве стало богатым материалом для различных интерполяций и переработок. Приспосабливаясь к местным условиям, они в то же время сохранили в себе в различной степени эсхатологические элементы из первоначального текста. Схожесть идей «Откровения» и его многочисленных вариаций (оно, кстати, известно и в латинском переводе) с историософской концепцией Иоахима, несомненно, стала причиной интереса к наследию флорентийского аббата в XIX и XX веках. Этот интерес подогревала и найденная в Петербурге рукопись калабрийского аббата, содержащая русские переводы главных трудов Иоахима, о которой упоминает известный историк О.А. Добиаш-Рождественская<sup>12</sup>.

При исследовании Священного писания Иоахим Флорский исходит из того, что земная история есть отображение священной истории, изложенной в Ветхом и Новом заветах. Он считает, что должным образом истолкованный текст Священного писания может открыть смысл и алгоритм событий земной исторической действительности. И наоборот, через понимание исторических событий можно прийти к пониманию тайн Троицы, так как земная история есть лишь отображение ее сверхъестественной природы<sup>13</sup>.

Иоахим Флорский начинает приходить к подобному пониманию истории еще в своих ранних трудах — «De prophetia ignota» и «Vita Benedicti» могут служить первыми образцами его методологии. В «De prophetia ignota» («О неизвестном пророке») перед автором стоит задача прокомментировать известное пророчество Сивиллы для папы Люция III. Ссылаясь на блаженного Августина<sup>14</sup>, он отмечает, однако, что по его мнению достойна комментария только та часть пророчества, которая согласуется со Священным писанием. Таким образом, как справедливо отмечает исследователь Bernard McGinn<sup>15</sup>, пророчество становится для Иоахима лишь иллюстрацией к пониманию истории посредством библейской герменевтики.

В сочинении «Vita Benedicti» аббат проводит параллели между событиями из жития св. Бенедикта и событиями священной истории. Комментируя данный

труд, он находит, что многие события и фигуры из жизни св. Бенедикта были прообразовательно указаны в Священном писании, т.е. могут служить иллюстрацией к божественному плану спасения. Кроме того, Иоахим приводит некоторые отрывки из «Устава» Бенедикта Нурсийского и дает к ним комментарии, привлекая, прежде всего, пророка Даниила и Апокалипсис (эсхатологические тексты). Библия, таким образом, есть для Иоахима некий код, дающий ключ к пониманию истории.

Историософская схема Иоахима Флорского трактуется как некий тритеизм в истории<sup>16</sup>, разделяющий ее на эпохи-царства Отца, Сына и Святого Духа. Каллабрийский аббат не только предсказал грядущее царство Духа, но еще и подробно его описал, наделив очень важными для нас чертами, введя в общественное сознание ряд общих терминов-штампов, которыми многие из нас пользуются до сих пор.

Первая из эпох – царство Святого Духа. Господь обещает нам устами пророка Иоила: «Излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Иоил. 2:28 – 32). Согласно Писанию, это обещание уже исполнено в Новом Завете, о чем свидетельствует апостол Павел (Деян. 2:16, 17). Аббат Иоахим, используя прием прообразовательного толкования, предполагает, однако, что это время повторится еще раз. В ту эпоху не станет писанного Евангелия, его заменит прямое внушение Духа, которое будет доступно всем. Перестав быть достоянием узкой касты церковнослужителей, оно станет достоянием и лаиков-мирян, то есть простых и равных по статусу людей, обладающих, однако, способностью говорить от лица церкви как древние пророки. Полагаем, наиболее глубокое осмысление принцип провиденциализма получил в философии Всеединства, софиологии В.С. Соловьёва и его последователей – П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и др. Идея Богочеловечества, принцип софийности как воплощение Божества в духовном состоянии человечества – эти уникальные темы русской философии и по сей день являют собой значительный вклад в развитие русского национального самосознания, содержательное наполнение провиденциального аспекта русской идеи.

Базовым положением системы В. Соловьёва является представление о Всеедином духовном первоначале всего сущего, что коррелирует с трактовкой идеи как единого во многом, в пределе – во всем. Исходная ключевая формула его философской системы – «Нам дается единое во всем, но должно также познать все в едином»<sup>17</sup>.

Любопытно, что идея о некоем дополнении к Пресвятой Троице (в интерпретации В.С. Соловьёва – Божественной Софии) непосредственно связана с историософской концепцией Иоахима Флорского. Сошлемся на известного современно-го богослова и философа Н.К. Гаврюшина. Он, в частности, пишет: «Полемизируя с Петром (Ломбардским. – Р.С., О.П.), он утверждал, что его точка зрения ведет к признанию четвертого начала. А именно, кроме Отца, Сына и Святого Духа оказывается необходимым выделить безличную божественную сущность»<sup>18</sup>.

Следует также обратить внимание на трактовку понятия «соборность». Термин «кафолический» происходит от греческих слов «каф олон» (согласно целого), что обозначает полную церковь. Первым христианским богословом, исполь-

зовавшим термин «кафолическая церковь» (греч. καθολικὴ ἐκκλησία), был Игнатий Антиохийский. В его Послании к Смирнской Церкви читаем: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там и кафолическая церковь»<sup>19</sup>. Слово «вселенская», «католическая» (греч. καθολικὴ), произносится на славянских языках как «кафолическая». В основе учения Игнатия о Церкви, как и в учении апостола Павла о существовании или пребывании Церкви Божией в каждой местной Церкви, лежит евхаристическая (а не политическая!<sup>20</sup>) эkkлeсиoлoгия: Церковь Божия пребывает в местной Церкви потому, что в её Евхаристическом собрании пребывает Христос во всей полноте и во всем единстве Своего тела.

Трактуемая в языческом ключе соборность («собор» или «собрание» как своеобразная интерпретация языческого vox populi, vox Dei) как нельзя лучше отвечала требованиям эры Святого Духа. Учение Иоахима возникло в рамках хилиазма, который в свою очередь, как показал о. Сергей Булгаков, есть кризис пророческого жанра. Когда никто уже не слышит глас Божий и чувствуется, что «вся благодать на небо ушла», человечеству, привыкшему жить с верой в Божий промысел в своей жизни (истории), ничего не остается, как объявить божественным свое земное бытие. При отсутствии пророков, апостолов и святых, а точнее, при отсутствии желания покинуть удобный для себя образ жизни и «взойти на крест», можно объявить святым весь народ Божий, наделив его всеми необходимыми полномочиями.

Названные выше концепции Богочеловечества, Вселенской Церкви, свободной теократии Вл. Соловьёв формирует на втором, теократическом этапе своего творчества. Мировоззренческие установки мыслителя в этот период (80-е гг. XIX в.) обнаруживают глубокое духовное родство с аналогичными установками Иоахима Флорского, что позволяет говорить о духовной преемственности. К числу общих идей можно отнести: стремление к грядущему единению христианских церквей (работа «Великий спор и христианская политика»); идею обновления христианства. Как и Иоахиму Флорскому, В. Соловьёву присущи «необычайно острое ощущение истории», стремление к историческому универсализму. Подобно Калабрийскому аббату, русский мыслитель исповедует духовный прогресс человечества и, как следствие, реализацию в истории Царства Божьего. В 1886 году Вл. Соловьёв пишет труд «История и будущность теократии», где идея «совершенства Церкви» в истории находит концептуальное воплощение: «Всеобщее священство есть идеал теократии и цель истории»<sup>21</sup>, – утверждает философ.

В плане преемственности Иоахима Флорского и В. Соловьёва, на наш взгляд, особенно показательна работа «Русская идея» (1888 г.). Мысль о христианском единстве человеческого рода и о главной роли Христа в единении человечества в этом сочинении Соловьёва звучит особенно отчетливо. До пришествия Христова «истинное существенное единство человечества было лишь обетованием, пророческой идеей»<sup>22</sup>. С пришествием Христовым, с утверждением Богочеловечества «великое человеческое единство, вселенское тело Богочеловека реально существует на земле». Смысл истории, по В. Соловьёву, – совершенствование этого христианского единства, путь духовного прогресса к торжеству Вселенской Церкви.

Роль Русской церкви мыслитель видит именно в свете христианского универсализма: «Она должна, чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душой войти в общую жизнь христианского мира и положить все свои национальные силы на осуществление, в согласии с другими народами, того совершенного и вселенского единства человеческого рода, непреложное основание которого дано нам в Церкви Христовой»<sup>23</sup>. Он настойчиво акцентирует внимание читателя на «кафоличности», т.е. вселенском характере истины, и порицает современную ему русскую Церковь, узурпирующую, по его убеждению, эту истину; стремящуюся «иметь свою особую религию, русскую веру»<sup>24</sup>.

Итак, чаяния грядущего христианского единства человечества, хилиастического торжества Царства Божия в истории делают творчество В.С. Соловьёва созвучным творчеству Иоахима Флорского: «Духовное царство свободного братства и совершенной любви, таков, конечно, идеал, т.е. будущее Церкви»<sup>25</sup>.

Но главное, что обнаруживает духовную связь между нашими мыслителями, разделенными веками, – это использование В. Соловьёвым ключевой схемы Иоахима Флорского применительно к историческому процессу, а именно, понимание истории как последовательного проявления Лиц Пресвятой Троицы<sup>26</sup>. Подобно Иоахму Флорскому, прошлое человечества В. Соловьёв связывает с реализацией первой ипостаси – Отца, настоящее – с воплощением Сына; будущее – Святого Духа. Как известно, его теократия, или Вселенская Церковь, реализуется «совокупностью... трех главных действующих лиц: духовного авторитета вселенского первосвященника,... светской власти национального государства,... свободного служения пророка... Согласие и гармоничное действие этих трех главных факторов является первым условием истинного прогресса»<sup>27</sup>. Первосвященник мыслится им как «представитель истинного, вечного отечества, верный страж предания» и в этом качестве одновременно «как орудие Отца и охранитель прошлого».

Глава национального государства, пишет далее В. Соловьёв, «должен мыслить и действовать как истинный сын Вселенской Церкви», и в этом он – представитель настоящего, а также «образ и орудие Сына и вечного Царя, того, кто творит не свою волю, но волю Отца»<sup>28</sup>.

Наконец, пророк как «свободный инициатор прогрессивного социального движения» призван стать «истинным орудием Святого Духа». В том, что он «одушевляет вселенское тело Христово, побуждая его стремиться к безусловному совершенству», он ответственен за будущее Теократии.

Таким образом, подобно Иоахиму Флорскому, В. Соловьёв соотносит единство трех Лиц Пресвятой Троицы с действующими в истории и созидающими Вселенскую Церковь тремя «чинами» теократического общества: «Как в Троице каждая из трех ипостасей есть совершенный Бог, и тем не менее, в силу их единосущности, существует только один Бог, ибо ни одно из этих трех Лиц не имеет отдельного бытия и никогда не находится вне субстанционального и нераздельного единства с двумя другими, точно так же каждый из трех главных чинов теократического общества владеет действительной верховной властью..., ибо три представителя богочеловеческой верховной власти должны быть безусловно солидарны между собой, являясь лишь тремя главными органами единого

общественного тела, выполняющими три основные функции единой коллективной жизни»<sup>29</sup>. В этом, собственно, автор и видит сущность русской идеи – все национальные дарования, «всю мощь нашей империи» обратить на окончательное осуществление «этой социальной троицы» (церковь, государство, общество) и тем «восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы»<sup>30</sup>.

Безусловно, такое созвучие идей не может носить случайный характер. Влияние мистики Иоахима Флорского прослеживается и в более поздний период творчества В. Соловьёва, после крушения надежд, связанных с обновлением исторической церкви. В частности, как и калабрийскому аббату, русскому мыслителю присущ ярко выраженный спиритуализм: «Исповедуемая мною религия Святого Духа шире и вместе содержательнее всех отдельных религий», – пишет он в письме В.В. Розанову в 1892 г.<sup>31</sup>. Оба великих мыслителя – Флорский и Соловьёв – желали человечеству стать Богочеловечеством.

### Примечания

<sup>1</sup> Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии: в 3 кн. – Петроград: 2-я государственная типография, 1918. Кн. 2. С. 126.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

<sup>3</sup> Там же. С. 147.

<sup>4</sup> См.: Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Изд-во «Прогресс – Традиция», 2001.

<sup>5</sup> См.: Максимов М.В. Вл. Соловьёв и Иоахим Флорский: историософские параллели // Философский альманах. 1998. № 1–2. С. 254–262.

<sup>6</sup> Максимов М.В. Указ. соч. С. 255.

<sup>7</sup> Максимов М.В. Указ. соч. С. 257.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Иоахим Флорский (Калабрийский), Джоаккино да Фьоре (Joachimus Florensis, Gioacchino da Fiore) (около 1132–1202 гг.), итальянский мыслитель. Аскет, монах Цистерцианского ордена, около 1177 г. избран аббатом, около 1191 г. основал монастырь Сан-Джованни ин Фьоре как центр нового, Флорского ордена, откуда и получил своё прозвище. Создатель оригинальной историософской модели. Хилиаст. Был известен в качестве своеобразного пророка. Под этим титулом упоминается в «Божественной комедии» Данте. Биографию Иоахима Флорского см., например: Керров В.Л. Идеи апокалипсиса в средние века (Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции). – М., 1994.

<sup>10</sup> Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. – М., 1897; Житие святого Андрея, Христа ради юродивого / Великие Минеи Четий, октябрь 1–3, СПб., 1870. С. 209–221; Ефрем Сирий. Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие Антихристово / Ефрем Сирий. Творения, т. II. М., 1858. С. 379–393; Новоструев К. Слово святого Ипполита об Антихристе в славянском переводе по списку XII века. М., 1868; Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской / Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. С. 174–181. Подробнее об этих и других памятниках см.: Клейн И. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература (К постановке вопроса о тупике древнерусской литературы) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 104–115.

- <sup>11</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI–пер. пол. XIV в.) / АН СССР. ИРЛИ; отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. С. 432.
- <sup>12</sup> Добиаш-Рождественская О.А. Некоторые проблемы иоахимизма и петербургская рукопись сочинений Иоахима Флорского // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1913. № 6. (На этот источник указывает в своей статье М.В. Максимов).
- <sup>13</sup> См.: *Liber de concordia novi ac veteris testamenti*. – Venice, 1519; reprinted Frankfurt a. M., 1964 –lib. 1. cap. 3.
- <sup>14</sup> *De civitate Dei*, XVIII, 23.
- <sup>15</sup> McGinn В. «Joachim and the Sibyl», *Cîteaux* 24 (1973) С. 122.
- <sup>16</sup> См. Максимов М.В. Указ. соч.
- <sup>17</sup> Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 1. С. 320.
- <sup>18</sup> Труды Минской духовной академии. № 2. Жировичи, 2003. С. 55–99.
- <sup>19</sup> Послания Святаго Игнатія Богоносца, переведенныя при Казанской Духовной Академіи и изданныя въ Православномъ Собесѣдникѣ. – Казань: Въ Типографіи Губернскаго Правленія, 1857. – С. 174.
- <sup>20</sup> «Христианский авторитет призывает к свободе; авторитет этот должен не заставлять, а убеждать... Но это не означает, что каждый получает неограниченную свободу личных мнений» (Флоровский Г.В. *Соборность Церкви / Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация*. СПб., 2005. С. 541).
- <sup>21</sup> Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 6. С. 477.
- <sup>22</sup> Соловьёв В.С. *Русская идея // Русская идея: сб. произведений русских мыслителей*. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 237.
- <sup>23</sup> Там же. С. 238.
- <sup>24</sup> Там же. С. 245.
- <sup>25</sup> Там же. С. 248, 249.
- <sup>26</sup> Подробно об этом см.: Максимов М.В. Вл. Соловьёв и Иоахим Флорский: историософские параллели. С. 254–257.
- <sup>27</sup> Там же. С. 252.
- <sup>28</sup> Там же. С. 253.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> Там же. С. 256.
- <sup>31</sup> Соловьёв В.С. *Письма*. СПб., 1911. Т. III. С. 43–44.



УДК 1:27 (47)  
ББК873:86 (2)

**Е.Б. РАШКОВСКИЙ**  
Институт мировой экономики  
и международных отношений РАН, г. Москва

## **ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И ПРОТОИЕРЕИ АЛЕКСАНДР МЕНЬ В ДИНАМИКЕ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ**

*Наследие двух русских мыслителей – Вл. Соловьёва и А. Менья – рассматривается как христианский ответ на коллизию двух универсалий посткартезианской (а в России – постпетровской) истории: традиционализма и рационализма.*

Ключевые слова: история, Россия, традиционализм, модерн, София, свобода.

*The heritage of both Russian thinkers – Vladimir Solovyov and Alexander Menn – is described as a kind of Christian response to the collision of the main universals of post-Cartesian (in Russia – post-Peter the Great) history: traditionalism versus rationalism.*

Key words: history, Russia, traditionalism, modernity, Sophia, freedom.

Я знаю: это вы к земле свой взор склонили,  
Вы подняли меня над тяжкой суетой...  
Вл. Соловьёв, «Отошедшим» (1895)

### **«Работа на века»**

Цель настоящего исследования – попытаться понять двух великих персонажей интеллектуально-духовной истории нашего Отечества – Вл. Соловьёва и А. Менья – как бы друг через друга.

Начну с детали почти что автобиографического свойства. Мне посчастливилось быть духовным сыном о. Александра Менья на протяжении почти полных 22 лет (1968–1990); таковым продолжаю считать себя и поныне. И свел нас именно Соловьёв<sup>1</sup>.

Знакомство наше произошло в страшном сентябре 1968 г. – аккурат после нападения войск «Варшавского пакта» на тогдашнюю Чехословакию. О. Александр пригласил меня к себе в стоящий на высоком берегу Клязьмы Покровский храм – пригласил для кратких слов ободрения по части моих начавшихся в тот период исследований философии Соловьёва. Согласно врезавшимся в память словам о. Александра, заданная нам работа над наследием Соловьёва – работа над многотрудным искусством соотнесения традиционной церковно-религиозной культуры и достижений светского интеллектуализма – есть «работа на века»<sup>2</sup>.

О себе я в ту краткую встречу не сказал почти ни слова. Кое-что он знал обо мне от наших общих друзей. Прощаясь, он сказал, что я, по всей видимости, еще не вполне отдаю себе отчет в важности такого рода работ над наследием в те годы почти что забытого по существу, но постоянно и голословно третируемого философа<sup>3</sup>, но, может быть, когда-то сам пойму значение Соловьёвских исследований...

Здесь, уже в самом начале нашего разговора, мы сразу – вольно или невольно – вторгаемся в область изучения истории. Ибо такое изучение предполагает

взаимную соотнесенность в нашем сознании трех измерений времени: прошлого, настоящего и будущего...

Полгода спустя после нашего знакомства о. Александр привлек меня к работе по собиранию некоторых материалов для 12-го тома Брюссельского издания трудов Соловьёва.

Сам о. Александр рассказывал, что его знакомство с Соловьёвым началось примерно в 14 лет – с приобретением разрозненных и растрепанных томиков на книжных развалах. А в одном из поздних своих интервью среди писателей и богословов, определивших последующие труды его жизни, он поставил Соловьёва «на первом месте»<sup>4</sup>.

### «Долгое Средневековье»

Для того, чтобы понять многие сквозные темы жизни и творчества этих великих деятелей христианской мысли и культуры в России, следует по-новому присмотреться к самой «материи» отечественной истории позапрошлого и прошлого столетий – к «материи», озаменованной затяжной и так и не прошедшей у нас на Руси агонией того «долгого Средневековья» (т.е. эпохи от времен римского колоната и чуть ли не до последних десятилетий), которое характеризуется господством аграрно-патерналистских форм власти, собственности и познания – вплоть до господства отработанных в подневольных формах труда технологий<sup>5</sup>.

Собственно-средневековая история России, завершившаяся подобием цивилизационного коллапса «бунташного» XVII столетия, перешла в фазу именно вторичного, «долгого Средневековья» вместе с той самодержавно-крепостнической «культурной революцией» Петра Великого, которая решительно и осознанно вытолкнула традиционалистскую Русь в Европейскую цивилизацию – в посткартезианскую и в существе своем рационалистическую *цивилизацию знаний*<sup>6</sup>.

«Раскольная», «раскольниковская» (если вспомнить роман Достоевского) динамика нашей отечественной истории последних двух–трех столетий оказалась во многих отношениях заданной этим вынужденным односторонним рывком Петровской «культурной революции» – рывком, связанным с задачей национально-государственного выживания России в драматических обстоятельствах Нового времени: времени вынужденного смешения элементов рационалистической Modernity и «долгого Средневековья». А что же касается тоталитарной и отчасти сегодняшней истории России, то она была и отчасти остается сгущением и продолжением всё той же макроисторической драмы.

Таков непреложный и сквозной контекст жизни и духовных борений Соловьёва и Меня.

Присмотримся к этой макроисторической проблеме пристальнее.

### «Растеряева улица»

На мой взгляд, разрыв (или, в лучшем случае, – вопиющий недостаток взаимопонимания) между церковностью и интеллигентностью является одним из

центральных болезненных узлов, или «расколов», нашей истории Санкт-Петербургского, но следом – и советского, и постсоветского периодов<sup>7</sup>.

Действительно, обыденное сознание связывает российскую церковность (не столько даже ее строгий богослужебный чин, сколько устоявшийся обиход) с консервацией прошлого, т.е. прежде всего:

- с патриархальностью общественных отношений;
- авторитарным политическим строем;
- устоявшимся патриархальным деревенским или же полудеревенским бытом (вспомним лесковских «Соборян») – бытом, который, несмотря на все положительные его черты, всё же давал немалые основания для тех художественных обобщений, которые памяты нам по «Нравам Растеряевой улицы» и по «Власти земли» Глеба Успенского, по «Власти тьмы» Толстого, по чеховским повестям «Мужики» и «В овраге» или по «Деревне» Ивана Бунина<sup>8</sup>.

Связь упрощенной веры с массовыми бытовыми и социальными суевериями<sup>9</sup> – связь, отчасти воспроизводящая себя в нынешней посткоммунистической и, в существе своем, атеизированной России, также была общеизвестна. Для одних эта самоочевидная связь была и остается предпосылкою нежных вздыханий и сантиментов, а для других – предпосылкою антицерковного и, по существу, антирелигиозного ожесточения. Недаром же говорил о. Александр, что «от мистики... до мистификации всего один шаг»<sup>10</sup>.

И это же обыденное сознание однозначно связывает российскую интеллигенцию и ее историю, прежде всего:

- с влиянием западных систем мысли и образования;
- влиянием западных общественно-политических идей;
- влиянием городского, урбанистического жизненного процесса на культуру и внутренний мир российского человека.

Но всё это в конечном счете – хотя и небезосновательные, однако же оторванные от подлинного погружения в историю досужие взгляды. Взгляды, не поднимающиеся над стереотипами обыденного сознания. Или – если вспомнить стихи Соловьёва – над «тяжким сном житейского сознания»<sup>11</sup>.

Однако же погружение в мир реальной, свободной от этикеток обыденного сознания истории, в мир исторических источников, дает картину более объемную и сложную.

В действительности российская православная церковность – по крайней мере, со времен митрополита Платона Лёвшина (1737–1812) – не была однозначно консервативной<sup>12</sup>. Российское православие Санкт-Петербургской поры – вместе со всей системой его традиций и институтов – было не только оплотом и рассадником общественного и культурного консерватизма, но и источником глубоких философских исканий<sup>13</sup>, массовой благотворительности и просветительской деятельности (прежде всего, в период после Великих реформ), художественных новаций. И, в конце концов, через системы своих учебных заведений оно поставляло стране массовые кадры интеллигенции (включая, разумеется, и маргиналов радикального толка)<sup>14</sup>.

Но возникают и встречные вопросы: однозначно ли радикальной была российская интеллигенция на закате Санкт-Петербургского периода истории страны?

И сколь она была радикальной? И как соотносится общественный радикализм с тем громадным креативным потенциалом тогдашней российской интеллигенции, который выдвинул страну и даже сам русский язык на передовые рубежи мировой культуры конца позапрошлого и начала прошлого века?

Элементарные знания в области истории российской культуры свидетельствуют о том, что «поповичи», «семинары», «протоиереевы дети»<sup>15</sup> – это не только и даже не столько деятели радикальных общественных движений, хотя и таких было немало (от Чернышевского до Подвойского<sup>16</sup>), но и огромная плеяда российских ученых, медиков, артистов, писателей, инженеров, агрономов. Повторяю: без вклада интеллигентов-«поповичей», а также и других выходцев из непривилегированных социальных и этнических групп Российской империи трудно представить себе тот культурный капитал, который и Россия, и мир проживали десятками и десятками лет и продолжают проживать и поныне...<sup>17</sup> Хотя – вследствие глубоких и во многих отношениях преднамеренно насильственных исторических сдвигов – этот капитал в значительной мере *растерян*.

### Глобальные акценты

Действительно, для немалой части российской радикальной интеллигенции постулаты европейского рационалистического и критического мышления оказались – на средневековый лад – приняты не столько как предпосылки к размышлению, сколько как догматы веры<sup>18</sup>. Это принятие на веру, причем на экзальтированную веру, рационально оспоримых (и по существу своему – изначально спорных) постулатов<sup>19</sup> как раз и было тем, что определялось понятием интеллигентской, а уж позднее, в советские годы – марксистско-ленинской «идейности».

А несомненным логическим результатом этой познавательной аберрации российской леворадикальной мысли оказалась в конечном счете реакционная утопия общественного и культурного упрощения («опрощения»). Утопия, первоначально во многом питавшаяся искренним чувством сострадания обездоленным низам российского общества. И что очень важно для понимания отечественной истории: анархические, народнические или большевистские взгляды, включая и идею духовной культуры как вчерашней и сегодняшней «служанки» привилегированных классов и завтрашней «служанки» пробудившихся масс, питали не только революционно-мстительные настроения на «левых» флангах общества и в народных низах, но и крайне «правые» (условно говоря – черносотенные) группировки российского политического спектра<sup>20</sup>. В этом своем подходе к культуре как к механизму обслуживания социальных интересов «крестьянский», «пролетарский» или же высмеянный Марксом на страницах «Манифеста» «феодальный социализм», так или иначе отстаивавшие и продолжающие отстаивать служебное назначение человеческой личности и духовной культуры по отношению к обществу и власти, по существу идентичны друг другу.

Зададимся, однако, вопросом: коллизия революционно-рационалистического авангардизма и стремления к патриархальной простоте социальных от-

ношений, управления и нравов – только ли российская? Только ли нашей стране принадлежит это парадоксальное смешение рационализма и традиционализма, которое легло в основу тоталитарного мышления и политической практики? Да нет же!

Это – и коллизия всемирно-историческая, когда оба отмеченные нами принципиальные вектора мировой мысли, практики и культуры (вектор рационального обновления и вектор вековой преемственности) вступают в причудливое взаимодействие между собой, смешиваясь и упрощаясь в сознании различных классов, культурных групп, психологических типов. И так – на протяжении последних двух–трех столетий – от Франции эпохи Великой революции<sup>21</sup> до Японии, от Германии и Польши до Латинской Америки и Индонезии...<sup>22</sup>

И что важно для понимания истории прошлых – XIX-го и XX-го, да и нынешнего XXI столетия: идеи казенного социализма, приказного упрощения, под знаком которого продолжает жить значительная часть не только россиян, но и человечества, – эти идеи являются упрощенным синтезом двух, казалось бы, взаимоисключающих стремлений: рационализма и традиционализма. С одной стороны – стремление встроиться в современный, индустриальный и технологический мир<sup>23</sup>, а с другой – стремление вернуться к простоте патриархальных отношений, поставленных под вопрос именно современным жизненным процессом. На практике этот синтез приводит к гипертрофии бюрократизма и воинственных притязаний, к однозначной ставке на «силовое» решение наболевших социальных и культурных проблем. Что и было удостоверено в огне, крови и терроре историей прошлого и – отчасти даже – нынешнего века на разных континентах.

Однако исторически одновременный вызов рационализма (встроиться в современный мир) и традиционализма (сохранить преемственность духа и культуры) оказался непреложным. И оба героя нашего анализа – Вл. Соловьёв и А. Мень – сознавали непреложность этого всемирно-исторического вызова и оба искали *человеческие пути* ответа.

### «Новый язык»

Так или иначе, оба они сумели воссоединить в своем облике и творчестве, с одной стороны, лучшие черты российской церковной мысли и культуры, а с другой – российской интеллигентности: чаяние Царства Божия и сострадание твари и чисто человеческую, осмысленную отзывчивость к настоятельным проблемам и многообразию окружающей жизни и окружающей человеческой среды.

И не случайно столь ценимая о. Александром и восходящая к трудам Достоевского и Соловьёва оригинальная школа русского религиозного философствования оказалась областью встречи именно церковности и интеллигентности в России. Ибо она со всей серьезностью отнеслась к православной идее христоцентрической природы пусть грешного, пусть падшего, но чающего Царства Божия человека, но – одновременно – усвоила и европейское мастерство философской тематизации и философского осмысления наличного мира и насущных человеческих проблем. Не случайно среди своих любимых русских мыслителей о. Александр выделял имена Соловьёва, Бердяева, о. Сергия Булгакова, Федо-

това – мыслителей, для которых столь характерно было сочетание религиозно-гнозиса, проникновения в самую «материю» жизни и истории с глубиной общенаучных, философских и исторических познаний.

В философствовании же Соловьёва о. Александр, судя по собственным его словам, особо ценил попытку принять на себя – принять как подлежащие творческому пересозданию собственные предпосылки – все важнейшие противоречия российской истории, социальности, мысли и культуры<sup>24</sup>. В этих философских исканиях он усматривал важнейшую предпосылку собственного стремления «...найти новый язык для *керигмы*, проповеди...»<sup>25</sup>.

Сама открытость и тематическое богатство религиозно-философского и проповеднического творчества обоих наших мыслителей вызывали немалую степень раздражения, ожесточения, отторжения не только в церковной, но и в сугубо светской среде. Оно и понятно: освоение новых духовных и земных реальностей, новых вызовов истории и познания требует непрерывной интеллектуальной работы, да к тому же и подкрепляемой непрерывными молитвенными трудами. Ибо без последних от обилия новых земных реальностей можно попросту «угореть».

Имена, отдельные выступления и отрывочные высказывания и Соловьёва и о. Александра были известны многим тысячам людей. Но сама *сложность* их духовного и мыслительного мира оказывалась для большинства книгою за семью печатями. Уже на исходе жизни о. Александр с горечью вспоминал о своей шестидесятилетней молодости: «Среди людей, меня мало знавших, ходили обо мне легенды: оккультист, сионист, католик, модернист, агент властей. <...> с того времени ничего не изменилось»<sup>26</sup>.

Но нечто подобное было и в судьбе Соловьёва. Тематическое богатство и полифоничность его внутреннего мира и конкретных суждений даже многие весьма проникательные люди воспринимали как множественность взаимоисключающих «масок» и «личин». На самом же деле речь шла о принятии на себя противоречий распадающегося в каждом поколении, в каждой мыслительной конфигурации и едва ли подвластного обыденному сознанию мира.

Об интеллектуально-духовном служении о. Александра мне хотелось бы сказать в этом контексте особо.

Если основными творческими побудителями Вл. Соловьёва были не только его религиозные интуиции, но и научно-философские и поэтические труды, то для о. Александра главным побудителем были труды литургические и священнические, включая и пастырскую заботу о конкретных людях со всей сложностью их духовных и жизненных путей. Но вот эта меневская церковная и – одновременно – интеллигентская отзывчивость к людским судьбам и проблемам дает нам некий ретроспективный ключ к пониманию личности и творческого наследия Соловьёва.

Оба мыслителя – хотя и на разных витках российской истории – озабочены собиранием расколотого человека и расколотого мира «...здесь, теперь, среди суеты случайной»<sup>27</sup>. Собираением ради Царства Божия. Собираением и в молитвенном делании, и в общественном служении, и в повседневном общении, и в теоретических и поэтических трудах. В своем собирании о. Александр и усматривал суть того восходящего к Евангелию и патристике «христианского гуманизма», который вбирает в себя и очищает в себе и достижения гуманизма светского<sup>28</sup>.

## София и Свобода

И человеческая мысль, и само человеческое существование, проходя через горнило жизни и творчества мыслителя, нуждаются в некоторых обобщающих, интуитивно обоснованных идеях-понятиях. Понятиях, едва ли дискурсивно реконструируемых (а если и реконструируемых, то лишь условным, наводящим образом), но образующих важнейшие – как бы несущие – конструкции всего наследия данного мыслителя. Для Соловьёва такой «несущей» идеей-понятием была идея Софии – идея, пронизывающая весь комплекс его представлений об одухотворенности и противоречиях Тео-космоисторической жизни и внутреннего мира человека<sup>29</sup>. К сожалению, о. Александр не оценил и не акцентировал в должной мере метафизическую силу и эвристическую ценность этой Соловьёвской идеи-понятия. В разговорах со мною он сетовал – и притом небезосновательно сетовал – на слишком большую оккультную перегруженность этой идеи у Соловьёва. Хотя самого о. Александра всегда волновала именно «софийная» проблема – проблема сквозных и организующих смыслов природы, истории и человеческой души. И к библейской – поставленной в Книге Притчей Соломоновых – проблеме высшего, богоустановленного и всегда недосказанного «софийного» смысла вселенской и человеческой жизни он относился с полной серьезностью<sup>30</sup>.

У самого же о. Александра была своя «несущая» идея-категория, коренящаяся в круге Писаний Ветхого и Нового Заветов и отчасти философски проработанная в Соловьёвских трудах о метафизике Софийности-Всеединства. Это *категория свободы* как всегда недосказанного, но всегда насущного призвания и оправдания Вселенной и человека<sup>31</sup>. Это, прежде всего, свобода веры от тоталитарных уз, свобода человеческой души от традиционного сервилистского гнета (включая и гнет церковный). Однако свобода – и здесь о. Александр опять-таки следует за Соловьёвым – не как вседозволенность, но как некоторый уникальный *дар соотносения* в уме и в сердце – *соотносения во Христе*: «...я убежден, что свобода должна вырастать из духовной глубины человека. Никакие внешние перемены не дадут ничего радикально нового, если люди не переживут свободу и уважение к чужим мнениям на собственном опыте»<sup>32</sup>. Так что меневская трактовка свободы вовсе не эйфорична. Свобода – и здесь мысль о. Александра следует за Соловьёвым, Бердяевым, Франком, Бергсоном, Фроммом – есть нелегкий дар Свыше. Сверхприродный дар соотносения разума и сердца в их взаимной неразменности и нерастрожимости<sup>33</sup>.

Всевышний, по словам о. Александра, дарует людям свободу «...не потому, что люди такие свободолюбивые (читайте об этом книгу Фромма «Бегство от свободы»). Люди не любят свободы и никогда толком ее не любили. Свободу любят лишь избранники, и они сеют семена – обратите внимание на стихотворение Пушкина:

*Свободы сеятель пустынный,  
Я вышел рано, до звезды;  
Рукою чистой и безвинной  
В поработанные бразды  
Бросал живительное семя...»<sup>34</sup>*

Пушкинский образ «живительного семени» у о. Александра не случаен.

В устных своих разговорах – как мне помнится – он часто говорил о жизни и свободе как о траве, которая пробивается сквозь мертвенные толщи бюрократического и властного «асфальта». Свобода и самосознание в их «нераздельности и неслиянности» мыслились и Соловьёвым и Менем неотъемлемыми предпосылками и векторами человеческого пути во Вселенной.

### Контроверзы общественного сознания

В том же духе свободы и – притом – опираясь на нередукционистскую Соловьёвскую методологию соотнесения<sup>35</sup>, о. Александр формулирует свои подходы к базовой социокультурной проблематике современной жизни и к основным направлениям современной мысли (безоговорочно исключая лишь направления человеконенавистнические, из-за которых он и принял мученическую свою кончину). Ибо в творческом соотнесении («сбалансированности») человеческих идей и дарований он и усматривал «музыку жизни»<sup>36</sup>.

Итак, он не дал подробных и развернутых определений своего отношения к основным школам современной мысли – консерватизму, либерализму, социализму, но это отношение, подсказанное Соловьёвской методологией соотносительности, вполне отчетливо просматривается и в его трудах, и в его судьбе.

Действительно, оба они – и Соловьёв и Мень – были «консерваторами» лишь постольку, поскольку верили «в значение живой связи, преемственности, опыта предшествующих поколений»<sup>37</sup>. Но это осознанное чувство «живой связи» (именно *живой*, а не мертвенно-фетишистской!) делало и личности и мышление обоих открытыми новым веяниям жизни. Открытыми, при всех трагических оборотах в их мировосприятии. Слова о. Александра «мне всегда хотелось быть христианином не «при свечах», а при ярком солнечном свете»<sup>38</sup> можно с полным основанием отнести и к Соловьёву.

О «либеральных» аспектах в жизни, мышлении и творчестве обоих написано немало. Об этом, в частности, говорилось и выше в связи с проблемой богоукорененности человеческой свободы: свободы не как потакания нашим притязаниям, но, прежде всего, как отсвета уделенных нам Свыше «образа и подобия» (Быт 1::26)<sup>39</sup>, как меры достоинства человека<sup>40</sup>.

Можно также сказать два слова и об условно «социалистических» моментах в мировосприятии и практике Вл. Соловьёва и о. Александра.

В обиходном российском сознании – как «социалистическом» во всех его ленинских и нацистских вариациях, так и антисоциалистическом (причем все эти направления – в зависимости от конъюнктуры – легко перетекают в свою видимую противоположность<sup>41</sup>) – социалистический императив мыслится прежде всего как материальная и статусная уравниловка и казенная экспроприация национального богатства. Та самая всеобщая экспроприация, из которой автоматически вырастает «беспредел» чиновничьей власти, ужаснувший в свое время даже самого Ленина.

Однако для обоих наших мыслителей характерна связь именно с глубокими гуманитарными интенциями социалистической школы: речь, прежде всего, о *непринужденной* творческой самоотдаче человека, об общественных задачах поддержки слабых, об экологической заботе. Но все эти гуманитарные интенции цен-



ны для обоих не столько сами по себе, ибо в обособлении своем они оказываются лишь источниками нового гнета, сколько в контексте «грядущего сверхисторического Царства Божия»<sup>42</sup>: «...когда бы ни наступил последний Суд миру, человек призван трудиться на благо других, создавая царство добра, Град Божий»<sup>43</sup>.

Идеи всех трех школ общественной мысли были и для Соловьёва, и для о. Александра не замкнувшимися в себе и потому омертвелыми абстрактными принципами (или, в Соловьёвской терминологии, – «отвлеченными началами»), но, скорее, принципами наводящими, эвристическими. Принципами не манипулятивными (на манер антихриста из «Трех разговоров»), но недосказанными, неполными в самих себе и потому ориентированными на реальность более обширную и глубокую, нежели конвенциональные области социальных отношений и культуры.

Так что связанные с тремя основными школами современной мысли – консерватизмом, либерализмом, социализмом – оба они – и Соловьёв и Мень – не могут быть в глубине и полноте своего христианства определены земными мерками этих школ. Ибо христианство, кровно связанное с опытом Земли, не определяется одними лишь земными общественными реальностями. Оно Христом определяется. И как раз этот общий для обоих – при всех их существенных различиях, обусловленных временем, происхождением, темпераментом, характером их трудов, – склад веры и мышления отражен в «Молитве учеников Христовых», сложенной о. Александром:

*...Пусть всё доброе и прекрасное в мире напоминает нам о Тебе.*

*Пусть зло мира служит нам предупреждением.*

*Да видим мы в грешниках зеркало наших прегрешений.*

*Научи нас видеть братьев в тех, кто мыслит иначе, чем мы, в иноверцах и неверующих.*

*Дай нам помнить о краткости жизни, чтобы память смертная была для нас силой трудолюбия и служения.*

*Вложи в нас умение прощать, служить и отдавать.*

*Научи нас жить в молитве.*

*Дай нам ныне быть причастниками Царства Твоего...<sup>44</sup>*

### **Итоги**

Попытаюсь самым кратким образом подвести итоги предложенному выше исследованию.

Один из центральных болевых узлов послепетровской, равно как и послеоктябрьской (да и что греха таить – послеавгустовской!), истории России – культурный раскол между церковностью (обращенностью к ценностям веры и традиции) и интеллигентностью (обращенностью к современным формам познания и к эмансипационным представлениям о личности и обществе).

Однако изучение отечественной истории с источниками в руках показывает, что этот раскол не был абсолютным, а оба обособившиеся направления этого раскола знаменовали собой крайние, но исторически объяснимые «передержки» двух базовых и притом взаимосвязанных христианских интуиций: чаяния

Царства Божия и сострадания твари. Интуиций, которые в контексте истории российской оказались как бы оторванными друг от друга.

Сравнительное же изучение наследия двух великих российских христианских мыслителей позапрошлого и прошлого веков – Владимира Соловьёва и протоиерея Александра Меня, а также генетическая связь обоих наследий как раз и помогают разглядеть их общее и осознанное стремление вернуть эти оба «разбегающиеся» в нашей истории направления в их единый духовный контекст. Однако вернуть на уровне развитой современной философской культуры и творческого и взаимосвязанного развития всего круга современных знаний о мире и человеке – знаний богословских, естественнонаучных и социогуманитарных.

Выстраданная ими обоими идея взаимного соотнесения благоговения, познания и свободы была осмыслена и высказана как духовно-историческая потребность не только российская, но и всечеловеческая. Ибо сам «раскол» традиционных и современных чаяний, столь «круто» акцентированный в отечественной истории, в действительности является неотъемлемой характеристикой глобальной истории последних веков.

Человечность Бога и божественное призвание человека, вбирающие в себя и исцеляющие противоречия мира и его истории, – таков общий стержень мышления, творчества и самих экзистенций обоих великих деятелей российской истории, мысли и культуры.

*2011, Великий Пост, Неделя Крестопоклонная*

#### Примечания

<sup>1</sup> Nota bene. Монументальный шеститомник о. Александра «В поисках Пути, Истины и Жизни» имеет посвящение именно Вл. Соловьёву.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: Рашковский Е. Б. Современное и библейское в наследии Соловьёва, или о духовных предпосылках Соловьёвского «либерализма» // Соловьёвские исследования. Вып. 16. Иваново, 2008. С. 18.

<sup>3</sup> «...религиозно настроенный реакционный философ-идеалист, буржуазно-помещичий публицист, богослов и поэт-мистик» (Шкуринов П.С. Соловьёв // Антология мировой философии в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1972. С. 466). Что ни слово – то 58 статья!

<sup>4</sup> Интервью на случай ареста // А. Меня, прот. О себе... Воспоминания, интервью, беседы, письма. М.: Жизнь с Богом, 2007. С. 214.

<sup>5</sup> См.: Ле Гофф Ж. В поддержку долгого Средневековья. [Инф. ресурс:] [http://ec-dejavu.ru/p/Publ\\_Goff\\_Middle.html](http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Goff_Middle.html)

<sup>6</sup> Подробнее об этой не просто российской исторической, но всемирно-исторической проблеме см.: Санкт-петербургский период в истории российской: цивилизационная динамика // Рашковский Е.Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 249–264.

<sup>7</sup> Идея культурного «раскола» как одной из важнейших универсалий российской истории лежит в основе трудов целой плеяды историков и философов последних десятилетий (покойный А.С. Ахиезер, А.П. Давыдов, И.В. Кондаков, И.Г. Яковенко и др.).

<sup>8</sup> О. Александр указывал на историческую взрывоопасность тех состояний, когда расшатана культура традиционной деревни, но не наработана городская, бюргерская культура. По его словам, это и не деревня, и не город, но, скорее, «деревня... сошедшая с ума» (Мень А., прот. От рабства к свободе. Лекции по Ветхому Завету. М.: Изд-во «Жизнь с Богом», 2008. С. 50).

<sup>9</sup> К последним можно отнести патернализм, ксенофобию, вечные поиски «колдунов» и «врагов» и т.д.

<sup>10</sup> Вспоминаю 60-е годы... // Мень А., прот. О себе... С. 115.

<sup>11</sup> «Зачем слова?..» (1892).

<sup>12</sup> См.: Карацуба И.В. «Добро само по себе есть общительно»: митрополит Московский Платон (Лёвшин) в беседах с иностранцами // Вера. Диалог. Общение / Проблемы диалога в Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2004.

<sup>13</sup> Первые симптомы этих исканий среди выпускников духовных семинарий и рядовых священнослужителей были подмечены еще Александром Радищевым («Путешествие из Петербурга в Москву», глава «Подберезье»).

<sup>14</sup> См. в этой связи монографии В.Р. Лейкиной-Свирской и Т. Г. Леонтьевой.

<sup>15</sup> «Протоиереев сын» – выражение, которое Л.Н. Толстой презрительно применял в отношении Вл. Соловьёва. Хотя, если быть точным, последний был не сыном, но внуком протоиерея Михаила Васильевича Соловьёва. А сам Вл. Соловьёв – сын великого историка и интеллектуала – неоднократно настаивал не только на европейских, но и на сугубо русских, «поповских» корнях своей внутренней культуры.

<sup>16</sup> Николай Ильич Подвойский (1880–1948) – деятель большевистской партии. Учился в духовных учебных заведениях Нежина и Чернигова. Один из военных организаторов Октябрьского переворота; автор идеи превращения красной «марсовой звезды» в основной символ коммунизма.

<sup>17</sup> Можно вспомнить в этой связи и о существенной роли русско-еврейской интеллигентской среды в культурном самоопределении о. Александра Менья.

<sup>18</sup> Таково одно из центральных и аргументированных положений трудов чешского философа Томаша Гаррига Масарика, посвященных истории русской мысли, включая народничество и большевизм. Кстати сказать, оценка большевизма как видоизмененной формы народничества (социальный «мессия» – не мужик, но пролетарий) была обоснована Н.А. Бердяевым еще в 1917 г.

<sup>19</sup> Таких, скажем, как «народный (или классовый) инстинкт», «прогресс», «социализм», «руководящая роль» и т.д.

<sup>20</sup> В поздних трудах Г.П. Федотова сталинизм описывался именно как антикультурный, популистский синтез «левых» и «правых» установок российского общественного сознания.

<sup>21</sup> Комбинации революционного и контрреволюционного насилия всегда провоцируют мощные подъемы архаических пластов индивидуального и массового сознания (эта проблема подробно исследуется в трудах томского историка И.Ю. Николаевой).

<sup>22</sup> Этот всемирно-исторический сюжет специально рассматривался на страницах моей книги «Смыслы в истории»; см. также: Raschkovskij E.B. Die Dritte Welt als Problem für das Denken, die Wissenschaft und die Kultur // Ztschr. für Weltgeschichte. Interdisziplinäre Perspektiven. Fr. a. M., etc. 2003. Jg 6. Hf. 2.

<sup>23</sup> И в русском народничестве позапрошлого века можно было проследить (с источниками в руках) тему «общинного», «артельного» освоения промышленных технологий. А уж в эсеровских программах и публицистике начала XX столетия эта тема стала уже бесспорной. Хотя и здесь не всё так просто. За «артельной» утопией стоит непреложный вопрос о месте рабочего коллектива в жизни предприятия и о достоинстве рядового работника.

- <sup>24</sup> См.: Предшественники Владимира Соловьёва // Мень А., прот. *Мировая духовная культура. Христианство. Церкви / Лекции и беседы*. М.: Фонд им. А. Меня, 1995. С. 409.
- <sup>25</sup> Найти новый язык для проповеди // Мень А., прот. О себе. С. 85.
- <sup>26</sup> Вспоминаю 60-е годы // Мень А., прот. О себе. С. 178.
- <sup>27</sup> См. стих. Соловьёва «Имману-Эль», 1892.
- <sup>28</sup> См.: Найти новый язык для проповеди // Мень А., прот. О себе. С. 91–92.
- <sup>29</sup> См.: Борчиков С.А. *Метафизические основания Софии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования*. Вып. 13. Иваново, 2006. С. 40–42.
- <sup>30</sup> См.: Мень А., прот. *От рабства к свободе. Лекции по Ветхому Завету*. М.: Жизнь с Богом, 2008. С. 181–185.
- <sup>31</sup> Анализ Соловьёвской категории оправдания см.: Рашковский Е.Б. *Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII – XX столетий*. М.: Новый хронограф, 2005. С. 114–136.
- <sup>32</sup> Интервью на случай ареста // Мень А., прот. О себе. С. 214–215.
- <sup>33</sup> См.: Предшественники Владимира Соловьёва // Мень А., прот. *Мировая духовная культура*. Указ. соч. С. 403.
- <sup>34</sup> Мень А., прот. *От рабства к свободе*. С. 29.
- <sup>35</sup> См.: Dahm H. *Vladimir Solovyev and Max Scheler: an Attempt at a Comparative Interpretation / Transl. by K. Wright*. Dordrecht – Boston: D. Reidel, 1975.
- <sup>36</sup> Мень А., прот. *От рабства к свободе*. С. 60.
- <sup>37</sup> Из письма о. Александра монахине Иоанне (Юлии Николаевне Рейтлингер), сентябрь 1979 (Мень А., прот. О себе. С. 219).
- <sup>38</sup> Из заметок о себе, написанных для З. Н. Масленниковой (1981). Там же. С. 223.
- <sup>39</sup> См. в этой связи: Рашковский Е.Б. *Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьёва // Соловьёвские исследования*. Вып. 1(25). Иваново, 2010.
- <sup>40</sup> См.: Рашковский Е. Б. *Соловьёв: метафизика человеческого достоинства // Страницы. Богословие. Культура. Образование*. 1996. № 1.
- <sup>41</sup> В трудах покойного А. С. Ахиезера и его учеников это свойство массового, в том числе и российского, обиходного сознания определяется как «инверсионность». Сама же идея «инверсионности» коренится, на мой взгляд, в более глубокой фрейдовской идее амбивалентности человеческой психики.
- <sup>42</sup> Основные жизненные принципы христианства // Мень А., прот. О себе. С. 288.
- <sup>43</sup> Там же. *Nota bene*: Град Божий на земле – не как внешний формализованный институт, но прежде всего как одухотворенная культура внутренней жизни и коммуникации людей.
- <sup>44</sup> Мень А., прот. *О проведении Великого Поста*. М.: Фонд им. А. Меня, 1998. С. 48.

УДК 316.6:27

К.Л. ЕРОФЕЕВА

ББК 60.028.13:86

Ивановский государственный энергетический университет

**СПЕЦИФИКА СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ  
В СВЕТЕ НАСЛЕДИЯ В.С.СОЛОВЬЁВА И О. А. МЕНЯ**

*Рассматриваются некоторые специфические черты современного религиозного сознания в контексте религиозных воззрений Владимира Соловьёва и о. Александра Меня. Выделяются три основных типа современного верующего-христианина.*

Ключевые слова: *современное религиозное сознание, христианский принцип любви, тип религиозного сознания.*

*The article considers some specific features of the modern religious consciousness in the context of the Vladimir Solovyev and Alexander Men's religious ideas. The three main types of modern Christian believers are singled out.*

Key words: *modern religious consciousness, Christian principle of love, type of religious consciousness.*

Каждая историческая эпоха привносит свою специфику в религиозное сознание<sup>1</sup>. Как массовая религиозность, так и религиозность отдельной личности с необходимостью вбирает в себя определенные черты своего времени, культуры, цивилизации. Разумеется, чем богаче и крупнее личность, индивидуальность, тем более самостоятельна и оригинальна она в своем отношении к трансцендентному началу. Героиня романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина», отвечая на вопрос, что такое любовь, говорит: «Сколько голов – столько умов». Следуя этой логике, можно сказать: сколько сердец – столько родов любви. В эту формулу вполне может быть вписана и любовь человека к Богу. В этом отношении поучительны биографии выдающихся деятелей культуры разных времен. Духовные искания Паскаля и Герцена, Толстого и Сартра, множества ученых, писателей, священников демонстрируют широкий диапазон метаний духа от истовой веры к сомнению, от атеизма к религиозному озарению и обращению.

Особенно драматично религиозное сознание людей нового и новейшего времени. «Век девятнадцатый, железный» пропитан атеизмом и нигилизмом. В нем царит культ науки, а религия либо подвергается ницшеанскому отрицанию, либо воспринимается с вежливым безразличием. Именно в такую эпоху происходила духовная эволюция В.С. Соловьёва и ряда других выдающихся религиозных мыслителей русского философского ренессанса. Неудивительно поэтому, что в их биографиях присутствуют и периоды увлечения материализмом, и глубокие мировоззренческие перевороты. В XX веке наша страна в основном существовала в парадигме официального атеизма. Религиозность в советский период расценивалась как удел необразованных, отсталых людей, либо как чудачество, либо как знак оппозиционности, нелояльности к власти. Как в XIX, так и в XX веке, хотя и по разным причинам, требовалось особое духовное мужество, чтобы исповедовать православную веру. Жизнь и служение В.С. Соловьёва и А.В. Меня показательны как пример такого мужества и содержат много общих

моментов и черт. Оба мыслителя стремились к рациональному доказательству преимуществ христианства в сравнении с иными религиями, были привержены идее объединения христианских церквей, оба чувствовали в себе призвание к проповеди, к духовному учительству. И оба, в силу этого, остаются современными и мощно влияют на состояние сердец и умов тех, кто ищет свою дорогу к высшему началу.

Вероятно, наиболее актуальная для современной культуры тема христианской религии – это тема любви. Именно она выражает специфику христианства в сравнении с другими религиозными системами – как мировыми, так и локальными. Любовь – это ядро, квинтэссенция христианства. Принцип любви к ближнему, к Богу, к миру, созданному Творцом, лежит в основе христианского сознания и поведения. Казалось бы, это общеизвестная истина. Однако для реального воплощения принцип любви представляет наибольшие трудности. Можно соблюдать обряды и ритуалы, можно раздавать милостыню, делать пожертвования на добрые дела, но любить другого как самого себя, как показывает вся история христианской эры, невероятно сложно. Да и что значит – как самого себя? Психологи и практикующие психоаналитики знают, что любить себя тоже умеют далеко не все. Из-за недостаточной любви к себе чаще всего и рождаются психологические проблемы, замкнутость, озлобленность, агрессия. Сегодня, как и во все времена, главная христианская заповедь – заповедь любви – далека от воплощения в социальном мире. Она осуществляется лишь в «микромире» отдельных индивидуальностей, малых сообществ.

Об исключительной важности принципа любви для христианства немало говорится в трудах В.С. Соловьёва и А.В. Меня. Отец Александр Меня в своей «Истории религии» отмечает, что новая заповедь Христова – заповедь самоотверженной любви – есть условие грядущей власти человека над законами природного мира. «С первых же своих шагов Церковь осознала ее центральное значение, о чем свидетельствует гимн апостола Павла»<sup>2</sup>. И далее: «Подвиг самоотдачи принесет христианству обильные плоды. Подобно жизни, восстающей против распада материи, любовь поведет сражение с демоническими стихиями, которые обуревают людей. Вот почему религия будущего заключена в Евангелии»<sup>3</sup>. Как известно, именно акцент на любви как на проявлении самоотверженности, как на жертве характерен для христианского сознания. От представителей церкви и сегодня нередко приходится слышать, что любовь – это самопожертвование. При этом остается непонятной одна из основных заповедей Нового завета: «возлюби ближнего как самого себя». Как можно жертвенно любить себя?! Ведь это логическое противоречие, нонсенс!

В действительности чувство и состояние любви далеко не исчерпывается стремлением и способностью к самопожертвованию. Самопожертвование требуется далеко не всегда, а лишь в крайних случаях. Любовь же необходима как любимому, так и любящему постоянно. Первому – для обретения чувства защищенности, душевного комфорта, второму – для душевного роста, совершенствования. И обоим – для ощущения осмысленности собственной жизни. Самопожертвование – это некое предельное проявление любви, необходимое лишь в исключительных обстоятельствах. Христианское понимание любви дано в тек-

сте Евангелия. Иисус оживляет умерших, исцеляет больных, благословляет брак, прощает блудницу. Из этого следует, что любить – значит желать бытия любимого во всей возможной его полноте. Это значит – видеть все возможности, весь потенциал любимого, а не только его наличное, часто неистинное, несовершенное бытие. Известно высказывание Марины Цветаевой о том, что любящая женщина видит любимого таким, каким его задумал Бог. Эта формула в полной мере подходит и для более широкого понимания *любви*. Более того, эта формула объединяет все виды, все оттенки этого чувства, включая те, что анализировал о. Павел Флоренский в знаменитой работе «Столп и утверждение истины», которую, как известно, особенно высоко ценил о. Александр Мень. В этой работе Флоренский рассматривал четыре вида любви, соответствующие четырем глаголам древнегреческого языка, выражающим особенности этого чувства-отношения к различным объектам.

*Любовь родительская*, с преобладанием жалости и заботы, актуализирует в душе любящего именно эти морально ценные способности. *Любовь-дружба*, *любовь-приятель*, основанная на общем деле, общих интересах, ценна по-своему. Она проявляет в человеке способность ко взаимопомощи, сопереживанию, а также (что наблюдается еще реже) умение радоваться успеху другого. *Любовь эротическая*, страстная и избирательная, подчеркивающая исключительность, единственность любимого, наиболее сложна и амбивалентна с точки зрения ее этического содержания и значения для развития души. Флоренский так пишет об этом виде любовного чувства: «Любовь дает встряску целому составу человека, и после этой встряски, этого «землетрясения души» он может искать. Любовь приоткрывает ему двери горних миров, и тогда веет оттуда прохладою рая. Любовь показывает ему «как бы в тонком сне» лучезарный отблеск «обителей», – на мгновение сдергивает пыльный покров с твари, хотя бы в одной точке, и обнаруживает богосданную красоту ея, дает забыть о власти греха, выводит из себя, говорит властное «стой!» потоку мятущихся помыслов самости и толкает вперед: «Иди и найди во всей жизни то, что видел в полуочертаниях и на мгновение»... и возвратившись в себя, душа тоскует об утраченном блаженстве, томится сладким воспоминанием... Теперь душе предстоит выбирать или погружаться во грех, разъедающий личность, или же...украшать себя горнею красотою»<sup>4</sup>.

Тем не менее именно эротическую любовь Владимир Соловьёв считал самым действенным средством избавления души от природного эгоизма. В работе «Смысл любви» он говорит: «Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*<sup>5</sup>. И далее: «Есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм, и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая»<sup>6</sup>. В таком понимании эротической любви есть свой глубокий смысл. Именно в этом виде любви, в силу ее непосредственной связи с природным, биологическим началом, наш человеческий эгоизм проявляется в полной мере. И если любящий достигает такой высоты чувства, что оказывается способным преодолеть, диалектически *снять* ревность, то духовный рост с необходимостью происходит. Вершиной художественного описания подобного чувства можно считать стихотворение А.С. Пушкина «Я вас любил». О трагических, приводящих к злодеянию послед-

ствиях эротической любви, извращенной ревностью, повествует целый ряд лучших произведений мировой литературы, драматургии: «Крейцерова соната» Л.Н. Толстого, «Маскарад» М.Ю. Лермонтова, «Отелло» В. Шекспира и др. Это свидетельствует о том, что до сей поры эротическая любовь в своем альтруистическом, «очищенном» от ревности качестве встречается в реальной жизни гораздо реже, чем в эгоистических, «темных» проявлениях. Биография самого В.С. Соловьёва свидетельствует о том, что он умел подняться над «темной» стороной эротической любви и превратить это чувство в духовно-нравственную опору для себя и для других. Этим важнейшим обстоятельством философская концепция любви В.С. Соловьёва приобретает особую весомость и значительность для современных ее последователей.

Наконец, П.А.Флоренский выделяет *любовь к некоему абстрактному принципу* (к истине, к Родине и т.п.). Она дает большую стабильность внутреннему существованию личности, нежели любовь к конкретному человеку. Люди смертны, а утрата любимого, независимо от того, какого рода чувство мы к нему питаем, может стать непоправимой для души любящего. Люди могут не оправдать наших ожиданий, а выбранный нами абстрактный идеал может оставаться путеводным ориентиром сколь угодно долго. Казалось бы, подобный вид любви выше прочих, он ближе всех иных к религиозному чувству, к любви человека к Богу. Однако в русской религиозной и философской традициях утверждается как раз противоположное: личностное начало в любви рассматривается как наиболее ценное. Н.О. Лосский писал: «Личности суть всеобъемлющие абсолютные самоценности. Все остальные абсолютные ценности, нравственное добро, красота, истина, свобода, суть лишь *частичные* ценности: они имеют смысл только как аспекты жизни личных существ. Отсюда ясно, что высший вид любви есть любовь к индивидуальной личности»<sup>7</sup>. Подобный персонализм, как показывает вся история отечественной духовной культуры, характерен для национального менталитета. Вспомним хотя бы учение о симфонических личностях Л.П. Карсавина. Оно могло возникнуть только в результате того, что личность рассматривалась как высшее и ценнейшее из всего, что можно помыслить. По Карсавину, личность обладает свободой, являет собой некую сложную целостность. «Личность «сама в себе» разъединяется на некоторое источник и познающее средоточие, которое мы называем «я», и на «мое» или «свое», как на раскрытое, порожденное или изведенное этим «я» и им *познаваемое*»<sup>8</sup>.

При этом диалектическая связь с принципом универсализма (Соловьёвским принципом всеединства) здесь очевидна. Отношение самого Соловьёва к трансцендентному началу отличает явный персонализм: это находит выражение в образе Софии. София потому и весьма противоречивая, часто непонятная философема Соловьёвского дискурса, что это скорее не категория, а именно образ. Последний более сродни художественному мышлению, где абстрактное может быть понимаемо лишь из конкретного. София – это, безусловно, тоже симфоническая личность – будь она понята как идеал преображенного человечества или как ипостась Божества. Хотя Соловьёва порой несправедливо упрекают в забвении личностного начала, принесении его в жертву началу коллективному, в широком, *карсавинском* смысле этого слова, он тоже персоналист.



Чтобы в этом убедиться, достаточно вернуться к его рассуждениям о любви между мужчиной и женщиной в работе «Смысл любви». Представляется, что и в этом вопросе сходство Владимира Соловьёва с Александром Менем очевидно.

Человек более поздней культуры, сделавшей за почти целое двадцатое столетие новый шаг к универсализации, А.В. Мень еще более явно, чем В.С. Соловьёв, обнаруживает тягу к синтезу духовности в самых разных ее культурно-исторических формах. Преимущество христианства он усматривает именно в диалектическом синтезе мировых религий, осуществленном в нем. «Как белый свет поглощает спектр, так Евангелие объемлет веру пророков, буддийскую жажду спасения, динамизм Заратустры и человечность Конфуция. Оно освящает все лучшее, что было в этике античных философов и в мистике индийских мудрецов»<sup>9</sup>. Симфоническая личность христианства как единой метакультуры включает в себя, по логике его рассуждений, и более частные, локальные симфонические личности региональных культур. «Знаменательно, что христианство не породит единой культуры, какую породили, например, буддизм и ислам. Теология Августина и Фомы, русская икона и готика – только грани христианского творчества, соответствующие определенной среде и эпохе»<sup>10</sup>. А.В. Мень сожалеет, что уравнивательная тенденция в исторической церкви «поведет к попытке умалить или игнорировать неповторимую красоту каждого исторического облика Церкви»<sup>11</sup>. Как это созвучно Соловьёвской идее объединения церквей! Широта мышления и нравственная чуткость этих религиозных философов позволяли им возвыситься над сугубо земными распрями и противоречиями реальной религиозной жизни, но они же навлекали на обоих мыслителей гнев, раздражение и даже ненависть. Представляется, что именно эти черты религиозного сознания Владимира Соловьёва и Александра Менья насущно необходимы современному христианину. Акцентуация принципа универсальной любви позволяет видеть особое, исключительное содержание и значение христианства среди иных религий, а нравственная чуткость и широта мышления не дают верующему скатиться в обскурантизм и религиозный экстремизм.

К сожалению, подобные нюансы религиозного сознания и чувства весьма сложно объективно проследить и проанализировать с помощью обычных социологических методов. Отечественные исследователи часто увязывают религиозность с воцерковленностью, что, на наш взгляд, является упрощением проблемы. В.Ф. Чеснокова, один из наиболее авторитетных социологов – исследователей религиозной жизни в нашей стране, заявляет, что «глубина верования описывается ... понятием воцерковленности ... и выявляется целым рядом признаков». К последним автор относит знание символа веры, частоту, с которой верующий исповедуется и причащается, и т.п.<sup>12</sup>. Другие авторы подчеркивают, что самоидентификация субъекта как православного связана не столько с религиозностью, сколько с культурной традицией<sup>13</sup>. Отмечая это обстоятельство, Л.А. Андреева пишет: «Особенностью процесса рехристианизации в современной России является ситуация, когда понятие «православный» не является частью более общей категории «верующие». Количество верующих значительно ниже тех, кто причисляет себя к православным»<sup>14</sup>. По нашему убеждению, уровень и глубина религиозности не тождественны уровню включенности в церковную

жизнь и даже не всегда коррелируют с ней. Для понимания социальных изменений в современной религиозной среде необходимо выделять категории верующих по способу их взаимодействия с иноверцами, атеистами и собратьями по вере. Судя по всему, этот способ взаимодействия, в свою очередь, в решающей мере определяется индивидуально-психологическими особенностями каждого конкретного субъекта.

Современное христианское сознание демонстрирует три основных типа верующих. Первый основывается на нетерпимости к инаковерию, проявляющемуся даже в самых незначительных его нюансах. Нередко такой нетерпимостью отличаются отношения между малочисленными ответвлениями христианства, которые представители основных конфессий обычно квалифицируют как секты (баптисты, свидетели Иеговы и т.п.), между представителями разных конфессий, а также между течениями внутри одной конфессии или «секты». Очевидно, что это обстоятельство не связано с содержанием того или иного религиозного учения. Ведь подобную ситуацию можно наблюдать и в современном исламе. Вероятно, в этой нетерпимости находит выражение определенный склад человеческого характера, определенный тип индивидуальности. Личность с выраженным стремлением к социальному доминированию, чаще всего – с комплексом социальной неполноценности, приходит к религии как к средству самоутверждения. Свою религиозность личность такого типа использует как инструмент подавления членов семьи, как повод для ощущения собственного превосходства над атеистами и иноверцами. В обществе открытого типа гораздо больше возможностей и механизмов для противодействия подобным злоупотреблениям, однако и сегодня, как и в традиционном обществе, обозначенный нами тип религиозности несет немало опасностей. Во-первых, противостоять натиску социальной агрессии, «освященному» авторитетом религии, способна только зрелая личность. Дети, а также малообразованные или просто не достаточно волевые взрослые зачастую оказываются бессильными против подобных воздействий. Во-вторых, в макросоциальных взаимодействиях верующий названного типа оказывается носителем обскурантизма, а порой и экстремизма.

Второй тип современной христианской религиозности основывается на более толерантном отношении к неверующим и иноверцам. Он характерен для многих представителей православия, протестантизма, католицизма и прочих разновидностей христианства. Упор в нем делается на социальное действие, благотворительность, совместный труд членов общины. Личность с тягой к коллективным формам жизни находит в церковной общине своих единомышленников, друзей, соратников. В некоторых странах, в частности в России, церковная жизнь оказывается в современных условиях едва ли не единственной формой конструктивного коллективизма. Человек одинокий, испытывающий проблемы при общении и в то же время насущно в общении нуждающийся, нередко изначально приходит не к религиозности как внутреннему чувству, а к церковности как форме коммуникации.

Третий тип религиозного сознания и поведения отличает личность независимую, склонную к индивидуализму, нередко интровертную. В этом случае вера присутствует как некая общая духовная доминанта, но вся внешняя, обрядовая и социально-практическая сторона религиозности элиминируется либо сводится

к минимуму. Индивид, как правило, рассматривает христианскую модель религиозности лишь как дань национальной традиции, не придавая большого значения различиям между мировыми религиями и, тем более, межконфессиональным различиям в пределах самого христианства.

В целом, те же типы верующих прослеживаются и в современном исламе. Специфика заключается лишь в том, что зачастую свою религиозную идентичность представители ислама более непосредственно увязывают с национально-культурной идентичностью. Особенно ярко это проявляется в том случае, если мусульманин вынужден существовать внутри иной национальной и религиозной традиции.

В любом из трех названных «архетипов» современного верующего есть свои опасности и преимущества. В частности, опасность для верующего последнего типа заключается в том, что субъективно преувеличивая свою самостоятельность и независимость от общественного мнения, требований священника и т.п., он может пойти по облегченному пути, уклоняться от духовно-нравственных усилий, самоограничений. Однако в целом разнообразие типов и способов отношения человека к Богу в современном мире дает именно ту полифоническую полноту, о которой мечтал отец Александр Мень и о которой, вероятно, хотя и с большей осторожностью, размышлял В.С.Соловьёв. Вспомним его последнюю работу, в которой симфонизм религиозного мироотношения представлен в форме *разговоров*, выражающих весьма разные, зачастую противоположные позиции<sup>15</sup>.

Духовная самостоятельность личности в открытом информационном обществе не predetermined, но более вероятна, чем в обществе традиционном, закрытом, тоталитарном. Чем больше свободы и самостоятельности получает индивидуальный человек в своем конкретном существовании, тем с большей необходимостью он приходит к потребности в связи с трансцендентным началом, в личностном диалоге с Богом. Этот диалог не гарантирует от ошибок, несправедливости, заблуждений, ибо выбор в каждом конкретном случае делает сам человек. Однако само обращение к теме Высшего Начала знаменует начало духовного поиска и возможность восхождения.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Ерофеева К.Л. Коллизии современного религиозного сознания в свете идей Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 24; Ерофеева К.Л. Религиозное сознание эпохи глобализации: некоторые противоречия // Вестник ИГЭУ. 2009. Вып. 1.

<sup>2</sup> А. Мень. История религии. В поисках пути, истины и жизни. М.: СЛОВО, 1992. Т. VI. С. 488.

<sup>3</sup> Там же. С. 489.

<sup>4</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. I. С. 395.

<sup>5</sup> Соловьёв В.С. Смысл любви / Соч. в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 505.

<sup>6</sup> Там же. С. 507.

<sup>7</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1994. С. 318.

<sup>8</sup> Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. I. С. 31–32.

<sup>9</sup> Мень А. История религии. Т. VI. С. 483.

<sup>10</sup> Там же. С. 484.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Чеснокова В.Ф. Тесным путем : процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.

<sup>13</sup> Андреева Л.А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе // Социологические исследования. 2008. № 8; Каарийнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1; Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. М.: Культурная Революция, 2009.

<sup>14</sup> Андреева Л.А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе // Социологические исследования. 2008. № 8. С. 69.

<sup>15</sup> См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории / Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635.

УДК 141.5 (47)  
ББК 87.3:87.7 (2)

**Е.Б. ЕРИНА**  
Морская государственная академия  
имени адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск

### **ВЕКТОР СВОБОДЫ В КОНЦЕПЦИЯХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ**

*Рассматривается одна из самых обсуждаемых проблем философии – проблема свободы личности. Анализируются взгляды на эту проблему известных русских философов Соловьёва, Трубецкого, Бердяева и Вышеславцева. Выявляется специфика решения проблемы свободы личности в творчестве русских философов.*

*Ключевые слова: свобода, произвол, добро, зло, всеединство, вера, разум, сублимация, творчество.*

*The article is devoted to the one of the popular philosophical problems which is the problem of individual liberty. The views of the famous Russian philosophers Solovyov, Trubetskoy, Berdyayev, Vysheslavtsev are analyzed. The article reveals the peculiarity of solving the problem of individual liberty in Russian philosophers' works.*

*Key words: liberty, lawlessness, good, evil, vseedinstvo, faith, intelligence, sublimation, works.*

Трудно найти в истории философии более обсуждаемую и более противоречивую тему, нежели свобода личности. В полной мере это относится и к русской философии, где складывается особое отношение к этой проблеме, сообщающее ей надлом и трагичность. Для становления государства, для оформления национального самосознания необходимо, чтобы в обществе выкристаллизовались основные понятия, определяющие существование того и другого. Одним из важнейших является в этом смысле понятие свободы. Рассмотрение его предполагает различные аспекты: правовой, политический, онтологический, гносеологический.

В русской религиозной философии проблемой свободы занималась целая плеяда последователей учения Вл. Соловьёва: П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, В.В. Зеньковский, С.Л. Франк, Б. П. Вышеславцев и др. В трудах этих мыслителей рассматривались разные аспекты проблемы: в чем сущность свободы? Нужна ли она человеку? Возможна ли

свобода, если действия человека всегда обусловлены законами, необходимостью? В каких формах проявляется свобода? Что такое негативная свобода? Может ли свобода использоваться во вред человеку и человечеству? Вот далеко не полный перечень вопросов, возникающих в связи с рассмотрением проблемы свободы.

Нас интересует вопрос о направленности свободы в трудах русских мыслителей, прежде всего, в работах Соловьёва, Трубецкого, Бердяева, Вышеславцева. Для выявления специфики русской философии в решении этих вопросов выделим основные точки зрения в понимании свободы, сложившиеся в мировой философии. Во-первых, это онтологическое понимание свободы, связанное с одним из самых фундаментальных свойств человеческой природы – свободой воли, или внутренним самоопределением личности перед лицом выбора, прежде всего, выбора между добром и злом. Над этой свободой человека, согласно христианскому учению, не властен никто: ни люди, ни законы, ни власть, ни Бог.

Во-вторых, это политическое понимание, обращающее внимание на внешнюю свободу, определяющую положение человека в обществе. Оно предполагает совокупность определенных прав личности в государстве, в обществе, обеспечивающих социальную свободу. Очевидно, что человек нуждается в идущих извне предписаниях и запрещениях. Однако эти предписания не должны выходить за определенные рамки, ущемляющие жизненные интересы личности. Важнейшим вопросом социальной философии является определение того, каковы должны быть эти рамки. Внешняя свобода призвана устранить насильственное вмешательство других людей в духовную жизнь человека, она направлена к другим людям, к обществу в целом, в то время как внутренняя свобода обращает свои требования не к другим людям, а к самому человеку. Внутренняя свобода невозможна без внешней, которая дает возможность приобретения внутренней свободы, представляющей собой не что иное, как живую духовность человека.

Третий вид свободы – свобода духовная, т.е. свобода духа. В русской религиозной философии мысль о том, что без духовной свободы человеческая жизнь не имеет ни смысла, ни достоинства, проходит красной нитью. Без духовной, нравственной свободы невозможно вдохновение, невозможно истинное творчество. Русские философы подчеркивали, что без свободы человек не существует как личность, и считали духовно-нравственным истоком свободы выбор между добром и злом.

Величайшим русским мыслителем был Владимир Сергеевич Соловьёв. Центральное место в его философии занимает идея всеединства, которая предполагает свободу и общность или свободную общность, добровольное объединение, связь во взаимном согласии с природой, с людьми, с Богом. Проблема свободы, таким образом, имманентно присуща философии русского мыслителя, не случайно в рамках Соловьёвского семинара в последние годы этот вопрос широко обсуждается. Интересные идеи были высказаны в опубликованных в журнале «Соловьёвские исследования» работах М.И. Ненашева, О.В. Козловой и других. Так, О.В. Козлова, рассматривая онтологию Абсолюта и диалектику его свободы, приходит к выводу, что свобода у Соловьёва приобретает действительность только лишь через осуществление необходимости, Абсолют свободен, лишь вечно торжествуя над необходимостью, а свободу Соловьёв понимает как изначально положительную сущность<sup>1</sup>.

Всесторонне исследует понимание свободы Соловьёвым в своих работах М.И. Ненашев. Особенно следует отметить монографию «Концепция свободы в философии Владимира Соловьёва»<sup>2</sup>, а также другие работы этого автора. Ненашев подчеркивает, что Соловьёв рассматривает свободу как неотъемлемое свойство личности, позволяющее ей подняться над своим природным бытием. Однако свобода у Соловьёва, как отмечает Ненашев, проявляется только в положительном смысле, в том, что личность обращается к Богу, преодолевая свою природную сущность. Однако, рассматривая разные стадии становления понимания свободы Соловьёвым, Ненашев отмечает, что на последнем этапе творчества русский философ приходит к убеждению, что способность личности к произвольному самоопределению есть необходимое условие возможности подчинения высшему божественному началу<sup>3</sup>. Это, как полагает Ненашев, может быть истолковано как предвосхищение диалектики негативной и позитивной свободы, которая станет предметом исследования в философии XX века.

Как отмечают многие современные исследователи творчества Соловьёва, русский философ считал свободу высшим и важнейшим качеством человеческого существования, однако в его понимании свободы можно выделить некоторые особенности, позволяющие ряду исследователей утверждать, что всеединство поглощает у Соловьёва живого человека, индивидуальную свободу.

Прежде всего, философ считает, что свобода не присуща человеку как природному существу. Человек рождается только с возможностью свободы, его воля связана теми ограничениями, которые накладывает на него природа. Возможность свободы проявляется, по меткому замечанию философа, в том, что человек может смеяться, может быть легкомысленным. Способность смеяться показывает, что смеющееся существо может подняться над ситуацией, оценить ее с какой-то более высокой точки зрения. Человек может быть свободен от внешней необходимости, от подчинения природе лишь постольку, поскольку он не принадлежит этому миру целиком, не является только природным существом, утверждает Соловьёв. Таким образом, человеческий смех, указывая на возможность свободы человека, показывает путь воплощения этой свободы. Человек способен принадлежать и другому миру, в котором свобода станет действительностью.

В творчестве Соловьёва, как правило, выделяют несколько периодов. К первому периоду относятся «Чтения о Богочеловечестве», которые характеризуются оптимистическим взглядом на мировую историю и пути осуществления Царства Божьего путем эволюции. В конце жизни Соловьёв пишет гениальное произведение «Повесть об антихристе», где все, напротив, представляется в апокалипсическом свете. Здесь оптимизм сменяется пессимизмом. Мыслитель не видит возможности решения исторических задач христианства.

В соответствии с этими периодами можно определить и изменения в понимании свободы Соловьёвым. Свобода на начальном этапе понимается Соловьёвым как вид необходимости. Противопоставление свободы и необходимости, по мнению философа, соответствует различию между внутренней и внешней необходимостью. То, что мы называем свободой, на самом деле, является необходимым проявлением собственной сущности субъекта, проявлением, кото-

рое вызвано внешним мотивом<sup>4</sup>. Позднее, в статье «Три речи в память Достоевского», Соловьёв говорит о том, что свобода заключается в отречении от эгоизма, в преодолении самого себя, в независимости от себя перед лицом высшей правды Божьей<sup>5</sup>.

Соловьёв утверждает, что «добра нет в мире, ибо мир весь во зле лежит; нет добра и в самом человеке ...<...>... иметь только свою волю значит для нас не иметь воли, быть несвободными. Ибо наша воля уже подчинена греху, подчинена по рождению, т. е. невольно»<sup>6</sup>. Таким образом, свобода исключает зло, свобода – это путь к добру, а он возможен только в том случае, если человек откажется от своей воли и добровольно подчинится Богу.

«Только веруя в невидимого Бога и действуя по вере от Бога, наша воля оказывается воистину волей, т. е. свободным началом – свободным от самого себя, от своего данного фактического состояния; здесь воля действует уже не как психологическое явление только, а как творческая сила, предшествующая всякому явлению и никаким фактом не покрываемая и не исчерпываемая, т. е. по существу свободная»<sup>7</sup>.

Таким образом, если человек творит зло, то он действует не свободно, в нем говорит его извращенная грехом природа. Если же человек хочет изменить свою жизнь, «если он хочет свободной и совершенной жизни», то он должен ввериться и отдаться Богу, тому, кто сможет освободить от зла и дать силу добра, кто сам вечно обладает и свободой и совершенством.

В этом случае человек действует не от одного природного начала, которое от рождения фактически владеет им, а от другого, которому он сам подчиняется и в этом добровольном подчинении получает свободу: «Действительной свободы мы достигаем только тогда, когда сверх природного хотения начинаем хотеть того, чего хочет Бог»<sup>8</sup>.

Соловьёв анализирует понимание свободы представителями различных философских направлений. Он не приемлет утверждения о том, что свобода заключается в обладании внешними благами, но ее нет и в свободе от них, как это считает эвдемонизм.

«Эвдемонизм ... утверждает внутреннюю свободу от тех стремлений и привязанностей, которые делают человека несчастным. По своему чисто отрицательному характеру такая свобода может быть только условием для получения высшего блага, а не самим этим благом»<sup>9</sup>. Такая свобода похожа на «храм, из которого выброшены идола», но не установлены подлинные святыни<sup>10</sup>.

Не приемлет Соловьёв и точку зрения утилитаризма, который считает, что высшее благо и свобода человека состоит в служении другим, поскольку утилитаризм выводит свою точку зрения из положения о том, что человек выбирает то, что полезно и выгодно ему самому, а служение другим на определенном этапе времени может быть выгодно<sup>11</sup>. Соловьёв предпочитает этой точке зрения альтруизм, который утверждает, что жить для других необходимо в силу чистой идеи добра, хотя и это утверждение считает не полным.

Свобода человека только в том, чтобы принять волю Бога, если он ее принимает, то он не свободен. «Освободиться от внешности, которая сильнее его, человек может лишь соединяясь внутренне с тем, что само по себе, по само-

му своему существу свободно от всякой внешности, заключая в себе все и, следовательно, не имея ничего вне себя, – другими словами, человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинно-сущим, то есть в истинной религии. Это есть <...> действительная цель всех нормальных человеческих деятельностей <...> для настоящей полной свободы человек должен иметь власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной. Достигнуть этой внутренней свободы человек не может из самого себя, так как он уже не свободен, – это значило бы поднять себя за волосы; чтобы быть внутренне свободным, человек должен перенести свой центр из своей собственной в другую, высшую природу»<sup>12</sup>.

Свобода индивидуума, с точки зрения Соловьёва, возможна только через достижение общей свободы, в стремлении к достижению единства. «Дело не в единстве, а в свободном согласии на единство. Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода. <...> Ручательством этого является бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться на чем-нибудь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела. Вера в эту бесконечность души человеческой дана христианством»<sup>13</sup>.

Однако в обществе можно найти и носителя безусловной свободы. «Рядом с носителями безусловного авторитета (первосвятитель церкви) и безусловной власти (государь) должны быть в обществе и носители безусловной свободы (пророки). Такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть атрибутом демократии. <...> Верховный авторитет и власть даются милостью Божьей, а настоящую свободу сам человек должен заслужить внутренним подвигом. Право свободы основано на самом существовании человека и должно быть обеспечено извне государством. Но степень осуществления этого права есть именно нечто такое, что всецело зависит от внутренних условий, от степени достигнутого нравственного сознания. Действительным носителем полной свободы, и внутренней и внешней, может быть только тот, кто внутренне не связан никакой внешностью, кто в последнем основании не знает другого мерил суждений и действий, кроме доброй воли и чистой совести»<sup>14</sup>.

Таким образом, решение проблемы свободы Соловьёвым приводит к противоречиям: человек от природы несвободен, у него есть только возможность свободы, – выбирая Бога, он становится свободным. Однако такой выбор, основной выбор жизни, может делать только реально, а не потенциально свободный человек.

Человек выбирает свободу и служение Богу на основе разумного рассуждения, т.е. выбор его рационален. Однако Соловьёв говорит о необходимости веры в то, что добро достижимо. Значит ли это, что мы рационально выбираем веру? Н.А. Бердяев, характеризуя основные противоречия философии Соловьёва, приходит к выводу, что их источником является идея теократии, развиваемая Соловьёвым изначально. Эта идея основывалась на отрицании свободы человека, поскольку последняя может приводить как к добру, так и к злу. Подлинная свобода человека и идея теократии несовместимы<sup>15</sup>.

Близки идеям Соловьёва взгляды Е.Н. Трубецкого, однако, решая проблему свободы человека, Трубецкой приходит к несколько иным выводам. Творче-



ство этого мыслителя, к сожалению, пока не получило полноценного осмысления. Его значение в русской философии во многом умалялось тем, что, будучи последователем и учеником В.С. Соловьёва, он во многом разделял взгляды последнего. Во многом, но далеко не во всем. Именно различие их мнений по важнейшим вопросам, одним из которых и является вопрос о свободе, позволяет увидеть динамику развития русской философии, почувствовать ее живое дыхание. Философия Трубецкого получила освещение в современной философской литературе преимущественно с точки зрения права<sup>16</sup>.

Вопрос о свободе Трубецкой связывает с временностью существования человека в мире. Он раскрывает противоречие между стремлением человека к свободе и стремлением преодолеть зло на земле раз и навсегда. Философ утверждает, что если бы Бог создал человека совершенным, то человек был бы частью Бога, у него не было бы свободы выбора, «вечность <...> навязывалась бы ему как рок, как независимая от его воли необходимость. Такое существо могло бы быть <...> лишь несамостоятельным явлением божественной сущности»<sup>17</sup>.

Свобода делает возможным существование зла, но также и добра, и любви. Только свободное существо может вызывать любовь и любить, только свободное существо может быть врагом, но и другом тоже. Если бы человек не был свободен, он не мог бы быть сотрудником Божиим, он не мог бы быть соучастником его творческого акта, он был бы рабом. Трубецкой пишет, что условием дружества между Богом и человеком является возможность самоопределения с обеих сторон, стало быть, и возможность выбора со стороны человека. Таким образом, существование свободы делает возможным зло.

Трубецкой также анализирует разные учения, объясняющие необходимость зла в мире. Согласно одному из них, зло является средством осуществления добра. В таком случае Бог оказывается виновником зла, ибо не может творить добро, не творя зла. Неприемлемо для русского философа и учение Августина о том, что зло необходимо, как диссонанс в музыке, как тень в живописи, без которых картина была бы неполной. Такое решение проблемы, с точки зрения Трубецкого, кощунственно. В обоих случаях зло выступает как необходимое украшение мира, как его необходимая составляющая, без которой Бог не может обойтись. По мнению Трубецкого, такое понимание зла не предусматривает его преодоления. Зло необходимо, значит вечно. По мысли Трубецкого, зло должно быть преодолено, но не запрещено; преодолено на основе свободного выбора человека. «Полное преодоление зла в самой его потенции, в самом источнике – в свободе самоопределяющейся твари. Это не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением»<sup>18</sup>. Давая человеку свободу, Бог дает ему возможность самостоятельно выбрать путь, который приведет его к Богу, к совершенству. Человек сам решает, какой путь выбрать, а для этого у него есть время. Поскольку нередко человек выбирает неправедный путь, в мире существует зло. Зло временно, оно есть результат того, что человек сам распоряжается своей судьбой, что нет предопределенности в этом вопросе. Однако в любой момент времени человек может изменить свою судьбу, отказаться от зла и прийти к Богу. Вот для этого и нужно время.

Трубецкой особенно подчеркивает мысль о том, что Бог не может вмешиваться в решение человека, даже для того, чтобы совершить чудо. Ибо

чудо упразднит самостоятельность человека. Чудо может быть только результатом двустороннего усилия со стороны Бога и со стороны человека: «чудо должно явиться как ответ на самостоятельное, свободное самоопределение человека»<sup>19</sup>.

Таким образом, Трубецкой рассматривает проблему свободы в соответствии с традицией Соловьёва: свобода является необходимым условием преодоления зла. Особенность точки зрения Трубецкого заключается в том, что сама свобода не ограничивается только творением добра, свобода имеет двойную направленность: на производство зла так же, как и на производство добра, человек изначально свободен, это является условием его обращения к Богу, условием его выбора, условием победы добра над злом. Можно сказать, что у Соловьёва свобода имеет одно направление, один вектор, а у Трубецкого она двухвекторна.

Философией свободы называют концепцию Бердяева, в которой эта проблема действительно занимает центральное место. Анализ понятия свободы в творчестве этого мыслителя посвящены работы многих современных философов<sup>20</sup>. Мы же попытаемся определить направленность свободы с точки зрения Бердяева.

Свободу русский философ понимает как сущностную характеристику человека, отличающую его от других существ. А.А. Ермичев, анализируя философские идеи Бердяева, отмечает, что мыслитель выделяет три вида свободы<sup>21</sup>. Первичная, иррациональная свобода коренится в «Ничто» и существует независимо от Бога. Бердяев провозглашает примат свободы над бытием. Свобода и Бог, по Бердяеву, равноправны. Бог не создает, а только использует свободу для сотворения мира, а значит, не может нести ответственность за зло. Человек изначально свободен, следовательно, и ответственен.

Первичная свобода нейтральна к Злу и к Добру, она есть чистая возможность, которая в момент совершения становится добром или злом. Человек сам творит себя и мир. Бердяев не приемлет понимание свободы как возможность выбора между добром и злом. Такое понимание существует в обществе. Его можно назвать рациональной свободой. Она состоит в подчинении моральному закону и ведет к обязательной добродетели. Но всякое подчинение исключает свободу. Поэтому рациональная свобода ведет в конечном итоге к рабству. Рациональная свобода предполагает, что «человек поставлен перед нормой, различающей добро и зло. <...> Для меня свобода всегда означала что-то совсем другое»<sup>22</sup>. Третий вид свободы, проникнутый любовью человека к Богу, как и Бога к человеку, дает возможность преображения, т.е. полной свободы. «Свобода есть моя независимость и определяемость изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла. <...> Освобождение наступает, когда выбор сделан и когда я иду творческим путем. <...>... жизнь в Боге есть свобода, вольность, свободный полет, без-властие, а-нархия»<sup>23</sup>.

Философию Бердяева называют апофеозом человеческой свободы, обращением к освящению творчества. Так же, как Трубецкой, Бердяев считает, что свобода нужна человеку для того, чтобы пройти соблазны. Свобода в начале

необходима для преодоления соблазна, свобода в конце – для утверждения Бога<sup>24</sup>. Подлинным утверждением Бога, по Бердяеву, является творчество. «Творчество – это обращенность к преобразованию мира. <...> Творчество менее всего есть поглощенность собой, оно всегда есть выход из себя»<sup>25</sup>.

Нас интересует вопрос о направленности свободы у Бердяева. Иррациональная несотворенная свобода первична по отношению к добру и злу, т.е. она дает возможность творить как добро, так и зло. Подлинная же свобода, свобода творчества, предполагает послушание «сокровенной воле Божьей». Значит, все же, направленность подлинной свободы предполагает только движение в сторону добра. Однако не все так просто. Бердяев считает, что постижение Бога неподвластно рациональному пониманию. Духовная жизнь либо есть, либо ее нет, но осуществление ее возможно только в процессе творчества. Возникает противоречие: с одной стороны, «творческий акт в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь ..., на преобразование мира. Но в условиях падшего мира он отяжелевает ..., создает не новую жизнь, а культурные продукты большего или меньшего совершенства»<sup>26</sup>. Таким образом, творчество способствует усилению объективности, ложности мира. Однако сам Бердяев говорит об этом так: «Под творчеством я все время понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию»<sup>27</sup>. Творчество, воплощающееся в предметах культуры, есть творчество символическое, дающее лишь знаки реального преобразования. Эта мысль будет подхвачена Вышеславцевым и получит свое логическое завершение.

Проблеме свободы Вышеславцев уделяет много внимания. Так или иначе она затрагивается во всех его работах: пишет ли он о судьбе России, русском национальном характере, дает ли характеристику марксизму или современному индустриализму<sup>28</sup>. Проблеме свободы мыслитель посвятил значительную часть своего главного исследования «Этика преобразенного Эроса»<sup>29</sup>. Мыслитель анализирует отношение к свободе в истории человечества и находит его весьма противоречивым. Античная философия не знала понимания свободы как сознательного желания творить зло. Философы античности утверждали, что если человек знает, что есть добро, он не сможет поступать иначе; только незнание добра приводит к совершению зла. Вышеславцев характеризует такое понимание как оптимистическую наивность, она была вполне допустима во времена античности.

Однако вплоть до XX века многие мыслители считают свободу основной причиной существования зла в мире. Если человек выбирает Добро, то тем самым он как бы отказывается от свободы, действует по предписанному закону. Такое понимание свободы присуще, в частности, Фихте, творчеству которого Вышеславцев посвятил свое диссертационное исследование. Таким образом, получается, что свобода может осуществляться только в одном направлении, направлении зла. Противоположное мнение мы уже видели у Соловьёва, который считал, что свобода несовместима со злом. И в том, и в другом случае свобода одновекторна, только векторы направлены в разные стороны. Вышеславцев в своей работе отстаивает точку зрения о многовекторности свободы, недопустимости ее ограничения в принципе, свободу он понимает как самоценность и

обосновывает такое понимание как на основе Священного писания, так и на основе данных современной психологии. Ценность свободы не умаляет даже тот факт, что человек может использовать ее как во благо – для творчества добра, так и во зло – ради произвола.

Вышеславцев выделяет два различных понимания свободы: свободу произвола, основанную на эмоциях, аффектах, и свободу творчества, или сублимированную свободу. Можно ли свести свободу произвола у Вышеславцева к тому, что Соловьёв называет «необходимым проявлением собственной сущности субъекта, проявлением, которое вызвано внешним мотивом», т.е. несвободой, зависимостью от природы, а сублимированную свободу – к отречению от эгоизма, порожденного физической природой человека, преодолению самого себя, т.е. к подлинной свободе. Или понимать свободу произвола как иррациональную свободу Бердяева, а сублимированную свободу как свободу творчества. На наш взгляд, такое сведение неправомерно, так как у Соловьёва и Бердяева виды свободы различаются по происхождению, а у Вышеславцева по функциям. Природная «свобода» Соловьёва, так же, как иррациональная свобода Бердяева, не осознана человеком. Человек как бы следует зову природы, зову плоти в широком смысле слова. Вышеславцев же, говоря о свободе произвола, не исключает сознательного выбора, причем, часто наносящего вред самому человеку. «Знаю, что плохо, но делаю». Сублимированная же свобода вырастает из свободы произвола, преобразует ее, она невозможна без свободы произвола, по мнению Вышеславцева.

Вышеславцев исследует природу произвола, обращаясь к открытиям в психологии. Источник произвола он видит в проявлении человеческого бессознательного. Бессознательная сфера человеческой психики содержит бесконечные возможности: это и самые темные стороны человеческой души, и самые светлые, порок и добродетель. Произвол, по представлению философа, основывается на темных сторонах души, он представляет собой сознательное стремление и действие человека, не преобразованное Благодатью. Многие тысячелетия люди полагали, что одолеть порок можно только с помощью закона, который налагает строгие запреты на поведение человека. В обществе действовали как жестокие законы, так и жестокие способы наказания за их нарушение. Однако преодолеть отрицательное проявление свободы, свободы произвола, только с помощью запретов, с помощью закона, оказалось невозможно, поскольку законы обращаются к разуму, к логике. Бессознательное же не подчиняется логике, оно существует в форме образов, действует в соответствии с образами, возникающими в воображении. Преодолеть отрицательные образы можно только путем внушения положительных. Свободный призыв Благодати, творческие символы, воплощенные в культуре (по Бердяеву), а не насильственное действие Закона способны внушать положительные образы. Ограничение свободы произвола обязательно приведет и к ограничению свободы вообще, а следовательно, к утверждению деспотизма в обществе. Вышеславцев, таким образом, рассматривает два вида свободы как две стороны одной медали. Запрет на свободу произвола влечет за собой запрет на свободу вообще. Современное человечество не может позволить себе недооценку сво-

боды произвола, поскольку ее запрещение может привести к такому состоянию, когда человеку будут навязывать определенное поведение, которое кем-то было принято как единственно правильное.

Негативное отношение к свободе произвола, по мнению Вышеславцева, вызвано тем, что многие мыслители считали, что добро однозначно: существует множество возможностей совершить зло и только одна возможность сотворить добро. Именно эту возможность и предписывает Закон. Однако навязывание добродетели как единственно возможной означает исключение свободы из системы ценностей, приводит к разрушению самой системы, так как свобода всегда понималась человеком как высшая ценность. Попытка разрешить это противоречие опять приводит нас к необходимости определить понятие свободы.

Вышеславцев считает, что свобода предполагает, прежде всего, автономность индивида, реально принимающего решение, по отношению к существующей системе ценностей. Система ценностей также автономна, она существует в обществе независимо от индивида. Действие индивида имеет, таким образом, двойную детерминацию: идеальную со стороны системы ценностей и реальную со стороны воли индивида. Без акта воли личности ценности остаются идеальным предписанием. Индивид же вне системы ценностей действует как природное существо, побуждаемое животными инстинктами, т.е. он несвободен. Свобода, следовательно, означает автономию личности, которая проявляется в том, что личность может выбрать ту или иную ценность или полностью проигнорировать данную систему ценностей и обратиться к другой.

Автономию личности в отношении к системе ценностей, по мнению Вышеславцева, можно понять, обратившись к Священному писанию, в котором утверждается богоподобие человека, способность его к творчеству, необходимость его свободы. Конечно, человек не может быть свободен по отношению к законам природы. Человек свободен, прежде всего, в области нравственной, в области идеальных ценностей. Автономию принципов (системы ценностей) дополняет, таким образом, автономия личности.

Вышеславцев прибегает к интересному сравнению: принцип (ценность) подобен компасу, который показывает направление, а свободная воля подобна рулю – она берет определенное направление и движется по нему.

Личность сохраняет свою автономию по отношению к ценностям постоянно, так как процесс волеизъявления не может быть остановлен. Дело в том, что сами ценности не представляют собой непротиворечивой, гармонической системы. Они включают как высшие, так и низшие ценности, которые нередко вступают в конфликт между собой. Вся жизнь человека – это процесс бесконечного разрешения конфликта ценностей, бесконечного выбора альтернатив. Этот выбор происходит часто в состоянии цейтнота, когда недостаточно информации о последствиях того или иного выбора, поэтому сам выбор, даже на высшем этапе осуществления свободы, совершается не только на основе рационального размышления, но и на основе чувств, эмоций, аффектов, т.е. на основе свободы произвола. Человек своим решением иногда невольно производит зло.

Свобода произвола присутствует во всех актах воли. Она проявляется и в творчестве. Без нее не было бы гениальных прозрений художников, ученых, свя-

тых, без нее невозможен был бы сам процесс творчества. Вышеславцев называет творчество сублимированным капризом или сублимированным произволом. «Свобода произвола вовсе не исчерпывается выбором между «да» и «нет», между утверждением и отрицанием свыше данной иерархии ценностей, между добром и злом; существует свобода выбора между различными и противоположными «да», между различными комбинациями ценностей, между различными решениями их конфликтов, между различными комбинациями средств, одним словом, между различными творческими возможностями»<sup>30</sup>.

Вышеславцев показывает диалектику восхождения личности от свободы произвола к сублимированной свободе. Осознание человеком своей свободы, своей суверенности по отношению к природе – вот первая форма проявления свободы, поднявшейся над природной необходимостью, форма, в которой личность ощущает себя самоцелью. В этот момент, когда индивид ощущает как бы полную свободу, он воспринимает нравственные установки как ущемление свободы, как потерю самоцельности; он боится стать просто средством для чьих-то целей. Сверхчеловек Ницше, считает Вышеславцев, – образ, выражающий эту ступень свободы и этот страх перед запретами. Поэтому многие мыслители противопоставляли свободу и нравственность.

Но сублимация свободы, считает Вышеславцев, не означает ущемления свободы произвола (как уже было показано, свобода произвола необходима на всех этапах восхождения). Высшая свобода содержит в себе в преобразованном виде свободу низшую, как свой элемент. Вышеславцев блестяще демонстрирует диалектику высшего и низшего на основе категории «снятие», показывает проявление этой диалектики в современном христианстве.

Таким образом, мы видим эволюцию в понимании свободы в русской философии в течение небольшого промежутка времени: от жесткой установки на понимание только одного направления свободы в философии Соловьёва до многовекторной направленности ее у Вышеславцева.

Философия Соловьёва трагична по самой своей сути, она явилась нам на пороге жестоких событий XX века, мыслитель предвидел их в последних своих работах. Трагизм этот не мог не проявиться и в таком важном вопросе, как понимание свободы. Только один путь видел Соловьёв, веря, что такой путь существует. Уже Трубецкой понимал, что свобода не может пониматься как однозначный выбор, поскольку даже добро не однозначно. Исследование свободы стало основной темой философии Бердяева. Свободу он считал первичной по отношению к бытию, следовательно, направленность ее не ограничена определенными нормами. Однако единственно плодотворной он считал свободу, определяемую стремлением к добру, ибо только такая свобода может стать основой творчества. Вышеславцев же утверждает необходимость многовекторного понимания свободы и исследует возможности его осуществления. Он доказывает, что ограничение даже незначительного проявления свободы приводит к деспотизму, что в полной мере проявилось в XX веке. Понятны причины недоверия к свободе произвола – страх перед хаосом и анархией. Противоядие же, о котором говорит философ, сводится к созданию положительных образов и кажется слишком эфемерным.

## Примечания

- <sup>1</sup> Козлова О.В. Проблема свободы в онтологии Абсолюта В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования: сб. науч. тр. / под ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 86–108.
- <sup>2</sup> Ненашев М.И. Концепция свободы в философии Владимира Соловьёва: монография. Киров, 1999. 248 с.
- <sup>3</sup> Ненашев М.И. Идея свободы и истории в работе «Понятия о Боге» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: сб. науч. тр. / под ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 116–128.
- <sup>4</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 24.
- <sup>5</sup> Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 299.
- <sup>6</sup> Соловьёв В.С. Духовные основы жизни. Собр. соч. Т. 3. М., 2000. С. 317.
- <sup>7</sup> Там же. С. 326.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 58.
- <sup>10</sup> Там же. С. 215.
- <sup>11</sup> Там же. С. 214.
- <sup>12</sup> Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. С. 198–199.
- <sup>13</sup> Там же. С. 306.
- <sup>14</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 542.
- <sup>15</sup> Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва. М., 2003. С. 587.
- <sup>16</sup> См. напр. Овчинникова Н.А. Правовые и политические взгляды Е.Н. Трубецкого: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2009.
- <sup>17</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 2003. С. 147.
- <sup>18</sup> Там же. С. 144.
- <sup>19</sup> Там же. С. 268.
- <sup>20</sup> См. напр. Мысливченко А.Г. Мятёжный апостол свободы // Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. М., 1994; Метаморфозы свободы: наследие Бердяева в современном дискурсе. Киев, 2003. С. 268.
- <sup>21</sup> Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М.: Знание, 1990; Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.
- <sup>22</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 61.
- <sup>23</sup> Там же. С. 62.
- <sup>24</sup> Там же. С. 56–57.
- <sup>25</sup> Там же. С. 211.
- <sup>26</sup> Там же. С. 214–215.
- <sup>27</sup> Там же. С. 211.
- <sup>28</sup> Ерина Е.Б. Б.В. Вышеславцев. М.: ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д, 2006. 112 с.
- <sup>29</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 87–109.
- <sup>30</sup> Там же. С. 101.

УДК 316:27 (47)  
ББК 60.028.13:86.37 (2)

**И.В. ЯНИШЕВСКАЯ**  
Санкт-Петербургский государственный университет  
телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича

### **РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ Д.МЕРЕЖКОВСКОГО И З.ГИППИУС: ОТ СИМВОЛИЗМА К РЕЛИГИИ ТРЕТЬЕГО ЗАВЕТА**

*Рассматривается идея становления религии Третьего Завета, выдвинутая Д. Мережковским и З. Гиппиус в процессе поиска ориентиров нового религиозного сознания, а также резонанс этой идеи, как в среде официального православия, так и в кругу русской интеллигенции рубежа XIX – XX веков.*

**Ключевые слова:** апокалиптика, эсхатология, Третий Завет, символизм, религия, новое религиозное сознание, Д. Мережковский, З. Гиппиус, Иоахим Флорский.

*The subject of the article is the idea of the Religion of the Third Testament which was put forward by D. Merezhkovsky and Z. Hippius while they were in search of points of new religious consciousness. The resonance of this idea in the sphere of official orthodoxy as well as among Russian intellectuals at the end of the XIX and the beginning of the XX centuries is also considered.*

**Key words:** apocalypitics, eschatology, Third Testament, symbolism, religion, new religious consciousness, D. Merezhkovsky, Z. Hippius, Joachim Florsky.

С позиции современного человека мы, бывает, смотрим на происходившее сто лет назад «сверху вниз», забывая, что история линейна, а исторический опыт приобретается в процессе проживания не отдельно взятого индивида, но целых поколений. Поэтому то, что для нас является очевидностью, когда-то должно было быть новаторством, которое только постепенно завоевывало себе признание. С другой стороны, тот же исторический опыт показал, что историю делают как раз отдельные личности, и эпоха русского Ренессанса – не лишнее подтверждение тому.

«Серебряный век» – время особенное. Это не просто конец XIX – начало XX веков, это время, когда в России начался удивительный период повсеместного поиска. Неважно, кто ты был по происхождению, образованию, должности, профессии, – все *искали*, как правило, смысл жизни или пути выхода, причём не важно выхода «куда». Многие пытались найти ответы на традиционные для российской бытийности вопросы «кто виноват?», «что делать?» и «с чего начать?». Естественно, подобная тенденция была обусловлена рядом вполне объективных исторических событий. Однако для России Серебряного века не менее актуальными являлись и вопросы духовности. Люди, обращавшиеся к этим вопросам, собственно и сделали этот период времени *Серебряным* веком. Обратимся только к одному аспекту направления духовного и философского поиска – религиозному.

В истории христианства порубежные времена всегда сопряжены с апокалиптическими ожиданиями. Отождествление «конца века» и «конца света» – явление не единичное. Апокалиптическое мышление никогда не прекращало своего развития, оно до сих пор приобретает все новые и новые формы. Период конца XIX –



начала XX веков знаменовал собой переход к последнему веку второго тысячелетия, поэтому эсхатологические настроения проявились очень сильно. Тем более что в России в это время произошли события (Русско-японская война, первая мировая война, годы революций), которые стали дополнительным импульсом, породившим огромную волну эсхатологических настроений.

Мировая апокалиптика полна загадок, решить которые человечество пыталось в разное время по-разному. Серебряный век «внес свою лепту» в решение этих проблем. Особое значение в это время стала играть философия истории, которая явно «подпитывалась» апокалиптическими ожиданиями. Русская религиозная философия этой эпохи предстает как своеобразный тип философствования, основанный на обращении к главным постулатам христианства, глубоко пережитым в индивидуальном религиозном опыте, и одновременно связанный с очередным взлетом интереса к оккультизму, сверхчувственному постижению и мистике.

Интерес интеллигенции к мистицизму как одному из способов познания выражался в поисках новых форм религиозности, одним из направлений таких исканий стало «новое религиозное сознание». Данному феномену Н. Бердяев посвятил целый сборник статей<sup>1</sup>. Характеризуя «новое религиозное сознание», он писал: «...в этом течении религиозной мысли пророчество всегда побеждает священство и пророческим предчувствиям отдаются без особенной осторожности»<sup>2</sup>. Наиболее ярким проявлением «нового религиозного сознания» рубежа веков стал символизм; в России он был не только поэтической школой, но и неким новым образом мышления, претендуя на органический синтез религии, народной культуры и философии. Символизм – одно из самых активных и масштабных течений Серебряного века.

Представители данного направления обладали универсальными знаниями о самых различных областях истории и культуры; следует обратить внимание на высказывание известного австрийского слависта А. Ханзен-Лёве: «...все символисты располагали определенным (отчасти даже профессиональным, чтобы не сказать профессорским) знанием о символах и мифах – некоторые из них даже добились серьезных успехов в области исследования мифов и символов, истории религии и ересиологии, классической филологии и этнологии»<sup>3</sup>. Это приводило к тому, что они вкладывали в понятие «символ» очень общее содержание, охватывающее практически всю культуру. Так, у Вячеслава Иванова можно найти следующую интерпретацию: «Символ – слово, становящееся плотью, но не могущей ею стать: ежели бы стало, то было бы уже не символом, а самою теургическою действительностью»<sup>4</sup>. Подобная трактовка удачно выражает программу символизма как такового. Представители этого направления видели в символике универсальное средство кодировки, посредством которого можно выражать идею в чувственной форме.

Движение «нового религиозного сознания» среди интеллигенции ознаменовалось противостоянием историческому христианству. Этому немало способствовали идеи мистического, сверхчувственного познания мира, человека, Бога, господствовавшие в декадентской среде, являвшейся предтечей русской символистской школы как на уровне поэзии, так и в рамках религиозно-философских исканий.

Размышляя о генезисе декадентского сознания и символизма, прежде всего нужно сказать о влиянии Рембо и Верлена, поскольку именно французская поэзия определила важнейшие черты русского декадентства. Но это была новая поэтическая форма, которая вскоре превратилась в новое мировоззрение и, более того, стала идеологией, постулирующей крайний индивидуализм – исключительность собственного «я». Определенную роль в этом сыграла философия Ницше. Его идея Сверхчеловека наложила неизгладимый отпечаток на умы не одного поколения. Впрочем, ницшеанство не было безусловной основой русского декадентства, поскольку от него были взяты «лишь наиболее показательные и внешние стороны нового течения»<sup>5</sup>, в частности «самообожествление я», выше которого ничего нет и быть не может. При этом даже добро и зло оказывались подвластны «моей» (личностной) воле. Как написал Дмитрий Мережковский в стихотворении «Двойная бездна»: «<...> и Зло и Благо ... два пути, ведут к единой цели оба, и все равно, куда идти». Но оправдание «гордого одиночества» привело к ситуации, когда любой другой человек (кроме себя) становится враждебным и чуждым, в итоге это привело к кризису декадентства.

Ощувив нарастающее духовное бесплодие, декадентство стало искать выход из тупика. И таким выходом стал путь мистического восприятия, обусловивший резкий переход к новому течению – символизму. Символизм не был явлением чисто литературным (хотя и сильно с ней связан), это не просто принцип творчества, методом которого является «устремлённость внутрь, к метафизической сущности»<sup>6</sup>, а особое мироощущение, связанное с высшим познанием и духовным опытом. И если для декадентов выражением их веры служили слова З.Н. Гишиус «Я люблю себя как Бога», то для символистов «символом веры» стала вера в сам *символ*.

Первым на этот путь вступил Д.С. Мережковский, по словам А. Белого, «декадент, победивший в себе декадента»<sup>7</sup>. Он расширил трактовку символа, усилив в нем религиозное значение. С одной стороны, символы рассматривались Мережковским как звенья на пути к гармонизации, как знаки, «спаивающие», «соединяющие» противоположные онтологические сферы, с другой стороны, каждый символ теперь начинает наполняться мистическим содержанием, которое понимается как непосредственное творчество, обращённое к бесконечности бытия, т.е. к Богу. Так, человек становится своеобразным со-творцом Творцу. Есть и третий немаловажный аспект символизма, так называемое «расширение художественной впечатлительности»<sup>8</sup>, напрямую связанный с углублением способности к переживанию (имеется в виду транслирование личного опыта). В целом, подобный подход возможен лишь при условии наличия искренней веры, веры в Бога. Но именно в этом для адептов декадентского и символистского движений была определенная проблема.

Каждый человек индивидуально разнообразен в своей религиозности. Бывает, что мистический опыт одного оказывает влияние на многих. Подобным образом возникают секты, возглавляемые харизматическими лидерами. Для Серебряного века типичным проявлением влияния личностного мистического опыта на литературу и философию стали «эпифании» Владимира Соловьёва, реализовавшиеся в идеях Богочеловечества и Софии – Вечной Женственности,

прямым последователем в области интуитивных прозрений которого был, к примеру, Александр Блок.

Но у Мережковского и его жены Зинаиды Гиппиус отношения с Богом складывались непросто. Несмотря на то, что Гиппиус пронесла через всю жизнь бабушкину «зеленую лампадку» и восприятие доброго Боженьки, который поможет, стоит только его об этом попросить, знавшие её люди давали довольно неоднозначную характеристику религиозности Зинаиды Николаевны. По мнению Юрия Терапиано, «по складу своего ума Гиппиус была рационалисткой. Она верила умом, сердцем хотела веры»<sup>9</sup>. Маковский вообще сомневается в том, что Гиппиус верила в Бога, хотя не отрицает ее стремления свести «все проблемы жизни к Нему» – «Единому, Единственному». Он тоже полагает, что Гиппиус «только *хотела* веры» (курсив мой – И.Я.)<sup>10</sup>.

«Рационалистка» Гиппиус могла себе позволить в отношениях с Небом достаточно много вольностей. Например, сделать в одном из своих «Дневников» Пасхальным утром неосторожную запись: «ХРИСТОС ВОСКРЕС?»<sup>11</sup>, или вполне серьёзно обидеться на католическую святую маленькую Терезу из Лизье, допустившую смерть Мережковского, а ведь они так ее любили... По воспоминаниям Тэффи, после смерти Мережковского Гиппиус завесила статуэтку платком и отставила в сторону<sup>12</sup>.

В отличие от Гиппиус, религиозность Мережковского парадоксальным образом существовала не «благодаря», а «вопреки». В детстве он был необычным ребенком, склонным к «неподдельной мистической экзальтации». «Сомнения», посещавшие юного Мережковского, не привели его к разочарованию в религии, хотя для многих «кризис веры» был естественным моментом жизни (Достоевский, Чехов, Вл. Соловьёв). Тем не менее позднее свой опыт переживания присутствия Бога в мире Мережковский охарактеризует следующим образом: «Это или совсем легко – «младенцам открыто», – или невозможно понять, так же, как не трудно, а невозможно слепому видеть»<sup>13</sup>. Для него не стоял вопрос «есть ли Бог?». Существование Бога просто не ставилось под сомнение. Но «быть как дети» в реальной жизни не представлялось возможным, поэтому следовало найти какой-то свой выход.

Мысль о необходимости создания новой Церкви пришла к Мережковскому еще в октябре 1899 г., о чём свидетельствует запись Гиппиус в дневнике «О Бывшем»: «Ко мне пришел неожиданно Д.С. Мережковский и сказал: «Нет, нужна новая Церковь». Мы после того долго об этом говорили, и выяснилось для нас следующее: Церковь нужна, как лик религии евангельской, христианской, религии Плоты и Крови. Существующая Церковь не может от строения своего удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени»<sup>14</sup>.

Родоначальником идеи Третьего Завета, как известно, Мережковский не был. Над этой темой размышлял еще Джоаккино де Фьоре<sup>15</sup>, в русской транскрипции Иоахим Флорский. Воспользовавшись догматом о Троице в качестве ключа к толкованию зашифрованной в символах Писания тайны грядущего, Иоахим разделил мировую историю на три периода. Эпоха Отца длится от сотворения мира до воплощения Иисуса Христа, ей соответствуют правление женатых людей и дословное толкование Библии. Эпоха Сына исчисляется от воп-

лощения и продолжается до 1260 г., ей соответствуют правление белого целибатного духовенства и символическое толкование Писания. Далее начинается эпоха св. Духа, которой соответствуют правление монахов и духовное толкование Писания. Разделяющую эпохи Сына и Святого Духа «отметину во времени» Иоахим датирует 1260 г. Эта дата была выбрана исходя из символического толкования ветхозаветной книги «Юдифь», согласно которой библейская героиня Юдифь была вдовой 3 года и 6 месяцев, то есть 42 месяца или 1260 дней. Таким образом, на 41-е поколение придется время апокалиптических испытаний – потрясений и бедствий, вызванных приходом Антихриста. Последний будет повержен вновь сошедшим на землю Христом, после чего возвратится «золотой век», и 42-е поколение откроет новую эпоху, «субботу божью на земле», которая продлится до конца времен. «Духовная церковь грядущего» примирит западную и восточную церкви, смягчит сердца язычников и направит древний Израиль на путь Христа. Души верующих будут непосредственно сообщаться с Духом Святым через вечное Евангелие, а церковь Петра претворится в церковь Иоаннову. Такими предвосхищениями завершается учение Иоахима Флорского о трех царствах<sup>16</sup>.

Апокалиптические настроения, бытовавшие на рубеже веков, нашли свое отражение в различных областях религиозно-философской литературы. Об этом писали Розанов, Минский, Бердяев, Блок, Белый и Булгаков. Мережковский также, апеллируя к Откровению святого Иоанна, рассматривал всю историю с точки зрения ее эсхатологических перспектив. Кроме того, он разделял утопическую идею Владимира Соловьёва об объединении человечества вокруг истинной «вселенской церкви», когда произойдет слияние православия с католической ветвью христианства, а понятие «национальность» нивелируется<sup>17</sup> по тому же принципу, что и в исламе, поскольку полагал, что на идее нации лежит «кровавая тяжесть»<sup>18</sup>, приводящая к войнам. Николай Бердяев, критикуя Мережковского за то, что последний является больше литератором, вышедшим из культуры, нежели философом, отдавал, тем не менее, ему должное за то, что лишь «одному Мережковскому удалось создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства»<sup>19</sup>. Мережковский ставит гносеолого-онтологическую проблему в рамках религии, так как основной вопрос, поднимаемый им, это вопрос о возможности синтеза (или преображения) духа и плоти<sup>20</sup>.

В религии Третьего Завета Мережковского Отцу, Сыну и Духу Святому соответствуют три Царства: Царство Отца – господство Ветхого завета, Царство Сына – господство Нового завета и Грядущее Царство – господство Святого Духа. Символом Святого Духа является Голубь. И если в первом Царстве власть Господа открылась как Истина, в Царстве Сына – как Любовь, то в Царстве Духа Святого она открывается как Свобода. В последней идее заключается с точки зрения канонического православия откровенная ересь. В Третьем Завете Святой Дух заменяется Пресвятой Богородицей – Вечной Женственностью, таким образом происходит трансформация триединства<sup>21</sup>. В идее Третьего Завета как нового откровения явно прослеживается тенденция построения Царства Божьего на земле. Идея Третьего Завета, конечно, развивает соловьёвскую идею «всеединства», но не является ей тождественной<sup>22</sup>.

Для любого человека слово «свобода» всегда сопряжено с проблемой искушения выбором. Говоря о свободе христианской, нужно отметить два основных направления, по которым шло развитие религиозной мысли на рубеже веков. Априорность конца мира обуславливает готовность к Высшему суду. Но как человеку следует готовиться? Возможны два варианта ответа: либо уйти в аскезу, либо попытаться построить Царство Божие на земле; и выбор между ними – задача сугубо индивидуальная. Носители «нового религиозного сознания», и в том числе Д. Мережковский, ссылаясь на слова Евангелия «Да будет Царство Твое на земле, как и на небе», считали возможным идти именно по второму пути.

У Мережковского был период, когда он пытался совместить воедино Христа и Антихриста (Гиппиус его в этой идее не поддерживала). Однако он изжил свое язычески-христианское мировоззрение, и уже в предисловии к своему собранию сочинений писал: «Когда я начинал трилогию «Христос и Антихрист», мне казалось, что существуют две правды: христианство – правда о небе, и язычество – правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд – полнота религиозной истины. Но, кончая, я уже знал, что соединение Христа с антихристом – кощунственная ложь. Я знал, что обе правды – о небе и о земле – уже соединены во Христе Иисусе»<sup>23</sup>.

Свобода, которой наделил людей Господь, предполагает свободу выбора вплоть до возможности неверия в Создателя – безбожия. Как раз в безбожии видит Мережковский проблему русской интеллигенции, сравнивая данное качество с пустотой глубокого сосуда, жаждущего наполнения. «Безбожие русской интеллигенции зависит от религиозного недостатка не во всем ее существе, а только в некоторой части его, – не в чувстве, совести, воле, а в сознании, в уме, *intellectus*, т.е. именно в том, что интеллигенцию и делает интеллигенцией»<sup>24</sup>. Следовательно, в первую очередь необходимо пробудить в русской интеллигенции религиозно-общественное сознание. Как считает Мережковский, бессознательная религиозность и сознательная общественность в русской интеллигенции уже есть, но для того, чтобы стать подлинной «*интеллигенцией*, то есть воплощенным *intellectus*’ом, разумом, сознанием России»<sup>25</sup>, ей необходимо прийти к религии, к Богу. Поиск Свободы, которая в понимании Гиппиус была неразрывно связана с понятиями Бога и Любви, стремление преодолеть в себе внутреннюю борьбу добра и зла привели чету Мережковских к идее «неохристианства» – религии Третьего Завета. Желание обрести единомышленников простимулировало попытку сближения интеллигенции и церкви, воплотившуюся в Религиозно-философских собраниях.

Религия и церковь для Дмитрия Мережковского и Зинаиды Гиппиус были понятиями разноплановыми, поэтому отношения с государственной религией складывались неоднозначно. Мережковские по-своему воспринимали православие, отсюда и попытка на православной почве построить новое мировоззрение, найти новый подход к вопросам жизни не только духовной, но и социально-политической<sup>26</sup>. Историческое христианство, по их мнению, «шло против жизни». Традиционная церковь «догматически окаменела» и, в ее привычном значении, абсолютно не устраивала их. Им нужна была церковь, где освящалась бы «жизнь людей во всей полноте; жизнь взором Сына Человеческого»<sup>27</sup>. Для этого необ-

ходима «волна живой воды, и мы уже знаем почти все, что эта вода – понятие об Отце и Сыне. Да, и Сыне, потому что только Сын углубляет, утверждает и поясняет до конца понятие об Отце»<sup>28</sup>.

Исповедуя внешнее разделение с государственной церковью как с институтом, они не отрицали внутреннего союза с православием. Более того, Религиозно-философские собрания стали попыткой прийти к консенсусу с Русской православной церковью и сыграли особую роль в поиске путей выхода из социального и духовного кризиса, к которому пришла Россия в начале XX века. Это был первый опыт диалога между представителями церковной и светской сторон.

Нельзя сказать, что появление петербургских Религиозно-философских собраний – это заслуга исключительно четы Мережковских. В первую очередь, оно связано с возросшим вниманием общества к религии. Апокалиптические ожидания, о которых уже говорилось выше, вызывали определенный дискомфорт и брожение в умах, являясь частью сложной ткани культуры России XIX – начала XX вв., поэтому не только «разноориентированная»<sup>29</sup> общественность, но и представители церкви были не против этого необычного диалога. Кроме того, правительство Николая II оказалось заинтересовано в решении религиозно-общественных проблем, которые обсуждались на Религиозно-философских собраниях (1901–1903).

Предтечей этих Собраний стали «самоустроившиеся» кружки – беседы, проходившие осенью-зимой 1900–1901 гг., в которых велись разговоры о религии, где постепенно выработалась основная идейная линия будущих Собраний. «Это было стремление услышать «голос» церкви (а где его услышать, если не из уст ее представителей?). Как сама она смотрит на свое прошлое, настоящее и будущее? Включает ли мир-космос и мир человеческий в зону церковного христианства, то есть христианства, носимого и хранимого реальной исторической церковью?», – писала Зинаида Гиппиус<sup>30</sup>.

Интеллигенция желала возможного объединения с церковью, но при условии признания ее новой силой. Силой, хотя и не принадлежащей к церковным кругам, но ищущей «истины и Бога», чьей задачей, равно как и задачей церкви, является возрождение России на почве исторического христианства. Задачей духовенства была «мессианская проповедь» на тему о возвращении «заблудших» под сень Храма. Несмотря на разногласия, Собрания были открыты. Особое значение в «дозволении» принадлежало «первенствующему члену Святейшего Синода» митрополиту Антонию (Вадковскому) – магистру богословия, редактору академического журнала «Православный собеседник», возглавлявшему в тот период петербургскую Духовную академию, профессора которой считали необходимым сблизить «православие с жизнью»<sup>31</sup>.

Мнения собравшихся, как из среды интеллигенции, так и из среды духовенства, разделились по различным направлениям, по ним и шло распределение сил на Религиозно-философских собраниях. Преосвященный епископ Ямбургский Сергей (Страгородский), занявший новаторскую позицию, полагал христианство религией свободы совести, когда человеку предоставлен изначальный выбор: будет он со Спасителем или нет<sup>32</sup>. Под истинным спасением епископ Сергей понимал создание вечной жизни на земле. Что касается различных сект, получив-

ших распространение на территории Российской Империи, то, по его мнению, отношение к ним было делом государственной политики. Поскольку секты официально не входили в состав Российской православной церкви, то Церковь не должна была ими заниматься. По мнению Зинаиды Гиппиус, именно епископу Сергию принадлежит изначальное разделение участников на «мы» и «они», которое и привело к невозможности действительного объединения, ибо он сразу дал понять, что стоит на твердой позиции церкви и «не намерен изменять это качество»<sup>33</sup>. Впрочем, сам епископ Сергей полагал, что «настоящего единения» можно достигнуть только при откровенном разговоре, «чтобы каждый видел, с кем он имеет дело, что он может <...> принять и чего не может»<sup>34</sup>.

Священнослужители, принимавшие участие в собраниях, были настроены по-разному. Например, молодые богословы – В.А. Тернавцев, А.В. Карташев, братья Василий и Владимир Успенские – во многом разделяли модернистские взгляды, понимая, что учение церкви об обществе не достаточно развито для современного мира. Свобода совести могла бы стать этическим условием существования православия. С точки зрения христианской этики церковь как институт имеет более значимые и широкие функции, чем государство, поэтому вся жизнь общества должна руководствоваться нравственными законами, данными церковью.

Однозначно консервативную позицию отстаивал редактор журнала «Миссионерское обозрение» В.М. Скворцов, для которого «возвращение» интеллигентов являлось непосредственной как профессиональной, так и внутренней задачей. В уваровском лозунге «Православие, самодержавие и народность» Скворцов видел основу силы России, а гипотетическая свобода совести могла привести к отрицанию богоустановленности самодержавия<sup>35</sup>.

Наименее радикально настроенные представители интеллигенции: В.С. Миролюбов, Е.А. Егоров, Д.В. Философов, Н.М. Минский, – полагали религиозную веру движущей силой человеческого прогресса, однако при этом считали, что путь, по которому может пойти общество, должен основываться на слиянии богоискательства и православных социальных принципов. Сторонники серьезных перемен в сфере религиозной жизни, в особенности В.В. Розанов и Д.С. Мережковский, считали, что для дальнейшего развития общества на правовой основе свобода совести – неотъемлемый элемент основных прав человека.

Первым от интеллигенции выступил В. Тернавцев с докладом «Русская Церковь перед Великой задачей». В своей речи он затронул те вопросы, которые обсуждались на протяжении всего периода существования Собраний. Основной темой доклада Тернавцева было христианство и Русская православная церковь, ее положение в России. Докладчик упрекал церковь в «безжизненности», понимая под этим «отчуждение ее от насущных интересов общественных»<sup>36</sup>. Он же акцентировал внимание на «подчинении Православия – самодержавию». Большой резонанс вызвало выступление князя С.М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести»<sup>37</sup>. Поводом к выбору темы послужил доклад М. Стаховича на Орловском миссионерском съезде в 1901 г., в котором говорилось о необходимости свободы вероисповедания в России. Своеобразным продолжением данной темы стало обсуждение темы «Сила и насилие в христианстве»<sup>38</sup>. Два заседания были посвящены обсуждению

острой темы отношений между Львом Толстым и Русской церковью, озвученной Д.С. Мережковским. Кроме того, Мережковский выступал с докладами об отношении Русской церкви ко Льву Толстому<sup>39</sup> и «Гоголь и отец Матфей»<sup>40</sup>. Доклад «О Браке», прочитанный иер. Михаилом<sup>41</sup>, ставил вопрос о «девстве» выше института «брака». В явной оппозиции этому был В.В. Розанов<sup>42</sup>. Вопросы о догматическом развитии и «о священстве», аккумулированные Розановым в докладе «Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе – Судии мира»<sup>43</sup>, стали последними в истории Религиозно-философских собраний.

В день, когда должно было состояться двадцать второе заседание, вспоминала позднее Гиппиус, «арх. Антонин запиской на клочке бумажки известил ..., что высшее духовное начальство (Победоносцев) решило прекратить Рел.-Фил. Собрания, – вопреки доброй воле Митрополита Антония»<sup>44</sup>. Существует мнение, что одной из причин закрытия Собраний стали «метафизические искания в сфере пола». Кроме того, религиозный поиск интеллигенции, ждавшей от церкви обновления, «подводил под революцию религиозную почву довольно сомнительного характера»<sup>45</sup>.

Некоторое время журнал «Новый Путь» в качестве приложений печатал стенографические отчеты Собраний. Но вскоре вышли Секретные указания Св. Синода от 17.12.1903 г. о запрещении печатания «Записок Религиозно-философских собраний» в журнале «Новый Путь» и отдельными оттисками были направлены Петербургскому (митрополит Антоний), Московскому (митрополит Владимир), Киевскому (митрополит Флавиан) и Казанскому духовным цензурным комитетам<sup>46</sup>.

Петербургские Религиозно-философские собрания, несмотря на то, что задача, которая ставилась в момент их открытия, не была осуществлена, тем не менее дали мощный толчок к развитию философской и богословской мысли, положив начало особому виду философствования – философской критике. Духовенство и русская интеллигенция создали прецедент особого дискурса, при котором разница риторических манер, терминологические несовпадения не препятствуют диалогу благодаря способности к взаимному «перекодированию» языка.

После закрытия Собраний Мережковские начали искать новые пути, поскольку стало понятно, что установка на единение церкви и интеллигенции в той форме, которая устроила бы обе стороны, в принципе невозможна. Диалог, происходивший на Собраниях, был диалогом скорее оппонентов, нежели союзников. Поиск единомышленников продолжился в ином направлении. В студенческие годы Мережковский серьезно увлекался идеей народничества и даже собирался после окончания Санкт-Петербургского университета стать сельским учителем. Брак с Гиппиус несколько изменил его планы, но от этого Мережковский не перестал видеть народ «носителем Христова начала». У Мережковских возникает желание поиска «религиозной общественности».

Тем более что единение с народом – это не утопия, а идея, которую интеллигенция пыталась воплотить достаточно давно. Важна лишь правильная акцентуация и оформленное, а не наигранное желание понять, что, собственно, нужно делать. Подобный случай уже был, когда поэт, «практик от декадентства» Александр Добролюбов, близкий друг Владимира Гиппиуса, кузена З. Гиппиус, отой-



дя от «порочности» декаданса, в самом конце XIX века обратился к вере. По воспоминаниям современников, «утонченнейший эстет превращается в странника-аскета, по слухам, носившего на голом теле вериги»<sup>47</sup>. Со временем появилось новое религиозное направление «добролюбивцев», о мрачном характере которого вспоминает Вл. Гиппиус в статье для «Русской литературы XX века». Обладатель безусловной харизмы, «декадент стал религиозным сектантом, ушел в народ проповедником Божьим»<sup>48</sup>.

Безусловно, идея религиозной общественности имела и своих сторонников, и своих противников. К числу последних относится П. Струве, делавший ставку на пролетариат как класс, достаточно далёкий от религиозных рефлексий, поскольку теократия – не выход, нужна революция, а христианское сознание не способно поставить классовую борьбу на главенствующее место<sup>49</sup>. Не столь радикальные в своих взглядах Мережковские видели прототипом религиозной общественности концепцию всеединства Владимира Соловьёва. Мистико-романтическое учение В.С. Соловьёва – это «эротическая утопия»<sup>50</sup>, когда путь к спасению видится не только в рамках гендерной проблематики, но и в воссоединении человека с Богом, где «святость плоти» служит пропуском для возвращающихся к вратам рая, а любовь-влюбленность – та база, которая должна стать источником нового культа. Вопрос о преображении пола решается в рамках его *обожения*.

Как можно помыслить пол? – размышляла З. Гиппиус. – Можно попытаться вернуть его в изначальное состояние, т.е. до момента грехопадения, когда он представлял собой не разделённость, а цельность. Естественно, подобная постановка вопроса о целостности рождает особый интерес к сфере пола, помещая его в контекст понятия андрогина, через которое пол онтологизируется: он предполагает изначальную двойную ипостасность человека, исходящую из религиозного постулата единства человека – образа и подобия Божьего<sup>51</sup>. Именно к этому должно прийти Преображенное Человечество. Любовь в этом случае представляет собой феномен, позволяющий преодолеть половую расчлененность. Так возникает таинственное (сказывается принадлежность Гиппиус к символизму!) понятие «христианская влюбленность».

Относительно влияния на новое религиозное сознание русских сектантов-мистиков необходимо отметить, что у Гиппиус интерес к русскому сектантству обусловлен личностными факторами. Летом 1903 г. Гиппиус и Мережковский побывали в Керженских лесах (Новгородская область) на озере Светлый Яр, где, по преданию, находился невидимый Китеж-Град. Они провели ночь на Ивана Купала в лесу, на берегу озера, «в беседе с богомольцами, странниками, учителями разных вер, которые сходились туда со всей России»<sup>52</sup>. Общение с религиозной Россией породило мысль не только о «мистическом организме русского народа»<sup>53</sup>, но и о том, что «не здесь ли, на этих холмах, лежит зерно (только зерно), откуда может вырасти истинная культура»<sup>54</sup> – своеобразная культура озера Светлый Яр.

Место, куда прибыла чета Мережковских, всегда отличалось (и до сих пор отличается!) особыми традициями. Когда в ночь на Ивана Купала на берегу Светлого озера собирается множество людей, каждый по-своему ищет путь к Богу, некоторые и через покаяние. Существовало поверье, что если в эту ночь «обой-

ти озеро ... со свечою в руке по круговой тропе 10 раз – это зачтется, как путешествие на Афон, 20 раз – в Иерусалим»<sup>55</sup>. Территория, прилегающая к Светлому озеру, была традиционным местом поселения старообрядцев и русских сектантов различных направлений. Единой и незыблемой для пришедших была внутренняя установка на православие.

По свидетельству Мережковских, к озеру в эту ночь пришли «из дальних мест» тысячи, только для того, чтобы поговорить «о вере». Многие принадлежали к различным «согласиям», искавшим каждое свой путь спасения. С одним из основателей такого «согласия» стал переписываться «барин» Мережковский. Существует свидетельство корреспондента «Русской мысли», рассказывавшего о «немоленах» или «немоляках», отрицавших обрядность, разбивающих иконы, выбрасывающих кресты и т.д. Немоляка, о котором шла речь в статье, «был знаком с писателем Мережковским и состоял с ним в переписке», упрекал Мережковского за то, что он признает «плотского Христа», Бога во плоти. Так, он писал Мережковскому, что тот «плотского Христа признает, а, по-нашему, Христа во плоти нельзя разуместь. Коли Христос плотен, так он мужик, а коли мужик, то на что он нам нужен, мужиков и так довольно. Вот, ежели, по-нашему, по духу, так и мужик может быть первейшей богородицей»<sup>56</sup>.

Гиппиус поразил факт возможности свободного общения с людьми «из народа», способность последних к восприятию чужих мыслей, которые заполняли информационный вакуум, этот естественный атрибут деревенского жителя: «Заговорили о конце мира и Втором Пришествии. Радуются, понимают с полуслова наш неумелый, метафизический, книжный язык, помогают нам, переводят на свой, простой. Обо всем, о чем мы думали, читали, печалились, – думали и они у себя, в лесу, и может быть глубже, серьезнее, чем мы»<sup>57</sup>.

При очевидной разнице в образовании, социальной среде, уровне жизненных потребностей оказалось, что и местным «ищущим» приходится бороться с невежеством, которым часто подменяется истинная религия. Той части русской интеллигенции, представителями которой в Керженских лесах выступали Мережковские, тоже приходится бороться, но с «рационализмом, скепсисом, религиозным равнодушием», потому что вопросы веры являлись доминирующими не для всех<sup>58</sup>.

Парадокс русской интеллигенции заключается в ее «беспочвенности». По мысли Мережковского, первым интеллигентом в России был Петр I: «Он отпечатлел, отчеканил, как на бронзе монеты, лицо свое на крови и плоти русской интеллигенции. Единственные законные наследники ... все мы – русские интеллигенты»<sup>59</sup>. Европейская культура, носителем которой стал русский интеллигент, в основе своей имеет христианские корни. Но европейское христианство «обмелело», встав на путь позитивизма. «Беспочвенность – черта подлинно русская, но, разумеется, тут еще не вся Россия. Это только одна из противоположных крайностей, которые так удивительно совмещаются в России. Рядом с интеллигентами и народными рационалистами-духоборами есть интеллигентные и народные хлысты-мистики»<sup>60</sup>.

Сгоречью Гиппиус констатирует, что даже при наличии внутренних разногласий и редких, но ежегодных встречах богоискателям из народа гораздо легче, чем «ищущим Бога» от интеллигенции. «Их много, – пишет Гиппиус, – они вместе, – а

мы немногие живем среди толпы, которая встречает всякую мысль о Боге грязной усмешкой или подозрением в ненормальности»<sup>61</sup>. Самым важным для бывшей декадентки Зинаиды Гиппиус на тот момент являлись стремление к истинной Церкви и желание, «чтобы все люди объединились в одну веру»<sup>62</sup>. Говоря современным языком, Гиппиус постулировала милинаристические идеи экуменизма.

Дмитрий Мережковский и Зинаида Гиппиус – обыкновенные представители необыкновенного времени. Среди литературных деятелей Серебряного века теургический принцип жизнетворчества (жизненный эксперимент), когда границы между творчеством и жизнью, практически, нивелировались, был достаточно популярен. Опыт религиозности Мережковских, которым не хватало места в традиционной православной церкви, – попытка выхода на иной уровень «нового религиозного сознания», предполагавшая единство жизни, философии и творчества. Эта попытка чрезвычайно важна и для нашего времени, поскольку проблема обновления религиозной жизни остается актуальной. Серьезность этих усилий косвенно подтверждается и тем фактом, что кажущийся нам сейчас «блажью» русской интеллигенции опыт построения «новой Церкви» самой Русской православной церковью был воспринят достаточно серьезно. Недаром в 1910 г. епископ Саратовский Гермоген (Долганёв) поднимал вопрос об отлучении Мережковского от церкви.

### Примечания

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. и коммент. В.В. Сапова. М., 1999.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. СПб., 2001. С. 331.

<sup>3</sup> Ханзен-Леве А. Русский символизм. СПб., 1999. С. 10.

<sup>4</sup> Иванов Вяч. О секте и догмате // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 197–198.

<sup>5</sup> Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Т. III. М., 1998. С. 216.

<sup>6</sup> Мозговая Э.Я. В.С. Соловьёв и Д.С. Мережковский: грани соприкосновения // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Владимир Соловьёв / отв. ред. С.Б. Роцинский; Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. М., 1996. Вып. XIX. С. 114.

<sup>7</sup> Белый А. Начало века. М., 1990. С. 385.

<sup>8</sup> См.: Тараскина В.Н. Роль Д.С.Мережковского в формировании культуры Серебряного века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2004.

<sup>9</sup> З.Н. Гиппиус. Библиографические материалы / авт.-сост. С.П. Бавин. М., 1995. С. 62.

<sup>10</sup> Маковский С.К. На Парнасе Серебряного века. М.; Екатеринбург, 2000. С. 107.

<sup>11</sup> Гиппиус З.Н. Дневники. В 2 т. Т. I. М., 1999. С. 74.

<sup>12</sup> Тэффи. Мои воспоминания. М., 2004. С. 214.

<sup>13</sup> Цит. по: Зобнин Ю.В. Жизнь и деяния Д.С.Мережковского. СПб., 2004. С. 35.

<sup>14</sup> Гиппиус З.Н. О Бывшем // Гиппиус З.Н. Дневники. Т. I. С. 89.

<sup>15</sup> См.: Керов В.Л. Апокалипсис и еретики: лекции. М., 1994.

<sup>16</sup> См.: Цыпина Л. В., Янишевская И.В. Апокалиптический синдром: развитие идеи Третьего Завета в диалоге Д. Мережковского и З. Гиппиус с Иоахимом Флорским // Вестник РХГА. 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 18–25.

- <sup>17</sup> Мозговая Э.Я. В.С. Соловьёв и Д.С. Мережковский: грани соприкосновения. С. 120.
- <sup>18</sup> Мережковский Д.С. Вл.С. Соловьёв // <http://merezkovski.ru/proizved/solovev.php>.
- <sup>19</sup> Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский). С. 333.
- <sup>20</sup> Сарычев Я.В. Религия Дмитрия Мережковского: «Неохристианская» доктрина и ее художественное воплощение. Липецк, 2001. С. 22.
- <sup>21</sup> Арх. Тихвинский Константин (Горянов). Опыт встречи: Церковь и искания интеллигенции в России начала XX века // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: мат-лы Всерос. конф. СПб., 2006. С. 27.
- <sup>22</sup> См.: Корочкина Е.В. Идея Богочеловечества В.С. Соловьёва в философских воззрениях Д.С.Мережковского // Вопросы филологии и книжного дела. Ульяновск, 2004. С. 33–37.
- <sup>23</sup> Цит. по: Гришин А.С. Миф об антихристе в русской истории и литературе конца XIX–XX веков // Антихрист. Антология. М., 1995. С. 414.
- <sup>24</sup> Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. Больная Россия. Л., 1991. С. 40.
- <sup>25</sup> Там же. С. 44.
- <sup>26</sup> Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопр. философии. 1992. № 2. С. 128.
- <sup>27</sup> Гиппиус З.Н. Дневники. Т. I. С. 182.
- <sup>28</sup> Там же. С. 181.
- <sup>29</sup> Прот. Митрофанов Г. Религиозно-мировоззренческие истоки коммунизма в оценках русских религиозных философов // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. С. 242.
- <sup>30</sup> Гиппиус З.Н. Воспоминания о Религиозно-философских собраниях // Наше наследие. 1990. № 4. С. 68.
- <sup>31</sup> Шапошников Л.Е., Шиманская О.К. Петербургские религиозно-философские собрания 1903–1904 гг. как явление духовной жизни России // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Материалы Всероссийской конференции. С. 58.
- <sup>32</sup> Шапошников Л.Е., Шиманская О.К. Указ. соч. С. 61–62.
- <sup>33</sup> Гиппиус З.Н. Воспоминания о Религиозно-философских собраниях. С. 70.
- <sup>34</sup> Преп. Сергей (Страгородский). Вступительное слово на открытии Религиозно-философских собраний // Записки Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге. Приложение к журналу «Новый Путь». СПб., 1903. № 1. С. 207.
- <sup>35</sup> См.: Шапошников Л.Е., Шиманская О.К. Указ. соч. С. 61.
- <sup>36</sup> Тернавцев В. Русская Церковь перед Великой задачей // Записки Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге. 1903. № 1. С. 207.
- <sup>37</sup> См.: Доклад С.М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести» // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / Общ. ред. С.М. Половинкина. М., 2005. С. 90–105.
- <sup>38</sup> См.: Заседание IX. Сила и насилие в христианстве // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 138–173.
- <sup>39</sup> См.: Доклад Д.С. Мережковского // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 45–58.
- <sup>40</sup> См.: Доклад Д.С. Мережковского «Гоголь и отец Матфей» // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 174–190.
- <sup>41</sup> См.: Доклад иеромонаха Михаила «О Браке» // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 215–221.

- <sup>42</sup> См.: Записка В.В. Розанова по поводу доклада о. Михаила «О браке»; Записка В.В. Розанова «О некоторых подробностях церковного воззрения на брак» // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 251–255, 260–266.
- <sup>43</sup> Доклад В.В. Розанова «Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе – Судии мира» // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 462–473.
- <sup>44</sup> Гиппиус З.Н. Воспоминания о Религиозно-философских собраниях. С. 78.
- <sup>45</sup> Шапошников Л.Е., Шиманская О.К. Указ. соч. С. 61.
- <sup>46</sup> Кучинский С.А. Империя и религия: история незавершенных реформ // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг.: Мат-лы Всерос. конф. С. 8.
- <sup>47</sup> Русская литература XX века (1890–1910) / под ред. проф. С.А. Венгерова. М., 2000. С. 160.
- <sup>48</sup> Там же.
- <sup>49</sup> Струве П. Религия и общественность (Ответ З.Н. Гиппиус) // З.Н. Гиппиус: pro et contra. СПб., 2008. С. 552.
- <sup>50</sup> См.: Гайденко П.П. Д.С. Мережковский: апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции» // Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 323–406.
- <sup>51</sup> См.: Янишевская И.В. Андрогинность как одно из воплощений житнетворчества З. Гиппиус // Труды Гуманитарного факультета СПбГУ ИТМО: сб. науч. ст. Т. 1. СПб., 2010. С. 217–221.
- <sup>52</sup> Савельев С.Н. Идеиное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Л., 1987. С. 36.
- <sup>53</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 96.
- <sup>54</sup> Гиппиус З.Н. Светлое озеро. Путевой дневник // Новый Путь. 1904. № 1. С. 173.
- <sup>55</sup> Там же. С. 168.
- <sup>56</sup> Цит. по: Шестаков В.П. Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры. М., 1995. С. 13–14.
- <sup>57</sup> Гиппиус З.Н. Светлое озеро. Путевой дневник // Новый Путь. 1904. № 2. С. 32.
- <sup>58</sup> Там же.
- <sup>59</sup> Мережковский Д.С. Грядущий Хам. С. 35.
- <sup>60</sup> Там же. С. 38.
- <sup>61</sup> Гиппиус З.Н. Светлое озеро. Путевой дневник // Новый Путь. 1904. № 2. С. 176
- <sup>62</sup> Там же.

УДК 14 (497.2:47)  
ББК 87.3 (4Бол:2Рос) 6

**Н. И. ДИМИТРОВА**  
Институт исследования обществ и знания,  
Болгарская академия науки

## **ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И БОЛГАРСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА**

*Исследуется рецепция наследия Вл. Соловьёва в болгарской философской мысли после 1945 года. Утверждается положение, что социально-политические изменения в обществе, происшедшие в конце XX века, значительно расширили спектр присутствия русской мысли в интеллектуальной жизни Болгарии, отмечается рост интереса к наследию Вл. Соловьёва.*

*Ключевые слова: русская религиозная философия в контексте болгарской культуры, рецепция наследия Владимира Соловьёва в Болгарии.*

*The article is devoted to V. Solovyev's heritage reception in the Bulgarian Philosophical Thoughts after 1945. The article claims that social and political changes took place at the end of the XXth century considerably extended the spectrum of the Russian Thoughts in the Bulgarian Intellectual Life, V. Solovyov's heritage has also grown in importance.*

*Key words: Russian religious philosophy in context of the Bulgarian culture; V. Solovyev's heritage reception in the Bulgaria.*

После 1945 г., т.е. после окончательного провозглашения диалектического материализма «единственно истинной» философией, судьба русской религиозной философии в Болгарии сложилась, мягко говоря, странно; а если точнее – таковой попросту не было. С одной стороны, понятно, что первоначальная перестройка философского мышления (кроме смены кадров и учреждения новых институций по «производству» философской мысли) предполагала – и это было совершенно естественным в новом социально-политическом контексте – определенные приоритеты, которые несколько вытеснили историю философии на задний план. Но дело в том, что, насколько она вообще присутствовала в публикациях болгарских авторов, русская философия сводилась к русской «революционно-демократической» мысли XIX века. Вероятно, в этом отношении известную роль сыграло то обстоятельство, что тургеневский Рахметов был любимым литературным героем «вождя трудового болгарского народа» Георгия Димитрова, но оно было незначительным на фоне общего пренебрежительного отношения к *другой русской философии*. Среди всего огромного корпуса статей, опубликованных в ведущем болгарском философском журнале «Философская мысль», с момента его основания в 1945 г. по начало 90-х годов, статьи, имеющие какое-либо касательство к этой (*реакционной, белоэмигрантской, поповской* и т. п.) русской философии, можно сосчитать на пальцах одной руки. Это, прежде всего, статьи Любомира Христова (например, «Распавшееся время в эсхатологической историографии» (№ 6 за 1980 г.) и статья Максима Лазарова «Иррационализм Льва Шестова» (№ 2 за 1973 г.)). Я могу утверждать это с абсолютной точностью, так как имела возможность пользоваться указателем опубликованных в «Философской мысли» статей, составленным исключительно тщательно моим коллегой Добрином Тодоровым. Опять-

таки, благодаря составленному им указателю на этот раз публикаций в «Известиях Института философии БАН» становится ясным, что *ни один* из включенных в него текстов не исследует русскую религиозную философию, в том числе философскую систему Владимира Соловьёва.

Стоит отметить это действительно бросающееся в глаза отсутствие русской религиозной философии в тематике исследований болгарских авторов. (В этой связи хотелось бы подчеркнуть, что в данном очерке я имею в виду не реальное, «неофициальное» присутствие русской философии в болгарской гуманитаристике и тот «эзоповский» способ, которым использовала её болгарская интеллигенция, а только и единственно опубликованные тексты.) Ибо с течением времени под формой «критики современной буржуазной философии» (превратившейся, между прочим, в постоянную рубрику ведущего болгарского философского журнала, да и других изданий) постепенно стала просачиваться информация о тогдашней «западной» философии; несомненно, она преподносилась в остро критическом плане и при обязательной доминации «марксистско-ленинской» линии, но в то время это был единственно возможный канал проникновения *идеалистической* (одно из общеупотребляемых понятий для обозначения *другого* мышления) философии. Критике подвергались, например, Сартр, Фуко, Поппер, Рассел, католический модернизм (конечно, не в меньшей степени и мыслители предыдущих поколений, такие как Фрейд, Ницше и т. д.), но русская религиозная философия не рассматривалась практически никем. Политическая (да и другого рода) близость Болгарии и Советского союза является возможным объяснением этого факта, хотя, вероятнее всего, не единственным. Так или иначе, русская философия была представлена главным образом «русскими революционными демократами». Именно их идеи назывались «русской классической философией». Еще в первые годы после смены общественно-политической обстановки в Болгарии был переведен труд М. Иовчука «Основные черты русской классической философии XIX века» (1946), а несколько позднее появился и труд Ангела Бынкова «Русская классическая философия XIX века» (1948). Однако вскоре интерес и к этому аспекту русской философской мысли оказался как бы исчерпанным; в результате чего вся энергия болгарских авторов сосредоточилась на апологетических истолкованиях ленинских трудов.

В центральных библиотеках Болгарии произведения русских религиозных философов были практически недоступны; часть из них там, разумеется, хранилась, но хранилась в «спецфондах» (ситуация, схожая с ситуацией в советских библиотеках). Несколько легче можно было найти их переводы, опубликованные до 1944 г. Библиотека богословского факультета в этом отношении была гораздо богаче, но и в ней доступ к этим книгам был крайне ограничен.

В конце 70-х – начале 80-х годов благодаря Людмиле Живковой внезапно в моду стали входить, хотя и полуофициально, некоторые утонченные формы мистицизма. Тогда был возрожден интерес к Рериху и частично к «Розе мира» Даниила Андреева; в этой связи и русские религиозные мыслители все чаще стали «входить в оборот» в среде представителей болгарской интеллигенции, но до публикации посвященных им текстов, хотя бы и критической ориентации, дело не дошло. (Наличными и доступными являются только тогдашние советские исследования этой проблематики.) За весь этот период были опубликованы только две болгарские моно-

графии подобного типа – «Осмеянные миссионеры» (1975) Михаила Василева и «Критика религиозного модернизма» (1985) Любомира Христова. Название первой из них само по себе симптоматично; больший интерес, безусловно, вызывает вторая.

Любомир Христов, несомненно, является тем автором, с именем которого ассоциируется интерес болгарских философов к *другой* русской философии (упомянутая монография базируется на его более раннем исследовании «Иррационалистическая концепция человека и личности в трактовке эсхатологического экзистенциализма» // *Научные труды АОНСУ*. 1975. № 76); для Христова интерес к этой проблематике превратился в постоянную творческую стратегию.

«Доперестроечный» текст монографии, разумеется, соответствует духу и риторике времени – в нем говорится об эпохе империализма, породившей «образцы воинствующего иррационалистического антисциентизма», среди которых упоминаются Бердяев и Шестов. А мотивы написания книги сформулированы следующим образом: «Необходимость исследования русского религиозного (эсхатологического) экзистенциализма вызвана тем фактом, что современные авторы антимарксистской, антикоммунистической и ревизионистской ориентации не устают спекулировать марксистско-ленинским учением о человеке, его специальной среде и обществе, ссылаясь на труды представителей именно этого буржуазного течения»<sup>1</sup>; т.е. книга направлена против развертывающейся «мощной» деятельности по изданию *белоэмигрантских* текстов. Но эта деятельность имела место «на Западе», а в Болгарии одним из способов сделать такую информацию доступной была публикация как раз подобного рода исследований (их, в сущности, было совсем немного). Несмотря на обязательное гиперкритическое отношение к рассматриваемым авторам и на «теоретическую стерильность» их идей, их сочинения у Христова представлены достаточно полно, о чем свидетельствует и содержащаяся в его книге библиография. Значительная часть текста книги посвящена воззрениям Владимира Соловьёва, «пророка всеединства», – его социально-политическим идеям, религиозной антропологии, Богочеловеческому «проекту» и т. д. Можно с уверенностью утверждать, что исследование Л. Христова является не просто одним из немногих, а единственным в Болгарии, в котором идеи Владимира Соловьёва проанализированы детально и исключительно профессионально.

Крах коммунизма привел к резкой перемене этой ситуации. Среди стремительно нарастающего в начале 90-х годов числа изданий переводной литературы русская религиозная философия<sup>2</sup> вызывала особо заметный интерес – все это походило на своеобразную попытку наверстать упущенное за десятилетия молчания. Русские религиозные философы (и в особенности Бердяев)<sup>3</sup> в то время были «на гребне волны»; такого масштаба увлечение конечно было вызвано и внетеоретической мотивацией, связанной с тогдашним престижем «диссидентской» литературы в целом.

За прошедшие с тех пор годы были переведены основные произведения русских религиозных философов, некоторые из них в рамках многотомных изданий. Как в России, так и в Болгарии этот процесс давно стал более спокойным и сбалансированным; русские философы просто заняли свое место среди представителей иностранной философии, буквально хлынувшей в страну после политических перемен конца 80-х годов XX века.



Важным штрихом, свидетельствующим о новом статусе русской религиозной философии, была публикация в журнале «Философские альтернативы» (1995 г., № 3) дискуссии, посвященной теме «Русские и болгарские авторы о духовном возрождении в России в начале XX века», причем с русской стороны гостями журнала были Александр Ермичев, Павел Кузнецов, Николай Мальчевский, Константин Пигров.

Что касается конкретного объекта предлагаемого нами исследования – Владимир Соловьёв в болгарской гуманитаристике последние двадцать лет, то можно сказать, что его идеи, вероятно, наконец-то удостоились того внимания, которого они заслуживают. Наметим вкратце основные моменты этого процесса. Прежде всего, это публикация двухтомника «Русский религиозный ренессанс XIX века» (1995) (составитель и редактор Любомир Христов), в который включены переводы фрагментов следующих произведений Соловьёва: «Философские начала целостного знания», «Чтения о Богочеловечестве», «Национальный вопрос в России», «Великий спор и христианская политика», «Русская идея» и «Повесть об антихристе». Немного ранее было переведено одно из небольших сочинений Соловьёва «Смысл любви». В том же 1995 году Димитр Мирчев получил приз Союза болгарских переводчиков за перевод «Оправдания добра» (позднее доц. Мирчев защитил докторскую диссертацию «Религиозная антропология Владимира Соловьёва»). Впоследствии «Оправдание добра» было опубликовано еще раз; оно включено в Собрание сочинений Соловьёва, подготовленное издательством «Захарий Зограф».

Наиболее значительным текстом данного периода, к тому же специально посвященным философии Владимира Соловьёва как центральной фигуры *русского Логоса*, без сомнения, является одноименное исследование Любомира Христова<sup>4</sup>, в котором многостороннее творчество русского философа обрисовано с впечатляющей компетентностью и тщательностью.

По случаю столетия со дня смерти Соловьёва в 2000 году состоялась большая теоретическая конференция «Владимир Соловьёв и западноевропейская традиция»<sup>5</sup>; за ней в январе 2001 года последовала еще одна, которая состоялась в Софийском университете и была организована Любомиром Христовым, Димитром Мирчевым и Емилией Миневой (из них последние двое – члены международной ассоциации «Владимир Соловьёв»). Попытаемся вкратце очертить основные теоретические рамки этих двух конференций и наметить основные темы, которые там обсуждались.

Итак, идеи Вл. Соловьёва о положительном всеединстве были рассмотрены в качестве оригинальной попытки решения дилеммы вера-разум, выражающей появление определенного типа религиозной философии. Философская система русского мыслителя сопоставлялась с воззрениями многих авторов – У. Джеймса, А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Я. Беме, а также с творчеством Достоевского и Василия Розанова. В связи с «синтетичностью» созданных Соловьёвым теоретических конструкций обсуждался вопрос о степени их оригинальности или эклектизма. Обсуждались, кроме того, и интересные и мало известные факты биографии и философского творчества Соловьёва; особое внимание было уделено его социальным (и социально-утопическим) идеям. В целом этот сборник может быть интересным не только для специалистов, но и для более широкой гуманитарной ауди-

тории. В то время когда проводились упомянутые конференции, русская религиозная философия была уже хорошо знакома болгарскому читателю и по переводам основных текстов, и по их осмыслению. Но до тех пор не было столь масштабной дискуссии, посвященной этому *русскому мыслителю*, вот почему публикация её материалов определенно вызвала немалый интерес<sup>6</sup>.

Нельзя не сказать и о продолжающихся исследованиях творчества Соловьёва, осуществляемых болгарскими богословами. Например, подробным и внимательным анализом «Воскресных писем» Соловьёва является одна из статей А. Хубанчева<sup>7</sup>. Кроме того, в Интернете можно найти разнообразные исследования болгарских авторов, касающиеся того или иного аспекта личности и творчества этого русского философа<sup>8</sup>.

Последним на данный момент фактом, на который обязательно следует указать в качестве индикатора присутствия Вл. Соловьёва в рамках сегодняшнего культурного пространства Болгарии, является перевод Димитра Мирчева «Чтений о Богочеловечестве»<sup>9</sup>, сопровождаемый обстоятельным исследованием его взглядов в целом, причем особое внимание уделено его философской антропологии.

За последние двадцать лет, наряду с появлением последователей самых разнообразных философских направлений, течений и школ, и русская религиозная философия (в том числе, идеи Владимира Соловьёва) приобрела своих постоянных и верных почитателей. С уверенностью можно утверждать, что в этот период на ней сконцентрировались внимание и интерес не только богословов, но, прежде всего, болгарских философов.\*

#### Примечания

<sup>1</sup> Христов Л. Критика на религиозния модернизъм. С.: Наука и изкуство, 1985. С. 6–7

<sup>2</sup> Еще в 1988 г. двухтомник Вл. Соловьёва молниеносно исчез из русских книжных магазинов.

<sup>3</sup> Например, выдающийся болгарский философ-диссидент Асен Игнатов часто называл себя духовным сыном Бердяева.

<sup>4</sup> Христов Л. Руският Логос. С.: Парадигма, 2000.

<sup>5</sup> См. Владимир Соловьёв и западноевропейската традиция. С.: Кота, 2001.

<sup>6</sup> См. подробнее: Димитрова Н. Рецензия на: Владимир Соловьёв и западноевропейската философска традиция // *Философия*. 2002. №1.

<sup>7</sup> Хубанчев А. Владимир Соловьёв и Владимир Лоски – Възгледи за Христовото Възкресение // *Духовна култура*. 1991. № 4.

<sup>8</sup> См. напр.: статьи иеродиакона Петра Граматикова. Възгледите на социално-политическо строителство на Владимир Соловьёв и неговите последователи / [petargramatikoff.blogspot.com/](http://petargramatikoff.blogspot.com/); Милославы Янковой Измерения на любовта като ценност у Владимир Соловьёв / [www.sustz.com/Proceeding08/Papers/.../Yankova\\_Miloslava\\_2.pdf](http://www.sustz.com/Proceeding08/Papers/.../Yankova_Miloslava_2.pdf); Камелии Ангеловой. Историческо философски възгледи на Ф. М. Достоевски и Вл. Соловьёв / [rvpetrov.wordpress.com/2008/04/](http://rvpetrov.wordpress.com/2008/04/) и др.

<sup>9</sup> Вл. Соловьёв. Лекции за Богочеловечеството. С.: Дилок, 2009.

\*К статье прилагается Библиография сочинений болгарских авторов о Владимире Соловьёве, составленная проф. Н. Димитровой. – *Ред.*

**БИБЛИОГРАФИЯ СОЧИНЕНИЙ БОЛГАРСКИХ АВТОРОВ  
О ВЛАДИМИРЕ СОЛОВЬЁВЕ**

**Бобчев И.С.** Основите на обществото според Вл. Соловьов [Основы общества согласно Соловьёву] // *Българска сбирка*. 1895. № 3.

**Веселинов В.** Непреходният проблем за любовта във философията на Владимир Соловьов [Непреходящая проблема любви в философии Владимира Соловьёва] // *Философия*. 2000. № 3.

**Владимир Соловьов** и западноевропейската философска традиция [Владимир Соловьёв и западноевропейская философская традиция]. София: Кота, 2001.

**Данкова Р.** Владимир Соловьов и традициите на българската историко-философска култура. Към взаимоотношенията между руската и българската философия [Владимир Соловьёв и традиции болгарской историкофилософской науки. К взаимоотношениям между русской и болгарской философией] // *Любимъдрие*. Юбилеен том. 2010.

**Данкова Р.** Екзистенциалните идеи на Владимир Соловьов и тяхната мотивация [Экзистенциальные идеи Владимира Соловьёва и их мотивация] / Вл. Соловьов. Кратка повест за Антихриста. Три речи в памет на Достоевски. Велико Търново, 1994.

**Данкова Р.** Нравственото и естетическото в културния модел на Владимир Соловьов [Нравственное и эстетическое в культурной модели Владимира Соловьёва] // *Философия*. 2003. № 3.

**Денкова Л.** Послеслов към: Владимир Соловьов. Смишълът на любовта. Стара Загора: Алфа-инт, 1993.

**Димитрова Н.** Владимир Соловьов и проблематизирането на националната философия [Владимир Соловьёв и проблематизация национальной философии] // *Философия*. 2001. № 3.

**Димитрова Н.** Лев Шестов и Владимир Соловьов – *дървото на живота и дървото на познанието* [Лев Шестов и Владимир Соловьёв – *древо жизни и древо познания*] / Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозната философия на Владимир Соловьов // *Съвременник*. 1995. № 1.

**Димитрова Н.** Националната руска философия – pro et contra [Национальная русская философия – pro et contra]. Велико Търново: Фабер, 2002.

**Димитрова Н.** Социално-религиозни утопии в руския духовен ренесанс [Социально-религиозные утопии в русском духовном ренессансе]. София: АИ Марин Дринов, 2005.

**Димитрова Н.** Социалното християнство на Владимир Соловьов между утопизма и есхатологизма [Социальное христианство Владимира Соловьёва между утопизмом и эсхатологизмом] // *Философия*. 2000. № 3.

**Добрев Д.** Доброто в системата на всеединството. Етичката система на руския философ Владимир Соловьов [Доброе в системе всеединства. Этическая система русского философа Владимира Соловьёва]. София, 2000.

**И.Б.** Мисли на Вл. Соловьов върху физическата нравственост и основаване на нравствеността изобщо [Мысли Вл. Соловьёва о физической нравственности и основании нравственности вообще] // *Българска сбирка*. 1895. № 6.

**Минева Е.** Владимир Соловьов и проблемът за смисъла на живота [Владимир Соловьов и проблема смисла жизни] // *Философия*. 1998. № 5–6.

**Минева Е.** Проблемът за смисъла на живота във философията на Владимир Соловьов [Проблема смисла жизни в философии Владимира Соловьова] / Вл. Соловьов. Оправдание на доброто. София: ЛИК, 1999.

**Минева Е.** Сврѣхчовек и/или Богочовечество. Фр. Ницше и Вл. Соловьов след сто години [Сврѣхчеловек и/или Богочеловечество. Фр. Ницше и Вл. Соловьов сто лет спустя] / Ницше и Изтокът. София: Дилек, 2002.

**Минева Е.** Vladimir Solov'ev's approach to the problem of meaning of life. / Vladimir Solov'ov's: reconciler and polemist. Peters-Leuven; Paris; Sterling; Virginia, 2000.

**Мирчев Д.** Антропологически проблеми в *Лекции за Богочовечество и Идеята за Сврѣхчовека* на Владимир Соловьов [Антропологические проблемы в *Чтениях о Богочеловечестве и Идея сврѣхчовека* Владимира Соловьова] // *Философски алтернативи*. 2005. № 1.

**Мирчев Д.** Владимир Соловьов в културата на Сребърния век [Владимир Соловьов в культуре Серебряного века] // *Философия*. 2003. № 6.

**Мирчев Д.** Владимир Соловьов за Фридрих Шелинг: влияния и трансформации [Владимир Соловьов о Фридрихе Шеллинге: влияния и трансформации] // *Философия*. 2005. № 6.

**Мирчев Д.** 155 години от рождението на Владимир Соловьов (1853–1900). Философът на Сребърния век [155 лет со дня рождения Владимира Соловьова. Философ Серебряного века] // *Философски форум*. 2008. № 1.

**Мирчев Д.** Съвременен прочит на етичката система на Владимир Соловьов [Современная интерпретация этической системы Владимира Соловьова] // *Философски форум*. 1999. № 3.

**Мирчев Д.** Философски изследвания на всеединната същност на човека [Философские исследования всеединой сущности человека] / Вл. Соловьов. Лекции за Богочовечеството. София: Дилек, 2009.

**Мирчев Д.** Философията като обяснение в любов (Владимир Соловьов за Имануел Кант) [Философия – обяснение в любви. Владимир Соловьов и Иммануель Кант] / Кант и Кантовата традиция в България. София: ЛИК, 2001.

**Мирчев Д.** A Contemporary Reading of the Ethical System of Vladimir Solov'ov / Vladimir Solov'ov's: reconciler and polemist. Peters-Leuven; Paris; Sterling; Virginia, 2000.

**Мирчев Д.** The Philosopher of "The Silver Century" (155th Anniversary of Vladimir Solovyov: 1853–1900) // *Sofia Philosophical Review*. 2009. Vol. III.

**Мънзов М.** Софийната философия на Владимир Соловьов. Основни черти на София и проявления на абсолютното [Софийная философия Владимира Соловьова. Основные характеристики Софии и проявления абсолютного] / М. Мънзов. Мистичните корени на руската религиозна философия. Логос и София. София, 2003.

**Панайотов Пл.** Владимир Соловьов / Пл. Панайотов. Руски мислители. София: Летописи, 1994.

**Паси И.** Владимир Соловьов / И. Паси. Руски мислители. София, 1996; 2000.

**Пенчев Деян.** Онтология на абсолютното. Философията на Владимир Соловьѳв и връзката ѳ с мистичните учения [Онтология абсолютного. Философия Владимира Соловьѳва и ее связь с мистическими учениями] / Езикът на битието. София: Фабер, 2010.

**Попстоименов Б.** Проблемата за войната и мира у Ф.М. Достоевски, Вл. Соловьѳв и Н. Бердяев [Проблема войны и мира у Ф. М. Достоевского, Вл. Соловьѳва и Н. Бердяева] // *Духовна култура*. 1940. Кн. 1–2.

**Станчев Ст.** За личността, за културата и за войната [О личности, культуре и войне] // *Литературен глас*. 1940. Бр. 459.

**Стефанов И.** Интерпретацията на Кант от Владимир Соловьѳв [Интерпретация Канта Владимиром Соловьѳвым] / Хуманизъм, култура, религия. София: ЛИК, 1997.

**Сярова Е.** Апостолът на духа, странникът в света на несъвършенството [Апостол духа, странник в мире несовершенного] / Владимир Соловьѳв. Мохамед. Живот и религиозно учение. София: Рива, 2002.

**Христов Л.** Владимир Сергеевич Соловьѳв (1853–1900) // *Философия*. 2000. № 3.

**Христов Л.** Критика на религиозния модернизъм [Критика религиозного модернизма]. София: Наука и изкуство, 1985.

**Христов Л.** Руският Логос. Философия и религия [Русский логос. Философия и религия]. София: Парадигма, 2000.

**Христов Л.** *Философията на всеединството* – преход от гносеология към онтология (Владимир Соловьѳв и Павел Флоренски) [*Философия всеединства* – преход от гносеологии к онтологии (Владимир Соловьѳв и Павел Флоренский)] // *Философия*. 2000. № 3.

**Хубанчев А.** Владимир Соловьѳв и Владимир Лоски – възгледи за Христовото Възкресение [Владимир Соловьѳв и Владимир Лоский о Воскресении Христа] // *Духовна култура*. 1991. № 4.

**Цанков Ст.** Православното християнство [Православное христианство]. – *Годишник на Софийския университет*, Богословски факултет, 1941/42, т. 19.

**Янев Я.** Владимир Соловьѳв. По случай 30 години от смъртта му [К тридцатилетию ухода Владимира Соловьѳва] // *Пряпорец*. 1930. Бр. 29.

**Янкова М.** Владимир Соловьѳв за религиозното начало на нравственоста [Владимир Соловьѳв о религиозном начале нравственности]: сб. науч. тр. на Шуменския университет, ч. I, 2002.

Сост. проф. Нина Димитрова

**ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ**УДК 111  
ББК 87.21**А.А. МЁДОВА**Сибирский государственный технологический университет,  
г. Красноярск**УЧЕНИЕ СОЛОВЬЁВА КАК ОБРАЗЕЦ  
МОДАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ**

*На примере учения Вл. Соловьёва рассматривается представление о единстве бытия, характерное для модальных онтологий – типа учений, в котором все формы бытия рассматриваются как модусы самоосуществления одного начала, в случае Соловьёва это Бог. Выявляются характерные для модального мышления аспекты понимания сущего как «тождественно-иного». Для этого в анализ вовлекаются концепции триединства Божественной сущности и организации сознания человека, принадлежащие Соловьёву и Августину Блаженному.*

*Ключевые слова: модальная онтология, модальное мышление, отношение, самоотношение, всеединство, модус.*

*In this article the idea about the unity of Being is considered on the basis of V. Solovyov's doctrine. This idea is typical for modal ontologies, a kind of doctrines in which all forms of Being are considered as moduses of self-realization of one beginning. In the case of Solovyov it is God. The typical aspects of understanding of «real» as «identically-other» are discussed and they are peculiar for modal thinking. For this purpose the concepts of Trinity of Divine essence and the organization of consciousness of the person, belonging to Solovyov and St. Augustine the Blessed are involved in the analysis.*

*Key words: modal ontology, modal thinking, relation, self-relation, vseidinstvo, modus.*

Термин «модальная онтология» введен в предлагаемом исследовании для обозначения определенного типа философского объяснения бытия, исходящего из полагания его внутреннего тождества. Философская модальная концепция опознаваема по постулированию совпадения сущностей: *pan en panti* (греч.), «все во всем». Например, характерное для Владимира Соловьёва утверждение, что добро есть одновременно истина и красота, указывает на модальное понимание сущего. О модальной установке свидетельствуют и знаменитые хайдеггеровские обороты: «*Das Wesen der Sprach ist die Sprache des Wesens*» (сущность языка есть язык сущности), «*Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*» (сущность истины есть истина сущности). Такое объяснение с точки зрения европейской рационалистической традиции ничего не объясняет. Но оно есть характерный признак модального мышления; эти герменевтические круги сообщают о совпадении объектов, традиционно мыслящихся как различные.

Аналогичным образом буддийский тезис о том, что нирвана – это сансара (только нужно найти такую позицию, из которой данное совпадение просматривается), имеет модальное «происхождение», как и другая идея индийской философии – о совпадении Атмана и Брахмана: *tat twam asi* (*ты – есть все*). Тот же

смысл имеет греческое выражение, цитируемое Спинозой и Шеллингом – *εν και παν*, что значит «все есть одно».

Соловьёв назвал свою философию всеединством, Шеллинг именовал свой подход философией тождества, онтологию Спинозы относят к пантеизму. Философские системы этих мыслителей представляют собой вариации одной модели мироздания – модели, в которой все сущее мыслится не просто как единое, а как совпадающее, тождественное. Эта установка – понимать все как одно и то же – первична по отношению к традиционному рационалистическому толкованию мира как множественности, объединенной каким-либо принципом. Модальная установка коренится в мифологическом мышлении со свойственным ему синкретизмом, неслучайно она столь явно проявилась в учениях буддизма, веданты, даосизма и в других древневосточных онтологиях.

Значительный вклад в исследование типа онтологий, которые мы обозначаем как модальные, внес В.И. Моисеев. В его монографии «Логика всеединства» на материале концепций русских религиозных философов проанализирован данный тип полагания целостности бытия. В.И. Моисеев характеризует рассматриваемый нами тип онтологий как такую ментальную конструкцию, которая предполагает идею проекций, презентаций единой сущности в различных её формах. Все предикаты такой логической системы находятся в некотором отношении уподобления, частичного тождества к сущему, причем сами предикаты возникают как результат отношения сущего к *нему самому как своему иному*<sup>1</sup>. Эти характеристики действительно принципиальны для понимания сути модального отношения.

Понятие «модальные онтологии» имеет место в математике и математической логике. Так, В.И. Моисеев называет разрабатываемую им логическую систему проективно-модальной онтологией; данная система родственна логике Станислава Лесьневского и представителей философии всеединства. А.Ф. Кудряшов характеризует математические модальные онтологии как проекции классических модальных операторов на системы исчислений. В любом конкретном случае математического рассуждения всегда подразумевается соотнесенность с определенной системой онтологии. Математик своими вычислениями конструирует различные модальные миры: либо это «мир, как он есть» (аподиктическая или ассерторическая модальности), либо мир «как должно быть» (деонтическая модальность), «как может быть» (возможность), «как могло бы быть» (вероятность или гипотетическая необходимость). Каждая модальная онтология имеет собственную логику доказательств, типы построения уравнений, допущения погрешностей. Так, мир «как может быть» предстает как мир возможностей, реализующихся при некоторых условиях также из разряда возможных. Это мир, отвечающий решениям систем дифференциальных уравнений, он соответствует гипотезам, условным суждениям «если..., то» при разнообразии возможных условий и допустимых решений. Этот мир правдоподобен, в нем есть выбор вариантов, разрешающий выбор возможной логики рассуждений и доказательств<sup>2</sup>.

Но следует отметить, что в контексте нашего исследования модальные онтологии – явление принципиально отличное от логических модальных систем, не имеющее прямого отношения к онтологической модальности в логике (последняя

предполагает построение высказываний посредством операторов *необходимо, случайно, невозможно, возможно* и программирование истинности этих высказываний). Под термином «модальная онтология» мы подразумеваем не логическую систему, а целостную картину мира, мыслимого как модальный объект, со свойственным такому объекту строением, типами самосоотнесенности, принципами оформления измерений-проекций (неслучайно В.И. Моисеев именуется свою версию логической картины мира проективно-модальной онтологией).

Анализируемый тип онтологий мы называем модальным, поскольку *модус* здесь – ключевое, смыслообразующее понятие. Традиционно категорию модус интерпретируют, опираясь на её значение у Бенедикта Спинозы: «Под *модусом* я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое»<sup>3</sup>. В науке логики Гегель определяет модус как «вовне-себя-бытие абсолютного»<sup>4</sup>. Унаследовав от Декарта и Спинозы этот термин, Гегель понимает его как особую форму самотождественности субстанции, которая возникает в результате её овнешнения. В советской философии суть понятия модус претерпела некоторые искажения. Его значение было смешано со значением понятия «акциденция», в результате чего модус стал представляться как несущественное и непостоянное свойство субстанции, присущее ей лишь в некоторых состояниях. На деле же модус – это форма или способ бытия некоей сущности, находящийся с ней в отношении тождества (что, по сути, и есть состояние субстанции, но не случайное, а принципиальное). Именно понятие «модус» во всей многомерности своего значения может объяснить идею всеединства, поэтому оно и дало название рассматриваемому типу онтологий.

В философии Соловьёва идея «приведения начал во всеединство» также связана с понятием «модус». Владимир Соловьёв определяет модусы как *способы отношения сущего или субъекта к своему содержанию* или сущности. Мышление есть модус бытия человека, поскольку оно является отношением Я к предмету, т.е. к сущности или содержанию мысли<sup>5</sup>. Модусы предполагают свое совпадение в некоторой сущности, свою тождественность ей. Действительно, в разуме как сознающем себя сознающее и сознаваемое есть одно и то же. Разум совпадает с актом сознания, сознаваемое с сознающим. Два последних аспекта существуют только в разуме и являются им, но и разум существует только в измерениях сознаваемого и осознания. В.И. Моисеев описывает онтологию Соловьёва в духе модальных отношений: множество начал бытия может быть рассмотрено в ней как множество предикатов-проекций одного и того же сущего, как бы разных его сторон и аспектов. Каждый предикат «сущего-всеединого» – это сущее-при-некоторых-условиях<sup>6</sup>; вспомним, что у Спинозы каждый предмет, тело есть модус (состояние) атрибута Бога, т.е. с определенной точки зрения сам Бог («Этика», часть 1, теоремы 14, 25).

Модальная установка последовательно обнаруживала себя в религиозной философии, особенно христианской. Д.Б. Зильберман, опираясь на анализ философии индуизма, понимает модальное мышление как процедуру приведения любой философской системы в исходную тренарную оппозицию деонтического, аподиктического и гипотетического модусов, точнее, обнаружение этой оппозиции как уже всегда, изначально присутствующей в любой концепции<sup>7</sup>. Ана-



литическому, «мертвящему» мышлению христианская мысль традиционно противопоставляла мышление органическое (термин В. Соловьёва, введенный им в «Философских началах цельного знания»), тринитарное, ипостасное (Г. Померанц употребляет термин «иконологическое мышление»).

Интуиция нераздельного единства Бога и мира послужила предпосылкой для преимущественно модального понимания бытия в христианских онтологиях. Ярчайший пример экспликации такого рода онтологии являет философия всеединства В. Соловьёва. Находясь под воздействием концепции Шеллинга, великий русский мыслитель привносит элемент диалектики в понимание божественной сущности: в шестом чтении Святая Троица трактуется практически как диалектическая триада. Однако модальное мышление и диалектическая логика представляют собой, на наш взгляд, два различных типа приведения к единству.

Это отличие было существенным и для Вл. Соловьёва, неслучайно он выделял два типа понимания всеединства – отрицательный, или отвлеченный, и положительный, или конкретный. Первый тип пытается найти во всем некую общность, которая провозглашается субстанцией; все элементы сущего понимаются как части одной системы. Второй тип мыслит отношение единого начала ко всему как «отношение всеобъемлющего духовно-органического целого к членам, в нем находящимся»<sup>8</sup>.

В то же время, как показывает анализ философских концепций, по крайней мере начиная с Нового времени модальное и диалектическое мышление никогда не были представлены у одного мыслителя в «чистом виде», им свойственна диффузия. Исключение представляют, может быть, Маркс и Хайдеггер.

Обратимся к анализу построения картины бытия Владимиром Сергеевичем Соловьёвым. Наше исследование его онтологии, изложенной наиболее полно в «Философских началах цельного знания» и «Чтениях о Богочеловечестве», будет нацелено на выявление модальной её специфики.

Поскольку все христианские онтологии испытывают воздействие тринитарной концепции, уровни сущего в них мыслятся как троичные (тело – душа – дух; истина – добро – красота; В.И. Моисеев выделяет в философии всеединства универсальную онтологическую триаду: «сущее – сущность – бытие»<sup>9</sup>). Сердцевиной бытия в христианской онтологии является трехипостасная природа Бога, соответственно, все остальные формы реальности, в том числе и человеческое сознание, понимаются по аналогии с ней. Особенность христианской онтологии в том, что субстанция в ней – личность высшего порядка, организованная ипостасно. Из этого следует, что учение о человеке несет на себе отсвет онтологии; и человек, и мир мыслятся по той же логике, что и Бог. Собственно, последовательное модальное учение и должно мыслить все формы бытия аналогично, поскольку они суть один-единственный объект, в себе различающийся, но без потери самотождественности. В этом сущность Божества – Василий Великий Кесарийский говорит по этому поводу: «Но не дивитесь, если говорим, что одно и то же и соединено и разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и единение разделенное»<sup>10</sup>.

То, что представление об устройстве мира выстраивается у Соловьёва аналогично представлению о сознании человека, не вызывает сомнений. Для понимания специфики Соловьёвского подхода к тварной личности необходимо обратиться к учению Августина Блаженного, поскольку в «Чтениях» воздействие последнего ясно прослеживается.

Аврелий Августин постулировал, что дух человека отображает Божественную сущность принципиальным образом: все существенные свойства, конструирующие дух человека, в собственном смысле должны быть приписаны и Боже-ству. Дух человека и Бога аналогичны в своей способности самосознания; последняя есть постоянная объективация внутреннего содержания духа, его развертывание в деятельности. Кроме того, у человека есть составляющие, находящиеся в отношениях, аналогичных ипостасным, – это само бытие человека как мыслящей духовной сущности, его познавательная активность и его воля, она же любовь. «Таким образом, человеческий дух есть триада: мыслящий субъект, познающий разум, которым этот субъект познает себя, и любовь, которою он любит себя и свой разум. Но вместе с тем он есть и монада, потому что эти три его стороны суть только равные друг другу формы, или проявления одной и той же сущности. Рассматриваемая в отдельности, каждая из этих трех сторон человеческого духа заключает в себе две остальные, так что дух является в них нераздельным триединством»<sup>11</sup>.

Исходя из представлений об отношениях ипостасей, Августин моделирует отношения памяти, понимания и воли внутри человеческого сознания и приходит к выводу, эти три проявления суть одно – «суть одна жизнь, один ум, одна сущность». Все дело в том, что память, по Августину, является памятью не в себе, а относительно чего-то другого, так же, как и воля и разум только в *отношении* друг друга являются сами собой. А видимые со стороны, они предстают как человеческая сущность вообще. При этом каждая способность (модус), взятая отдельно, содержится в каждой другой, и все они, взятые вместе, наличествуют в каждой по отдельности. «Ибо я помню, что у меня есть память, понимание и воля; и я понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и я желаю то, что я желаю, помню и понимаю»<sup>12</sup>. Перед нами описание модального объекта, модусы которого «проглядывают» друг через друга.

Соловьёв, вслед за Августином Блаженным, полагает, что наилучшая и единственно возможная аналогия Троицы – сознание человека. В табл. 1 соотнесены уровни осуществления онтологической триады (по Соловьёву) и триадичные представления трех философов, Августина, Лейбница и самого автора «Чтений», о сознании. Последняя строка содержит обобщение предыдущих строк.

В таблице отражены модусы самоотношения некоего специфического объекта. Мы видим, что Божественная личность реализуется в различных измерениях самоотношения. Троица, по логике Владимира Сергеевича, саморазличает в себе ипостаси, которые суть формы её самоопределения, осуществления, выражения. Так же и наш разум представляет собой единство сознающего и создаваемого, мыслящего и мыслимого, источника и результат рефлексии, отталкивающегося во всех версиях, кроме лейбницевской, от изначальной самотождественности.

Таблица 1.

| Божественная сущность<br>(по Соловьёву)                           |  |   | Сознание                                |   |   |
|---|--|---|---|---|---|
| Отец – Сын – Дух  |  |   | Августин                                |   |   |
| В-себе  | Для-себя                                     | У-себя  | бытие (esse)                            | знание (scire)  | воля (velle)  |
| выраженное  | выражение<br>(слово)                         | утверждение<br>(выраженного<br>в выражении)   | Лейбниц                                 |   |   |
|   |  |   | сознающее                               | сознаваемое   | разум, единство<br>самосознания                               |
| субстанци-<br>ональное един-<br>ство, безраз-<br>личное тождество | осуществление<br>абсолютного со-<br>держания | осуществление<br>Себя в актуаль-<br>ном, опосредо-<br>ванном, разли-<br>ченном единстве | Соловьёв                                |   |   |
|   |  |   | нераздельный<br>целостный<br>субъект, Я | сознательная<br>жизнь, актуаль-<br>ное проявление<br>духа | рефлексия, са-<br>моутверждение<br>себя в своем<br>проявлении |
| единство  | самоопределение                              | саморазличение  | единство                                | личность  | сознание  |

Данные, приведенные в табл. 1, позволяют выявить специфику тех отношений, которые образуют модальность как таковую: это формы самоотношения. Соловьёв дает классическую экспликацию существа модального отношения – согласно его онтологии, Бог есть все. Таким образом, если *всё* представляет содержание или сущность Божию, то Бог, как обладающий этим содержанием, должен от него отличаться. «Во всяком существе мы должны различать его самого как субъекта от того, что составляет его содержание, что им или в нем утверждается или выражается, – различать как выражающего от выражаемого или как *себя* от *своего*. Различие же есть *отношение*»<sup>13</sup>. Отношение Бога к своей сущности, или *самоотношение*, есть проявление модальности. Такое отношение возможно только, если субъект обладает своей сущностью субстанционально, если он есть все или единство всего в вечном внутреннем акте. Существо и его содержание не могут быть внешними по отношению друг к другу. «Так как этот последний (Бог) в качестве абсолютного не может иметь ничего вне себя, он это есть лишь его собственное внутреннее содержание, которое он своим внутренним действием различает от себя как сущего, выявляет из себя или объективирует»<sup>14</sup>. Эту особенность онтологии Соловьёва констатирует и В.И. Моисеев. Он отмечает, что бытие в философии всеединства возникает как результат самообращения ментальной диады: «должно быть сущее как источник проекций и сущее как приемник проекций, бытие образуется как сама проекция (= отношение) источника на приемник»<sup>15</sup>.

Модальное отношение, по Соловьёву, сходно с отношением выражающего и выражаемого; его наилучшим образом иллюстрирует отношение художника к художественной идее в акте творчества. Художественная идея – это сущность самого художника (человека в модусе художника), в то же время она принимает форму самостоятельного бытия в произведении искусства.

Соловьёв пытается проследить этапы самоотношения божественной сущности. На первом этапе Бог и все, т.е. модальный субъект и его содержание, не различаются актуально, они тождественны. Иначе, актуально существует только Бог, а *всё* как его сущность, без которой не возможен был бы он сам, пред-

ставлено лишь потенциально. Но для того, чтобы божественная сущность была действительной, Бог должен утвердить в себе все как иное, как *тождественно-иное*, от Него самого различное. Нужна мера различия Бога и его содержания (даосы говорят о бесконечно малой дистанции «от себя к себе»). «Как всякое действительное существо имеет определенную сущность или содержание, которого оно есть носитель, по отношению к которому оно говорит «я есмь», т.е. я есмь *это*, а не другое, точно так же и божественное существо утверждает своё «я есмь», но не по отношению к какому-нибудь отдельному, частому содержанию, а по отношению ко всему»<sup>16</sup>. Обратим внимание на термин *всё* – он обозначает здесь и бытие, и самого Бога, Божество подпадает под категорию *всё*.

Итак, сознание в определенной мере подобно ипостасной личности, и именно модальное самоотношение есть суть их подобия. Соловьёв, в полной мере воспринявший августиновское учение о душе, экстраполирует его на устройство бытия. Он выделяет в сущем трех абсолютных субъектов, каждому из которых принадлежат все три основных способа мирового бытия, но только в различном отношении. Первый субъект – *чистый дух*, который представляет и чувствует лишь потому, что хочет. Это сущее в аспекте воли, чистый дух есть форма реализации блага. Второй субъект – *мировой ум*, в нем преобладает объективное представление. Ум есть сущее как субъект представления и форма истины. Третий субъект характеризуется как осуществляющий и действующий в другом, это *мировая душа*. «В третьем субъекте, имеющем уже за собою и непосредственно творческое бытие первого, и идеально бытие второго, особенное и самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет лишь поскольку ощущает»<sup>17</sup>. Возникает следующее соответствие:

Таблица 2

|                                  |                       |                    |                   |
|----------------------------------|-----------------------|--------------------|-------------------|
| Три божественных субъекта бытия  | Дух                   | Ум                 | Душа              |
| Три образа сущности              | Воля                  | Представление      | Ощущение          |
| Три формы абсолютного содержания | Благо                 | Истина             | Красота           |
| Три формы единства в любви       | Единство существенное | Единство идеальное | Единство реальное |

И по вертикали, и по горизонтали – взаимное отражение субъектов в формах их объективаций. Модальные картины мира – это не структуры и не логические схемы причин и следствий. Более всего к ним применимо понятие «спектр». Соловьёв выстраивает спектр бытия: дух как таковой есть благо, реализующее себя в воле. Ум, или представление, есть форма истины. То, что в аспекте онтологического устройства может быть выделено как *мировая душа*, в аспекте своего содержания является красотой, а проекция её в бытие есть ощущение. При этом эти три субъекта преломляются друг в друге: каждому, как было сказано выше, принадлежит все, что присуще и двум другим. «Абсолютное хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту, а именно всего. Та-

ким образом, благо, истина и красота суть различные образы или виды единства, под которым для абсолютного является его содержание, или все, – или три различных стороны, с которых абсолютно-сущее сводит все к единству»<sup>18</sup>.

При осмыслении принципов модального мышления и модальных онтологий преимущественный интерес представляет именно то, каким образом мыслится тождество различного. Суть всеобщего единства Владимир Сергеевич объясняет в седьмом чтении с помощью введения понятия «любовь»<sup>19</sup>. Любовь есть воля к благу, это желание единства, в этом смысле любовь как воля создает единство *существенное*. Истина есть другая форма любви, это единство в другом своем аспекте – как представляемое, мыслимое, *идеальное*. Красота же есть любовь в форме проявленного, осязаемого единства – это единство *реальное*. Благо есть форма единства бытия в аспекте положительной возможности, истина – единство в аспекте необходимости, красота – в аспекте действительности. Отношение этих трех начал Соловьёв выражает в формуле: «абсолютное осуществляет благо через истину в красоте». Описанные три единства являются всеобщими, но в то же время это только три стороны божественной полноты, вместе представляющие полное осуществление божественного содержания.

Модальные отношения трех абсолютных субъектов Соловьёв описывает как взаимное проникновение, образование новых форм единства. Модусы бытия возникают, когда некая высшая потенция объективирует себя как всеединство, утверждая себя в другом. Вспоминается платоновский термин, которым он объяснял диалектику бытия – «*своё иное*». Соловьёв тоже использует это понятие и примерно в том же контексте – для описания отношений Бога и природы: божественное начало в тварном мире существует и действует, но не в своей собственной определенности, не само по себе, а в своем другом, т.е. в природе<sup>20</sup>.

Как было сказано выше, модальное мышление у Соловьёва взаимодействует с диалектическим. Когда философ пишет, что мы должны признать первоначальное субстанциональное бытие нашего духа, *независимое* от его обнаружений или проявлений в ряде различных актов и состояний, он, по сути, интерпретирует сознание не модально, используя диалектическую оппозицию «сущность» и «явление». Для модального объекта характерно как раз то, что не независимо от своих модусов он не существует, его модусы (формы бытия) – и есть сам объект, подобно тому, как нет Божества вне его ипостасей.

Диалектическое мышление начинает доминировать в «Чтениях о Богочеловечестве», когда их автор пытается мыслить Абсолют процессуально. Этапы самообъективации Абсолюта описаны у Соловьёва согласно диалектической концепции; идеи Гегеля при этом совершенно узнаваемы. Первый этап – чистая самоидентичность субстанции. Природу и весь мир, обособляющиеся на втором этапе («свое другое»), Владимир Сергеевич полагает как отрицание изначально абсолютного тождества. Второй этап связан с тем, что высшей сущности необходимо выделить себя из своего бесконечного содержания, самоограничиться в своем беспредельном чисто актуальном бытии. Третий этап самоотношения Абсолюта – это своего рода «снятие» раздвоенности, новая форма тождества, более совершенная. Если на первом этапе самоотношения тождество сущности было непосредственным и безразличным, то на третьем этапе оно предстает как опос-

редованное, проявленное, утвержденное, *прошедшее через свою противоположность*, т.е. через различие, и тем самым усиленное<sup>21</sup>. В этом описании ясно прослеживается диалектическая логика, в частности закон отрицания отрицания.

Однако модусы не есть этапы развития, ни в плане временном, ни в плане логического следования. Это не фазы бытия одного предмета, их отличает принципиальная одновременность и равносущность. Если говорить о временном измерении модальности, то следует подразумевать здесь акт самоотношения, но никак не переходы от одной формы предмета к другой, более прогрессивной. Для абсолютного существа, каким является Бог, само чередование трех его форм или трех отношений к сущности невозможно – эти три отношения бытийствуют в одном вечном акте.

Несомненно, у диалектики и модального мышления есть точка соприкосновения – полагание *единства бытия*. Но суть всеобщего единства в этих двух областях мышления мыслится, на наш взгляд, совершенно различно. Для модального мышления совершенно не актуальна категория отрицания, столь важная для диалектики. В «Науке логики» Гегель пишет: «... то, с помощью чего понятие ведет само себя дальше, это – указанное выше *отрицательное*, которое оно имеет в самом себе; это составляет подлинно диалектическое». И далее: «... диалектическое есть постижение противоположностей в их единстве, или иначе, постижение положительного в отрицательном»<sup>22</sup>. Для модального объекта отрицание одного модуса другим несущественно, поскольку модусы есть формы бытия одного и того же начала. Абсурдно говорить об отрицании одной ипостасью другой или о том, что благо отрицает истину или красоту. Модусы есть проекции одной сущности, обнаруживаемые при наблюдении её в различных измерениях. Для модального мышления мировое движение условно, оно описывается в терминах «свертывание» и «развертывание», в отличие от диалектического, оперирующего понятиями «развитие», «эволюция». Историзм в мышлении Вл. Соловьёва, отмечаемый рядом исследователей<sup>23</sup>, как и диалектическая интерпретация Троицы, является результатом воздействия на его философию учения Г.В.Ф. Гегеля; как уже было сказано выше, модальное и диалектическое мышления практически никогда не встречаются у одного философа в чистом виде.

Тем не менее для понимания специфики модальной установки как историко-философского архетипа имеет смысл отделение её от диалектической. В отличие от диалектического учения, модальная онтология не делает акцент на моментах противоречия, для её описания более органична категория «антиномия» («противоречие в законе») – противоречие между рядом положений, из которых каждое имеет законную силу, или противоречие между двумя суждениями, одинаково логически доказуемыми<sup>24</sup>. По природе своей антиномичное мышление предполагает равный статус противоположных явлений и мыслит мир как их «наложение», но отнюдь не как единство, обретаемое в борьбе. Ярким представителем антиномичного мышления является Н. Кузанский (относимый в советской философии к представителям диалектики). Вообще же, для модального мышления характерно желание оказаться по ту сторону противоположностей, субъект-объектных отношений, оппозиций: «Бесконечность даже *не целое*, ведь *целому противопоставляется часть*; не может она быть и частью; бес-

конечность и не велика, и не мала, и вообще она не есть ничто из всего, что можно назвать на небе или на земле: бесконечность над всем этим»<sup>25</sup>.

Суммируем полученные результаты. Отправная точка модальных онтологий, как уже было сказано, выражается греческой формулой *pan en panti* («все во всем»). Суть модальной онтологии в том, что все формы бытия она рассматривает как модусы (формы, измерения) одного начала. Ценность концепции Соловьёва, помимо всего прочего, состоит в том, что она помогает понять природу такого сложного онтологического явления, как модус. «Для того, чтобы все могло быть содержанием безусловного начала, необходимо, чтобы это все само представляло определенное содержание, т.е. необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это все, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтобы он был вечной, пребывающей идеей»<sup>26</sup>. Соловьёв определяет, таким образом, существенные качества модусов: 1) модус есть самостоятельное, самоценное, индивидуальное содержание или идея субстанции; 2) модус не сводим ни к чему другому, не заменяем другим модусом; 3) модусы не смешиваются и не синтезируются между собой, образуя в то же время тождество. Иными словами, модус должен образовывать самостоятельную сущность. Соловьёв говорит о том, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности. Все, что есть, необходимо единое и многое, и только отношение отдельного ко всему остальному позволяет вещи быть собой.

Как пишет Соловьёв в шестом чтении, триединство лишь тогда подлинное (модальное), когда оно имеет существенное значение для предмета, является его существенной формой, а не внешним признаком: тройственность должна вытекать из единства, а единство из тройственности – они должны друг друга взаимобуславливать. Как воля, разум и чувство есть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды единого безусловного начала. Бог есть все. Это значит, что единство всего существующего составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога<sup>27</sup>. Таким образом, все существующее тождественно в своей природе или сущности, чему и учат модальные онтологии.

### Примечания

<sup>1</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства: научное издание. М.: ПЕР СЭ, 2002. 414 с.

<sup>2</sup> Кудряшев А.Ф. Модальные онтологии в математике. Электронный ресурс. URL: <http://philosophy.allru.net/perv79.html>

<sup>3</sup> Спиноза Б. Этика. Ч. I. Определения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 596.

<sup>5</sup> Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 151.

<sup>6</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 11.

<sup>7</sup> Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 125.

<sup>8</sup> Соловьёв В. Собрание сочинений. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 231.

<sup>9</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 12.

- <sup>10</sup> Василий Великий; архиеп. Кесарийский. Письма. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. 559 с.
- <sup>11</sup> De Trinit. XV, III, 5; cnfr. VI, 10.
- <sup>12</sup> Августин Аврелий. О самопознании ума. (О Троице. Книга X) / пер. с лат. А.А. Тащиана // Человек. 2005. № 4. С. 97.
- <sup>13</sup> Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 130.
- <sup>14</sup> Там же. С. 131.
- <sup>15</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства: науч. издание. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 51.
- <sup>16</sup> Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 114.
- <sup>17</sup> Там же. С. 157.
- <sup>18</sup> Там же. С. 158.
- <sup>19</sup> Идея любви как основы модального единства есть и у Августина. Он полагал, что тайна взаимоотношения ипостасей – это их сораскрытие во взаимной любви: «Вот три суть: любящий, любимый и любовь» (De Trinit. VIII, VIII, 12, col. 958).
- <sup>20</sup> Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 80.
- <sup>21</sup> Там же. С. 135.
- <sup>22</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 37, 39.
- <sup>23</sup> См. изложение этой проблемы в статье: Максимов М.В. Вл. Соловьёв и Гегель (К анализу философско-исторических воззрений) // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 3. С. 5–19.
- <sup>24</sup> Савченко В.Н., Смагин В.П. Начала современного естествознания: тезаурус. Ростов н/Д.: Феникс, 2006. 336 с.
- <sup>25</sup> Cusanus. De visione Dei, 55.
- <sup>26</sup> Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 96.
- <sup>27</sup> Там же. С. 71, 129.



УДК 141.33  
ББК 87.2:87.3

**Т.А. ПОЛЕТАЕВА**  
Белгородская Православная Духовная Семинария

**РЕЦЕПЦИЯ ЗАПАДНОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ  
В РАННЕМ УЧЕНИИ В.С. СОЛОВЬЁВА О ВНУТРЕННЕМ ОПЫТЕ  
И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ЭТОГО УЧЕНИЯ  
В «ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ»**

*В контексте осмысления учения В.С. Соловьёва о внутреннем опыте и мистической (интеллектуальной) интуиции проведен анализ аналогичных учений духовных последователей Канта, обращавшихся к проблеме интеллектуальной интуиции в целях преодоления ограничений кантовой гносеологии задолго до В.С. Соловьёва: Фихте, Гегеля и Шеллинга. Рассмотрено шеллинговское понимание интеллектуальной интуиции как мистической и его влияние на учение Соловьёва о внутреннем опыте. Выявлены платоновские истоки учения Шеллинга. Описано учение В.С. Соловьёва о мистической интуиции и в целях уточнения влияний на это учение проведено сопоставление его идей с аналогичными идеями в концепции Шеллинга, учении каббалы, платоновской трактовке языческих мистерий и святоотеческом мистическом богословии, а также рассмотрено влияние западного мистицизма на это учение. Сделан вывод о преимущественном влиянии каббалы и западного мистицизма на понимание В.С. Соловьёвым аспектов внутреннего опыта, а также о связи учения о внутреннем опыте с личным мистическим опытом философа. Раннее учение В.С. Соловьёва о мистической интуиции сопоставлено с его поздней гносеологической концепцией, представленной в «Теоретической философии». Проведены параллели данной концепции с феноменологией Э. Гуссерля и сделан вывод о критическом переосмыслении В.С. Соловьёвым раннего учения о внутреннем опыте в феноменологическом контексте.*

**Ключевые слова:** *внутренний опыт, чувственная интуиция, интеллектуальная интуиция, мистическая интуиция, феноменологический подход, чистое Я, эмпирическое Я, феноменологический субъект, аскетическое самоотречение психологического Я, нравственная чистота познающего субъекта.*

*When analyzing V.S. Solovyev's doctrine about the inner experience and mystical (intellectual) insight the analysis of similar conceptions of Kant spiritual followers is carried out. Such Kant's followers as Fichte, Hegel and Shelling were interested in the problem of intellectual insight long before V.S. Solovyev with the purpose to overcome Kant's gnoseology. The article considers Shelling's understanding of intellectual insight as something mystical as well as the influence of this doctrine on Solovyov's studies about the inner experience. Plato's derivation of Shelling's doctrine is revealed. V.S. Solovyev's doctrine about mystical insight is described. Comparison of his ideas with the similar ideas in Shelling's conception, cabbala doctrine, Plato's interpretation of the heathen mysteries and in mystical theology of Saint Fathers is carried out to specify the influence of all of these doctrines on Solovyov's conception. More than that, the influence of the West mysticism on this doctrine is also considered. The conclusion about primary influence of the cabbala doctrine and the Western mysticism on V.S. Solovyov's understanding of aspects of the inner experience is made, as well as the connection of this doctrine about inner experience with the philosopher's personal mystical experience is shown. Early V.S. Solovyev's doctrine about the mystical insight is compared with his late gnoseological conception in "The Theoretical Philosophy". Parallels between this conception and E. Husserl's phenomenology are shown. The conclusion about V.S. Solovyov's critical re-comprehension of the early doctrine about the inner experience in phenomenological context is made.*

*Key words: inner experience, sensible insight, intellectual insight, mystical insight, phenomenological approach, pure Ego, empiric Ego, phenomenological subject, ascetic self-denial of psychological Ego, moral purity of cognizing subject.*

К идеям учения В.С. Соловьёва о внутреннем опыте и мистической интуиции, которое развивалось философом в контексте «преодоления» западного рационализма, обращались многие философы: Б.Н. Чичерин, Н.Г. Дебольский, И.И. Лапшин, А.И. Введенский, С.М. Лукьянов, С.М. Соловьёв, Ю.Н. Данзас, К.В. Мочульский, Г.И. Чулков, Н.М. Бахтин, А.Ф. Лосев, А.В. Кожев, В.В. Зеньковский, Н.К. Гаврюшин, И.И. Гарин, И.И. Евлампиев, Н.А. Кормин, Л.Е. Шапошников, П.П. Гайдено, А.В. Ахутин, А.П. Козырев, Л.И. Василенко, С.П. Заикин, Н.В. Котрелев, Е.Б. Рашковский, А.М. Карпеев, А.А. Носов, К.Ю. Бурмистров, П.А. Сапронов, Н.К. Бонецкая, С.С. Хоружий и др.

В философии Канта появляется новая версия западного рационализма, особенно популярная в XIX в., вызвавшая в силу своего противоречивого характера критику, прежде всего, со стороны его духовных последователей – Фихте, Шеллинга и Гегеля, через которых с критической философией Канта познакомилась и русские мыслители, воспринявшие ее неоднозначно: с одной стороны, резкое неприятие ее в духе славянофилов, а с другой стороны, усвоение идей Канта неокантовцами начала XX в. В.С. Соловьёв занимал промежуточную позицию между Кантом и западным рационализмом в целом, считая, с одной стороны, его исторически необходимым, но, с другой стороны, требующим критического переосмысления.

Не затрагивая вопроса о том, как русский мыслитель переосмыслил главную проблему кантовой гносеологии – проблему субъективности познания<sup>1</sup>, обратимся к решению В.С. Соловьёвым другой проблемы этой гносеологии – непознаваемости «вещи в себе». Речь идет о развитии философом учения о внутреннем опыте и интеллектуальной (мистической) интуиции как еще об одном способе познания, который отрицал Кант. Ниже прослеживается связь этого учения с идеями интеллектуальной (мистической) интуиции в немецкой классической философии, учение Соловьёва сравнивается с учениями о внутреннем опыте, которые могли повлиять на философа, а также интерпретируется последнее сочинение В.С. Соловьёва «Теоретическая философия» как переосмысление философом раннего учения в феноменологическом контексте.

Но прежде сделаем небольшой экскурс в философию Канта и его последователей, которые задолго до В.С. Соловьёва обращались к идее интеллектуальной интуиции как пути преодоления гносеологических ограничений кантовой философии. Как известно, сам Кант не признавал существование идеальной интуиции, именно на этом основывая свое убеждение о непознаваемости сущности вещей. В «Критике способности суждения» он, с одной стороны, соглашался с тем, что средства формальной логики бессильны в познании органического целого и что можно и нужно представить себе рассудок, который «интуитивен, идет от синтетически общего (созерцания целого как такового) к особенному»<sup>2</sup>, но, с другой стороны, считал, что только в области морали человек принимает на себя роль Творца и интуитивная способность может быть проявлена им лишь в сфе-

ре культуры – при созерцании дела рук своих. Термин «интеллектуальное созерцание» (а тем более «мистическое созерцание») у Канта отсутствует, так как созерцание, по его убеждению, может быть лишь чувственным. Именно с чувственной интуицией Кант связывал независимые от опыта априорные созерцания, на которых основывал возможность математики<sup>3</sup>.

Первым среди последователей Канта попытался осмыслить гносеологическое значение интеллектуальной интуиции Фихте, которого привлекло учение Якоби о непосредственном знании, опиравшееся, в свою очередь, на одноименную концепцию Гамана, которую В. Асмус называет антиподом учения об интеллектуальной интуиции Декарта и Спинозы: в учении Гамана непосредственное знание имело черты интуиции чувственной (т.е. того, что признавал и Кант), но также и черты интуиции религиозной<sup>4</sup>. В. Асмус прослеживает, как вслед за Гаманом Якоби развил теорию непосредственного знания для оправдания религиозной веры как средства преодоления скептицизма и субъективного идеализма. Фихте продолжил развитие теории Якоби. Сначала он рассматривал интуицию в рамках своей концепции наукоучения, исходным понятием которой было действие, понимаемое Фихте как первое основоположение всякого человеческого знания. Это действие, считал Фихте, является предметом только интуиции, т.е. его можно лишь созерцать. Позднее философ стал связывать интеллектуальную интуицию с воображением, считая, что последнее лежит в основе наших познавательных способностей. Ум невозможен без способности воображения, которое помогает теоретику ухватывать суть, скрывающуюся за деталями. Мистическое воображение основывается на интуитивных озарениях. Считая, что именно деятельность воображения связывает нас с действительностью, Фихте стал называть «интеллектуальным созерцанием» конструирование в фантазии<sup>5</sup>.

Что касается другого последователя Канта – Гегеля, то он по-своему развил учение Якоби о непосредственном знании, или «непосредственном постижении», которое он называл созерцанием<sup>6</sup>. Созерцание, существующее «сейчас», писал Гегель, вызывает в памяти образ подобного прошлого созерцания, которое есть «нечто постоянное и всеобщее»<sup>7</sup>. По мнению Гегеля, при умственном созерцании происходит всеобщее смешение, на которое накладывается внешнее подведение под произвольные схемы. Поэтому умственное созерцание казалось философу недостойным внимания, и он предпочел ему научное умозрение, диалектически развивающееся из себя в полную и внутренне связанную систему. В целом, воззрение Гегеля, согласно которому действительность есть не что иное, как мир воплотившихся идей, а логические законы являются основными законами действительности (так называемый панлогизм), фактически исключает проблему интеллектуальной интуиции.

Только в философии Шеллинга (среди всех последователей И. Канта) идея интеллектуальной интуиции нашла наибольшее развитие. Сначала Шеллинг вслед за Фихте понимал интеллектуальную интуицию как «продуктивное созерцание, которое одновременно и познает объект, и производит его»<sup>8</sup>. Поэтому у него сложилось представление об интеллектуальной интуиции (сходное с Фихте) как мысли, которая направлена на деятельность мышления. Но, в отличие от

Фихте, считавшего интеллектуальную интуицию способом постижения, свойственным общечеловеческому сознанию («интеллектуальная интуиция встречается в каждом моменте сознания»<sup>9</sup>), Шеллинг говорил о ней как о способности особых избранников духа. Кроме того, учение Шеллинга об интеллектуальной интуиции, в отличие от учения Фихте, приобрело еще более алогический смысл, т.е. интеллектуальная интуиция у него стала собственно мистической. Можно предполагать, что этот переход к мистической интуиции у Шеллинга произошел в ходе критического переосмысления им соответствующих взглядов Спинозы, Якоби, Беме и Платона.

Так, критикуя учение Спинозы об интеллектуальной интуиции, Шеллинг писал, что согласно Спинозе интеллектуальное созерцание возникает тогда, «когда ... мы перестаем быть объектом для самих себя, когда созерцающее Я, замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому Я. В этот момент созерцания ... чистая абсолютная вечность находится в нас. Не мы растворились в созерцании объективного мира, а мир растворился в нашем созерцании»<sup>10</sup>. Философ считал, что это высказывание неверно показывает суть интеллектуального созерцания Абсолюта, ибо из него следует, что все, что называется объективным, исчезает для Я «в его созерцании самого себя».

Шеллинг критиковал Якоби за категорическое противление рациональному богопознанию и требование отказа от мышления. По мнению Шеллинга, нужен не отказ от мышления, а выход за его пределы, «чтобы с помощью того, что выше мышления, освободиться от мук, связанных с ним»<sup>11</sup>. Этот «выход за пределы сознания», называемый Шеллингом теософией, или теоретическим мистицизмом, означает, что сверхчувственное превращается в предмет действительного опыта благодаря тому, что допускается в качестве возможного «экстатическое перемещение человеческого существа в Бога и как его следствие — необходимое, безошибочное созерцание не только божественного существа, но и сущности творения, а также всего происходящего при нем»<sup>12</sup>. Обращался Шеллинг и к Беме, в теоретическом мистицизме которого единственная идея, с которой он был согласен, заключалась в понимании смысла конечной цели познания как достижения «чего-то такого, в чем оно само успокоится»<sup>13</sup>.

Но более всего на формировании понимания Шеллингом интеллектуальной интуиции как мистической, на наш взгляд, сказалось влияние Платона, а именно, его трактовки языческих мистерий, в которых посвященные в состоянии экстаза удостоивались причастия чистого знания. Комментируя сочинение Платона «Федон», Шеллинг пришел к выводу, что мистерии не были лишь внешними церемониями, а содержали в себе некий результат познания, содержанием которого была «скрытая метафизика», а основным смыслом — «единый духовный бог»<sup>14</sup>. Шеллинг обращал внимание на состояние экстаза во время мистерий, сопутствующее получению чистого знания. Мистическая интуиция в окончательном понимании Шеллинга — это единственное средство постижения Бога самого по себе. В обретении этой интуиции главную роль играет непосредственный (мистический) опыт в соединении с философствованием, которое Шеллинг по-платоновски называл устремлением души из смешанного и разнородного к простому, «к чистым причинам, которые потому, что познаются единственно самой душой и представляются

только в чистой мысли, могут быть познаны каждая по отдельности, полностью, совершенно и чисто»<sup>15</sup>. Так, в немецкой классической философии была осуществлена попытка решения кантовской проблемы «вещи в себе» через развитие идеи интеллектуальной интуиции, которая, будучи совершенно отличной от таковой у Декарта и Спинозы, сначала у Фихте, а более всего у Шеллинга приобрела мистический характер и стала трактоваться в платоновских категориях мысли.

В.С. Соловьёв начал развивать свое учение о внутреннем опыте под влиянием Шеллинга. О сильном влиянии Шеллинга на философию В.С. Соловьёва в целом говорят А. Кожев, Л. Шестов, К. Мочульский, В.В. Лазарев, П.П. Гайденко, А.В. Гулыга. Естественно предположить, что через философию Шеллинга В.С. Соловьёв должен был быть знаком с западными мистиками. Действительно, А.П. Козырев пишет об увлечении В.С. Соловьёвым Баадером настолько серьезном, что, по его словам, читая именно Баадера, философ, планировавший защищать докторскую диссертацию по истории раннехристианского гнозиса, вместо этого написал «мистико-теософо-философо-теурго-политический трактат» о Софии<sup>16</sup>. В доказательство влияния Беме (а также другого мистика Сведенборга) на В.С. Соловьёва А.П. Козырев приводит отрывок из черновика философа, в котором сказано, что «учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства»<sup>17</sup>. Известно и признание, сделанное самим В.С. Соловьёвым в письме к графине С.А. Толстой от 27 апреля 1877 г., в котором он пишет о своем интересе к мистикам Джорджу Гихтелю, Готфриду Арнольду и Джону Пордэджу<sup>18</sup>. Отношение В.С. Соловьёва к западным мистикам обозначено и в поздней его статье «Мистика, мистицизм» для энциклопедического словаря Брокгауза и Евфрона, который, как известно, издавался в 1899–1902 годы, редактором отдела «Философия» которого был В.С. Соловьёв. Философ называет учение Беме «гениальным» и «отчасти выяснявшимся его последователями (Гихтель, Пордэддж, Сен-Марен, Баадер)»<sup>19</sup>, при этом «наибольшее значение» после Беме придается Сведенборгу.

По поводу того, что В.С. Соловьёв при изучении мистического опыта ограничился анализом протестантских учений, А.Ф. Лосев замечает, что «можно только удивляться тому, что В.С. Соловьёв, столько писавший о мистике, совершенно не знал ни созерцательной мистики православного Востока, ни драматической напряженности католического Запада»<sup>20</sup>.

Однако в контексте влияния Шеллинга на взгляды В.С. Соловьёва необходимо также иметь в виду, что кроме мистиков протестантского толка, как было показано выше, Шеллинг обращался к Платону, к его трактовке мистерий. Общеизвестен интерес В.С. Соловьёва к философии Платона и неоплатоников, о чем свидетельствуют, в частности, его поздние сочинения: «Жизненная драма Платона» (1898), статьи «Платон», «Плотин» для энциклопедического словаря Брокгауза и Евфрона. Но повлиял ли платонизм, воспринятый Шеллингом в его учении о мистической интуиции, на учение В.С. Соловьёва, предстоит выяснить.

Наконец, остановимся особо на вопросе о возможном влиянии на учение В.С. Соловьёва каббалы. К. Бурмистров отмечает, что в ранних работах философа «Философские начала цельного знания» и «София» содержатся откровенно каббалистические термины<sup>21</sup>. То, что философ мог действительно найти в каббале идеи

для своего учения о внутреннем опыте, показывает тот факт, что в статье «Каббала» для энциклопедического словаря В.С. Соловьёв, описывая умозрительное учение каббалы, подчеркивает, что оно «исходит из идеи сокровенного, неизреченного Божества...ен-соф, т.е. ничто или Бесконечное», отмечая при этом, что бесконечный свет, испускаемый ен-софом, «не есть чувственный, а умопостигаемый»<sup>22</sup>. Как говорит по поводу увлечения философа каббалой А.П. Козырев, В.С. Соловьёва как мистика, не довольствующегося рассудком для открытия тайн Творца и твари, привлекало в каббале «стремление разгадать всякое тайнознание: как произошло творение, как совершился переход от бесконечного к конечному, от единства к множественности, от духовного к телесному»<sup>23</sup>. В то же время надо отметить, что каббалистические корни у В.С. Соловьёва не могут быть глубокими. К. Бурмистров считает, что, увлекшись «оккультно-теософской псевдокаббалистической литературой», Соловьёв не приблизился к реальной еврейской мистической традиции, почему он и признавался в своем дилетантстве по этому вопросу уже в поздний период своего творчества<sup>24</sup>. Впрочем, при самом большом желании он бы никогда не стал каббалистом, ибо доступ к этому учению очень ограничен: нужно быть евреем, достигшим 40 лет, иудеем, закончившим школу Талмуда, и, наконец, иметь руководство опытного мастера – ни той, ни другой, ни третьей возможности у Соловьёва не было. А.Ф. Лосев, исследовавший французский и немецкий переводы каббалистических трактатов XIII в., считает, что, с одной стороны, в философию В.С. Соловьёва из каббалы вполне могло перейти общее учение о человеке как «венце творения», а с другой – признается, что «вопрос о каббалистических истоках Соловьёвского учения – вопрос довольно темный»<sup>25</sup>.

Попытаемся теперь изложить учение В.С. Соловьёва о внутреннем опыте, цельное представление о котором можно составить, собрав все размышления философа по этому поводу, разбросанные по разным сочинениям раннего периода («Кризис Западной философии», «София» и «Философские начала цельного знания», «Три силы»), воедино.

Как было сказано выше, В.С. Соловьёв начал развивать свое учение о внутреннем опыте под влиянием Шеллинга, непосредственно оттолкнувшись от его идеи об *Intellectuelle Anschauung*. Сначала философ подверг критике противопоставление у Шеллинга умственного созерцания рассудочному мышлению, различающему предметы и дающему им определения в твердых понятиях. В.С. Соловьёв называл понимаемое так умственное созерцание бесплодным и полагал, что истинное умозрение не должно отрицать рассудочного мышления, а наоборот, заключать его в себе в качестве постоянного и необходимого «низшего момента», основной и опорной точки для дальнейших действий<sup>26</sup>.

В работе «Кризис западной философии» (1874) в контексте критики утверждения Канта о том, что нами познаются только явления, а не их сущность, В.С. Соловьёв пишет, что в познании явлений нам вовсе не закрыто познание «сущего» в этих явлениях, но получено нами оно может быть не во внешнем опыте, а во внутреннем. Внешний опыт дает «вторичные» явления, т.е. явления, покрытые вещественностью и эмпирическими свойствами наших чувств, так называемым «обманчивым покровом реальности». Если во внешнем опыте познаются только реальные отношения, то во внутреннем, основанном на данных самосознания, да-

ется непосредственное познание существа вообще, причем «внутреннее познание потому-то и есть истинное и действительное, что в нем нет никакой реальности, никакого внешнего предмета»<sup>27</sup>. В речи «Три силы» (1877) философ высказывает подобные идеи и уточняет при этом, что, в отличие от внешнего познания, дающего представление лишь о реальных отношениях, во внутреннем опыте, основанном на данных самосознания, познаются не только отношения, но и «некоторое действительное психическое существо»<sup>28</sup> – прежде всего, это наше собственное существо. Логическое же соотношение нашего внутреннего и внешнего опыта дает возможность как-то познавать и другие существа вне нас.

Что же является конечной целью внутреннего опыта? С точки зрения В.С. Соловьёва, тот факт, что автономных существ в мире нет, ибо все существа связаны в единое целое логической и теологической связью, означает, что частные существа – это «субстрат» мира, бытие же мира предполагает абсолютное первоначало – метафизическую сущность в собственном смысле. Мир есть не что иное, как проявление метафизической сущности, о которой мы можем получить самое общее представление по аналогии с собой: «если бы оказалось, что отношения действительного космоса заставляют предполагать в их метафизическом первоначале определения, аналогичные с теми, какие мы знаем в своем духовном бытии, то мы получили бы <...> весьма общее познание о метафизическом существе космоса по аналогии со своим собственным существом»<sup>29</sup>. Познание метафизического существа, т.е. Бога, является, согласно В.С. Соловьёву, основной целью внутреннего опыта.

В сочинении «София» (1876) философ говорит о внутреннем опыте как о раскрывающемся через «явления, которые нельзя видеть, слышать, пробовать на вкус и т.д.»<sup>30</sup>, т.е. через наши мысли, чувства, желания. В этих внутренних состояниях нашего сознания, по словам В.С. Соловьёва, мы имеем в реальности непосредственное обнаружение другого бытия, что является первым элементом метафизического познания. В.С. Соловьёв, ссылаясь на вышеупомянутых западных мистиков, описывает три момента мистических переживаний, связанных с внутренним опытом: 1) «отвращение внешних чувств человека, его души и познания от всех явлений внешнего мира»; 2) полное слияние человека с Богом, со Христом; 3) возвращение души к реальной жизни.

Мистика, пишет в этом сочинении философ, в сущности ничего не может сказать, так как ее опыт не передается словами; она дает лишь переживание человеком Бога – когда человек «может лишь мгновениями касаться Бога»<sup>31</sup>. В.С. Соловьёв обращает внимание на большое значение мистического настроения в творчестве, считая, что творить и быть мистиком – это значит быть богоисполненным человеком. Называя этот «добытый» им у западных мистиков метод «феноменологическим узрением понятия жизни», философ считает, что его можно научно (исторически и логически) расширять<sup>32</sup>.

В работе «Философские начала цельного знания» (1877) В.С. Соловьёв говорит о том, что наряду с двумя видами познания – рациональным и эмпирическим – непременно должно быть третье – мистическое познание, без которого философия «в последовательном эмпиризме и последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду»<sup>33</sup>. Мистицизм, пишет далее В.С. Соловьёв, ут-

верждает непосредственное знание, имеющее форму внутренней безусловной уверенности. Интуиция (здесь философ называет ее идеальной, а не мистической) реальна и доступна всем, открывая «сущее ... в его непосредственной субстанциальности, доступное только такому же непосредственному чувству или вере»<sup>34</sup>. Разграничивая все явления действительности на три рода (мистические, психические и физические) и считая, что они находятся в иерархическом подчинении по отношению к общему абсолютному центру, В.С. Соловьёв придает мистическим явлениям центральное и основное значение.

Область мистической интуиции, утверждает философ, основана на божественном начале, которое она проводит во все психические (человеческие) и природные явления и вещи. Мистическая интуиция – «особенная форма мыслительной деятельности ..., которая составляет настоящую первичную основу цельного знания»<sup>35</sup>. Она имеет положительное содержание, в отличие от отвлеченного мышления, являющегося лишь «аббревиатурой чувственного восприятия или отражением умственного созерцания»<sup>36</sup>. В отвлеченном мышлении находятся общие понятия: схемы явлений и тени идей в виде слов без собственного содержания. Они получают это содержание из области мистической. То, что мистическая интуиция в самом деле есть, доказывает художественное творчество, считает В.С. Соловьёв, предполагая при этом, что интуиция должна выходить за рамки художественного творчества, более того, она также является основной формой истинной философии. Причиной же, дающей человеку возможность созерцать «сущие идеи», по мысли В.С. Соловьёва, является действие на нас «существ идеальных, или трансцендентных»<sup>37</sup>.

Исходя из выше изложенного, основные положения учения В.С. Соловьёва о внутреннем опыте и мистической интуиции можно кратко представить следующим образом: а) внешние свойства вещей выражают то, что возникает у них по отношению друг к другу, а не истинную сущность этих вещей; б) внутреннее познание истинно по причине отсутствия внешнего опыта; в) конечной целью внутреннего опыта является познание метафизического существа, т.е. Бога; г) внутренний опыт начинается с того момента, как только у человека возникает желание получить цельное знание, и заканчивается полным слиянием человека с Богом, со Христом, после чего душа возвращается к реальной жизни; д) мистическая интуиция – это первичная основа цельного знания, она является формой истинной философии и проявляется в художественном творчестве; е) мистическая интуиция аналогична религиозной вере и является ее альтернативой, будучи доступна всем; ж) область мистической интуиции основана на «божественном начале»; з) сущие идеи вещей во внутреннем опыте созерцаются под действием «идеальных, трансцендентных существ».

Попробуем теперь проследить, как, помимо западных мистиков, на которых В.С. Соловьёв ссылался в трактовке внутреннего опыта, упомянутые выше учения (концепция Шеллинга о мистической интуиции, трактовка Платоном языческих мистерий, каббала) также могли повлиять на философа. Для этого сравним особенности, условия, этапы и итоги внутреннего опыта в учении В.С. Соловьёва и в этих концепциях, но при этом будем сопоставлять указанные аспекты с подобными в восточно-христианском мистическом богословии, которое возьмем в качестве оценочно-критериального.



Очевидно сходство между учениями Шеллинга и В.С. Соловьёва о внутреннем опыте. Согласно русскому философу, интеллектуальное созерцание обнаруживается в искусстве и составляет форму истинной философии. Шеллинг также писал, что «эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание»<sup>38</sup> и что последнее появляется в результате философского эмпиризма на стадии, называемой им теософией, или теоретическим мистицизмом. Примечательно также, что, подобно Шеллингу, В.С. Соловьёв использует понятие «теософия», связывая его с мистическим учением. Это видно, в частности, в его статье «Максим» для энциклопедического словаря, где учение преп. Максима Исповедника о внутреннем опыте называется посредствующим звеном «между греко-христианской теософией и средневековой философией Запада»<sup>39</sup>.

Когда же В.С. Соловьёв утверждает, что единственным толчком к началу внутреннего опыта является желание получить цельное знание при полной уверенности, что это возможно (т.е. что это возможно во внутреннем опыте), то из всех сравниваемых учений аналогичное утверждение можно найти в учении каббалы, в котором для начала внутреннего опыта достаточным является именно «желание получить» знание о всем мироздании (заметим здесь, что, согласно современному популяризатору этого учения М. Лайтману, в каббале считается, что самой сутью человека вообще является «желание получить», а задачей – постепенно превратить свои желания в подобные желаниям Творца<sup>40</sup>).

Что касается идеи В.С. Соловьёва о доступности внутреннего опыта всем, то нужно заметить, что эта идея не согласуется с требованиями, которые предъявляет к человеку восточное мистическое богословие и о которых говорит Платон, описывая предусловия для получения чистого знания. Так, согласно святым отцам (Клименту Александрийскому, Евагрию Понтийскому, Дионисию Ареопажиту, Григорию Нисскому, Максиму Исповеднику и др.), предусловием внутреннего опыта является религиозная вера и катарсис (начинающийся с покаяния), т.е. очищение души от страстей, причем средства для этого – молитва и духовный подвиг, состоящий из поста, милостыни и стяжания любви<sup>41</sup>. В этом требовании очищения от страстей святоотеческое богословие близко к учению Платона, который также считал, что для получения чистого знания истинному философу необходимо сначала избавиться от «решеток» тела, т.е. страстности, – и это происходило, согласно Платону, с посвященными в мистерии, правда, средства у Платона указаны иные, чем у святых отцов, – призыв быть рассудительным, справедливым, мужественным и разумным<sup>42</sup>.

Сравнение первых этапов внутреннего опыта в учении В.С. Соловьёва и в остальных рассматриваемых учениях начнем со святоотеческого мистического богословия. Оно требует отказа от чувств и умственной деятельности вообще, что приводит человека при постоянстве духовного и молитвенного подвига к совершенной любви, т.е. к состоянию, называемому в богословии святостью<sup>43</sup>. Русский философ ничего не говорит в своем учении о мистической интуиции о достижении святости и о молитвенном подвиге. Говоря о первом этапе внутреннего опыта в учении Соловьёва, нужно отметить сходство как с учением Шеллинга, который пишет о вступлении на путь философии, понимаемой им как

выход за пределы мышления, «чтобы с помощью того, что выше мышления, освободиться от мук, связанных с ним»<sup>44</sup>, так и с учением Платона, который говорит об «оставлении тела» и «отказе от чувств» в своей трактовке того, что происходило с «посвященными» в мистериях<sup>45</sup>. Наконец, о выходе «за рамки человеческих ощущений» говорится и в учении каббалы. М. Лайтман называет каббалу методом, «с помощью которого можно ... выйти из рамок человеческих ощущений и ощутить происходящее вне себя»<sup>46</sup>. Этот выход обеспечивается в каббале практикой, состоящей в сосредоточении на рисунках, на которых подобно буддийским мандалам изображаются гекалот (hekhalot) — небесные «чертоги», ведущие к Престолу Господню<sup>47</sup>.

Сравнительный анализ вторых этапов внутреннего опыта обнаруживает сходство понятий в мистическом богословии, в трактовке Платоном языческих мистерий и в философии Шеллинга. Так, в святоотеческом богословии этот этап знаменуется достижением экстаза, во время которого человек соединяется «господствующей частью своего разума ... с Тем, кто недоступен никакому познанию»<sup>48</sup>. В описании Платона экстаз у посвященного в мистерии на этом этапе сопровождается «восстановлением чистого, небесного и райского сознания»<sup>49</sup>. Шеллинг также пишет, что на четвертой стадии эмпиризма – теософии – происходит «экстатическое перемещение человеческого существа в Бога и, как его следствие, ... безошибочное созерцание не только божественного существа, но и сущности творения»<sup>50</sup>.

Но вот что касается описания этого этапа внутреннего опыта у В.С. Соловьёва, то здесь больше сходств с учением каббалы: у него так же, как и в каббале, вообще не упоминается об экстатических состояниях, говорится лишь о полном слиянии человека с Богом. В каббале видим то же самое: происходит «полное слияние человека с Создателем в один духовный объект»<sup>51</sup>, причем настолько полное, что между ними уже нет никакой разницы, т.е. человек достигает всего того, что есть у Творца: вечности, абсолютного знания, совершенства. Отметим также, что, хотя у В.С. Соловьёва в сочинении «София» заявлено о слиянии человека «с Богом, со Христом», нельзя не упомянуть, что в этом же сочинении философ говорит о том, что человек «может войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога» через душу Софии<sup>52</sup>.

На интересные размышления по этому поводу наводят и Соловьёвские стихи софиологического цикла. В «Трех свиданиях» как результат личного мистического опыта описано слияние философа с Софией («Передо мной во мне одна лишь ты»), которое открыло ему всё про всё («всё обнял тут недвижный взор!»). Образ Софии в этом стихотворении, как, впрочем, и во всей софиологии В.С. Соловьёва, как известно, далек от православного понимания Софии как одного из прообразовательных наименований Христа (Прем.7:25-27,30;9:4; Притч.8:30). Как считает Л.И. Василенко, философ дал образу Дамы в «Трех свиданиях» трактовку, близкую к древним гностическим трактовкам, в которых София являлась представительницей космической духовной иерархии<sup>53</sup>. При рассмотрении личного мистического опыта В.С. Соловьёва, понимание которого связано с его софиологией, выясняется, что этот опыт представлял собой «откровения», получаемые в особом медиумическом состоянии. А.П. Козырев, изучавший архивы В.С. Соловьёва,

пишет, что в «Софии» «мы не раз сталкиваемся с таким феноменом, как автоматическое, вернее было бы сказать – медиумическое письмо»<sup>54</sup>. Тексты, иллюстрирующие подобный опыт общения философа с «Софией» как в ее небесной, так и в земных ипостасях, содержатся в «Лондонском альбоме», отрывки из которого приводит в своей книге племянник философа С.М. Соловьёв: «Одобряю линию Сведенборга о ничтожестве человеческого ума самого по себе. Ты должен управляться безусловно влиянием свыше»<sup>55</sup>. Как следует из этих строк, личный мистический опыт В.С. Соловьёва по получению особого «откровения» сопоставим с опытом западных мистиков, в частности Сведенборга.

Возвращаясь к анализу учения философа о внутреннем опыте, рассмотрим также такой его аспект, как постижение внутренней сущности вещей. В восточном мистическом богословии утверждается, что внутренняя сущность вещей открывается только человеку, достигшему обожения в конце его духовного восхождения. Как пишет В.Н. Лосский, святые Церкви, подвижающиеся на этом поприще, получают познание тварных вещей сразу и во всей полноте: «восходя к созерцанию Бога, они познают одновременно всю область бытия в его первопричинах, которые суть идеи-воления Божии, содержимые в Его простых энергиях»<sup>56</sup>. В описании этого аспекта внутреннего опыта в святоотеческом мистическом богословии можно найти сходство с трактовкой языческих мистерий у Платона в диалоге «Федон». Шеллинг приводит фрагмент этого диалога, где Сократ «особо разъясняет, что если мы когда-нибудь что-нибудь захотим познать чисто ..., то должны как бы оставить тело, чтобы самую душу видеть сами вещи, из чего следует, что ... правильному усмотрению мы будем причастны только тогда, когда умрем»<sup>57</sup>. Но такое правильное усмотрение, комментирует Шеллинг далее, происходило и в этой жизни, а именно – с посвященными в мистериях. У В.С. Соловьёва хотя и говорится о раскрытии сущности вещей посредством мистической интуиции на последнем этапе внутреннего опыта, преобразования человека при этом не требуется, и нет уточнения, как именно человек видит «сущие идеи» (по отдельности или совершенно все одновременно).

Кроме того, надо отметить такую деталь: в учении В.С. Соловьёва есть представление о возвращении к реальной жизни после внутреннего опыта, что отсутствует в мистическом богословии. Можно провести аналогию между этим этапом внутреннего опыта у В.С. Соловьёва и завершением медитативной практики каббалы, после чего практиковавший должен был еще и уметь «возвращаться»<sup>58</sup>. В мистическом богословии не уделяется никакого внимания вопросу «возвращения», видимо потому, что в богословии применяется не медитация, а молитва, имеющая совершенно другие духовно-нравственные основания, и человек, достигший соединения с Истиной, в Ней же и продолжает пребывать, и его душа, как говорил преп. Максим, «не обратится уже больше ко греху»<sup>59</sup>. Интересно, что подобное пребывание в истине в результате восстановления «чистого сознания» описано Платоном и для посвященного в мистериях, когда душа его «уже не наденет прежние оковы» и достигнет успокоения<sup>60</sup> (Шеллинг вслед за Платоном это состояние описывает просто как «успокоение мышления»<sup>61</sup>).

Наконец, выясним теперь такой аспект, как понимание В.С. Соловьёвым «сущих идей». У святых отцов есть понятие, подобное Соловьёвским «сущим идеям», с той разницей, что у них эти идеи – «образцы», «предопределения», которые являются «волениями» Божьими. Так, преп. Максим Исповедник пишет, что «логосы сущих обычно именуется ... благими произволениями Божьими; и они, хотя и невидимы, мысленно созерцаются [нами через рассматривание] творений»<sup>62</sup>. Как объясняет святоотеческое учение о логосах В.Н. Лосский, логосы – это творческие идеи вещей, их «слова». С этой точки зрения всякая тварная вещь «имеет точку соприкосновения с Божеством», которая есть одновременно идея, причина, логос и цель<sup>63</sup>. Идеи же тварных вещей содержатся как виды в роде – в Логосе, Боге-Слове.

Проанализируем с учетом вышесказанного о идеях-волениях у святых отцов предлагаемое В.С. Соловьёвым постижение сущих идей под действием трансцендентных, или идеальных, «существ». На наш взгляд, в этом утверждении В.С. Соловьёв близок к учению средневекового западного философа, увлекавшегося, как и В.С. Соловьёв, синтезом, – Иоанна Скота Эригены (IXв.), который соединил в своей богословской системе восточные и западные элементы, совершив при этом, по словам В.Н. Лосского, «переложение учений греческих отцов на основе августиновской мысли»<sup>64</sup>. Эригена представлял себе божественные идеи существами, тварными первоначалами, посредством которых Бог творит Вселенную. Как далее комментирует этот момент В.Н. Лосский, Эригена не чувствовал разницы между сущностью и энергиями.

Сделаем небольшое отступление и осмелимся предположить, что, возможно, сведение в западном богословии божественных идей к идеальным существам (например, у Эригены) постепенно низвело западное мистическое богословие, а за ним и западную метафизику из области Божественного в область тварного духовного мира, состоящего, по учению Церкви, из разумно-свободных духовных существ (по Эригене – тварных первоначал, по В.С. Соловьёву – трансцендентных существ). Поэтому когда В.С. Соловьёв говорил, что в мистической интуиции нам дается познание сущих идей посредством «трансцендентных существ», то этим самым он предлагал получать представление о сущности вещей вовсе не из области божественного мира (хотя он это и утверждал!), а из области мира «тонкой твари». Между тем идентификация разумно-свободных духовных существ в православной традиции осуществляется благодаря строгому церковному опыту, разграничивающему эти существа на демонические и благодатные. Но В.С. Соловьёв это разграничение, видимо, оставил без внимания. Только в поздние годы философ стал соотносить мистические переживания, связанные с его учением о внутреннем опыте, с духовным опытом Церкви и вносить существенные оговорки, что в этих переживаниях необходима «чистота нравственного сознания»<sup>65</sup>.

Таким образом, сравнительный анализ раннего учения В.С. Соловьёва о внутреннем опыте с подобным учением Шеллинга, трактовкой Платоном древних эллинских мистерий, учением каббалы в контексте сопоставления всех концепций с восточно-христианским учением о внутреннем опыте, а также принятие во внимание того, что о влиянии западных мистиков на свое учение философ

говорил прямо, показывает, что в большей степени на концепцию В.С. Соловьёва о внутреннем опыте и мистической интуиции повлиял западный мистицизм и учение каббалы. О влиянии Шеллинга можно говорить с той точки зрения, что именно благодаря ему В.С. Соловьёв увлекся идеей *Intellectuelle Anschauung*. Можно говорить также о том, что с учением В.С. Соловьёва о мистической интуиции связаны и разработанная им софиология – учение гностического характера, и личный мистический опыт самого философа, который, как показывают исследования А.П. Козырева (а до него Г.И. Чулкова<sup>66</sup>), был опытом медиумическим, свойственным западным мистикам.

Однако рассмотрение учения В.С. Соловьёва о внутреннем опыте и мистической интуиции было бы неверно ограничить рамками только раннего периода творчества философа. В своих поздних статьях, известных под общим названием «Теоретическая философия» (1897–1898), философ предпринял попытку изложить свои гносеологические взгляды системно, в виде концепции. Интересно, с одной стороны, что «Теоретическую философию» отличает широкое использование феноменологических понятий, но, с другой стороны, эти понятия встречались и в ранних сочинениях философа («О действительности внешнего мира и основании метафизического познания», «София») именно в связи с учением о внутреннем опыте. И хотя идея мистической интуиции в «Теоретической философии» отсутствует, феноменологические понятия косвенно говорят о том, что философ не отказался полностью в этом сочинении от своего учения о внутреннем опыте, но попытался переосмыслить его в феноменологическом контексте<sup>67</sup>. Что касается сопоставления идей «Теоретической философии» с идеями классической феноменологии, основоположником которой общепринято считать Э. Гуссерля<sup>68</sup>, то попытка проведения аналогий между ними приводит к довольно интересным выводам. Приведем некоторые важные параллели<sup>69</sup>.

Прежде всего, это акцентирование В.С. Соловьёвым внимания на субъекте мышления. Как известно, понятие «субъект» (осознающий себя и рефлектирующий) является исходным пунктом феноменологии. При этом В.С. Соловьёв выделяет в субъекте два Я: чистый субъект мышления, или чистое Я, называемое философом феноменологическим субъектом познания (трансцендентальным Я), и психический субъект – Я, которому принадлежит сознание. Феноменологический субъект достоверен «только в составе наличного содержания сознания»<sup>70</sup>, это «пустой и бесцветный канал», через который проходит поток психического бытия, «форма, вмещающая психический материал всякой индивидуальности»<sup>71</sup>. Приведенные рассуждения В.С. Соловьёва позволяют провести аналогии с подходом Э. Гуссерля к пониманию Я. Как известно, немецкий философ утверждает существование «я естественного» (реального) и «я идеального» (трансцендентального)<sup>72</sup>.

Сопоставимы также постановки В.С. Соловьёвым и Э. Гуссерлем проблемы поиска метода достижения достоверного знания. Так, В.С. Соловьёв в статье «Первое начало теоретической философии» пишет, что для решения указанной проблемы необходимо освободиться от данных субъективности (т.е. эмпирических, психических данных). Полная достоверность – это совсем «другая достоверность, выходящая за пределы элементарной самоочевидности субъективного

факта»<sup>73</sup>. У Э. Гуссерля эта проблема будет обозначена как цель метода эпохэ – особого универсального метода, который позволяет, по его словам, исключить мир из поля субъекта, «заключает ... мир в скобки»<sup>74</sup>. Утверждение В.С. Соловьёва о том, что непосредственную достоверность текущей психической наличности необходимо ограничить, отделить от всякой другой достоверности, чтобы найти нечто действительно бесспорное<sup>75</sup>, можно сопоставить с пониманием Э. Гуссерлем феноменологической редукции как освобождения сознания в стремлении к достоверности от феноменов обыденного, бытового, психологического и другого знания, в том числе и научного.

Еще одну аналогию с гуссерлевскими идеями можно увидеть в том, что В.С. Соловьёв выделяет в мышлении наличный факт мышления и мыслимое: «В пределах самой мысли непосредственно сознается и пребывает различие между испытываемым психическим состоянием и тем, что в этом состоянии выражается, или обозначается. Первое есть наличный факт мышления, второе есть мыслимое»<sup>76</sup>. Это сопоставимо с описанием Э. Гуссерлем структуры чистого «Я» через термины «ноэсис», «ноэма», «интенциональность». Гуссерлевское ноэсис – это наличный факт мышления у В.С. Соловьёва, ноэма – мыслимое.

В «Теоретической философии» Соловьёва можно усмотреть некоторые идеи, схожие с идеей интенциональности, суть которой в гуссерлианском понимании кратко выражена Полем Рикером как «примат сознания о чем-то над самосознанием»<sup>77</sup>. Так, например, В.С. Соловьёв, пытаясь найти ответ на вопрос, в чем суть нашего Я, замечает, что наше сознание не может удовлетвориться эмпирическими явлениями и самим собой – как правило, оно ищет «чего-то более прочного и верного»<sup>78</sup>. Значит, делает вывод философ, в области чистого сознания истины нет, но есть заданность истины. На наш взгляд, это стремление к истине может рассматриваться как раз в контексте интенциональности. Другая аналогия в этом же контексте – это идея замысла у В.С. Соловьёва, к которой он приходит, развивая концепцию действительного мышления. Рассматривая гносеологическое значение логического мышления, памяти и слова, В.С. Соловьёв делает вывод, что самих по себе их для действительного мышления недостаточно, ибо в речи должна быть цель, но если есть цель, то это подразумевает наличие воли. Таким образом, действительное мышление имеет то, что в русском языке называется замыслом, т.е. то, что предшествует разворачиванию мышления<sup>79</sup>. Во втором томе «Логических исследований» Э. Гуссерль пишет практически подобное об интенциональности: «Выражение интенция представляет своеобразие актов в образе целевой устремленности»<sup>80</sup>, при этом «определенным актам как «интенциям»... соответствуют другие акты в качестве «достижений цели», или осуществлений»<sup>81</sup>. Очевидно сходство понятий интенции у Э. Гуссерля и замысла у В.С. Соловьёва – оба они мыслятся философами предшествующими мышлению, подразумевают наличие цели и воли. Характерно также приращение приоритетного значения интенциональности (по Гуссерлю), замыслу (по В.С. Соловьёву) для действительного мышления.

Важным в понимании сути феноменологического субъекта, о котором В.С. Соловьёв пишет в «Теоретической философии», является отрицание субстанционального характера человеческой личности. Как известно, эта идея выз-

вала спор философа с Л.М. Лопатиным, которого В.С. Соловьёв отнес к «спиритуалистам», считающим Я некой сверхфеноменальной сущностью, субстанцией, существующей независимо от своих данных состояний<sup>82</sup>. Не рассматривая анализ этого спора многочисленными исследователями творчества В.С. Соловьёва<sup>83</sup>, остановимся на тех мнениях, которые, на наш взгляд, помогают наиболее точно понять суть подхода В.С. Соловьёва к человеческой личности наряду с его учением о феноменологическом субъекте. Это, прежде всего, мнение Е.Н. Трубецкого, который в своем труде «Миросозерцание Вл.С. Соловьёва» (1913), ссылаясь на статью философа «Понятие о Боге», писал, что для В.С. Соловьёва в последний период его творчества Бог был единственной субстанцией в истинном значении этого слова, поэтому в «Теоретической философии» утверждает мысль «о тварной природе всех вообще существующих субстанций, кроме единой и абсолютной»<sup>84</sup>. В подтверждение этих слов приведем знаменательную фразу В.С. Соловьёва: «Забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место...»<sup>85</sup>. С.С. Хоружий, анализируя эту фразу, считает, что по ней можно судить о принципиальном отличии «десубстанциализированного» субъекта В.С. Соловьёва от «интенционального субъекта» у Э. Гуссерля, несмотря на очень большую схожесть с последним: В.С. Соловьёв использует понятие «безусловного центра» и понимает феноменологический субъект как отказ «от субъективного центра ради центра безусловного»<sup>86</sup>. К этому мнению добавим слова Л.И. Василенко, который пишет, что В.С. Соловьёв, отказываясь в «Теоретической философии» от субстанциональности человеческой личности, тем самым показывает, что «личность, ставшая на путь спасения, не ищет своего, в том числе ... и того, чтобы быть какой-то самостоятельной субстанцией перед Богом, или вне Бога <...> Она идет от изначального ничто к полноте бытия в качестве “новой твари”»<sup>87</sup>.

Наконец, в интерпретации «Теоретической философии» В.С. Соловьёва есть еще один аспект – проведение аналогий не только с феноменологией Э. Гуссерля, но и с восточно-христианским мистическим богословием<sup>88</sup>.

Это можно сделать, например, на основании того, что В.С. Соловьёв, раскрывая суть метода осуществления замысла познавать истину, приходит к выводу о необходимости высокой нравственной чистоты познающего субъекта, и таким образом, в этом сближается с восточно-христианским мистическим богословием, утверждающим то, что для богопознания необходимо, прежде всего, достижение чистого сердца.

Другая аналогия с мистическим богословием напрашивается при чтении третьего и последнего рассуждений «Теоретической философии», где В.С. Соловьёв доказывает, что, во-первых, все формы мышления стремятся к истине как универсальной форме, сопутствующей абсолютному благу; во-вторых, что рациональное восхождение к этой истине влечет за собой аскетическое самоотречение психологического, или эмпирического, Я. В учении святых отцов-мистиков говорится, что возвышение до Божественных тайн требует от подвижника не только религиозной веры, но и очищения души от страстей, при этом в качестве средств для этого указываются молитва и духовный подвиг. Хотя

В.С. Соловьёв не говорит открыто о богопознании, можно не сомневаться, что под его словами об абсолютном благе, которое сопутствует истине, подразумевается именно Бог. Поэтому факт незаконченности «Теоретической философии» дает нам основания предположить, что философское познание по В.С. Соловьёву необходимо должно завершаться богопознанием.

Наконец, в утверждении В.С. Соловьёва о том, что процесс рационального восхождения к истине ограничен динамизмом интеллекта и этот динамизм означает, что становящийся разум истины начинает «качествовать ... в истину и затем уже из этого своего ... истинного начала – исходить для дальнейшего и полнейшего знания»<sup>89</sup>, просматривается аналогия с идеей святоотеческого богословия о завершении мистического опыта, описанного, в частности, у преп. Максима Исповедника как не обладания истиной, а именно бытия в истине<sup>90</sup>.

Хотя явных аналогий между мистическим богословием и «Теоретической философией» провести нельзя, в целом можно утверждать, что в этом сочинении В.С. Соловьёв переосмысливает свое раннее учение о внутреннем опыте в феноменологическом контексте. Отрекшись от гностических идей, связанных с мистической интуицией, он преобразует его в учение о философском достижении безусловного знания. С учетом вышесказанного, а также того, что для В.С. Соловьёва одной из главных задач его философии была апологетическая (которую он пытался решить через «оправдание веры средствами разума»), можно интерпретировать «Теоретическую философию» В.С. Соловьёва как феноменологический проект Богопознания – проект, разработку которого философ не успел довести до конца.

Таким образом, анализ восприятия и переосмысления западной мистической традиции В.С. Соловьёвым в поисках преодоления ограничений западного рационализма показывает, что в раннем творчестве В.С. Соловьёв развивал учение о внутреннем опыте, заимствовав идею о нем из немецкой классической философии (а именно, философии Шеллинга), преимущественно под влиянием западных мистиков и каббалы, причем учение это было связано с его софиологией и личным мистическим опытом медиумического характера. Поздняя гносеология В.С. Соловьёва свидетельствует о том, что философ кардинально переосмыслил свое раннее учение о внутреннем опыте: с одной стороны, оно было переведено им в феноменологическую плоскость, а с другой стороны, в нем произошли отход от прежних мистических идей и философское сближение с идеями восточно-христианского мистического богословия.

#### Примечания

<sup>1</sup> Об этом см., например, Полетаева Т.А. Критика В.С. Соловьёвым основоположений западного рационализма и решение им проблемы субъективности познания в духе святоотеческого богословия // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 39–47.

<sup>2</sup> Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 281.

<sup>3</sup> Прим.: Хотя, как комментирует В. Асмус, впоследствии было доказано, что математика не может опираться на интуицию в ее кантовском понимании – на априорные формы «чистого» наглядного представления: «математика необходимо обращается к интуиции другого типа,



например к «интеллектуальной интуиции» создателей математики Нового времени – Декарта и Лейбница» [Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII – начало XX века. Едиториал УРСС, 2004].

<sup>4</sup> Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории XVII — начало XX в.). М., 1963. С. 46, 66–68.

<sup>5</sup> Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сути новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. М., 1993. С. 105.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Учение о праве, долге и религии. Философская пропедевтика // Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1973. С. 12.

<sup>7</sup> Там же. С. 185–186.

<sup>8</sup> Гулыга А.В. Вводная статья // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 22.

<sup>9</sup> Цит. по: Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории XVII – начало XX в.). М., 1963. С. 78.

<sup>10</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения в 2 тт. М., 1987. Т. 1. С. 68.

<sup>11</sup> Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии // Сочинения в 2 тт. М., 1989. Т.2. С. 533.

<sup>12</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб., 2000. Т.1. С. 163.

<sup>13</sup> Там же. С. 18.

<sup>14</sup> Там же. С. 588, 597.

<sup>15</sup> Там же. С. 550–551.

<sup>16</sup> Козырев А.П. София и православный гнозис С. Трубецкого // Вопросы философии. 2007. № 7. С. 83.

<sup>17</sup> Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи В.С. Соловьёва «София» // Логос. 1991. №2. С. 170.

<sup>18</sup> Подробнее см. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 192.

<sup>19</sup> Философский словарь Владимира Соловьёва / сост. Г. Беляев. Ростов н/Д., 1997. С. 290.

<sup>20</sup> Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв и его время. М., 2000. С. 336.

<sup>21</sup> Бурмистров К. Особенности восприятия каббалы в русской религиозной философии (В. Соловьёв, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Лосев) // Тирош. Труды по иудаике. № 4. М., 2000. С. 67–90.

<sup>22</sup> Философский словарь Владимира Соловьёва / сост. Г. Беляев. Ростов н/Д., 1997. С. 153.

<sup>23</sup> Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи В.С. Соловьёва «София» // Логос. 1991. №2. С. 152–170.

<sup>24</sup> Бурмистров К. Особенности восприятия каббалы в русской религиозной философии (В. Соловьёв, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Лосев) // Тирош. Труды по иудаике. № 4. М., 2000. С. 67–90.

Комм.: *В своем письме барону Д. Гинцбургу, благодаря знакомству с которым в начале 1890 г. в Энциклопедическом словаре и была опубликована упомянутая статья «Каббала», Соловьёв признавался: «По части еврейской мистики в русском обществе не только нет специалистов, но даже дилетанты, как, например, я, способные понять и оценить чужой ученый труд, считаются единицами».* [Соловьёв В.С. Письма. Брюссель, 1970. Т.2. С. 140]

<sup>25</sup> Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у В. Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra. С. 864.

<sup>26</sup> Соловьёв В.С. Гегель // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 427–429.

<sup>27</sup> Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 48.

<sup>28</sup> Соловьёв В.С. Три силы. Речь, написанная в публичном заседании Общества любителей Российской словесности (1877) // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 12 т. Брюссель. Т. 1. С. 220.

- <sup>29</sup> Там же. С. 225.
- <sup>30</sup> Соловьёв В.С. София. Часть 1. Глава 3 / пер. с франц. А.П. Козырева // Логос. 1991. №2. С. 171–198.
- <sup>31</sup> Соловьёв В.С. София. 1 триада. 1-ые начала. Второй диалог / пер. с франц. А.П. Козырева // Логос. 1993. №4. С. 274–296.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 193–197.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Там же. С. 203–204.
- <sup>36</sup> Там же.
- <sup>37</sup> Там же. С. 207.
- <sup>38</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. М., 1987–1989. Т. 1. С. 482.
- <sup>39</sup> Философский словарь Владимира Соловьёва / сост. Г.Беляев. Ростов н/Д., 1997. С. 264. Прим.: Термин «теософия» в шеллингианском понимании был применен В.С.Соловьёвым и в его концепции о свободной теософии как синтезе богословия, философии и науки для получения цельного знания [Соловьёв В. С. Собр. соч.: в 8 т. СПб., б. г. Т. 6. С. 362.]
- <sup>40</sup> Лайтман М. Наука Каббала Тайное учение. М., 2002. С. 45.
- <sup>41</sup> На это указывает, в частности, Л.П. Карсавин [Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 57–58.] Интересно, что немного позднее, в «Духовных основах жизни» (1882–1883), В.С. Соловьёв, описывая духовный путь человеческой личности, подчеркивал важность молитвы, поста, жертвы, милостыни, Церкви и необходимость подвига воли для принятия Благодати – то есть тех условий внутреннего опыта, о которых пишут святые отцы-мистики. В то же время В.С. Соловьёв ничего не говорил в этом сочинении о получении истинного знания в контексте восточно-христианского мистического учения о катарсисе как первой ступени богопознания, когда писал о стяжании Благодати: «Во-первых, человек должен почувствовать отвращение от зла, почувствовать и признать зло как грех; во-вторых, он должен сделать внутреннее усилие, чтобы оттолкнуть от себя зло и отрешиться от него». Очевидно, что философа интересовал в этом сочинении более этический, а не гносеологический смысл религиозного опыта [Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966. С. 313].
- <sup>42</sup> Платон Федон / Платон. Диалоги. СПб., 2000. С. 220.
- <sup>43</sup> Прим.: В частности, преп.Максим подчеркивает необходимость чистой молитвы на пути восхождения, означающем обнаженность ума от всякой мысли, от всех умственных образов вообще и преображения самого ума до состояния простоты, «единовидности». Бесстрастие соединяется с совершенной любовью. Именно любовь агапэ, пишет преп. Максим, – это движущая сила подвига [Максим Исповедник. Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн.1. Богословские и аскетические трактаты. Мартис, 1993. С. 30.]
- <sup>44</sup> Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии // Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 533.
- <sup>45</sup> Платон Федон / Платон. Диалоги. СПб., 2000. С. 240–241.
- <sup>46</sup> Лайтман М. Наука Каббала Тайное учение. М., 2002. С. 17.
- <sup>47</sup> Бессерман П. Каббала и еврейский мистицизм. Краткий словарь и руководство по произношению. М., 2002. С. 5.
- <sup>48</sup> Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 7.
- <sup>49</sup> Цит. по: Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб., 2000. С. 549.

- <sup>50</sup> Шеллинг Ф.В.Й. *Философия откровения*. СПб., 2000. С. 163.
- <sup>51</sup> Лайтман М. *Наука Каббала Тайное учение*. М., 2002. С. 58.
- <sup>52</sup> Соловьёв В.С. *София*. Часть 2. Глава 1 / Пер. с франц. А.П. Козырева // *Логос*. 1991. № 2. С. 171–198.
- <sup>53</sup> Василенко Л.И. *Владимир Соловьёв / Введение в русскую религиозную философию*. М.: ПСТБИ, 2003. С. 80. Прим.: По мнению А.Ф. Лосева, для В.С. Соловьёва в его личном мистическом опыте гностический образ Софии был чужд, он воспринимал Софию как «интимно-человечески переживаемое существо, полное целомудрия и романтического величия» [Лосев А.Ф. *Владимир Соловьёв и его время*. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 218–219.] Как известно, в софиологии В.С. Соловьёва было много интерпретаций Софии. Но в любом случае, София у В.С. Соловьёва – это не Премудрость Божия, не прообраз Христа в традиционном православном понимании.
- <sup>54</sup> Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи В.С. Соловьёва «София» // *Логос*. 1991. №2. С. 152–170.
- <sup>55</sup> Соловьёв С.М. *Владимир Соловьёв: жизнь и учение*. М., 1997. С. 98.
- <sup>56</sup> Лосский В.Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. М., 1991. С. 76.
- <sup>57</sup> Шеллинг Ф.В.Й. *Философия откровения*. СПб., 2000. С. 550.
- <sup>58</sup> Комм.: В «Маас Меркабе» (Рассказах о Колеснице) – практическом руководстве по каббале VI в до н.э. – приводятся случаи, когда медитация в каббале порой заканчивалась очень плачевно: некоторые раввины умирали во время занятий, другие сходили с ума. [Бессерман П. *Каббала и еврейский мистицизм. Краткий словарь и руководство по произношению*. М., 2002.]
- <sup>59</sup> Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*. Кн. II. Ч. 1. В-сы I-LV // *Творения преп. Максима Исповедника*. М., 1993. С. 22.
- <sup>60</sup> Федон / Платон. *Диалоги*. СПб., 2000. С. 241.
- <sup>61</sup> Шеллинг Ф.В.Й. *Философия откровения*. СПб., 2000. Т. 2. С. 18.
- <sup>62</sup> Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию* Кн. II. Ч. 1. В-сы I-LV // *Творения преп. Максима Исповедника*. М., 1993. С. 21.
- <sup>63</sup> Лосский В.Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. М., 1991. С. 75–76.
- <sup>64</sup> Там же. С. 74.
- <sup>65</sup> Соловьёв В.С. *Собрание сочинений в 10 т.* СПб., б.г. Т. 9. С. 394–395.
- <sup>66</sup> См., например, Чулков Г.И. Автоматические записи Вл. Соловьёва. Публикация М.В. Михайловой // *Вопр. философии*. 1992. № 8.
- <sup>67</sup> К этому добавим мнение И.И. Евлампиева, который считает, что в учении о сознании, описываемом В.С. Соловьёвым в «Теоретической философии», нашла непосредственное продолжение идея «внутреннего опыта» [Евлампиев И.И. О главном принципе метафизики Вл. Соловьёва (личность и Абсолют) // *Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: мат-лы междунар. конф. 14–15 февраля 2003 г. Серия Symposium*. Вып. 32. СПб., 2003. С. 22.]
- <sup>68</sup> Известно, что помимо Э. Гуссерля и автономно от него феноменологические концепции на основе идей Ф. Brentano развивались Мейнонгом, К. Штумпфом, М. Шелером, а также мыслителями мюнхенской школы во главе с Т. Липпсом, составившими так называемое феноменологическое движение в западной философии в начале XXв. [Куренной В. К вопросу о возникновении Феноменологического движения // *Логос*. 2005. 5(50). С. 248–250.]

- <sup>69</sup> Более подробно см. Полетаева Т.А. Феноменологический проект богопознания в «Теоретической философии» В.С. Соловьёва // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 2 (34). С. 61–74.
- <sup>70</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 783.
- <sup>71</sup> Там же. С. 785–787.
- <sup>72</sup> Гуссерль Э. Феноменология / Статья Э. Гуссерля в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1 / <http://anthropology.ginet.ru/old/1/gusserl-fenomen2.htm> (дата обращения 25.11.2010)
- <sup>73</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 774.
- <sup>74</sup> Гуссерль Э. Феноменология / Статья Э. Гуссерля в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1 / <http://anthropology.ginet.ru/old/1/gusserl-fenomen2.htm> (дата обращения 25.11.2010)
- <sup>75</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 800.
- <sup>76</sup> Там же. С. 816.
- <sup>77</sup> Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С.21.
- <sup>78</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т.1. С. 797.
- <sup>79</sup> Там же. С. 818–819.
- <sup>80</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2 / Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 164.
- <sup>81</sup> Там же. С. 169
- <sup>82</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 796.
- <sup>83</sup> В частности, к анализу этого спора обращались Е.Н. Трубецкой, К.В. Мочульский, А.Ф. Лосев, О.Т. Ермишин, П.П. Гайденко, Л.И. Василенко.
- <sup>84</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьёва. В 2 т. М., 1913. Т. 2. С. 251.
- <sup>85</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 827.
- <sup>86</sup> Хоружий С.С. Соловьёв и Ницше // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 262.
- <sup>87</sup> Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. М., 2006. С. 94.
- <sup>88</sup> Проведение такой параллели вполне допустимо, так как в поздний период своего творчества В.С. Соловьёв знал учение святых отцов-мистиков о внутреннем опыте или, во всяком случае, обращал на него внимание, на что может косвенно указывать статья философа в энциклопедическом словаре «Максим», посвященная преп. Максиму Исповеднику, восточному отцу-мистику, наиболее подробно изложившему православное учение о внутреннем опыте. Несмотря на то, что в основном вся эта статья большей частью описывает борьбу исповедника с монофелитской ересью, в конце ее есть несколько предложений, в которых В.С. Соловьёв сравнивает мистические учения преп. Максима и Дионисия Ареопагита, говоря о гораздо большем равновесии между мистическим и рациональным направлением умозрения у преп. Максима, а также считая, что Максим своим учением повлиял на Иоанна Скота Эригену и поэтому «представляет собой посредствующее звено между греко-христианской теософией и средневековой философией Запада» [Философский словарь Владимира Соловьёва / сост. Г. Беляев. Ростов н/Д., 1997. С. 263.]
- <sup>89</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 830.
- <sup>90</sup> Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Кн. II. Ч. 1. В-сы I-LV // Творения преп. Максима Исповедника. М., 1994. С. 22.

УДК 165  
ББК 87.22

**В.В. БАЛАНОВСКИЙ**  
Балтийский федеральный университет  
им. И.Канта, г. Калининград

## ГНОСЕОЛОГИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ОСОБОГО ТИПА РАЦИОНАЛЬНОСТИ

*Предпринимается попытка реконструкции основных существенных черт гносеологии Владимира Соловьёва с тем, чтобы продемонстрировать свойства особого типа рациональности, проявившегося в философских системах русских мыслителей. Чтобы показать принципиальную общность различных концепций, в которых нашли отражение принципы этого типа рациональности, производится краткое сопоставление гносеологий системы цельного знания и эмпириомонизма.*

Ключевые слова: гносеология, онтология, опыт, мышление, рефлексия, интуиция, вера, истина, рациональность, логика, цельное знание, эмпириомонизм, Соловьёв, Богданов, Кант.

*The author attempts to reconstruct the general main features of Vladimir Solovyov's gnoseology to demonstrate some properties of a special type of rationality, which is typical for the Russian philosophy. In the article a brief comparison of gnoseologies of integral knowledge and empiriomonism is given to show principal unity of different theories, in which the principles of this type of rationality are reflected.*

Keywords: gnoseology, ontology, experience, thinking, reflection, intuition, faith, truth, rationality, logic, integral knowledge, empiriomonism, Solovyov, Bogdanov, Kant.

Этике, метафизике, социальной и религиозной философии, эстетике, софиологии и поэзии Владимира Соловьёва посвящено множество трудов как его, так и наших современников. Но почему-то и тогда и теперь, за редким исключением, исследователи отодвигают на второй план, а иногда и вовсе исключают из рассмотрения теорию познания – базис системы<sup>1</sup> философа. В свою очередь, сам Соловьёв первые крупные работы посвятил историко-философским и гносеологическим проблемам. Более того, начатый им незадолго до смерти и неоконченный фундаментальный труд «Теоретическая философия» был целиком посвящён гносеологии. Видимо, невнимание к теории познания мыслителя вызвано не совсем ясным пониманием того факта, что Соловьёв является продолжателем дела создателей выдающихся философских систем, таких как Кант, Шеллинг, Фихте, Гегель, Шопенгауэр и т.д. Поэтому свои религиозные, социально-философские, антропологические и прочие взгляды он не мог развивать, не создав мощного теоретического фундамента. Даже известный труд «Чтения о богочеловечестве», за которым закрепилась слава историософского произведения, большей частью состоит из гносеологических и онтологических рассуждений.

Невнимание к теории познания Соловьёва удивительно ещё и потому, что в ней впервые в истории отечественной мысли в системном виде проявляется особый тип рациональности, успешно и последовательно претворённый в жизнь последующими поколениями русских философов. Исходной интенцией этого типа рациональности стал особый идеал построения философских и научных теорий. Его основные черты – это синтетичность (вероятнее всего, стремление русских

мыслителей к тотальному синтезу является попыткой преодолеть расчленяющую аналитичность западной философии), универсализм (в силу которого теории отечественных мыслителей приобретали форму идеалистического или материалистического монизма) и содержательность (противостоящая западноевропейскому формализму, ведущему к упрощению картины мира и в итоге к редукционизму как в философии (феноменология), так и в психологии (бихевиоризм)). Идеал новой рациональности у Соловьёва нашёл выражение в концепции цельного знания и всеединства, у его последователя Николая Лосского – в учении об интуиции и принципе «всё имманентно всему», у образцового представителя русского неопозитивизма Александра Богданова – в идее эмпириомонизма. Характерные черты способа мышления, присущего русской философии, проявились даже в творчестве Сергея Поварнина, чья сфера интересов (логика) находилась вообще в стороне от метафизики. Однако и он пытался построить всеохватывающую синтетическую теорию, которую назвал практической логикой, включающую в себя помимо логических концепций теорию аргументации, риторику и этику.

Таким образом, важность изучения теории познания Соловьёва обуславливается не только тем, что без этого шага невозможно адекватное понимание системы цельного знания в целом, но и тем, что в ней зафиксированы зачатки особой рациональности, проявившейся в теориях широкого круга отечественных мыслителей.

К основным, ключевым трудам, из которых можно почерпнуть сведения о теории познания Соловьёва, можно отнести следующие пять:

- 1) «Кризис западной философии» (1874 г.);
- 2) «Философские начала цельного знания» (1877 г.);
- 3) «Критика отвлечённых начал» (1877–1880 гг.);
- 4) «Чтения о богочеловечестве» (1878–1881 гг.);
- 5) «Теоретическая философия» (1899 г.).

К сожалению, большинство из этих источников являются незаконченными произведениями<sup>2</sup>. Однако все они в большей или меньшей степени служат эвристическим предметом для гносеологического анализа и реконструкции ключевых элементов теории познания Соловьёва. Наше основное внимание было уделено «Чтениям о богочеловечестве», «Философским началам...» и «Теоретической философии».

Прежде чем перейти к основной части исследования, нужно сказать несколько слов об одной из ключевых идей системы цельного знания – идее Софии, и её отношении к гносеологии Соловьёва. Дело в том, что философия Соловьёва полифонична<sup>3</sup>. Она подобна свету, который, во-первых, разложим на цвета спектра, а во-вторых, имеет двойственную природу. Так и система цельного знания, а значит, и входящая в её состав гносеология, может быть объяснена как минимум двумя способами – через идею Софии или исходя из иных оснований. К сторонникам первого подхода к изучению философии Соловьёва можно отнести В.Ф. Эрн, К.В. Мочульского, Ю.Н. Данзас, к сторонникам второго – А.И. Введенского, В.В. Зеньковского, Л.М. Лопатина. Конечно, представители и того и другого «лагеря» могли исходить в своих интерпретациях не только из любви к истине, но и из идеологических соображений (например, из непринятия идеи Софии как противо-

речащей православным канонам). Но, в конце концов, каждая интерпретация должна иметь какие-то твёрдые основания, которые позволяют ей существовать, в противном случае ложь из-за своей нелепости становится до смешного очевидной. Автор настоящей статьи, впечатлённый осуществленной Эрном попыткой софиологического истолкования теории познания Соловьёва, предпочёл занять сторону представителей второго «лагеря», и вот почему.

Свою работу, основную часть которой составляют цитаты из фундаментальных трудов Соловьёва, Эрн начинает и завершает тем, что провозглашает идею Софии краеугольной идеей и самым главным (в том числе, гносеологическим) открытием основателя системы цельного знания, из которой тот всё выводит и к которой всё сводит в своей теории познания. Однако тезис этот остаётся повисшим в воздухе, поскольку его нельзя строго доказать, цитируя труды Соловьёва, которые можно отнести к гносеологическим. В итоге, чтобы подкрепить свою гипотезу, Эрн, во-первых, обращается к поэзии философа, что не является сильным аргументом, а во-вторых, применяет несколько произвольное рассуждение по аналогии с учением Аристотеля<sup>4</sup>. Из его рассуждений следует, что конечной целью познания в рассмотренной гносеологии является идея идей, которая вместе с тем суть *энтелехия* мировой души<sup>5</sup>. Но тут трудно не согласиться с О.Б. Куликовой, которая подчёркивает, что «Соловьёв не оперирует данной категорией, она (энтелехия) не может быть ... вписана в его систему мировидения и связанную с ней гносеологическую концепцию»<sup>6</sup>. В результате даже такая яркая и достойная попытка софиологической интерпретации теории познания Соловьёва выглядит неубедительно.

Конечно, вслед за Эрном<sup>7</sup> следует признать, что у Соловьёва нет гносеологии, отгороженной от других разделов системы, к которым идея Софии относится непосредственным образом. Но, тем не менее, если брать теоретическую часть философии цельного знания в некотором отвлечении от этики, эстетики и историософии, то её можно интерпретировать несколькими путями, один из которых показывает Эрн, другой – Введенский и Радлов. Кстати, интерпретация Радлова почти во всех аспектах конгениальна эрновской, за тем лишь исключением, что он не привлекает искусственным образом для своего исследования идею Софии.

### Способы бытия сущего

Начать реконструкцию теории познания необходимо с указания субъекта и объекта познания. Вначале отметим, что мир у Соловьёва представляет собой органическое целое, всеединство *существ*, по-разному проявляющих себя в бытии. Поэтому в познавательной схеме философа не будет объектов, а только *субъекты*, или *существа*. Каждое существо является: 1) чем-то неделимым (атомом); 2) активным (монадой); 3) вечным (идеей)<sup>8</sup>. Вдобавок к этому, оно должно быть лицом (персоной, личностью)<sup>9</sup>, чтобы иметь внутреннее, сущностное отличие от других частиц. Чтобы быть связанными, а значит, мочь взаимодействовать, существа составляют единый организм Бога. Причём чем большее количество существ составляет Единое, тем, по законам органической логики, большим количеством индивидуальных черт (или системных качеств) оно обладает<sup>10</sup>.

Когда существо начинает реализовывать своё содержание в бытии, объективировать себя, оно может пребывать в трёх состояниях, которые суть: 1) сущее как таковое; 2) сущность, или иное состояние сущего, его «другое», содержание, которое сущее выделяет из себя и желает реализовать; 3) бытие (физическая действительность), которое возникает от воздействия сущности на сущее. Первый способ бытия философ называет волей, второй – представлением, третий – чувством. Им соответствуют фундаментальные ценности или категории блага, истины и красоты. Далее относительно конечных существ Соловьёв описывает модусы, в которых могут реализовываться воля, представление и чувство<sup>11</sup>. Так, воля, будучи активной и творческой, является универсальной идеей, в то время как пассивную волю, подверженную гетеромотивации, Соловьёв называет похотью. Представление может относиться к действительности или фантазиям, оно может быть интуитивным (содержательным) или отвлечённым (формальным), а также объективным (познающим) или субъективным (относящимся к мнению). Чувство бывает внешним и внутренним.

Для дальнейшего исследования целесообразно провести аналогию с некоторыми конструктами гносеологии Канта. Так, соловьёвские *воля*, *представление* и *чувство* как виды бытия сущего можно поставить в соответствие кантовским *разуму*, *рассудку* и *чувственности*. Такое уподобление вполне справедливо, поскольку у обоих философов указанные конструкты отвечают за аналогичные способности субъекта: *воля*, как и *разум*, отвечает за способность желания, является инструментом реализации свободы субъекта (или сущего); *представление*, или мышление, отвечает за упорядочивание чувственных данных, формирование понятий и оперирование ими, что соответствует *рассудку*; *чувство* и *чувственность* почти тождественны в обеих системах и являются источником чувственных данных, возникающих от непосредственного взаимодействия субъекта (сущего) с действительностью. Конечно, есть и различия<sup>12</sup>. Например, Кант никогда бы не согласился с возможностью интеллектуальной интуиции для человека. В то же время у Соловьёва одним из модусов представления является интеллектуальное созерцание. Более того, соловьёвское *представление* имеет гораздо более широкое применение, чем *рассудок* в системе Канта. Однако следует подчеркнуть, что речь идёт лишь об *уподоблении* гносеологических конструктов в эвристических целях, а не об *отождествлении*.

Есть ещё одно фундаментальное различие между кантовской структурой сознания и соловьёвскими способами бытия сущего. В отличие от Кёнигсбержца, Соловьёв онтологизирует гносеологические конструкты. Неслучайно воля, представление и чувство названы русским философом способами *бытия*, т.е. они представляют собой некие онтологические проявления. Более того, согласно Соловьёву, бытие – это один из видов познания<sup>13</sup>.

Разграничив волю, представление и чувство и указав возможные модусы их реализации, Соловьёв говорит о том, что ни один из указанных способов бытия не может существовать отдельно от остальных<sup>14</sup>. В то же время сущее может представать в виде трёх обособленных, но, опять же, единосущных, связанных *субъектов*, реализующих разные функции: 1) практическую, где ведущую роль играет *воля*, а представление и чувства отходят на второй план; 2) теоретичес-



кую, где главным является *представление*; и 3) аксиологическую, где преобладает *чувство*. Эти три субъекта суть чистый дух, ум и душа<sup>15</sup>.

### Познание

В силу взаимопроникновения бытия и познания, учение Соловьёва можно охарактеризовать как онтогносеологизм. В связи с этим познание предстаёт как процесс разворачивания *сущего* в вечности. Верно и обратное. Тем не менее в философии цельного знания всё же возможно вычленить мощный гносеологический пласт. И уже при первых подходах к его изучению обнаруживается, что познание у Соловьёва базируется на особых представлениях об опыте, мышлении, вере, а также на учении о достоверности знания и оригинальной концепции истины.

### Опыт

Соловьёв отчётливо осознаёт, что никакое знание невозможно без опыта, и даже «*материал* цельного знания дается опытом»<sup>16</sup>. Философ выделяет<sup>17</sup> три вида опыта: 1) внешний (физический), обусловленный воздействием на субъекта предметами внешнего мира; 2) внутренний (психический), возникающий от воздействия субъекта на самого себя; и 3) мистический, происходящий от соприкосновения с «существенностью иною, чем мы, но не внешнею нам, а, так сказать, еще более внутреннею ... нежели мы сами»<sup>18</sup>.

Формирование опыта возможно только потому, что одним из видов бытия сущего является чувство, которое позволяет в ощущениях получать данные о предметах физической, психической и мистической действительностей непосредственным образом. Правда, данные эти сами по себе не имеют необходимой основательности и не являются общезначимыми, поскольку относятся к единичным фактам. Основательность и общезначимость опыту придают мышление и вера. Причём первое отвечает за общезначимость, поскольку имеет дело с абстрактными понятиями и законами логики, а вторая – за основательность.

Опыт как основа знания может быть: 1) *научным*, когда дело касается познания природы; 2) *философским*, когда познаётся идеальное бытие; или 3) может относиться к *свободной теософии*, предметом которой является всеединство, или абсолют, а истины проверяются в мистическом или религиозном опыте.

Важно подчеркнуть, что эволюция представлений Соловьёва об опыте стала одной из причин появления «Теоретической философии», о чём, несмотря на разницу во взглядах, говорили и Эрн, и Радлов, и Введенский. Раньше других эту идею сформулировал Введенский. Он писал, что существенное отличие новой гносеологии состоит в «определении значения, какое следует придавать опыту. Соловьёв отказался от Декартовой точки зрения, которой он раньше держался, состоящей в том, что во внутреннем опыте мы имеем дело с самой реальностью, а не с явлением»<sup>19</sup>. Правда, выводы из того, что Соловьёв иначе стал понимать внутренний опыт, Введенский, Эрн и Радлов сделали разные.

С точки зрения Радлова, «это изменение ... не повлекло за собой видоизменения в понимании мистического знания и его отношения к опыту и разуму»<sup>20</sup>. В то же время для Введенского новое понимание Соловьёвым внутреннего опыта

послужило поводом, чтобы, говоря языком Эрн, «неокантизировать» систему цельного знания. И действительно, теория познания Соловьёва стала несколько ближе к критическому рационализму Канта, чем ранее. Конечно, о кардинальности последствий такого сближения можно судить, только имея на руках всю «Теоретическую философию». Но, даже работая с опубликованными главами новой гносеологии, можно заметить, что иное отношение к внутреннему опыту значительно повлияло на архитектуру теории познания Соловьёва, поскольку вынудило философа более основательно заложить её фундамент, к которому в первую очередь относится учение о достоверности знания. Невзирая на это, Эрн отрицает факт влияния иного, более близкого к критическому рационализму Канта понимания Соловьёвым внутреннего опыта на его гносеологию.

Более того, желая совсем изгнать Канта из философии Соловьёва, Эрн пишет, что «отрицание восприимчивости душой своей субстанции вовсе не есть специфическая Кантовская мысль. Кант собственно много на ней не останавливается, а просто её предполагает»<sup>21</sup>. Во-первых, Кант не только *предполагает* это положение, как об этом говорит Эрн, а в явном виде формулирует его и разбирает во втором разделе «Дедукции чистых рассудочных понятий», который, по сути, посвящён последовательному объяснению того, как субъект может сам себя сознать и познавать. Учитывая разработанность в «Критике чистого разума» проблемы самопознания, достоверности внутреннего опыта, предположение о том, что поздний Соловьёв обратил внимание на идеи Канта, знатоком философии которого он был, всё же имеет основания. А во-вторых, если судить по приведённой выше цитате, Эрн до конца не понимал всей сложности ни кантовских, ни соловьёвских представлений о внутреннем опыте. В частности, Кант говорит не о том, что душа вообще не может воспринимать свою субстанцию, а о том, что «внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе»<sup>22</sup>, из чего следует, что «я могу познавать себя лишь так, как я себе только являюсь в отношении созерцания (которое неинтеллектуально и не может быть дано самим рассудком), а не так, как я познал бы себя, если бы моё созерцание было интеллектуальным»<sup>23</sup>. И если мы обратимся к «Теоретической философии», то сможем заметить некоторое сходство этих размышлений Канта с принципом разделения субъективной и объективной достоверности знания у Соловьёва.

### ***Мышление и рефлексия***

Нерефлектирующее сознание не в состоянии породить достоверное знание. Согласно Канту, правильность применения познавательных способностей (а значит, и достоверность знания) обеспечивается различными видами рефлексии, высшим проявлением которой является трансцендентальная рефлексия<sup>24</sup>.

Начать исследование роли рефлексии в теории познания Соловьёва следует с того, что он разделяет и противопоставляет *мышление механическое и органическое*<sup>25</sup>. И то и другое – это два проявления способности мыслить. Однако предмет и методы этих двух типов мышления различаются.

*Механическое мышление* занимается изучением и формированием абстрактных понятий, а также оперированием ими по правилам *формальной логики*, один

из главных законов которой гласит, что «объём понятия обратно пропорционален его содержанию»<sup>26</sup>. Соловьёв говорит<sup>27</sup>, что отвлечённое (рассудочное) мышление даёт скудную пищу для познания, так как не формирует положительного представления о предметах (это связано с законом формальной логики), но может быть использовано как инструмент апофатического познания (через отбрасывание, или абстрагирование, признаков)<sup>28</sup>.

В свою очередь *органическое мышление* направлено на постижение идей, на самую сущность бытия. Оно работает по правилам *органической* (или содержательной) *логики*<sup>29</sup>, где действует другой закон – «объём понятия прямо пропорционален его содержанию»<sup>30</sup>. В отличие от понятий, идеи существуют по законам содержательной логики, они имеют предметное (объективное) бытие и не зависят от нашего сознания. Сведения об идеях органическое мышление получает с помощью непосредственного умственного созерцания, или *интеллектуальной интуиции*<sup>31</sup>.

Для более точного указания места рефлексии в процессе познания рассуждения Соловьёва можно заключить в общую гносеологическую схему (рис. 1), в которой отражено взаимодействие чувства, механического и органического типов мышления. В этой схеме чувство в процессе познания поставляет эмпирические данные, органическое мышление – данные об идеальных сущностях, а механическое мышление посредством рефлексии (которую Кант назвал бы логической рефлексией<sup>32</sup>) позволяет подводить эти данные под общие понятия, согласовывать их друг с другом, а также выстраивать необходимые логические связи между ними, поскольку «отвлечённому мышлению, несомненно, принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей»<sup>33</sup>.

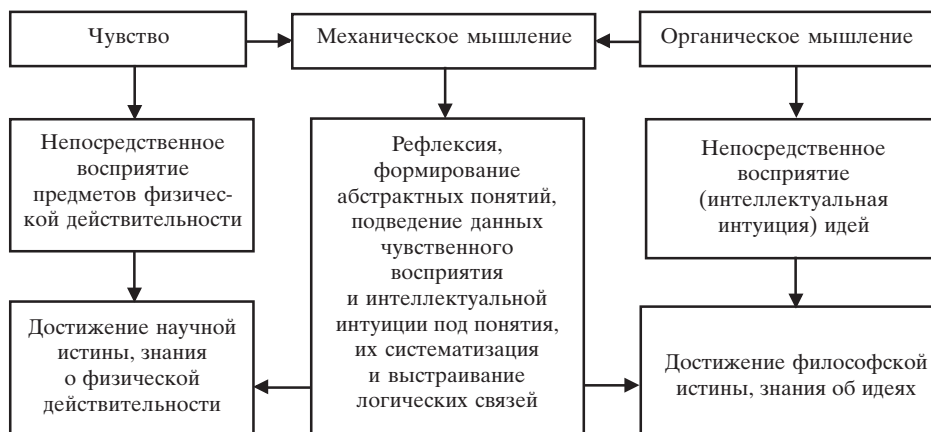


Рис. 1. Реконструкция общей гносеологической схемы Соловьёва

Согласно этой схеме, истина научная (т.е. о физической, природной реальности) достигается взаимодействием чувственности и механического (рефлек-

сивного) мышления, а истина философская (т.е. об идеальной реальности) – от взаимодействия умственного созерцания идей (органического мышления) и механического (рефлексивного) мышления<sup>34</sup>.

Правда, согласно предложенной схеме взаимодействия источников познания, несмотря на похожесть функций механического мышления и кантовской логической рефлексии, у Соловьёва пока не удаётся обнаружить рефлексии как особого механизма, предохраняющего от смешения в рассудке содержаний разных источников познания. Там, где он употребляет термин «рефлексия», между ним и такими понятиями, как «мышление» или «сознание», можно смело поставить знак тождества.

Другой контекст, в котором Соловьёв употребляет термин «рефлексия», связан с оценочной функцией сознания. Вот как он об этом говорит: «Вследствие способности к сознательному размышлению, к рефлексии человек подвергает суждению и оценке все фактические данные своей внутренней и внешней жизни»<sup>35</sup>.

Пожалуй, на этом заканчиваются явные определения рефлексии, а также указания её роли и функций в процессе познания, которые, правда, не являются уникальными настолько, чтобы между понятиями «мышление», «рассуждение», «сознание» и «рефлексия» у Соловьёва можно было установить чёткие различия. Что, правда, вполне соответствует докантовским рационалистическим гносеологиям, где в этом не было необходимости ввиду отождествления мышления и познания. В итоге можно сказать, что Соловьёв эксплицитно вводит представление только о такой рефлексии, которую Кант называл бы логической, поскольку она лишь создаёт условия для формального (а не предметного, содержательного) сопоставления понятий или представлений друг с другом<sup>36</sup>.

Тем не менее Соловьёв осознавал, что в системе, где есть три способности (чувство, представление и воля), которые в равной степени используются тремя субъектами бытия (или, говоря языком Канта, участвуют в реализации практической, теоретической и аксиологической функций), находящимися в неразрывном единстве, необходимо должны быть механизмы различения, подобные трансцендентальной рефлексии, позволяющие избегать ведущего к ошибкам неправомочного соединения *чувства, представления и воли* в процессе познания. Такое заключение можно сделать при анализе следующего отрывка из «Чтений о Богочеловечестве»: «Чувственные элементы божественного целого должны различаться между собою смотря по тому, какое из этих отношений есть преобладающее: преобладает ли воля – нравственное начало, или же начало теоретическое – представление, или же, наконец, начало чувственное, или эстетическое»<sup>37</sup>. Это почти цитата из Канта, для которого трансцендентальная рефлексия «есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. До всякого дальнейшего обращения со своими представлениями мы должны решить вопрос: к какой познавательной способности они все вместе принадлежат? Кто связывает или сравнивает их – рассудок или чувственность?»<sup>38</sup>.

Другой пример можно привести из «Философских начал...», где Соловьёв говорит о возможности неправомочного смешения понятий и идей: «Легко ви-

деть отсюда, что отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или аббревиатурой чувственного восприятия, или отражением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как схемы явлений, или как тени идей, закрепленные словами. Вследствие отсутствия собственного содержания у отвлеченных понятий, они часто смешиваются с идеями»<sup>39</sup>.

Подытоживая сказанное, отметим, что, несмотря на осознание необходимости высшего механизма различения, подобного трансцендентальной рефлексии Канта, Соловьёв так и не вводит его в явном виде.

### *Вера*

Ко всем заключениям и выводам Соловьёв в подавляющем большинстве случаев приходит дискурсивно, не допуская серьёзных скачков мысли. Но там, где он сталкивается с фундаментальными проблемами, с которыми не может совладать дискурсивными средствами, он вводит (скорее, как постулат) акт веры, причём не эмоциональной или религиозной (faith), а разумной уверенности (belief). И делает это с первых глав как «Философских начал...», так и «Чтений...» и «Теоретической философии». Важность веры – этого волевого акта духа – для системы цельного знания обуславливается тем, что, по сути, только благодаря ей возможна связь субъекта, закованного в цепи чистого сознания, и мира, вне его находящегося. В связи с этим не до конца справедливым представляется замечание М.И.Ненашева, который пишет, что из-за неоконченности «Теоретической философии» мы не находим там ответа на вопрос о том, каким образом субъект совершает прорыв к познанию истины<sup>40</sup>. Но дело в том, что даже в своём незаконченном труде Соловьёв не раз обращается к этому вопросу, ответ на который дан, например, в следующем отрывке: «Истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением (читай *верой*. – В.Б.) в область самой истины»<sup>41</sup>.

В первый раз Соловьёв обращается к вере, чтобы преодолеть скептицизм Юма и ту острую критику, которая была обрушена на эмпиризм Кантом и другими исследователями. Действительно, с точки зрения последовательного эмпиризма никакие связи между явлениями и предметами, особенно причинно-следственные, без которых невозможно никакое познание, не могут быть установлены в опыте. Чтобы их отыскать, нужно верить, т.е. иметь твёрдую уверенность в том, что они есть и могут быть установлены<sup>42</sup>.

Второй раз философ обращается к вере с тем, чтобы, отталкиваясь от указанного выше разрешения скептических аргументов в рамках системы цельного знания, обосновать реальность мира сущего (божественной реальности) и сущности (мира идей, умопостигаемых сущностей). Но мало уверовать в существование, нужно обосновать ещё и познаваемость этих миров. Для этого Соловьёв, опять же, вводит представление об *интеллектуальной интуиции*.

Соловьёв вводит веру в существование предметов физической, идеальной и божественной реальностей, а также интеллектуальную интуицию для постижения трансцендентного<sup>43</sup> мира как необходимое, но недостаточное условие познания. Иначе его можно было бы смело назвать субъективным идеалистом и

на том закончить исследование. Но, даже рассуждая об иллюзорности бытия или мира представления, о субъективности содержания сознания в духе Шопенгауэра, Соловьёв отмечает: «мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам (*аффицирует чувственность*. – В.Б.), и хотя осязательные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую не зависимую от нас причину, или сущность»<sup>44</sup>. То же касается мира сущего и сущности. А поскольку наше представление не произвольное, то нужны другие процедуры, необходимые для обретения достоверного знания о предметах реальности в её модусах и цельном единстве.

Таковыми процедурами являются опытная проверка и оправдание логическим мышлением<sup>45</sup>. Конечно, они будут проигрывать вере в гносеологической основательности<sup>46</sup>, и особенно это касается этики. Тем не менее Соловьёв подчёркивает, что философская проверка даже в отношении нравственных норм и максимум всякой деятельности является вполне законным требованием<sup>47</sup>. В то же время опытная проверка у Соловьёва применима к трансцендентной действительности: «Содержание же божественного начала, так же как и содержание внешней природы, дается опытом. Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем»<sup>48</sup>.

#### ***Достоверность знания и истина***

Важность проблем *достоверности* знания и *истины* обусловлена тем, что, как и всякий процесс, познание должно иметь отправную точку и конечную цель или замысел. Обретение знания начинается с ответа на вопрос о его возможности и достоверности. Конечным же итогом познания должно стать установление истины. Чтобы дополнить гносеологию Соловьёва этими ключевыми точками процесса познания, обратимся к «Теоретической философии» и «Философским началам...».

В «Философских началах...» и «Чтениях о Богочеловечестве» вопрос достоверности знания и вообще возможности объективного познания, и об этом уже говорилось выше, решался Соловьёвым введением акта веры и допущением интеллектуальной интуиции. Однако в поздний период творчества, к которому принадлежит «Теоретическая философия», мыслитель пересматривает свои прежние взгляды. Конечно, сложно судить, стал ли этот труд продуктом более полного усвоения учения Канта, как о том пишет Введенский<sup>49</sup>. Но с точностью можно сказать, что в этой работе Соловьёв уже более серьёзно, тщательно и последовательно подходит к вопросу обоснования достоверности знания, и делает он это не столько интуитивно, сколько дискурсивно.

Не вдаваясь в глубокий анализ «Теоретической философии», укажем лишь виды достоверности знания, которые выделяет Соловьёв. Он говорит, что «существует для начала философии триединая достоверность. Во-первых, досто-

верны субъективные состояния сознания как такие, – психическая материя всякой философии. Во-вторых, достоверна общая логическая форма мышления, как такая (независимо от содержания). И в-третьих, достоверен философский замысел, или решимость познавать саму истину, – как живое начало философского делания, как действительная, определенная форма, заключающая в себе зародыш или семя своего безусловного содержания»<sup>50</sup>.

Далее Соловьёв пишет: «Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это тройкое подлежащее тремя различными именами, называя первое душою, второе – умом и третье – духом»<sup>51</sup>. Причём каждому из этих субъектов познания соответствует первый, первый и второй, первый, второй и третий уровни достоверности соответственно<sup>52</sup>. Теперь, обобщая сказанное, а также используя изложенный в «Теоретической философии» и других работах материал, опишем проявления субъекта познания и присущие им виды достоверности в виде схемы (рис. 2).

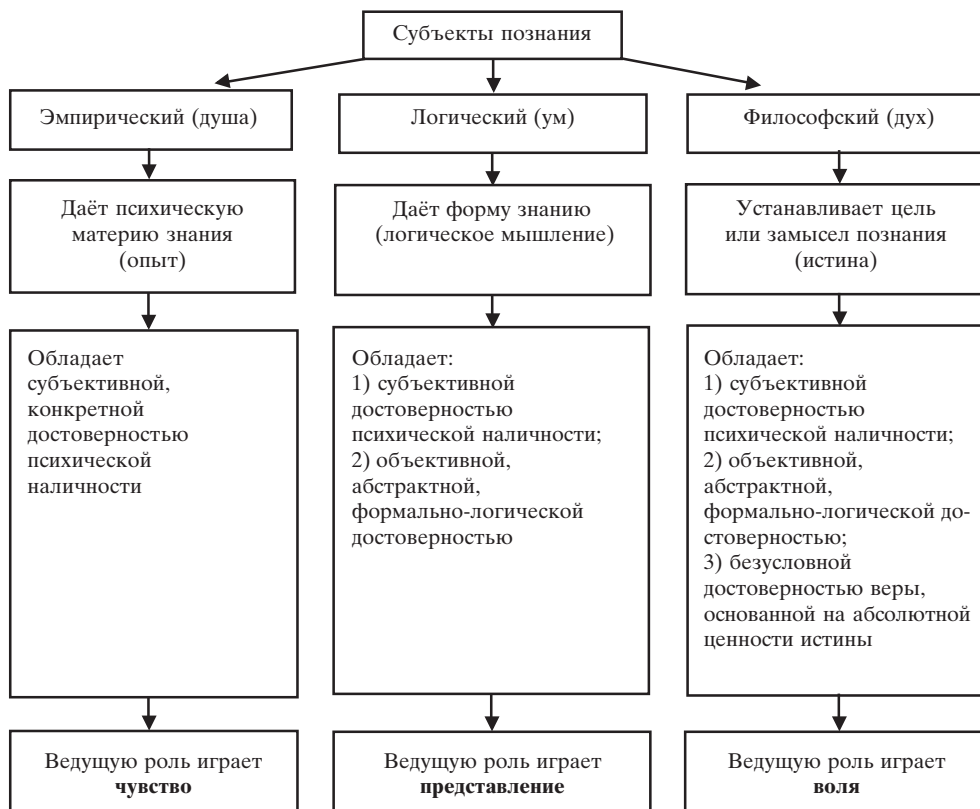


Рис. 2. Проявления субъекта познания и виды достоверности

Анализ этой схемы позволяет увидеть некоторые параллели с учением Канта. Например, эмпирическому субъекту познания, на передний план выдвигающему чувство (а значит, его можно назвать эстетическим или аксиологическим субъектом), может соответствовать только субъективная достоверность, ведь он ограничен рамками ценностного отношения к предметам реальности, в частности способностью суждения вкуса. Второй субъект, осуществляющий собственно теоретическую функцию, обладает объективной достоверностью, поскольку имеет дело с опытом, возникающим при упорядочивании чувственных данных рассудком. Третий субъект, поскольку его сфера – сфера практического разума и способности желания, обладает абсолютной достоверностью, поскольку имеет представление об истине (абсолютной, целостной и системной) как замысле и главном регулятиве познавательной деятельности. Теперь рассмотрим, как Соловьёв понимает и определяет истину.

Один из ответов на этот вопрос можно найти почти в каждом большом произведении философа: истина есть то, что вместе с тем является благом и красотой<sup>53</sup>. Если брать софиологический аспект, то истиной является Христос. Также у Соловьёва можно встретить определение понятия «знание», почти дословно повторяющее формулировку корреспондентной концепции истины. Согласно этому определению, «знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством»<sup>54</sup>.

В рамках одной лишь познавательной функции субъекта истины не существует. Правда, углубляясь в рассмотрение теоретического аспекта философской системы, Соловьёв отмечает, что «существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой – чисто материальные или эмпирические»<sup>55</sup>. Далее к перечисленным видам истины мыслитель прибавляет абсолютную её разновидность и описывает их<sup>56</sup>.

Так, эмпирические истины относятся к миру явлений (бытию) и составляют предмет изучения эмпирической философии. Они действительны, но не разумны и поэтому нуждаются в осмыслении. Формальные истины относятся к миру идей (сущности) и являются предметом рационалистической философии. Они разумны, но не действительны, отчего нуждаются в реализации. Абсолютная истина относится к самой живой действительности существ в их внутренних и жизненных отношениях (сущее) и является целью мистической философии. Она разумна и действительна и сообщает разумность и действительность всему остальному.

Теперь, когда рассмотрен вопрос о начале и цели познания, можно сказать, что реконструкция теории познания Соловьёва обрела свои наиболее общие контуры.

### **Синтезирующая рациональность в системах Соловьёва и Богданова**

Обобщая изложенное выше, нетрудно увидеть, насколько мощным, и при этом самобытным теоретическим основанием обладает философская система Соловьёва. Отнюдь не преувеличением являются слова Введенского о том, что именно теорией познания мыслитель «оказал наисильнейшее влияние на русскую философскую мысль»<sup>57</sup> и что сам Соловьёв «считал теорию познания не-



обходимой частью его системы, обосновывающей и определяющей собой все остальные части»<sup>58</sup>.

Характерными чертами теории познания Соловьёва, как это видно из реконструкции её наиболее общих и существенных моментов, являются универсализм, содержательность (стремление к которой отчётливо видно в желании построить отличную от формальной содержательную, или органическую, логику) и синтетичность, доходящая в философии цельного знания до синкретизма, где уже трудно отличить онтологию от гносеологии, этику от эстетики и пр. Таким образом, в его «Теоретической философии» проявились свойства, присущие типу рациональности, в согласии с которым были построены многие философские системы русских мыслителей.

К какому типу можно отнести эту особую, синтезирующую рациональность? Если основываться на анализе гносеологии Соловьёва, то, с одной стороны, она несёт в себе явный отпечаток картезианского рационализма и интуитивизма, то есть принадлежит к системам периода классической рациональности. С другой стороны, в ядре этого особого типа рациональности содержатся идеи, проявившиеся уже в творчестве Соловьёва и развитые в трудах Богданова, которые позволяют говорить о её родстве с неклассическим и постнеклассическим типами рациональности. При этом следует подробнее остановиться на этих идеях-принципах, общих для системы цельного знания и эмпириомонизма, ставшего предтечей синергетики, т.е. одной из постнеклассических синтетических философских парадигм.

Во-первых, эти две столь непохожих друг на друга системы объединяет стремление их создателей преодолеть дуализм субъективного и объективного в процессе познания. По Соловьёву, «всякое познание есть некоторое соединение познающего с познаваемым; но есть соединение внешнее и относительное, ... и есть соединение безусловное и внутреннее, когда мы соединяемся с познаваемым в его собственном существе, что возможно только потому, что и наше собственное бытие, и бытие познаваемого коренятся или имеют основание в одном и том же безусловном существе, ибо в противном случае ни предмет не мог бы перейти в наше сознание, ни наше сознание не могло бы проникнуть в предмет»<sup>59</sup>. У последователя Соловьёва Лосского устранение преграды между субъектом и объектом выразилось в формуле-принципе «всё имманентно всему»<sup>60</sup>. Что касается Богданова, то он разделял позицию эмпириокритиков, согласно которой «без субъекта нет объекта, без объекта нет субъекта», и довёл её до абсолюта. Стремясь преодолеть параллелизм психического и физического рядов, он полагал, что не только акт познания принципиально невозможно разложить на составляющие его элементы, но даже строго разграничить в нём субъект и объект познания. Вот как об этом пишет Бердяев: «В непосредственном акте познания нет ни субъекта, ни объекта. Сказать, что акт познания «предполагает» субъект, значит утверждать, что мы ухитрились исследовать непосредственный акт познания, который вовсе не есть предмет исследования, а *само* исследование»<sup>61</sup>.

Во-вторых, систему цельного знания и эмпириомонизм роднит интенция на преодоление плюрализма в целях создания монистической концепции. Только

если Соловьёв разрешает плюрализм теологического, философского и научного методов познания, выстраивая здание свободной теософии, то Богданов пытается преодолеть плюрализм методов в науке с тем, чтобы создать монистическую метанауку, названную им тектологией. Кстати, против этой цели эмпириомонизма возражал Н.Н. Бердяев, утверждавший, что «построение миропонимания на почве чисто «научного» синтеза, создание единой науки о мире есть невозможная и вредная утопия, поощряющая попытки, которые не имеют ни научного, ни философского значения»<sup>62</sup>. Парирюя этот выпад, Богданов писал: «Двести–триста лет тому назад «границы» между науками были несравненно резче, их методы были так различны, объединяющих звеньев так мало, что сам г. Бердяев не мог бы пожелать ничего лучшего. <...> И вот, шаг за шагом создаются широкие и сильные обобщения, выходящие за пределы частных наук и объединяющие их в более обширные группы. Математический метод начинает широко применяться во всех областях физики, и самые эти области, являвшиеся прежде отдельными науками, все более сближаются между собою»<sup>63</sup>. Многим живущим сегодня учёным хотелось бы верить в то, что дело с конвергенцией наук обстоит именно так, как считал Богданов. По крайней мере, синергетика, наследница богдановской тектологии, пытается преодолеть плюралистичность науки и её методов.

В-третьих, в основании учения Соловьёва и концепции Богданова лежит метафора *организма*, что имеет ряд важных следствий. К этой метафоре непосредственное отношение имеют идеи *эволюции* и *организации*, первая из которых станет базисом неклассического, а вторая – постнеклассического типов рациональности.

Так, у Соловьёва, если брать гносеологический аспект его философии, в силу того, что цельное знание – это организм, оно эволюционирует, двигаясь от отвлечённых форм к содержательным истинам по мере развития когнитивных способностей субъекта<sup>64</sup>, которые в полной мере раскрываются, лишь когда субъект достигает стадии богочеловечества. Только богочеловечеству доступно цельное знание во всей его полноте. Что касается Богданова, то у него идея когнитивного эволюционизма предстаёт особенно ярко. Согласно эмпириомонизму, «объективность имеет не абсолютное, а социально-практическое значение»<sup>65</sup>, ввиду чего «объективность физического опыта есть его социальная организованность»<sup>66</sup>. С этой точки зрения статус подлинного существования могут приобретать даже невероятные мифические образы<sup>67</sup>, поскольку они суть наиболее удачные для своего времени формы организации общественного опыта. Т.е. сначала человечество оформляло доступные его пониманию закономерности в возникновении природных явлений в виде мифологических образов богов. Затем эти представления в ходе дальнейшего осмысления приобретали вид непреложных законов механики, которые по-прежнему не были лишены метафизических образов, таких как «сила», «материя», «масса» и пр., сходных с мифологическими и религиозными. По мере уточнения и обработки опыта каждое новое поколение вырабатывало всё более точные формы для упорядочивания и выражения знания, которое по мере накопления и систематизации становится более объективным. Исходя из идеи социально-практического понимания опы-

та, Богданов развивает концепцию исторического развития гносеологии<sup>68</sup>, где, в частности, показывает, что характер общественных отношений и характер познания связаны.

С идеей организации дело обстоит ещё интереснее. В «Критике отвлечённых начал» Соловьёв, рассуждая о значении творчества в деле обретения истины, пишет, что «для истинной *организации знания необходима организация действительности*. А это уже есть задача не познания как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества». Т.е. задолго до появления синергетики Соловьёв обратил внимание на организацию в действительности и организацию в познании, объединив их в представлении о творчестве как некоем фундаментальном принципе бытия. В антропологическом измерении творчество предстаёт как труд, к которому постоянно апеллирует в своей гносеологии Богданов. Основатель эмпириомонизма стоит на том, что труд – это форма познания. Согласно его воззрениям, только через организованную совместную деятельность, направленную на преобразование действительности, человечество узнаёт что-то новое и подлинное о реальности. Нечто похожее на богдановскую концепцию выскажет Хайдеггер в 1953 году в докладе «Вопрос о технике», где τ χυη, а вместе с тем и производство, наряду с πιστ μη будут им представлены как способы раскрытия потаённости или как вид «истинствования».

Следует подчеркнуть, что подлинным субъектом деятельности, в том числе и познавательной, и у Соловьёва, и у Богданова выступает коллектив как некий единый эволюционирующий организм. Только если у Соловьёва идеальному коллективному субъекту (богочеловечеству), которому доступно цельное знание во всей его полноте, ещё только предстоит возникнуть, то у Богданова социум уже существует и уже изначально является носителем истинного для конкретной эпохи практического знания.

Таким образом, тип рациональности, запечатлённый в трудах Владимира Соловьёва и характерный для русской философии конца XIX – начала XX веков, является переходным типом рациональности от классического к неклассическому, с последующим выходом на постнеклассический тип рациональности.

### Примечания

<sup>1</sup> Исключением из этого правила являются А.И. Введенский, уделявший гносеологии Соловьёва особое внимание и говоривший, что теория познания является его самой большой заслугой, В.Ф. Эрн и Э.Л. Радлов, которые опубликовали каждый по статье «Гносеология В.С. Соловьёва». Среди современных исследователей следует отметить работы П.П. Гайдено, Н.В. Мотрошиловой, О.Б. Куликовой, М.И. Ненашева и др.

<sup>2</sup> Это относится и к «Философским началам...», и к «Теоретической философии», и к «Критике отвлечённых начал», в которую, по свидетельству Мочульского, вошли не все запланированные Соловьёвым части (см.: Мочульский К.В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. М.: Изд-во «Республика», 1995. 608 с.).

<sup>3</sup> Не случайно именно Соловьёв оказал значительное влияние на символизм, ведь символ – это структура с неисчерпаемым интерпретационным потенциалом.

<sup>4</sup> Эта аналогия кажется тем более удивительной, что из философии Аристотеля вытекает так нелюбимое славянофилами католическое мироощущение, а не восточнохристианское мирозерцание.

<sup>5</sup> Эрн В. Гносеология В.С. Соловьёва // Сборник статей о В.Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 242.

<sup>6</sup> Куликова О.Б. В. Эрн о гносеологии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Вып.4. Иваново, 2002. С. 196.

<sup>7</sup> Эрн В. Гносеология В.С. Соловьёва // Сборник статей о В.Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 187.

<sup>8</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 86.

<sup>9</sup> Там же. С. 96.

<sup>10</sup> Там же. С. 137.

<sup>11</sup> Там же. С. 129–131.

<sup>12</sup> Сходство и различие гносеологических конструктов Канта и Соловьёва – это обширная тема, требующая отдельного фундаментального исследования. Если подходить к решению этого вопроса с общих позиций, то различие соловьёвских способов бытия конечных существ и субъектов бытия и кантовской структуры и функций сознания будет в значительной мере обусловлено тем, что русский философ опирался в этих своих построениях не непосредственно на идеи Канта, а на идеи неоплатоников, Шеллинга и Фихте, а также Шопенгауэра.

<sup>13</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 221.

<sup>14</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 132.

<sup>15</sup> Там же. С. 132 – 133.

<sup>16</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 199.

<sup>17</sup> Там же. С. 199–200.

<sup>18</sup> Там же. С. 200.

<sup>19</sup> Радлов Э. Гносеология В.С.Соловьёва // Логос. Кн. I и II. 1912–1913. С. 318–319.

<sup>20</sup> Там же. С. 319.

<sup>21</sup> Эрн В. Гносеология В.С.Соловьёва // Сборник статей о В.Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 256.

<sup>22</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: ЭКСМО, 2006. С. 142.

<sup>23</sup> Там же. С. 146.

<sup>24</sup> Особое внимание рефлексивным процессам Кант уделяет в «Приложении об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным» и «Примечании к амфиболии рефлексивных понятий».

<sup>25</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 121.

<sup>26</sup> Там же. С. 89.

<sup>27</sup> Там же. С. 92.

<sup>28</sup> Там же. С. 92.

<sup>29</sup> В «Философских началах...» Соловьёв даёт очень интересную классификацию логик, среди которых он выделяет: 1) формальную; 2) философскую; 3) сущностную, содержательную, или органическую. Философскую логику он подразделяет: а) на критическую (кантовскую); б) рационалистическую; в) эмпирическую.

- <sup>30</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 89.
- <sup>31</sup> Там же. С. 91.
- <sup>32</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: ЭКСМО, 2006. С. 253.
- <sup>33</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 92.
- <sup>34</sup> Там же. С. 63. С. 121–122.
- <sup>35</sup> Там же. С. 59.
- <sup>36</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: ЭКСМО, 2006. С. 253.
- <sup>37</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 141.
- <sup>38</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: ЭКСМО, 2006. С. 251–252.
- <sup>39</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 204.
- <sup>40</sup> Ненашев М.И. Принцип безусловной достоверности в «Теоретической философии» Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. Вып. 1. Иваново, 2001. С. 98.
- <sup>41</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 822.
- <sup>42</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 61.
- <sup>43</sup> Правда, если понимать термин «трансцендентное» как то, что находится вне опыта и не может быть дано в опыте, то у Соловьёва нет ничего трансцендентного. Все реальности (физическая, идеальная и абсолютная, или бытие, сущее и сущность) трансцендентальны, поскольку каждая из них может быть дана в своём, особом опыте.
- <sup>44</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 78.
- <sup>45</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 193.
- <sup>46</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 758–759.
- <sup>47</sup> Выходит, что такая гносеологическая процедура, как проверка, получает у Соловьёва распространение на сферу практического разума.
- <sup>48</sup> Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об антихристе. СПб.: Изд-во «Худ. лит.», 1994. С. 63.
- <sup>49</sup> Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ, 2002. С. 201.
- <sup>50</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 829.
- <sup>51</sup> Там же. С. 830.
- <sup>52</sup> Там же. С. 819.
- <sup>53</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 191.
- <sup>54</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 768.

- <sup>55</sup> Соловьёв В.С. *Философские начала цельного знания* // Соловьёв В.С. *Сочинения* в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 191.
- <sup>56</sup> Там же. С. 191–192.
- <sup>57</sup> Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // *Владимир Соловьёв: pro et contra*. Антология. СПб.: РХГИ, 2002. С. 184.
- <sup>58</sup> Там же.
- <sup>59</sup> Соловьёв В.С. *Критика отвлечённых начал* // Соловьёв В.С. *Сочинения* в 2-х т. 2-е изд. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 724.
- <sup>60</sup> Зеньковский В. В. *История русской философии*. Харьков: Фолио; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 642.
- <sup>61</sup> Бердяев Н.А. Заметка о книге г. Богданова «Познание с исторической точки зрения» // *Вопросы философии и психологии*. 1902. Кн. 64 (IV). С. 842.
- <sup>62</sup> Там же. С. 848.
- <sup>63</sup> Богданов А.А. К вопросу о новейших философских течениях (Ответ Н. Бердяеву) // *Вестник Международного Института А. Богданова*. №3. 2000. Точка доступа: [http://www.bogdinst.ru/vestnik/v03\\_05.htm](http://www.bogdinst.ru/vestnik/v03_05.htm)
- <sup>64</sup> Например, ссылаясь на «Смысл любви» Соловьёва О.Б. Куликова делает вывод, что «и мистические способности человека, без которых невозможен выход к истине, обусловлен во многом развитием рода» (см. Куликова О.Б. *Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва* // *Соловьёвские исследования*. 2008. Вып. 17. С. 63).
- <sup>65</sup> Богданов А.А. *Эмпириомонизм* // *Русский позитивизм*. Лесевич. Юшкевич. Богданов. СПб.: Изд-во «НАУКА», 1995. С. 219.
- <sup>66</sup> Там же. С. 215.
- <sup>67</sup> Там же. С. 221.
- <sup>68</sup> Богданов А.А. *Познание с исторической точки зрения*. М.: МПСИ, 2000.
- <sup>69</sup> Соловьёв В.С. *Критика отвлечённых начал* // Соловьёв В.С. *Сочинения* в 2 т. 2-е изд. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 743.

**КУЛЬТУРНЫЕ ГНЕЗДА РОССИИ**УДК 1:061.3  
ББК 87.2**С.В. ВАРАВА**

Воронежская государственная лесотехническая академия

**ЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ  
(семинар имени Андрея Платонова на родине писателя)**

*Рассматривается работа Этико-философского семинара имени Андрея Платонова, сформированного на базе философского факультета Воронежского государственного университета в 2007 году. Обосновываются основные идейные принципы работы семинара, которые базируются на фундаментальных установках о глубоком родстве литературы и философии в контексте отечественной культуры. Раскрываются метафизические параметры «философии отчего края», являющиеся «духовным кредо» семинара. Приводятся научные результаты деятельности семинара.*

Ключевые слова: *русская философия, литература, Андрей Платонов, этика, философия отчего края.*

*The article considers the work of Philosophical Seminar named after Andrei Platonov, which is formed on the basis of Philosophy Faculty of Voronezh State University in 2007. The basic ideological principles of the Seminar, which are based on the fundamental units of the deep relationship of literature and philosophy in the context of national culture are discussed. The metaphysical ideas of «philosophy of the native land», which are «spiritual credo» of the seminar are revealed. The scientific results of the Seminar are also given in the article.*

Key words: *Russian philosophy, literature, Andrei Platonov, ethics, philosophy of the native land.*

Воронеж, бесспорно, является тем местом, которое русская литература освятила своими необычайными дарами. Православие явило здесь духовно-государственную силу в лице императора Петра и святителя Митрофания. Песенная традиция мощно и полнозвучно раскрылась, прозвенев звуком небывалой русской чистоты и глубины на весь мир. Искусство и наука одарили народ удивительными художественными и техническими творениями.

Сейчас можно говорить и о философской уникальности воронежского края. Воронеж – место, где скрещиваются глубокая культурная и метафизическая традиции России. Здесь накоплена мощная духовная, нравственная, художественная и интеллектуальная энергия, так необходимая для полноценного философского мышления. Если воспринимать философию не только как академическое направление научной культуры, но и как ту форму духовности, которая наиболее глубоко и тонко выражает своеобразие национальной традиции, то необходимо сделать экскурс во всю полноту и многоцветие духовной культуры.

Каждая национальная традиция мировой философии имеет собственные уникальные черты, составляющие ее специфику и своеобразие. Можно говорить и о приоритетных, доминирующих началах той или иной философской традиции. Русская философия сильна, прежде всего, осмыслением нравственных

проблем человека, и этот уникальный ее опыт должен быть представлен в полном объеме в современной жизни. Сегодня пришло время решать социальные, экономические, духовные проблемы с опорой на традицию русской философии. Как показывает трагический опыт последних десятилетий, даже столетий, любые, самые новаторские и прогрессивные проекты в области политической, экономической, технической вне этического осмысления превращаются в очередную утопию, болезненность которых особенно сильно проявляется в России.

При всей неоднозначности существующих ныне оценок русской философии, от необоснованно апологетических до уничижающе нигилистических, можно вполне уверенно заявить, что русская философия, раскрыв бездну своих метафизических откровений и прозрений, прочно вошла в духовный фонд современной отечественной и мировой культуры.

Исходя из идеи жизненности русской философии, ее актуальности и значимости для современной не только духовной, но и социальной жизни, у воронежских философов и писателей возникла идея создать на базе факультета философии и психологии Воронежского государственного университета этико-философский семинар. Пришло понимание того, что университету, городу и, возможно, в какой-то мере стране нужен такой семинар, на котором бы находили свое воплощение и нравственные поиски интеллигенции, и философские искания молодежи. Философия должна будет выступить как мировоззрение в своем истинном, корневом значении любви к мудрости. А это и есть возвращение к целостной истине Бытия через нахождение духовных первоначал и перво смыслов, духовной правды о мире и человеке.

«Отцами-основателями» выступили известные воронежские философы и писатели, среди которых, ушедший в 2009 г. из жизни профессор Владимир Петрович Фетисов, основатель Воронежской школы философской этики, и ныне здравствующие – проф. В.В. Варава (философия), проф. В.М. Акаткин (филология), проф. Е.П. Белозерцев (педагогика) и писатели Иван Евсеенко и Виктор Будаков.

В качестве главных целей семинара основатели обозначили выработку высокой культуры философского мышления у специалистов гуманитарного профиля и повышение нравственного самосознания в обществе. Для этого прежде всего необходимо изучение фундаментального опыта русской нравственной философии, отличающейся богатым текстовым наследием (как в сфере академической философии, так и в художественной литературе), и на его основе осмысление актуальных проблем современной социальной этики (этики права, биоэтики, этики образования, этики науки, медиаэтики, хозяйственной этики, политической этики и др.) Помимо высокой духовно-образовательной миссии – выработки культуры философского мышления, семинар ставит перед собой такие конкретные и обозримые цели, как издание журнала «Этос и Бытие», открытие кафедры этики на философском факультете Воронежского государственного университета, проведение ежегодных философских конференций, создание этического центра и т. д.

Важно еще и то, что идея семинара основывается на концепции *философии отчего края*, которая сформировалась в рамках Воронежской школы философ-



ской этики<sup>1</sup>. Философия отчего края – это парадигма современной русской философии, в которой *быт* (культурно-историческая, географическая, эмпирическая конкретика каждого региона) сочетается с *Бытием* (внепространственной и вневременной метафизикой универсальной философии). Это значит, что фундаментальные проблемы этической теории осмысляются в конкретных категориях национальной философии, соответствующей реальному творческому опыту русского народа, проявившемуся в Воронежском крае. Этот опыт может найти применение и в других регионах, поскольку «философская карта» России, будучи единой, имеет региональный акцент. Выявить его, понять и осознать – значит более глубоко усвоить фундаментальные традиции русской философии и понять культурно-творческую органику каждого отчего края России.

Особо важное значение имеет присвоение семинару имени Андрея Платонова. Организаторы семинара отметили, что современная культура начинает все более ценить Платонова в качестве философа, и поэтому вдохновляться и мыслить, и нравственным обликом самого писателя – значит поддерживать высокую философскую культуру семинара. Имя Андрея Платонова является особенно значимым для отечественной философии, так как язык писателя, содержащий глубинную нравственную и бытийную укорененность, оказывается продуктивным для современного этико-философского процесса. Для философии важна корневая связь Платонова с идеями Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьёва, а значит, с глубинной традицией отечественного любомудрия. Присвоение семинару имени Платонова – дань памяти и признательности великому земляку, имя которого уже вышло за пределы малой родины и становится символом одного из самых значительных явлений в мировой литературе XX века. Участники семинара хотели бы, чтобы совестливый взгляд Платонова стал высоким нравственным мериллом интеллектуальной честности современных философов.

Первое заседание «Этико-философского семинара им. Андрея Платонова» прошло 4 апреля 2007 г. при участии представителей Союза писателей России. Оно было посвящено обсуждению кинофильма П. Лунгина «Остров». С докладом «Этический контекст современной культуры» выступил писатель Виктор Никитин. В работе семинара приняли участие студенты и аспиранты Воронежского государственного университета, известные воронежские писатели и философы. Обсуждение, продлившееся несколько часов, показало, насколько важна нравственная проблематика для современного человека, который испытывает определенный «духовный голод» по высшим смыслам. В этом плане именно русская философия, с ее богатейшим опытом рефлексии над смысложизненными проблемами, становится актуальной и востребованной.

На данный момент (апрель 2011 г.) состоялось уже более двадцати заседаний семинара. Наиболее значимые из них были посвящены следующим темам: «Этика и медицина»; «Этика и литература», «Наука, религия, философия: современный контекст», «Смерть как феномен культуры», «Русская философия сегодня (идеи и направления)», «Русская Австралия», «Идеал-реализм Н.О. Лосского и С.Л. Франка», «Истина. Добро. Красота: проблема онтологического единства», «Национальные миры Георгия Гачева (памяти философа, литературоведа, культуролога)», «Наука, религия, философия: проблемы современного взаи-

модействия», «Русская философия и литература», «Этика и философия в образовании и культуре. Памяти В.П. Фетисова», «Платонов и Хайдеггер: философия языка и язык философии», «Искусство и философия в контексте современной культуры» и др.

В рамках семинара проведено 3 международных научно-практических конференций: «Русская философия сегодня (идеи и направления)» (2008), «Русская философия и литература» (2009), «Этика и философия в образовании и культуре» (2010). В них приняли участие ведущие специалисты по этике и русской философии, известные писатели, художники, литературоведы, педагоги, историки из Москвы, Санкт-Петербурга, Воронежа, Ельца, Киева, Луганска, Сербии, Австралии (М.А. Маслин, А.А. Корольков, А.А. Ермичев, С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, П.В. Калитин, С.В. Роганов, В.И. Гусев, В.А. Никитин, Н.Г. Мозговая, В.Ю. Даренский, В. Меденица, И. Филяновский, В.П. Фетисов, Б.В. Васильев, Е.Г. Новичихин, В.В. Будаков, Е.П. Белозерцев, В.М. Акаткин, А.Ю. Минаков, А.В. Усачев, А.Г. Великанов и др.).

Говоря о практических научных результатах семинара, необходимо отметить, что стараниями его организаторов открыта аспирантура по специальности 09.00.05. – «Этика» при философском факультете Воронежского государственного университета; издано четыре монографии, основные идеи которых были апробированы в ходе выступлений и дискуссий на семинаре: «Русская философия сегодня (идеи и направления)» (под ред. проф. В.П. Фетисова, Ю.А. Бубнова, В.В. Варавы) (Воронеж, 2009); Варавы В.В. Этика одбijaња смрти. Београд. Руски Богтраже. Србија (2010, на сербск. языке); Симонова С.А. Архитектоника культуры: проблемы этико-эстетического синтеза (Воронеж, 2008); Надточий И.О. Современная философская этика: основания и критерии (Воронеж, 2010).

Семинар также является интеллектуальной площадкой, на которой апробируются результаты диссертаций, которые впоследствии успешно защищаются. Это пять кандидатских: Новикова Е.С. «Экзистенциалы человеческого бытия как предмет этического анализа» (2007); Калугина С.А. «Этико-философский анализ феномена сердца» (2008); Коровин В.Ю. «Нравственные основания русского странничества» (2009); Удалова Н.Е. «Проблема нравственного отношения к природе в русской философии середины XIX – начала XX вв. в контексте современной экологической этики» (2009); Попов Б.А. «Феномен социальной этики» (2009), и две докторские: Симонова С.А. «Архитектоника культуры: проблемы этико-эстетического синтеза» (2008), Надточий И.О. «Онтологические и методологические основы современной философской этики» по специальности «Этика» (2011).

Этико-философский семинар имени Андрея Платонова плодотворно сотрудничает с такими центрами современной философской этики и русской философии, как Сектор этики (Институт философии РАН, рук. д-р филос. наук, проф. Р.Г. Апресян); Сектор истории русской философии (Институт философии РАН, рук. д-р филос. наук, проф. М.Н. Громов); Федоровский семинар (Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, рук. д-р филол. наук, проф. С.Г. Семенова, д-р филол. наук, проф. А.Г. Гачева); Российский научно-образовательный центр исследований наследия Владимира Соловьёва (г. Иваново,

рук. д-р филос. наук, проф. М.В. Максимов); Семинар «Русская мысль» (Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, рук. д-р филос. наук, проф. А.А.Ермичев); Издательство «Логос» (Сербия, гл. ред. проф. В. Меденица). Результаты работы семинара отражаются в журналах «Вопросы философии», «Московский Вестник», а так же в СМИ<sup>2</sup>.

Организаторы Этико-философского семинара им. Андрея Платонова предлагают специалистам, прессе и общественности пространство диалога, основанного на взаимном уважении, компетентности и стремлении к разрешению конфликтов, и надеются на то, что русская нравственная философия сможет проявить себя самым достойным образом в наше, увы, такое суетное время. Творчество Андрея Платонова, наиболее глубоко и органично сочетающее в себе нравственность, литературу и философию, представляет собой уникальное явление отечественной духовности, имеющее огромный потенциал и востребованность не только для философского процесса, но и для полноценного развития отечественной культуры.

### Примечания

<sup>1</sup> Основные параметры философии отчего края развиты в следующих работах: Варава В.В. Философия Отчего края (Российский писатель. №1, 2004.); Варава В.В. Философия Общего Дела и Философия Отчего Края (На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004); Варава В.В. «Философия Отчего края» как образовательная парадигма современной школы (Славянский мир: Общность и многообразие: мат-лы междунар. науч. конф. Воронеж: ВГУ. 2003); Варава В.В. Образование духа (проблемы и перспективы современной школы) (Всерусский собор. Международный литературно-художественный журнал. СПб., 2004. №4); Варава В.В. Митрополит Евгений (Болховитинов) и философия отчего края (Москва. 2005, №2); Варава В.В. Образование в сфере историософии (Роман-журнал XXI век. 2006. №9 (91)); Варава В.В. «Живущих и ушедших встретить...». О творчестве и отчем крае писателя Виктора Будакова (монография. Воронеж, 2007); Варава В.В. Философия отчего края (НГ-ExLibris (29.05.2008)); Варава В.В. Философия Отчего Края (Родная Ладога. Культурно-просветительский и литературно-художественный журнал. СПб., 2008. №3); Варава В.В. А. Платонов в философии отчего края (Берегиня–777–Сова. 2010. №3 (5)); Фетисов В.П. Философия морали (Тоска по русскому аристократизму. Воронеж, 1995); Белоцерцев Е.П. Образование: историко-культурный феномен (СПб., 2004); Будаков В.В. Родина и вселенная. М., 2009.

<sup>2</sup> См. материалы о деятельности семинара: Варава В.В., Фетисов В.П. Этика и русская философия // Вопр. философии. 2007. № 8. С. 167–171; Варава В.В. Единство и многообразие русской философии // Вопр. философии. 2009. № 2. С. 167–171; Ермичев А.А. Русская философия сегодня (идеи и направления): мат-лы этико-философского семинара им. Андрея Платонова, г. Воронеж, 12–13 мая 2008 г. // Вопр. философии. 2010. № 1. С. 181–186; результаты работы семинара также отражены в таких периодических изданиях: «Литературная газета» (апрель, 2007 г., Москва), «НГ-ExLibris» (май, 2008 г., Москва), «Молодой коммунар» (ноябрь, 2007 г., октябрь 2008 г., Воронеж), «Коммуна» (октябрь, 2008 г., Воронеж), «Время Черноземья» (май 2008 г., Воронеж); «АиФ» (октябрь, 2010 г., Воронеж), «Реге» (декабрь, 2010 г., Воронеж), «Культурный квартал» (апрель, 2011 г., Воронеж).

## НОВЫЕ КНИГИ

2008

**Авсенов П.С.** Из записок по психологии / предисловие и общ. ред. проф. А.Ф. Замалеева. СПб.: Тропа Троянова, 2008. 355 с.

*Переиздание работ профессора Киевской духовной академии П.С. Авсенева (1811–1852), впервые опубликованных в 1869 г. и не переиздававшихся. С именем автора связан начальный этап становления психологической науки в России.*

**Алексей Фёдорович Лосев:** библиографический указатель. К 115-й годовщине со дня рождения / Б-ка истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»; сост. Г.М. Мухамеджанова, Т.В. Чепуренко; отв. за вып. В.В. Ильина. М.: Изд-во «ФАИР», 2008. 208 с.

*Библиографический указатель включает три части: Часть I. Монографии, статьи, записи бесед. Часть II. Статьи в учебниках, словарях и энциклопедиях. Часть III. Вспомогательные указатели (аннотированный и алфавитный указатели, список сборников работ А.Ф. Лосева, указатель имён).*

**Антонов К.М.** Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 360 с.

*Работа представляет собой первое в отечественной историко-философской литературе систематическое исследование становления философии религии в русской метафизике XIX – начала XX в. В ней прослеживаются главные этапы формирования и развития основных идей, концепций и методологических подходов, предложенных русскими философами метафизической ориентации в области философии религии, осуществляется их комплексный анализ.*

**Баранец Н.Г.** Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке: монография. В 2 ч. Ч. 2. Ульяновск: УлГУ, 2008. 408 с.

*В монографии рассматриваются развитие этоса философского сообщества и его эволюция, происходившая в связи с изменением статуса философии как университетской дисциплины в России и СССР в течение XX века. Исследование основано на анализе документальных материалов из архивов библиотек Санкт-Петербурга, Москвы, Казани.*

**Баранец Н.Г.** Российское философское сообщество и трансляция философского знания в XX веке: монография. Ульяновск: УлГУ, 2008. 216 с.

*В монографии исследуется процесс формирования механизма трансляции философии в отечественном философском сообществе в XX веке. Рассматриваются исторические, методологические и содержательные проблемы процесса преподавания философии в высшей школе.*

**Бердяев Н.А.** Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К. Михайловском / вступ. ст., сост. и комм. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2008. 1008 с.

*В том входит первая книга Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», впервые изданная в 1901 г. Книга написана с позиций так называемого легального марксизма и посвящена критическому анализу «субъективного метода» в социологии, разработанного известным русским мыслителем и публицистом Н.К. Михайловским. В том вошли также статьи и рецензии, написанные Бердяевым в период с 1900 г. по 1908 г., рецензии, опубликованные им в журнале «Мир Божий», два его перевода – книги Л. фон Штейна о Ф. Ницше и статьи В. Виндельбанда. В Приложениях помещены все известные критические отклики на первую книгу Бердяева и на некоторые его статьи.*

**Бузескул В.П.** Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века / сост., вступ. ст., подгот. текста, коммент. и аннот. указат. д-ра ист. наук И.В. Тункиной. М.: Индрик, 2008. 821 с.

*Монография академика В.П. Бузескула (1858–1931) представляет собой фундаментальный обзор развития отечественной науки всеобщей истории, начиная с XIII века до конца 1920-х гг.*

**Библиотека Николая Михайловича Зернова:** каталог: [Из фондов Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино] / [составление А. Гуревича, В. Жилкина, Т. Прохоровой]. М.: Центр книги, 2008. 320 с.

*Каталог включает в себя труды Н.М. Зернова (1898–1980) и книги, которые он писал и собирал на протяжении долгих лет вынужденного изгнания из России и которые (в согласии с его волей) его вдова Милица Владимировна Зернова в 1993 году передала в дар ВГБИЛ им. М.И. Рудомино.*

**Воронцова И.** Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. 424 с.

*В монографии впервые в контексте новейшей истории Русской Православной Церкви рассматривается эволюция и исторические связи движения за «обновление» церковного христианства («новое религиозное сознание»). К исследованию привлекались опубликованные (оригинальные сочинения, корреспонденция, публицистика, воспоминания, дореволюционная периодика) и неопубликованные документы 1901–1917 гг. из рукописных фондов (РГАЛИ, РГБ, ГАРФ: стенограммы и доклады Петербургского религиозно-философского общества, корреспонденция архиепископа Никона (Рождественского), митрополита Антония (Банковского), архиепископа Феодора (Поздеевского), священников Г. Петрова и К. Агеева, профессоров Н.Н. Глубоковского, М.М. Тареева, А.В. Карташева, Д.С. Мережковского, монашествующих к В.В. Розанову и др.), позволившие раскрыть тему исследования и передать атмосферу назревавших в российском обществе перемен в области церковно-государственных отношений в начале XX в.*

**Гачева А.Г.** Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 576 с.

*В монографии вводится в научный оборот ряд новых документальных источников, автор восстанавливает историю знакомства Ф.М. Достоевско-*

го с идеями русского религиозного философа Николая Федоровича Федорова (1929–1903), уточняя существующее в науке представление об истории опосредованного контакта писателя и философа. Отдельная глава посвящена интерпретации романа «Братья Карамазовы» в свете федоровских идей. Впервые целостно разобран вопрос о роли идей Достоевского в творческой истории главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...». Важным направлением исследования становится анализ взглядов Федорова и Достоевского на искусство, их представлений о задачах литературы и журналистики.

**З.Н. Гиппиус:** pro et contra / сост., вступ. статья, коммент. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГА, 2008. 1038 с.

*Антология «З.Н. Гиппиус: pro et contra» представляет широкий спектр мнений и оценок личности и творчества этой выдающейся русской поэтессы, прозаика, критика.*

*Среди материалов книги – важнейшие прижизненные и первые посмертные критические и мемуарные отклики современников поэта. Многие из представленных текстов после их первых публикаций никогда не воспроизводились.*

**Евлямпиев И.И.** Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. 229 с.

*В книге рассматривается зарождение и развитие идей и концепций неклассической философии; анализируется творчество А. Шопенгауэра, Ф. Достоевского, Ф. Ницше, А. Бергсона, Э. Кассирера.*

**Емельянов Б.В., Куликов В.В.** Русские религиозные мыслители XIX–XX вв.: библиографический словарь. Екатеринбург, 2009. – 368 с.

*Словарь содержит биографические и библиографические сведения о русских религиозных мыслителях XIX–XX вв. – богословах, философах, религиозных деятелях, внесших вклад в развитие русской религиозной мысли.*

**Зеньковский В.В.** Собрание сочинений. М.: Русский путь, 2008. Т. 1. О русской философии и литературе: статьи и рецензии: 1912–1961 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишин. 448 с.; Т. 2. О православии и религиозной культуре: статьи и очерки: 1916–1957 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишин. 528 с.

*В издающемся впервые Собрании сочинений В.В. Зеньковского (1881–1962) представлены преимущественно малоизвестные и неперездававшиеся тексты. В первом томе собраны статьи, очерки и рецензии, посвященные русской философии и литературе. В них анализируется творчество как классиков русской литературы и философской мысли (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьёв и др.), так и современников В.В. Зеньковского (Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, С.И. Гессен, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, С.Л. Франк и др.). Во втором томе собраны статьи и очерки, посвященные различным аспектам православия и религиозной культуры. В них исследованы богословские проблемы (свобода, зло, образ Божий в человеке и др.), проанализированы явления со-*

временной автору религиозной жизни (безбожие, деформация христианства), рассмотрена роль православия в истории русской эмиграции (деятельность Русского студенческого христианского движения). Ведущей для этих работ является идея православной культуры, с которой В.В. Зеньковский связывал будущее преодоление общеевропейского духовного кризиса.

**Ильин Н.П.** Трагедия русской философии. М.: Айрис-пресс, 2008. 608 с.

*В первой части книги рассмотрены основные принципы понимания русской классической философии, связанные с двуединством личного и национального самосознания. Во второй части представлены творческие портреты трех мыслителей – И.В. Киреевского, Ап.А. Григорьева и Н.Н. Страхова, внесших решающий вклад в формирование русской философской культуры.*

**Лосский Н.О.** Воспоминания: Жизнь и философский путь / вступ. ст. О.Т. Ермишин; комм., публ. текстов в прилож. О.Т. Ермишин, С.М. Половинкин. М.: Викмо-М; Русский путь, 2008. 400 с.

*Воспоминания жившего в эмиграции русского философа Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965) увидели свет в 1968 г. в Мюнхене и известны российскому читателю по журнальной публикации 1991 г. В настоящем издании примечания Бориса Николаевича Лосского, сына философа, к первому, немецкому, изданию дополнены научными комментариями. В приложениях впервые публикуются письма Н.О. Лосского к священнику Павлу Флоренскому, к Б.Н. Лосскому и его семье, автобиография Б.Н. Лосского.*

**Кантор В.К.** Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 542 с.

*Автор предлагает свое понимание развития России и русской культуры в течение последних двух столетий. Особое внимание уделяется пушкинскому представлению о роли Петербурга в русской истории.*

*В этом контексте заново прочитываются петербургский текст и творчество Пушкина, концепции Радищева и Тютчева, Вл. Соловьёва и Достоевского, Л. Толстого и Каткова, спор о судьбе двух столиц, роль православия в решении Россией имперских задач, тема национализма как причины, повлекшей за собой гибель имперских структур сначала в сознании, а затем и в реальности.*

**Купченко В.П.** Труды и дни Максимилиана Волошина. Летопись жизни и творчества. 1917–1932. (Т. 2). СПб.: Алетейя, 2008. 496 с. (Т. 1. 2007 г. 608 с.).

*Вторая часть «Трудов и дней М.А. Волошина» охватывает последние 16 лет его жизни: вдвое меньше, чем первая. Однако эти годы оказались более насыщены событиями, носившими к тому же драматический (а то и трагедийный) характер. Здесь прослеживаются все аспекты деятельности М.А. Волошина: поэтическое и живописное творчество, переписка, публикации, участие в выставках, поездки, общение, иконография, отзывы в печати и т. д.*

**Куценко Н.А.** Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители / Рос. Акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФ РАН, 2008. 229 с.

*В монографии рассматривается содержание русской профессиональной философии, анализируются её составляющие, её связи с немецкой классической философией, сравниваются тематические блоки, общие для профессиональной философии и богословия. Анализируется педагогическое и творческое наследие выдающихся представителей академической философии России и философствующих богословов, таких как Иннокентий (Борисов), Феофан Затворник (Говоров), П. Авсенева, И. Скворцов, П. Юркевич и др. Исследование построено на уникальных архивных материалах, часть из которых приводится в приложениях.*

**Никольский С.А., Филимонов В.П.** Русское мировоззрение. Книга I. Смыслы и ценности российской жизни в отечественной литературе и философии XVIII – середины XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 416 с.; **Никольский С.А., Филимонов В.П.** Русское мировоззрение. Книга II. Как возможно в России позитивное дело: поиски ответа в отечественной философии и классической литературе 40–60-х годов XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 544 с.

*Авторы предлагают содержательную реконструкцию русского мировоззрения и в его контексте мировоззрения русского земледельца. Термин «русское» трактуется не в этническом, а в предельно широком – культурном смысле.*

**Рашковский Е.Б.** Смысл истории: исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 376 с.

*Книга включает в себя исследования автора по философии истории, истории мысли, отечественной истории и истории поэзии. Сквозная тема размышлений – человеческие смыслы, на которых строится связь человека с Вселенной, с собственной страной, с окружающими людьми и в конечном счете с самим собой.*

**Розановская энциклопедия** / сост. и гл. А.Н. Николюкин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 1216 с.

*Энциклопедия посвящена жизни и творчеству писателя и философа В.В. Розанова (1856–1919). Издание состоит из двух разделов: 1) персоналии, т.е. статьи о лицах, связанных с Розановым, и об исторических персонажах, о которых он писал; 2) темы творчества Розанова, его книги, а также газеты и журналы, в которых он печатался. Текстологическая основа Энциклопедии – Собрание сочинений Розанова в 30 томах и архивы Розанова в Москве и Петербурге.*

**Свендсен Л.** Философия зла: пер. с норв. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 352 с.

*Собрав воедино плоды размышлений философов, наблюдения историков, результаты исследований психологов, философ Ларс Свендсен изучает и анализирует проблему зла с теологической, антропологической, феноменологической и практической точек зрения, стремясь ответить на главный вопрос – как бороться со злом?*



**Синеокая Ю.В.** Три образа Ницше в русской культуре / Рос. Акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФ РАН, 2008. 197 с.

*Монография посвящена рецепции философии Ницше в России XX – начала XXI столетий. В центре внимания автора три парадигмы прочтения Ницше российскими идеалистами старшего поколения, символистами Серебряного века и представителями российской постреволюционной культуры 1920-х гг. Впервые в отечественной литературе автор монографии исследует восприятие философского наследия Ницше в современной России начиная с середины 1980-х гг. и вплоть до наших дней. Особый интерес представляет сопоставление истории отечественной и западной ницшеаны XX века.*

**Слесинский Роберт.** Зов любви / Современное общество и Церковь: проблемы взаимопонимания. Минск: Экономпресс, 2008. 72 с.

*Очерки, вошедшие в настоящий сборник, объединяет поиск соответствующего современности диалога Церквей, диалога Церкви и секуляризованного человека и общества на основе традиционных христианских ценностей.*

**Соболев А.В.** О русской философии. СПб.: Изд. дом «Миръ», 2008. 496 с.

*На материале истории русской философии автор выявляет персоналистическую природу философского знания. В понимании русских мыслителей философия – это одновременно искусство познания реальности в ее высших проявлениях и искусство воспитания масштабной личности, искусство самовоспитания, искусство духовного возрастания. Значительное место в книге занимают евразийские исследования, а также публикация корпуса писем основоположника евразийства, выдающегося русского ученого и мыслителя Николая Сергеевича Трубецкого.*

**Н.Ф. Федоров:** pro et contra. В 2 кн. Книга вторая / сост. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой; коммент. А.Г. Гачевой при участии Е.В. Бронниковой, А.Д. Кожевниковой, В.Г. Макарова, Д.В. Фомина. СПб.: РХГА, 2008. 1216 с.

*Антология представляет читателю и исследователю систематизированный свод философских, научных, мемуарных, эпистолярных текстов, посвященных личности и учению выдающегося отечественного мыслителя Николая Федоровича Федорова (1829–1903). Во вторую книгу антологии вошли материалы, связанные с рецепцией философии бессмертия и воскрешения в первые десятилетия XX века, републикуются наиболее значимые статьи из I и II выпусков сборника «Вселенское дело» (1914, 1934), ставшего важным этапом осмысления наследия Федорова. В разделах «Голоса из советской России» и «"Философия общего дела" Н.Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья» помещены материалы по истории восприятия и развития идей мыслителя философами, писателями, общественными и культурными деятелями метрополии и эмиграции. Раздел «Из работ последних лет» представляет некоторые статьи современных авторов, посвященные философскому наследию Федорова.*

*Значительную часть книги составляют архивные публикации, среди которых особо ценными являются материалы фонда Fedoroviana Pragensia, хра-*

нящегося в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чешская Республика).

**Философское** наследие С.Л. Франка и современность: мат-лы Междунар. конф. / сб. науч. ст. Саратов: Изд. центр «Наука», 2008. 228 с.

*Сборник сформирован по итогам проведенной Саратовским государственным университетом им. Н.Г. Чернышевского и Философским обществом им. С.Л. Франка Международной конференции, посвященной творчеству С.Л. Франка.*

**Шпет Г.Г.** Очерк развития русской философии. I. / отв. ред.-сост., коммент., археограф. работа Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 592 с.

*В настоящий том сочинений Г.Г. Шпета вошла первая часть книги «Очерк развития русской философии», опубликованная Шпетом в 1922 году. Текст «Очерка» заново подготовлен по рукописям ОР РГБ (ф. 718) и семейного архива, находящегося на хранении у его дочери М.Г. Шторх и внуки Е.В. Пастернак.*

**Чичерин Б.Н.** История политических учений. Т. 2 / Подготовка текста, вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2008. 752 с. (Т. 1. 2006. 720 с.)

*Второй том настоящего издания охватывает развитие политической мысли в Новое время и в начале XIX века.*

**XII Лосевские чтения.** Античность и русская культура Серебряного века: к 85-летию А.А. Тахо-Годи: Предварительные материалы / отв. ред. Е.А. Тахо-Годи, М.Ю. Эдельштейн. М.: ФАИР, 2008. 184 с.

*Сборник является вторым выпуском предварительных материалов Международной научной конференции XII Лосевские чтения: «Античность и русская культура Серебряного века: к 85-летию А.А. Тахо-Годи». В сборник вошли статьи российских и зарубежных исследователей-участников конференции, а также обзор XII Лосевских чтений.*

## 2009

**Амелина Е.М.** Русская социальная философия всеединства конца XIX – начала XX века: учеб. пособие для всех специальностей / Государственный университет управления, Институт психологии и социального управления ГУУ.М.: ГУУ, 2009. 116 с.

*В пособии раскрываются основные черты и особенности русской классической философии (В. Соловьёв, Е. Трубецкой, С. Булгаков, П. Флоренский, Л. Карсавин) в контексте развития мировой философской мысли.*

**Бескова И.А., Герасимова И.А., Меркулов И.П.** Феномен сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 367 с.

*В книге исследуется комплекс вопросов, касающихся эволюции сознания, его информационной природы, рассматривается взаимодействие бессознатель-*

ного, предсознательного и сознательного уровней функционирования человеческой когнитивной системы, а также когнитивные истоки возникновения духовной культуры и мировоззрения.

**Бурлака Д.К.** Метафизика культуры. 3-е изд. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. 352 с.

*Исследуя культуру как феномен бытия, автор стремится выявить метафизические основания культуры, проследить её генетическую онтологию. Проблема человека в философии и богословии, религия как высшая форма культурно-исторического творчества, Церковь как метакультурный феномен и бытие Церкви во времени культуры, христианство и культура, накопец, христианство в постхристианском мире – таков предметный круг исследования автора, живущего на рубеже XX–XXI вв., пытавшегося осмыслить данные феномены с позиции христианина.*

**Н. Заболоцкий:** pro et contra. СПб, Изд-во РХГА, 2010.

*В издании впервые собраны отклики, рецензии, реплики и развернутые высказывания современников об одной из самых ярких поэтических судеб в литературной истории XX века. Наряду с суждениями советских критиков, в антологии представлены отзывы из труднодоступных эмигрантских изданий. Специальный раздел посвящен аналитическим статьям и исследованиям, представляющим наиболее характерные и перспективные направления изучения наследия поэта. Библиография включает сведения об изданиях переводов Заболоцкого на иностранные языки, монографиях и авторефератах диссертаций, новых исследованиях и воспоминаниях современников.*

**Ильин В.** Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. 752 с.

*Вл.Н. Ильин (1890–1971) по праву входит в когорту замечательных русских мыслителей, создавших в XX веке жанр философско-литературоведческой критики. В сборник включены наиболее важные статьи Вл. Ильина, публиковавшиеся в журнале «Возрождение», который имел репутацию одного из самых монархических изданий русской эмиграции.*

**Исследования** по истории русской мысли: ежегодник за 2006–2007 год / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. 672 с.

*В сборнике представлены статьи и материалы, посвященные наследию Г.Г. Шпета, философии права В.С. Соловьёва, наследию П.Б. Струве, Е.Н. Трубецкого, Н.О. Лосского, В.Ф. Эрна, С.Л. Франка, Л. Ф. Кациса и А.А. Мейера, Д. Чижевского, Г. Гурвич, русскому неокантианству, материалы из фондов мемориального Дома-музея С.Н. Дурьлина в Болшеве. Раздел «Критика и библиография» содержит материалы, характеризующие наследие С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, Д. Чижевского, русско-немецкий философский диалог, а также обзор материалов Всероссийской конференции, посвященной 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., и сборника «Вехи» в контексте русской культуры».*

**Кара-Мурза А.А.** Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 / Рос. Акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФ РАН, 2009. 155 с.

*Книга представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – В. Соловьёва, М. Стаховича, Н. Волконского, М. Комиссаров, В. Караулова, С. Востротина, Б. Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.*

**Красицки Ян.** Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / под ред. Е.Б. Рашковского.; пер. с польск. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.

*Книга польского философа «Бог, человек и зло», изданная в Польше в 2003 г. и ныне впервые предлагаемая читателю в переводе на русский язык, представляет собой совершенно новое и необычное явление в историографии русской философии. Здесь обретает реальные черты та «икона Соловьёва», которая существует в мировой культуре и содержит в себе огромный позитивный потенциал признания русского творческого вклада в мировую цивилизацию, сближения и взаимопонимания разных культур, в частности, в очень сложном польско-российском духовном пограничье.*

**Кричевский А.В.** Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга / Рос. Акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.

*Книга представляет собой первую, общеметафизическую часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триединства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания.*

**Манифесты русского идеализма: «Проблемы идеализма»; «Вехи»; «Из глубины»** / сост. и комм. В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009. 1069 с.

*Том включает в себя три сборника, написанных в разные годы крупнейшими русскими философами и мыслителями XX века: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918).*

**Наследие Розанова и современность: мат-лы Междунар. науч. конф.** / сост. А.Н. Николукин. М.: РОССПЭН, 2009.

*В книге представлены материалы Международной научной конференции, проходившей в Москве 29–31 мая 2006 г. В докладах участников конференции подведены итоги изучения художественного и философского наследия В.В. Розанова – одного из крупнейших русских писателей и мыслителей, на долгие десятилетия изъятых из русской культуры.*

**Пути Гермеса:** Мат-лы Междунар. симпозиума, 14 февраля 2008 года, Москва. ВГБИЛ. М.: Центр книги ВГБИЛ, 2009. 208 с.

*Темами публикуемых докладов и обсуждений Международного симпозиума стали история взаимодействия герметизма и христианской мысли, герметизма и гностицизма в российской культуре (в частности, рассматривается наследие Г. Державина, Вл. Соловьёва, А. Блока, Андрея Белого, Вяч. Иванова), историография герметизма, проблема издания памятников герметической мысли на русском языке и др.*

**Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде):** История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. / Московско-Петербургский Философский Клуб; Федеральное архивное агентство; Российский государственный архив литературы и искусства; Библиотека-фонд «Русское Зарубежье» / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1: 1907–1909. 680 с. Т. 2: 1909–1914. 600 с. Т. 3: 1914–1917. 656 с.

*В трехтомнике впервые публикуются сохранившиеся стенограммы заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (1907–1917). На собраниях выступали философы, священники, журналисты, политики, литераторы, теософы (В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А.Ф. Керенский, А.В. Карташев, А.А. Блок, Вяч. И. Иванов, П.Б. Струве, Н.О. Лосский и др.). Многие заседания привлекали большое внимание прессы и вызывали бурную полемику. Публикация стенограмм сопровождается газетными отчетами о собраниях.*

**Розановская энциклопедия** / сост. и гл. ред. А.Н. Николюкин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 1216 с.

*Энциклопедия посвящена жизни и творчеству писателя и философа В.В. Розанова (1856–1919). Как путеводитель по обширному розановскому наследию Энциклопедия подытоживает достижения розановедения к началу XXI века. Издание состоит из двух разделов: 1) персоналии, т.е. статьи о лицах, связанных с Розановым, и об исторических персонажах, о которых он писал; 2) темы творчества Розанова, его книги, а также газеты и журналы, в которых он печатался. Нетрадиционность названий некоторых статей связана с розановскими понятиями о человеке, семье, поле и вере. Текстологическая основа Энциклопедии – Собрание сочинений Розанова в 30 томах (вышло 29 томов) и архивы Розанова в Москве, Петербурге.*

**Российская постсоветская философия: опыт самоанализа** / под ред. Майи Соболевой. – Verlag Otto Sagner. München Berlin, 2009. 221 с.

*Сборник включает статьи В. Бажанова, В. Белова, А. Бродского, Б. Губмана, А. Гусейнова, А. Замалева, А. Колесникова, А. Круглова, В. Лекторского, В. Фурса, С. Хоружего, С. Чернова.*

**Священник Павел Флоренский.** Предполагаемое государственное устройство в будущем: сб. архивных материалов и статей / сост. Игумен Андроник (Трубачев). М.: Изд. дом «Городец», 2009. 208 с.

*Настоящее издание впервые представляет читателю как единый комплекс материалов работу священника Павла Флоренского «Государственное устройство в будущем», завершённую в тюрьме 16 марта 1933 г., и составленный игуменом Андроником обзор следственного дела 1933 г. № 2886 «О контрреволюционной национал-фашистской организации “Партия возрождения России”», в которое был вовлечен П.А. Флоренский. Впервые публикуются все протоколы допросов П.А. Флоренского, а также отдельные протоколы допросов П.В. Гидулянова, П.В. Остроухова.*

**Соловьёвские исследования.** 2009. Вып. 1(21).

*В выпуске представлены разделы: «В.С. Соловьёв в истории философии и культуры» (статьи Е.А. Прибытковой, Г.И. Волынки и Н.Г. Мозговой); «Логика и методология всеединства» (статьи И.В. Дмитриевской, В.И. Моисеева); «Социальная философия В.С. Соловьёва» (статьи Е.М. Амелиной, О.В. Козловой, И.И. Шаронова). В разделе «Библиография» представлены «Указатель к периодическому сборнику научных трудов “Соловьёвские исследования” (2001–2008 гг. Вып. 1–20)»; «Указатель к информационным выпускам периодического сборника научных трудов “Соловьёвские исследования”» (Вып. 1–3) / сост. Л.М. Максимова.*

**Соловьёвские исследования.** 2009. Вып. 2(22).

*В выпуске представлены разделы: «Логика и методология» (статьи И.В. Дмитриевской, О.С. Разова, Т.Б. Кудряшовой, Н.А. Артёмко); «Социальная философия» (статьи Е.М. Амелиной, Марка Смирнова); «Нравственная философия» (статьи А. Буллера, Ю.Д. Кузина, А.П. Глазкова, С.Г. Пилецкого, Н.Е. Мусиновой, О.Д. Пирковой, Е.Б. Ериной). В разделе «Библиография» опубликованы «Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2007–2008)» / сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова.*

**Соловьёвские исследования.** 2009. Вып. 3(23).

*В выпуске представлены разделы: «Онтология культуры» (статьи В.Н. Поруса, Е.М. Амелиной, В.П. и Ж.Л. Океанских, Н.И. Димитровой, И.М. Лаврухиной); «Культура и познание» (статьи Т.А. Полетаевой, А.Ю. Фроловой, А.А. Карандашевой, С.А. Гриб и Ю.В. Целищева, А.Б. Шульдиной, В.Е. Короткова); «Оправдание красоты» (статьи Я. Красицки, И.А. Едошиной, В.И. Моисеева, Н. Кайтез, П.М. Шитикова).*

**Соловьёвские исследования.** 2009. Вып. 4(24).

*В выпуске представлены разделы: «Эстетика» (статьи Е.В. Виноградовой, Е.В. Левченко, М. Матсар, Н.В. Дзуцевой, Н.П. Крохиной, Н.В. Серовой, Е.Н. Потаповой); «Социальная философия» (статьи Е.А. Прибытковой, А.В. Брагина, К.Л. Ерофеевой, И.И. Шаронова, А.В. Лебедевой, Т. Оболевич). В разделе «Научная жизнь» представлен обзор материалов научных конференций: «Православие и современность: опыты встречи» (к 100-летию Киевского Религиозно-философского общества (1908–1919) и сборника «Вехи» (1909)); *Международ. науч. конф. 1–4 мая 2009 г., г. Киев, Украина*; «Русская философия в*

горизонте современного мира»: *Междунар. науч. конф. 14–18 июля 2009 г. Софийский университет, г. София, Болгария*; «*Всеединство и универсализм*»: *Междунар. конф. 22–25 окт. 2009 г. Монастырь Бозе, г. Милан, Италия*; «*”Правда”. Дискурс справедливости в русской интеллектуальной истории*»: *Междунар. конф. 29–30 октября 2009 г. Рурский университет Бохума, г. Бохум, Германия*.

**Сущность и слово:** сб. науч. ст. к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой / сост. и науч. ред. М.А. Солопова, М.Ф. Быкова. М.: Феноменология-Герменевтика, 2009. 624 с.

*В сборник включены статьи, посвященные истории философии и методологии философского исследования. Авторы книги – видные ученые, работающие в ведущих отечественных и зарубежных научных центрах. Вместе их объединила юбилейная дата, отмечаемая в 2009 году, – 75-летие видного российского философа и педагога профессора Нели Васильевны Мотрошиловой (Институт философии РАН).*

**Тыняновский сборник.** Вып. 13: XII–XIII–XIV Тыняновские чтения. Исследования. Материалы. М.: Водолей, 2009. 680 с.

*Сборник содержит работы и публикации новых материалов по истории литературы XVIII–XXI вв., истории кино, биобиблиографии русских филологов (включая формалистов и «младоформалистов»). Раздел «Филологические мемуары» – традиционный для сборников. Раздел «К истории советского общества» представляет читателю материалы к изучению советского прошлого.*

**Треушников И.А.** Проблема «Запад-Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). М.: Изд. дом «Городец», 2009. 320 с.

*Монография посвящена исследованию творчества выдающихся русских религиозных мыслителей В.С. Соловьёва, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского в контексте проблемы «Запад-Восток». В работе определяются основные параметры данной проблемы, варианты ее решения, ценностные ориентиры духовного развития нашей страны.*

**Трубецкой С.Н.** Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование / вступ. ст., комм. и библиогр. С.В. Яковлева. СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб.», 2009. 608 с.

*Докторская диссертация выдающегося русского мыслителя князя С.Н. Трубецкого (1862–1905) «Учение о Логосе в его истории» носит междисциплинарный характер: здесь и библеистика, и история античной философии, и текстология, и обширные церковно-исторические и догматические экскурсы. В настоящем издании выверены все греческие и латинские цитаты, уточнены и исправлены многочисленные ссылки на Св. Писание, авторские примечания приведены в единую систему. Издание снабжено предисловием, новейшей библиографией и обстоятельными комментариями, позволяющими заглянуть вглубь произведения, не оставаясь на поверхности текста.*

**Феномен** философской критики в культуре российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи») / отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Общество русской философии при Украинском философском фонде; Центр гуманитарного образования НАН Украины; Институт философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины; Украинская Академия русистики. Полтава: ООО «АСМИ», 2009. 472 с. (Серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 8).

*Сборник приурочен к 100-летию знаменитых «Вех». Предметом рассмотрения в контексте основной темы – феномена философской критики – становятся уроки послевеховского интеллектуального развития, проблемы самоутверждения и самоосмысления интеллигенции и интеллектуальных сообществ, а также философское содержание разнообразных культурных явлений российского Серебряного века.*

**Филиппенко Н.Г.** Киевское религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. Монография. К.: Изд. ПАРАПАН, 2009. 140с.

*Исследование Н.Г. Филиппенко является первой реконструкцией истории Киевского Религиозно-философского общества (1908–1919), забытого явления религиозно-философского возрождения в дореволюционной России начала XX века.*

**Черняев А.В.** Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли / А.В. Черняев; Рос. Акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2009. 119 с.

*Монография посвящена рассмотрению интеллектуальной деятельности видного мыслителя и ученого послеоктябрьского русского зарубежья Г.В. Флоровского (1893–1979). На основе комплексного анализа с привлечением эпистолярных материалов реконструирован жизненный и творческий путь Флоровского, показана его роль в общественной жизни русской эмиграции. Особое внимание уделено трудам Флоровского по истории русской мысли, раскрыты их методологическая база и оригинальность.*

**Шпет Г.Г.** Очерк развития русской философии / реконструкция, науч. ред., коммент., археограф. работа Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 848 с.

*Настоящим томом продолжается издание сочинений Г.Г. Шпета. В него вошли статьи о русских философах (П.Д. Юркевиче, А.И. Герцене, П.Л. Лаврове), опубликованные самим Шпетом; недописанные главы II части «Очерка», посвященные идеям В.Г. Белинского и Н.Г. Чернышевского; наброски и конспекты к главам «Без линейек» и «Перевал»; а также подготовительные заметки к отдельным главам, конспекты книг и списки литературы по главам, сохранившиеся в архиве. Архивные материалы реконструированы по рукописям ОР РГБ (ф. 718) и семейного архива, находящегося на хранении у его дочери М.Г. Шторх и внучки Е.В. Пастернак. Том обстоятельно прокомментирован.*

Сост. канд. филос. наук Л.М. Максимова



## НАШИ АВТОРЫ

- Кравченко**  
Виктория Владимировна д-р филос. наук, профессор, кафедры философии Московской академии образования Натальи Нестеровой, г. Москва.  
E-mail: victokr@yandex.ru
- Парилов**  
Олег Викторович д-р филос. наук, доцент, декан философско-теологического факультета, профессор кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета.  
E-mail: olegparilov@yandex.ru
- Собко**  
Руслан Васильевич аспирант кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета.  
E-mail: my.office.center@gmail.com
- Рашковский**  
Евгений Борисович д-р ист. наук, профессор, ст. науч. сотр. Института международных отношений РАН, г. Москва.  
E-mail: rashkov@rambler.ru
- Ерофеева**  
Ксения Леонидовна д-р филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета.  
E-mail: xenia.erofeeva@mail.ru
- Ерина**  
Елена Борисовна канд. филос. наук, профессор кафедры философии Морской государственной академии имени адмирала Ф.Ф. Ушакова.  
E-mail: 27erina17@rambler.ru
- Янишевская**  
Ирина Валентиновна ст. преп. кафедры философии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций имени проф. М.А. Бонч-Бруевича.  
E-mail: yan3769@yandex.ru
- Димитрова**  
Нина Ивановна д-р филос. наук, профессор Института исследования общества и знания Болгарской академии наук, г. София, Болгария.  
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg
- Мёдова**  
Анастасия Анатольевна канд. филос. наук, доцент кафедры философии Сибирского государственного технологического университета, г. Красноярск.  
E-mail: amedova@list.ru

- Полетаева**  
Татьяна Александровна      канд. филос. наук, доцент Белгородской Православной  
Духовной Семинарии  
E-mail: polet\_ta@mail.ru
- Балановский**  
Валентин Валентинович      аспирант кафедры философии исторического факуль-  
тета Балтийского федерального университета  
имени И. Канта, г. Калининград.  
E-mail: pol-pred@ya.ru
- Варава**  
Светлана Владимировна      аспирант кафедры философии Воронежской  
государственной лесотехнической академии.  
E-mail: vladimir\_varava@list.ru
- Максимова**  
Лариса Михайловна      канд. филос. наук, доцент кафедры философии  
Ивановского государственного энергетического  
университета.  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

## О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»  
“Solov’ëvskie issledovaniâ” (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.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят крупнейшие специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, 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](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

[koroleva@ispu.ru](mailto: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](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

ON "SOLOV' "VSKIE ISSLEDOVANIÂ" JOURNAL  
( "The Solovyev Research" )

"Solov',vskie issledovaniâ" journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

"Solov',vskie issledovaniâ" journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly "Solov',vskie issledovaniâ" journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in "Rospechat Catalogue" (section "Journals of Russia"), for non-domestic subscribers are in catalogues of JSC "MK-Periodica".

The subscription zip in "Rospechat Catalogue" is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University,  
Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre  
of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)  
Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)  
[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

**Ü BER DIE ZEITSCHRIFT „SOLOV’ĚVSKIE ISSLEDOVANIĀ“**  
 (“Solovjevs Forschungen”)

Die Zeitschrift „Solov’vskie issledovaniĀ“ ist eine wissenschaftliche Auflage, die die aktuellen Fragen der geisteswissenschaftlichen Bereiche – Philosophie, Philologie, Kulturologie – durchleuchtet. In der Zeitschrift werden Forschungsergebnisse von russischen und ausländischen Gelehrten veröffentlicht.

Die Zeitschrift ist seit 2001 aufgelegt, ihrem Redaktionskollegium gehören die bedeutendsten Fachleute der philosophischen und wissenschaftlichen Zentren von Russland, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Polen, Bulgarien an.

Die Erscheinungsweise der Zeitschrift: vier Broschüren im Jahre (März, Juni, September, Dezember)

Die Information über die Zeitschrift ist auf der Website der Iwanowoer Staatlichen Energietechnischen Universität ansprechbar: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Die Elektronenversionen aller Broschüren der Zeitschrift seit 2001 sind hier ansprechbar: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Die Zeitschrift „Solov’vskie issledovaniĀ“ gehört zur Liste der führenden rezensierten Zeitschriften und Ausgaben, die von der Obersten Attestationskommission des Bildungs- und Wissenschaftsministeriums der Russischen Föderation empfohlen sind, wesentliche wissenschaftliche Ergebnisse der Habilitationsschriften zu veröffentlichen.

Das Abonnement auf die vierteljährliche wissenschaftliche Zeitschrift „Solov’vskie issledovaniĀ“ erfolgt in jedem Postamt der Russischen Föderation.

Die Bezugsbedingungen für ausländische Abonnente findet man im Katalog ZAO „MK-Periodica“.

Redaktionsadresse:

153003, Iwanowo, ul. Rabfakowskaja, 34, ISPU (IGEU), Lehrstuhl für Philosophie, Das  
 Russische wissenschaftliche Forschungszentrum von Solovjevs Nachla  
 (Solovjev Seminar)  
 Tel. (4932) 26-97-70  
 (4932) 26-98-57

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)  
[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

Site des Solovjev Seminars: <http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Die Information über die heutige Tätigkeit des Solovjev Seminars finden Sie auch hier: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chefredakteur

Maksimov Michajil Viktorovitsch,  
 Dr. habil. Professor  
 Tel. (4932) 26-97-70

Fax: (4932) 38-57-01; 26-97-96  
 E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.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 выслать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимова М.В., или по e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaximov@yandex.ru](mailto: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 ученой степени 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 представляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

### Требования к оформлению статей, публикуемых в журнале «Соловьёвские исследования»

1. Объем статьи – до 1 п.л., обзоры и рецензии – до 0,5 п.л. Текст подается на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) Шрифт Times New Roman, кегль 11, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см, нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см, высота – 23,5 см. Сноски – в конце статьи, выполняются вручную (**без применения автоматической расстановки сносок**), заголовок – «Примечания», шрифт Times New Roman, кегль 9. Кавычки по всему тексту **только угловые**. Автоматический перенос слов включён. Межстрочный интервал по всему тексту – одинарный. Отступ абзаца – 1 см (5 знаков).

2. Файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора.

3. Структура текста статьи должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляется УДК и ББК;
- ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) должны быть напечатаны в правом верхнем углу, прописными (заглавными) полужирными буквами, без указания степени и звания, кегль 11, интервал 1.0, на русском языке и в транслитерации;
  - через 1.0 интервал строчными буквами указывается полное название организации и город, кегль 9;
  - через 1.0 интервал печатается название статьи посередине строки, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, интервал 1.0, перенос запрещен, на русском, английском языках и в транслитерации;
  - через 1.0 интервал печатается аннотация (600–700 знаков с пробелами) на русском и английском языках, кегль 9, курсив;
  - через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (до 15 слов) на русском и английском языках, кегль 9, курсив;
  - через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, интервал 1.0;
  - через 1.0 интервал печатаются примечания, кегль 9, на русском языке и в транслитерации.
- через 1.0 интервал (после примечаний) печатается библиографический список на русском языке и в транслитерации (включает использованную литературу).

4. Отдельным файлом представляется Авторская справка по следующей форме:

- ФИО полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- e-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.  
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2011. Вып. 2 (30)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 27.05.2011. Формат 70x100 1/16.  
Печать плоская. Усл. печ. л.  
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,  
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.