

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA**

**SOLOVYOV STUDIES**

**Выпуск 2 (46) 2015**

**Issue 2 (46) 2015**

Редакционная коллегия:

*М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*А.П. Козырев* (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.М. Амелина*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*А.В. Брагин*, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*И.И. Евлампиев*, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*И.А. Едошина*, д-р культурологии, г. Кострома, Россия  
*К.Л. Ерофеева*, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*О.Б. Куликова*, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Л.М. Максимова*, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Б.В. Межуев*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.И. Моисеев*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*С.Б. Роцинский*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.А. Тахо Годи*, д-р филол. наук, г. Москва, Россия  
*С.Д. Титаренко*, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*Д.Л. Шукуров*, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Международная редакционная коллегия:

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

*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](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

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

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

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

© М.В. Максимов, составление, 2015

© Авторы статей, 2015

© Ивановский государственный энергетический университет, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕТЕРБУРГСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

<b>Малинов А.В.</b> Петербургский текст и контекст русской философии.....	6
<b>Малинов А.В.</b> Орест Миллер и славянофильство.....	8
<b>Евлампиев И.И.</b> Главный принцип философии человека Ф. Достоевского.....	20
<b>Саканива А., Евлампиев И.И.</b> Возвращение к России: Тютчев и Достоевский.....	35
<b>Максимов М.В., Максимова Л.М.</b> Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.).....	51
<b>Аляев Г.Е.</b> Петербургский период жизни и творчества Семёна Франка.....	65
<b>Кретов П.В.</b> Философский символизм А. Белого и Петербургский миф.....	84
<b>Садыкова К.Р.</b> Понятие «личность» в концепции теозиса Л.П. Карсавина.....	101
<b>Уланов М.С.</b> Буддийская культура и русский космизм.....	112
<b>Оболевич Т.</b> Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие.....	130
<b>Коробкова С.Н.</b> Доминантная теория А.А. Ухтомского в контексте реалистического мировоззрения.....	159

### ПУБЛИКАЦИИ

<b>Оболевич Т.</b> Фома Парчевский – первый польский исследователь творчества А.Ф. Лосева.....	172
<b>Фома Парчевский.</b> [Рецензия на книги А.Ф. Лосева]. Публикация и перевод с. Терезы Оболевич.....	177

### КАФЕДРА

<b>Ворочай В.В., Уяздовская Д.</b> О. 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета.....	178
---	-----

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<b>Резвых Т.Н.</b> О первой системе в русской философии (о книге Артема Соловьева. «”Согласить философию с православной религией”: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков» (Уфа, 2015. 440 с.).....	189
--	-----

<b>НАШИ АВТОРЫ.....</b>	197
<b>О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» .....</b>	199
<b>О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....</b>	201
<b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ.....</b>	201

Editorial Board:

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

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

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

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

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

*I.A. Edoshina*, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia

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

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

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

*B.V. Mezhev*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

*V.I. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

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

*E.A. Takho-Godi*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

*S.D. Titarenko*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

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

International Editorial Board:

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

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

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

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

*B. Marchadier*, Slavonic studies doctor, Paris, France,

*Address:*

Department of Philosophy,

Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,

Ivanovo State Power Engineering University

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003

Tel. (4932) 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

*The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.*

*Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.*

- © M.V. Maksimov, preparation, 2015
- © Authors of Articles, 2015
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2015

## CONTENT

### PETERSBURG PHILOSOPHY AS HISTORICAL-PHILOSOPHICAL PHENOMENON

<b>Malinov A.V.</b> Petersburg text and context of Russian philosophy.....	6
<b>Malinov A.V.</b> Orest Miller and slavjanofilstvo.....	8
<b>Evlampiev I.I.</b> The main principle of F. Dostoevsky's philosophy of man.....	20
<b>Sakaniwa A., Evlampiev I.</b> Return to Russia: Tyutchev and Dostoevsky.....	35
<b>Maksimov M.V., Maksimova L.M.</b> Metaphysical search of V.S. Solovyov (the end of 70s – beginning of 80s of the XIX century).....	51
<b>Aliaiev G.E.</b> The Peterburg period of Semyon Frank's life and work.....	65
<b>Kretov P.V.</b> Philosophical symbolism A. Bely and Petersburg myth.....	84
<b>Sadykova K.</b> The notion «personality» in L.P. Karsavin's concept of theosis.....	101
<b>Ulanov M.S.</b> Buddhist culture and Russian cosmism.....	112
<b>Obolevitch T.</b> The Polish philosophers and Petersburg: Tomasz Parczewski and others.....	130
<b>Korobkova S.N.</b> Dominant theory of A.A. Ukhtmsky in the context of realistic world view.....	159

### PUBLICATIONS

<b>Obolevitch T.</b> Tomasz Parczewski – the first Polish researcher of the creativity of A.F. Losev.....	172
<b>Tomasz Parczewski</b> [Review on the books by A.F. Losev]. Publication and translation by s. Teresa Obolovich.....	177

### DEPARTMENT

<b>Vorochay V.V., Ujazdovskaja D.O.</b> 25th anniversary of the department of history Russian philosophy Saint Petersburg state university.....	178
--	-----

### CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

<b>Rezvikh T.N.</b> About the first system in the Russian philosophy (about the book by Artyom Solovyov «“Compare philosophy with orthodox religion”: ideologic heritage of archbishop Nikanor (Brokovich) in the history of Russian thought of XIX–XX cc.» (Ufa, 2015. 440 p.).....	189
OUR AUTHORS.....	197
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	199
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	201
INFORMATION FOR AUTHORS.....	201

## **ПЕТЕРБУРГСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ЯВЛЕНИЕ**

### **ПЕТЕРБУРГСКИЙ ТЕКСТ И КОНТЕКСТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>**

А.В. МАЛИНОВ

Представленные в этом выпуске журнала «Соловьёвские исследования» статьи посвящены философам, чья судьба оказалась связана с Санкт-Петербургом. Такая подборка не случайна. Во-первых, публикуются статьи, частично отражающие доклады, сделанные на конференции «Петербургская философия как историко-философское явление» (сентябрь 2014). Во-вторых, 2015 г. – юбилейный для философов Санкт-Петербурга. В этом году 75-летие отмечает философский факультет (институт философии) Санкт-Петербургского государственного университета и 25-летие – кафедра истории русской философии. Юбилей – хороший повод не только для поздравлений, но и для подведения итогов и историко-философских обобщений.

Философия в Петербурге насчитывает уже без малого три столетия и берет начало с Академического университета. Впрочем, едва ли можно говорить о самостоятельной «петербургской философии», противопоставляя ее другим локальным философским традициям, например «московской». Петербургская философия – часть русской философии, со всеми ее особенностями и характеристиками. По своим формам, содержанию, типологии она принципиально не отличается от других «пространств» русской философии. Выводить здесь философскую типологию из топологии неуместно. Ни тематически, ни понятийно, ни стилистически, ни методологически петербургская философия не выходит за пределы русской философии. Все возможные ее отличия имеют историческое, случайное происхождение и относятся лишь к области школьной преемственности. Иными словами, в Петербурге, благодаря системе философского образования, сложилась схолярная традиция, собственное воспроизводство профессиональных философов. Впрочем, чистота этой традиции никогда не соблюдалась. Так, выпускник Петербургского университета Н.Я. Грот был профессором сначала в Новороссийском, затем Московском университете и основателем Московского психологического общества, а москвич Н.И. Карев профессорствовал в Петербурге, В.С. Соловьёв и С.Л. Франк поочередно преподавали в Москве и Петербурге, и т. д. Положить предел подобным примерам может только объем историко-философской эрудиции.

К историческим же особенностям философии в Петербурге следует отнести ее более тесную связь с университетом. Петербургская философия формировалась, прежде всего, как философия профессиональная. До 1850 г. в Петербурге

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках НИР СПбГУ (23.38.328.2015).

гском университете последовательно существовали философский и философско-юридический факультеты. Наглядно эта особенность проявилась в первой половине XIX в., когда в Москве философия была сосредоточена в кружках и салонах. В Петербурге же первый и фактически единственный кружок (петрашевцы) был разгромлен в 1849 г. Особенность не значит достоинство, поэтому профессионализм петербургской философии еще не говорит о ее качественном превосходстве. Скорее, даже напротив, философская посредственность большинства профессоров, консерватизм университетов, контроль и пристрастное попечение со стороны столичных властей не способствовали выработке самостоятельного мышления, без которого не возможна философия. Профессионализм петербургской философии нередко вступал в противоречие со свободой философского поиска, а часто и тормозил этот поиск. Однако это нельзя считать исключительным грехом петербургской философии; такова практически любая школьная философия. История философии знает здесь лишь одно исключение – немецкую классическую философию. Впрочем, в недрах профессиональной петербургской философии можно обнаружить и ростки философской самобытности. Таким был курс философии, читавшийся Ф.Ф. Сидонским в Петербургской духовной академии на рубеже 20–30-х гг. XIX в. Фигура Ф.Ф. Сидонского в русской философии до сих пор недооцененная, а для петербургской философии и вовсе символическая: приглашенный в 1864 г. на кафедру философии в университет, он стал связующим звеном между философами первой половины XIX в. и следующими поколениями мыслителей. Именно с Ф.Ф. Сидонского завязывается преемственность в петербургской философии и закладывается положительная профессиональная традиция. Аналогичной символической и связующей фигурой уже в XX в. стал С.И. Поварнин, вернувшийся в университет в конце 1940-х гг. Начиная с Ф.Ф. Сидонского, петербургская философия, тяготеющая к университету, становится заметной частью русской философии (М.И. Владиславлев, А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, С.А. Алексеев-Аскольдов, Л.П. Карсавин и др.). При университете в Петербурге было открыто и Философское общество (1897).

Петербургскую философию почти не затронули споры западников и славянофилов, будоражившие московские кружки и салоны в 40–50-е гг. XIX в. И хотя славянофилы противопоставляли себя «петербургскому направлению», кружок русских западников также состоял преимущественно из москвичей. Зато позднее славянофильство (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев) и особенно академическое славянофильство (В.И. Ламанский, К.Н. Бестужев-Рюмин, О.Ф. Миллер, М.О. Коялович) представляли собой уже чисто петербургское явление. Прочие философские направления (позитивизм, неокантианство, философия всеединства и др.) в равной мере принадлежали и Москве и Петербургу. Знаковым событием в философской жизни России стали Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903), во многом определившие облик целой эпохи – русского религиозно-философского ренессанса. В Петербурге в полной мере раскрылся философский талант В.В. Розанова. Завершением этой эпохи стало другое, трагическое событие, имевшее место в Петрограде, – «философский пароход» (высылка ученых из Советской России).

Современная петербургская философия также не теряет связь с университетом, точнее, философским факультетом, открытым в 1940 г. История философского факультета во многом еще ждет своих исследователей. Не касаясь имен замечательных преподавателей и ученых, связавших свою жизнь с философским факультетом, направлений и теорий, которые они разрабатывали, отмечу, что в XX в. философия в Петербурге вышла за пределы университета. В качестве примера укажу на кружок христианской философии К.К. Иванова и Философско-культурологический исследовательский центр «Эйдос» Л.М. Моревой. Преимущественно вне философского факультета раскрылось философское дарование А.В. Демичева, Э.В. Соколова и А.Г. Чернякова. Незавершенность самого процесса не позволяет в полной мере оценить современное состояние петербургской философии. История философии имеет дело с явлениями в смысловом отношении определенными, ясными по своим границам и последствиям. Именно таким сюжетам и именам посвящены публикуемые ниже статьи.

УДК 141.7(47)  
ББК 873(2)521-574

### ОРЕСТ МИЛЛЕР И СЛАВЯНОФИЛЬСТВО<sup>1</sup>

А.В. МАЛИНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет  
Университетская наб., 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

*Рассматривается славянофильская публицистика Ореста Федоровича Миллера (1833–1889), историка русской литературы, исследователя русского эпоса, первого биографа Ф.М. Достоевского, убежденного славянофила, активного участника Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества, популяризатора и пропагандиста славянофильских идей. Дан анализ славянофильской доктрины Миллера с привлечением наиболее важных в этом отношении его работ: цикла статей «Основы учения первоначальных славянофилов», сборника статей «Славянство и Европа» и др. Обозначена либеральная позиция Миллера как идеолога славянофильства по таким вопросам, как свобода слова и свобода совести, отмена крепостного права, нравственная концепция личности как органа сознания. Анализируются истоки и основные черты славянофильской идеологии в гуманистических идеалах христианства. Уделено внимание отражению славянофильского учения Миллера в его публицистике: очерках, публичных выступлениях, статьях. Показано, что, принадлежа к следующему после «ранних» славянофилов поколению, Миллер был представителем академического славянофильства в Санкт-Петербурге.*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках НИР СПбГУ (23.38.328.2015).

Ключевые слова: славянофильство, личность, свобода слова, свобода совести, христианство, национальное сознание, идеализм, гуманизм.

## OREST MILLER AND SLAVJANOFILSTVO

A.V.MALINOV

Saint Petersburg State University  
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation  
a.v.malinov@gmail.com

*The article discusses the Slavophile Publicistics of Orest Fedorovich Miller (1833-1889). Historian of Russian literature, researcher of Russian epic, first biographer of FM Dostoevsky, Miller was convinced Slavophile, an active member of the St. Petersburg Slavic Benevolent Society, popularizer and promoter of Slavophile ideas. The analysis of the Slavophile doctrine Miller is given. We consider the most important in this regard the work of Miller: a series of articles «Basic teachings of the original Slavophiles», a collection of articles «Slavs and Europe» and others. The author denotes liberal position of Miller as an ideologue of Slavophilism on issues such as freedom of speech and freedom of conscience, the abolition of serfdom, moral concept of the person as an organ of consciousness. It analyzes the origins and main features of the Slavophile ideology in the humanistic ideals of Christianity. The author pays attention to the reflection of Slavophile doctrine Miller in his journalism: essays, public speeches and articles. It is shown that, belonging to the next after the «early» Slavophiles generation, Miller was a representative of the academic Slavophilism in St. Petersburg.*

Key words: Orest Miller, slavjanofilstvo, person, freedom of speech, freedom of conscience, Christianity, national consciousness.

Отечественная литература не богата исследованиями об Оресте Федоровиче Миллере (1833–1889). Если бы не мемориальные работы учеников (Б.Б. Глинского и И.А. Шляпкина), изданные вскоре после смерти петербургского профессора, то можно было бы сказать, что изучение творчества Миллера практически не начиналось. С горечью приходится констатировать, что Миллер принадлежит к числу если и не вовсе забытых, то полузабытых деятелей отечественной науки. Историк русской литературы, автор фундаментального исследования «Илья Муромец и богатырство киевское» (1869) и трехтомных лекций «Русские писатели после Гоголя» (выдержавших до 1915 г. шесть изданий), первый биограф Ф.М. Достоевского, он редко привлекал внимание последующих исследователей. Два десятилетия назад была опубликована посмертная статья Ф.М. Селиванова «О.Ф. Миллер – исследователь эпоса»<sup>2</sup>; биографии Ф.М. Достоевского, составленной Миллером, посвящена статья Н.М. Перлиной<sup>3</sup>; в 2010 г. в Магнитогорске была защищена диссертация К.А. Окишевой «Ф.М. Достоевский и О.Ф. Миллер: история взаимоотношений»<sup>4</sup>; в том же году были изданы

<sup>2</sup> См.: Селиванов Ф.М. О.Ф. Миллер – исследователь эпоса // Русский фольклор. Вып. 28. СПб., 1995. С. 20–31 [1].

<sup>3</sup> См.: Перлина Н.М. Первая посмертная биография Ф.М. Достоевского – анализ источников // Статьи о Достоевском. 1971–2001. СПб., 2001. С. 121–134 [2].

<sup>4</sup> См.: Окишева К.А. Ф.М. Достоевский и О.Ф. Миллер: история взаимоотношений: автореф. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2010. 23 с. [3].

письма О.Ф. Миллера к И.С. Аксакову<sup>5</sup>. Фактически, это все итоги изучения творчества Миллера за последние десятилетия. В то же время Миллер был активным деятелем славянофильского движения, плодовитым публицистом. Вместе с В.И. Ламанским, К.Н. Бестужевым-Рюмным, М.О. Кояловичем и другими он принадлежал к так называемому академическому славянофильству. Славянофильская публицистика Миллера оказалась не изучена вовсе.

Славянофильство Миллера было не плодом умозрительного вывода или даже волевого выбора, но важнейшим фактом его биографии, формой национально-культурного самоопределения. Осознавая себя всецело русским человеком, он считал делом ученого и педагога популяризировать славянофильское учение и разъяснять его основные положения. Делать это было тем проще, что славянофильство, обладая вполне определенными чертами историко-философского и культурно-исторического явления, тем не менее, не имело жесткой догматики. Вместе с тем среди европеизированной русской интеллигенции о славянофильстве сложился ряд превратных представлений и откровенных мифов. С целью развеять последние и опровергнуть первые Миллер и задумал публикацию небольшого цикла статей под общим заглавием «Основы учения первоначальных славянофилов», занявшего в двух номерах журнала «Русская мысль» в общей сложности 70 страниц. Он отнюдь не стремился к систематизированной догматизации славянофильской доктрины, а лишь намеревался расставить в учении славянофилов акценты, подчеркивающие наиболее значимые и принципиальные, с его точки зрения, моменты учения.

Принадлежа уже к другому, следующему за ранними славянофилами поколению, Миллер имел возможность, так сказать, «со стороны» оценивать пройденный славянофильством путь. Начинаясь в качестве узкого кружка досужных московских дворян, связанных друг с другом дружескими и родственными узами, славянофильство приобрело в последней трети XIX столетия более широкое распространение, получило признание среди своих деятельных последователей. Славянофильство, уточнял Миллер, «перестало быть *замкнутой школой*, чтобы подняться на степень *общеобразовательного начала*»<sup>6</sup>. В то же время ученый понимал, что славянофильству еще далеко до массового явления, а славянофилам – до властителей дум образованного русского общества. Некоторую надежду давало национальное воодушевление, охватившее широкие слои русской общественности в период обострения борьбы за освобождение южных славян от османского владычества. «Мы сознали себя, наконец, как *общество*, как *народ*, самостоятельный слой», – отмечал Миллер [6, с. 205]. Сочувствие к восставшим на Балканах славянам способствовало пробуждению в русском народе национально-культурного самосознания, выразителями которого еще в 30–50-е годы XIX в. были славянофилы. В этом едином, нравственном в своей интенции порыве, всколыхнувшем широкие массы населе-

<sup>5</sup> См.: Письма О.Ф. Миллера И.С. Аксакову // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 21. СПб., 2010. С. 149–172 [4].

<sup>6</sup> См.: Миллер О.Ф. Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 134 [5].

ния, славянофильство предстало в своем подлинном значении и величии, как движение народное. Еще во вступительном слове перед докторским диспутом Миллер замечал: «Пора бы бросить это варварское название, идущее со времён *шишковицны*» [7, с. 97]. Случайность и даже нарочитая оскорбительность номинации «московского кружка» была очевидна Миллеру, настаивавшему, что вместо «славянофильское», «лучше сказать, народное»<sup>7</sup>.

Термин «славянофильство» указывал на несущественный для этого движения национальный признак. Сам Миллер, не имевший ни капли славянской крови, служил лучшим подтверждением отсутствия в славянофильстве представления о «национальной исключительности» славянства. Вместе с этим славянофилы выступали не только против национального самодовольства, но и не принимали крайностей «самооплевывания». Они, полагал Миллер, «потому и сочувствовали ... славянам, что считали их менее всякого другого народа наклонными к исключительности, к народной гордыни»<sup>8</sup>. В этом отношении общегуманистические стремления в большей степени сближают славянофилов с западниками, чем с «националами» – сторонниками права силы, мечтающими о «повторении Рима в России». Более того, неверно представлять славянофилов радикальными антизападниками. Ранние славянофилы были хорошо образованными в европейском смысле людьми, знали и ценили европейскую культуру. Они не могли лишь принять презрительного отношения к своей собственной культуре, высокомерно отвергаемой с позиции не критичного и самодовольного европоцентризма.

Миллер признает утопичность взгляда славянофилов на славянство, хотя и отмечает, что славянская тема была далеко не главной в мировоззрении славянофилов. Идеализирующая оценка славянофильства, т. е. взгляд на славян с точки зрения идеала, отражает лишь общие аксиологически ориентированные взгляды славянофилов. «Если славянофилы и выставляют славян в *своём вкусе* лучшими, чем они *были и есть*, – писал Миллер, – то *вкус этот* верно указывает на то, чем они *должны быть*, что должно де наконец достигнута человечеством, если оно действительно *человечество*, а не только усовершенствованная порода зверей» [8, с. 28].

Однако отношение к России у славянофилов было куда более критичным. Миллер отмечал строгость суда славянофилов над современной Россией: «Совместное признание и русских народных благ, и русских исторических зол постоянно было выдающеюся чертою у первоначальных, чистейших представителей т. наз. славянофильства» [9, с. 86]. Именно поэтому он писал о «полноте обоюдоострой славянофильской мысли», наилучшей иллюстрацией которой может служить стихотворение А.С. Хомякова «России» (1854). Столь же реалистичны, полагал Миллер, оценки славянофилами и древней России.

<sup>7</sup> См.: Миллер О.Ф. Вступительная речь, произнесённая 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защитением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О.Ф. Миллером // Заря. 1870. Февраль. С. 97 [7].

<sup>8</sup> См.: Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 37 [8].

История, настаивал Миллер, не должна строиться по заранее принятой схеме. И возвеличивание и принижение истории народа в равной мере вытекают из априористского взгляда на прошлое. Такой взгляд вполне объясним самим появлением у нас науки истории, перенесенной на русскую почву с полным сохранением всех выработанных европейской наукой схем, формул и объяснительных конструкций. «Славянофилы, – по мнению Миллера, – одни из первых последовали принципу объективного и беспристрастного изучения прошлого. «Как бы ни ошибались славянофилы в частности, – пояснял ученый, – как бы, с другой стороны, ни оказывались они иногда непоследовательными, они были правы в том, что стояли за право самой жизни – не укладываться непременно в те умозрительные рамки, от проповедования которых именно и должна быть далека история, как опытная наука» [5, с. 163]. «Опытная» в данном выражении означает опирающаяся на достоверные факты. Впрочем, среди родоначальников славянофильства не было профессиональных историков, и историософские построения А.С. Хомякова и К.С. Аксакова не лишены схематизма.

Идеализм славянофилов, несмотря на уверения Миллера в их научной объективности, оставался характерной чертой всего движения и даже стал лейтмотивом жизненного пути самого Миллера. Идеализм этот имел христианские корни. «Ко всему и ко всем, – писал петербургский профессор, – первоначальные славянофилы с величайшей последовательностью применяли строго христианскую точку зрения, – или, говоря другим языком, высшую нравственную, т. е. чисто человеческую» [8, с. 35]. Миллер, как и ранние славянофилы, пытаясь буквально следовать христианским идеалам, фактически превратил свою жизнь в служение, в религиозное подвижничество. Он сам признавал в славянофильстве известный «религиозный порыв».

Тотальность христианских идеалов не подвергалась в славянофильстве сомнению. «Славянофилы стремились безусловно провести христианство всюду – и в общественные, и в международные отношения. Поэтому-то и не признавали ни в каком виде – ни крепостного права, ни вообще права сильного», – указывал Миллер [8, с. 43]. Общечеловеческая задача славянофилов, уточнял исследователь, заключалась «в привидении не только общественных, но и международных отношений к началам христианской нравственности»<sup>9</sup>. Полностью принимая эту точку зрения, он критиковал взгляды Н.Я. Данилевского и Н.М. Карамзина по вопросу о восстановлении Польши. Исходя из христианских идеалов, славянофилы, «ценя человечество во всей его целокупности, ценят и каждый из входящих в него народов, тоже во всей его целокупности»<sup>10</sup>.

В связи с этим Миллер затрагивает одну из важнейших для славянофилов тем – учение о личности. В отличие от либеральной модели личности, подхваченной русскими западниками, согласно которой личность понимается как индивидуальная особь, наделенная разумом и волей, поступающая свободно,

<sup>9</sup> См.: Миллер О.Ф. Европа и Россия в восточном вопросе // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 264–314 [10].

<sup>10</sup> См.: Миллер О.Ф. Западники и славянофилы в их отношениях к малорусской народности // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 10. С. 4 [11].

т. е. действующая по своему разумению, и стремящаяся навязать свою волю всем другим индивидам и тем самым утвердить свои права, славянофилы видели генезис личности в развитии нравственного сознания. Человек впервые и в полной мере проявляет себя как личность лишь отрекаясь от своего эгоизма, лишь признавая права других и ограничивая свою волю ради других людей. Согласно Миллеру, «нравственность и сводится ведь к тому, чтобы, отстаивая свою личность, не только не давать ей развиваться в ущерб другим, но и сознательно жертвовать собою для общего блага»<sup>11</sup>.

Подлинная свобода личности проявляется не в безграничном эгоизме, а в сознательном самоограничении в пользу других людей, в пользу общины, т. е. общества. «Я же и до сих пор держусь того, – настаивал Миллер, – что без *самоотвержения*, т. е. без сознательного и добровольного подчинения притязаний своей личности требованиям общего блага, – нет и не может быть свободы» [7, с. 97]. Человек в подлинном смысле становится личностью, когда поступает согласно внутреннему нравственному закону, а не вследствие подчинения внешнему принуждающему закону, – это вопрос «об отношении между *нравственной силой и учреждениями*»<sup>12</sup>. Учреждения, не производя «живого добра», «способны в значительной степени ограничивать зло», учреждения навязывают «правду внешнюю», в то время как «собственно только путь правды внутренней есть путь, вполне достойный человека»<sup>13</sup>.

Нравственная концепция личности – не только очередной идеал, на который ориентируются славянофилы. Этот идеал нашел отражение в русском эпосе и воплотился в русской истории. По словам Миллера, «в русском народном эпосе в сильной степени развито то, что я называю *началом самоотвержения*»<sup>14</sup>. Полнее всего нравственная концепция личности воплотилась в древней русской истории. Носителями этого принципа личности были дружинные богатыри. Община не противоречит личности, не подавляет ее. Напротив, она дает возможность полнее проявиться личностному началу. Миллер соглашается с Ю.Ф. Самариным в том, что «рядом с безграничным развитием личности в мире германском, т. е. рядом с неизбежным обращением её там в личность *привилегированную*, славяно-русский мир представляет нам развитие *общинного начала*, вовсе не подавляющего личность, но только удерживающего её в добровольно признаваемых ею границах»<sup>15</sup>.

Из нравственного понимания личности вытекает и такое неотъемлемое её право, как свобода слова. «Свобода мысли и слова в учении славянофилов выводится непосредственно из самой природы человека, как мыслящего и словесного

---

<sup>11</sup> См.: Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 81 [12].

<sup>12</sup> Там же. С. 83.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> См.: Миллер О.Ф. Вступительная речь, произнесённая 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защитением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О.Ф. Миллером. С. 97.

<sup>15</sup> См.: Миллер О.Ф. Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 149.

существа», – констатировал Миллер [12, с. 87]. Он, как и большинство славянофилов, был страстным пропагандистом свободы слова, рассматривая «право духовной свободы» в качестве одного из основополагающих требований славянофильского учения. Выступления и статьи Миллера неоднократно запрещались, что делало требование свободы слова для него не только способом отстаивания идеального принципа, но и естественной жизненной позицией, или, по его словам, обязанностью. «Но это *право*, – писал ученый о свободе слова, – понимаемое у славянофилов так широко, как ни у кого более, и в котором одном заключается для них единственно нужное, по их мнению, *нравственное обеспечение*, это *право есть* вместе с тем и *обязанность* (в нашем русском воззрении и вообще не проводится резкой грани между *обязанностями* и *правами*)» [12, с. 88].

Свобода слова означает свободу высказывания различных точек зрения, беспрепятственное выражение мнения, в том числе, оппонентов. Свободу слова славянофилы выводили из существовавшей в допетровской Руси свободы общественного мнения, указывая на историческую укорененность своих требований, на их соответствие историческим началам русской жизни. Свобода слова не даруется властью, она существует наряду и наравне с властью. Свобода слова не привилегия, а естественное право человека. В силу этого, для славянофилов не приемлемо обращение к власти; требование свободы слова обращено к обществу и осознающей свое достоинство личности. «“Самобытники” никогда даже не искали непосредственного доступа к власти хотя бы путём тех (не даром и термин иностранный) *аудиенций*, которых, напротив, искали и отчасти достигали литературные доктринёры *западники* (хотя бы и ратовавшие за официальную народность). “Самобытники”, – разъяснял Миллер, – знали только старорусскую форму непосредственного общения с властью – земскую, не келейную, а вслух, на виду у всех. Они жаждали только общения с властью путём свободного слова» [13, с. 10]. «Это своё “свободное слово”, – продолжал ученый, – понимали они в смысле не только свободы печати, но и свободы мнения вообще – свободы ... земского голоса, ... *народосоветия*» [13, с. 10]. Отсюда вытекала и особенность славянофильских споров – уважительное отношение к своим противникам, допущение противоположной точки зрения. Терпимость к мнению оппонентов непосредственно перекликалась у славянофилов с терпимостью религиозной, с требованием свободы совести.

Свобода слова неотделима от христианства, не признающего любые формы принуждения в делах веры. Миллер, в четырнадцатилетнем возрасте перешедший в православие, полагал, что православие полнее сохранило и дольше придерживалось принципа доброй воли в вероисповедных вопросах, в то время как западноевропейская толерантность была вынужденной мерой, выстраданной в результате периода жестоких религиозных войн. Европейская терпимость, таким образом, лежит в области внешних норм социального регулирования, а не в душевной потребности христианина, видящего в свободе путь личного спасения. «Дело в том, – разъяснял Миллер, – что идея так называемой свободы совести на Западе развилась из *рационализма* – в связи с вытекающим из него *равнодушием* к вере (индефферентизмом). У нас же веротерпимость в былое время провозглашалась её многочисленными исповедниками прямо *во*

имя веры, на том простом основании, что действительно уверовать и можно только *свободно*» [14, с. 19]. Несовместимая с христианством нетерпимость проникла на Русь вместе с византийским и западным влиянием, приносившим языческий аристократизм античного мира.

Миллер замечал, что требование свободы слова было для славянофилов развитием и расширением понимания христианской свободы совести. Свобода мнения означала распространение христианского начала веротерпимости на сферу общественной жизни. «А эту свободу *церковной кафедры*, – пояснял он, – славянофилы постоянно представляли себе не иначе как рядом с полнейшей свободой *кафедры светской*» [8, с. 36]. Требование и право свободы совести и свободы слова столь же не устранимы из жизни, как и религиозные чувства человека. Славянофильское требование свободы слова и совести имеет религиозные истоки, а не следует либеральным принципам социального атомизма, хотя формально с ним совпадает. Однако свобода совести не просто личное дело индивида, не только голос его совести. Свобода совести в более широкой форме терпимости, не насильственности должна быть проведена в социальную жизнь. Для Миллера актуальным оставался вопрос юридического закрепления свободы совести. Государство не должно вводить и навязывать свободу совести, достаточно, чтобы оно ее признавало. Выводя веротерпимость из созвучного христианству характера русского народа, Миллер замечал, что «необходимо, чтобы, согласно с характером русского народа, полнейшая свобода совести признавалась у нас и законом»<sup>16</sup>. Возвращенная христианством терпимость должна стать основой и политической деятельности.

Другой важнейший пункт славянофильской программы – борьба за отмену крепостного права. Причем славянофилы считали крепостное рабство как противоречащим духу христианства, так и не эффективным с экономической точки зрения. Осуждая сам принцип личной зависимости, Миллер отмечал, что «весь ход нашей истории с самого татарского ига мог только самым неблагоприятным образом действовать на народ»<sup>17</sup>. Однако окончательно крепостное право сформировалось и закрепилось в России во многом под влиянием европейских идей и начал, разрослось и окрепло начиная с эпохи европеизации, т. е. с XVIII в. «Европействующая интеллигенция», отмечал он два десятилетия спустя после отмены крепостного права, до сих пор страшится последствий освобождения крестьян.

Итак, «высшее развитие крепостного права относится уже к Руси, удостоившейся наития европейской просветительской философии»<sup>18</sup>. Миллер объяснял это обстоятельство тем, что европейская цивилизация изначально строи-

<sup>16</sup> См.: Миллер О.Ф. Культурные и политические панслависты // Русский курьер. 1888. 15 октября. № 285 [15].

<sup>17</sup> См.: Миллер О.Ф. Вступительная речь, произнесённая 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защищением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О.Ф. Миллером. С. 105.

<sup>18</sup> См.: Миллер О.Ф. О церкви в исторической жизни русского народа (по поводу пятисотлетия от начала архипастырства Св. Стефана Пермского) // Русь. 1883. 13 апреля. № 8. С. 21 [14].

лась на принципе неравенства. «Ведь цивилизация, – писал он, – если вникнуть в её сущность – всё ещё создаётся *немногими и для немногих*» [14, с. 22]. Аристократический европоцентризм особенно заметно сказался в эпоху Просвещения. Неслучайно, один из российских его последователей, Феофан Прокопович, называл в проповедях простой народ «дешевыми душами». Миллер осуждает такой взгляд с христианской точки зрения: «Это прямое нечестие на языке церкви; но подданные царства культуры не могут иначе выразиться о некультурных людях» [14, с. 22]. Вместе с этим он осуждает и все противохристианское направление развития европейской культуры.

Неприятие крепостного рабства составляет одно из коренных начал русской жизни, бесспорный факт русской истории. Заслуга славянофилов состояла именно в том, что они стремились возвратить русское общество к этим коренным началам. Как писал Миллер, в основу крестьянского освобождения «легла древнерусская неперемнная *принадлежность человека земле*. Не мешало бы вспомнить о том, что если в основу великого дела легло именно это начало, то следует быть благодарным не самоновейшим “бюрократическим соображениям”; а роющемуся в старинных лохмотьях славянофильству» [16, с. 12]. Исторические аргументы стали главными и при формулировании славянофилами принципов крестьянской реформы: «Положения эти сводятся собственно к двум: признанию *исторического права* крестьян на землю и признанию необходимости *сохранить общину*» [5, с. 169]. Отмена крепостного права, был убежден Миллер, открыла новый этап в истории русского народа.

Славянофилы никогда не чуждались европейской философии и культуры. Магистерская диссертация Миллера была написана с гегельянских позиций. Немецкий идеализм стал той философской основой, на которой выросло славянофильство. Возможно, гегельянство подготовило и тот мировоззренческий переворот, который привел Миллера к славянофильству. Орест Федорович прямо указывал на значение Гегеля для формирования славянофильской идеологии.

Конечно, славянофильство в первую очередь имело корни в русской истории и действительности, в тех идейных течениях, которые дали о себе знать в эпоху европеизации. Прежде всего – это критика заимствований и европеизма как системы ценностей, отрицающих основы русской народной жизни и мировоззрения. Критика эта стала набирать силу со второй половины XVIII в. и открыто заявила о себе в последней трети столетия, когда в полной мере проявились отрицательные последствия европеизации. Критическое умонастроение этой эпохи можно назвать «просвещенным национализмом». Для Миллера ключевой фигурой здесь был Н.И. Новиков. Как писал петербургский профессор, «домашний источник, сказавшийся ещё в XVIII в., – это вполне разумное сознание всех нелепых крайностей нашего подражательного периода (крайностей, за которые всего менее должен бы отвечать Пётр Великий) и чувство неудовлетворённости его практическими результатами, вполне понятное при возмутительной мишуре нашего “философского века”; когда, с одной стороны, восхищались “Наказом”; с другой же, только больше надвигалось ярмо на шею крестьянина. Уже при теперешних историко-литературных данных не трудно

было бы проследить непрерывающуюся нить, восходящую от современных нам славянофилов до Новикова. Гегельянство только дало своеобразный толчок и придало особый оттенок (а вместе с тем и санкцию со стороны европейской же мудрости) направлению, которое давно уже просачивалось у нас в виде самобытного родника» [5, с. 136]. Как это, может быть, не покажется странным, но к ранним единомышленникам славянофилов Миллер относил и итальянского мыслителя XVIII в. Д. Вико. Прижизненное одиночество Д. Вико с лихвой окупается нечаемыми им духовными наследниками – славянофилами. Нет, Д. Вико, конечно, не писал о грядущем историческом призвании славян, но он сделал основой своей историософской концепции принцип народности, отказавшись от деления народов на исторические и неисторические – этого наследия надменных языков античности. «Вико, – отмечал Миллер, – везде проводит между народами уравнивающее начало, он подрывает значение народов *избранных*, которым будто бы дано всё, тогда как другим не дано ничего, и они должны довольствоваться во всём только умственной *подачкой* с чужого стола. Учёный демократизм Вико наносит сильный удар народам-аристократам» [17, с. 57].

Д. Вико, к сожалению, был, скорее, исключением для своего времени. И Просвещение имело свою теневую сторону. Освобождая разум и личность, борясь с предрассудками и оптимистически уповая на прогресс, просветители потемняли гуманистические ценности христианства и вместе с реабилитацией разума реанимировали языческие идеалы. И русские деятели «философского века», даже зачисляемые в предшественники славянофилов, в полной мере поддались соблазну просветительского аристократизма. Главным расхождением между славянофилами и Н.М. Карамзиным, что, собственно, и не позволяет зачислить последнего в предтечи первых, было отсутствие у славянофилов какой-либо националистической программы. Миллер недаром делает акцент на том, что славянофильство возникло на волне пробуждающегося интереса к народности (и в романтическом смысле то же). Случайность названия «московского кружка» не должна вводить в заблуждение: славянофилам были чужды представления о национальной исключительности славян. Национализм не совместим со славянофильством таким же образом, каким романтический принцип народности не совместим с просвечивающим сквозь просветительскую идеологию национализмом. Н.М. Карамзин же – деятель русского Просвещения, реализующий заложенные в нем консервативно-националистические потенции. Славянофилы принадлежат уже другой эпохе. Их увлечение народностью лишено аристократизма и национально-исторической гордыни. Их основные лозунги либеральны по содержанию. Однако Миллер находит для славянофилов другое обозначение; они – гуманисты. «У славянофилов, – писал он, – сказывались известные точки соприкосновения с Карамзиным – главным образом во взгляде на Петра Великого. Но исходные точки были совершенно различны. Карамзин подходил к тому, что называется теперь *националом*, славянофилы же были в сущности *гуманисты* – не в древне-классическом, а в христианском смысле этого слова» [8, с. 42]. Славянофилы известным образом восполняли отсутствие гуманистической стадии в развитии русской мысли, традиционно на Западе соотносимой с Ренессансом. В России гуманизм не предше-

ствовал, а наследовал Просвещение. Аналогия с Ренессансом здесь вполне уместна. Личностью ренессансного типа среди славянофилов был, безусловно, Алексей Степанович Хомяков.

Публицистика Миллера содержит и отдельные очерки, посвященные ранним славянофилам (А.С. Хомякову, Ю.Ф. Самарину, И.С. Аксакову), которые дополняют и уточняют его интерпретацию славянофильского учения. В память о Ф.М. Достоевском 14 февраля 1881 г. Миллер произнес в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе речь «Ф.М. Достоевский и славянский вопрос». Тесные личные и дружеские отношения связывали Миллера с И.С. Аксаковым. Сохранившиеся воспоминания студентов (И.М. Гревса, С.Ф. Платонова), не разделявших славянофильских увлечений Миллера, рисуют образ профессора-идеалиста, не боявшегося прямо обращаться к несочувствующей аудитории или отстаивать свое мнение перед начальством (что, в конце концов, и послужило поводом к увольнению Миллера из университета в 1887 г.). Моральный авторитет Миллера среди коллег и учеников был непрекаем. До конца жизни он оставался проповедником того идеалистического и либерального направления, которое было задано московскими славянофилами еще в 1840-е гг. и частично реализовано в реформах 1860-х гг.

#### Список литературы

1. Селиванов Ф.М. О.Ф. Миллер – исследователь эпоса // Русский фольклор. Вып. 28. СПб., 1995. С. 20–31.
2. Перлина Н.М. Первая посмертная биография Ф.М. Достоевского – анализ источников // Статьи о Достоевском. 1971–2001. СПб., 2001. С. 121–134.
3. Окишева К.А. Ф.М. Достоевский и О.Ф. Миллер: история взаимоотношений: автореф. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2010. 23 с.
4. Письма О.Ф. Миллера И.С. Аксакову // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 21. СПб., 2010. С. 149–172.
5. Миллер О.Ф. Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 130–192.
6. Миллер О.Ф. Славяне и русское общество // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 193–205.
7. Миллер О.Ф. Вступительная речь, произнесённая 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защитением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О.Ф. Миллером // Заря. 1870. Февраль. С. 96–106.
8. Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 1–44.
9. Миллер О.Ф. Русско-славянский вопрос и «начало народности» (по поводу книги г. Фадеева «Мнение о восточном вопросе») // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 79–113.
10. Миллер О.Ф. Европа и Россия в восточном вопросе // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 264–314.
11. Миллер О.Ф. Западники и славянофилы в их отношениях к малорусской народности // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 10. С. 2–12.
12. Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 77–102.
13. Миллер О.Ф. Исповедники и партия // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 1. С. 7–13.

14. Миллер О.Ф. О церкви в исторической жизни русского народа (по поводу пяти-сотлетия от начала архипастырства Св. Стефана Пермского) // Русь. 1883. 13 апреля. № 8. С. 14–24.
15. Миллер О.Ф. Культурные и политические панслависты // Русский курьер. 1888. 15 октября. № 285.
16. Миллер О.Ф. Славянский вопрос в науке и в жизни (по поводу «Обзора истории славянских литератур» А.Н. Пыпина и В.Д. Спасовича. С.-Петербург, 1865) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 1–71.
17. Миллер О.Ф. Вико и значение его «новой науки» для «психологии народов» // Заря. 1870. Апрель. С. 46–71.

#### References

1. Selivanov, F.M. O.F. Miller – issledovatel' eposa [O. F. Miller – the researcher epic], in *Russkiy fol'klor* [Russian folklore], Saint-Petersburg, 1995, vol. 28, pp. 20–31.
2. Perlina, N.M. Pervaya posmertnaya biografiya F.M. Dostoevskogo – analiz istochnikov [The first posthumous biography F.M. Dostoevsky – analysis of the sources], in *Stat'i o Dostoevskom. 1971–2001* [Articles about Dostoevsky], Saint-Petersburg, 2001, pp. 121–134.
3. Okisheva, K.A. F.M. Dostoevskiy i O.F. Miller: istoriya vzaimootnosheniy. Avtoref. diss. kand. filol. nauk [F.M. Dostoevsky and O. Miller: history of mutual relations. Abstract of the cand. filol. sci. diss.], Magnitogorsk, 2010. 23 p.
4. Pis'ma O.F. Millera I.S. Aksakovu [Letters O.F. Miller I.S. Aksakov], in *Veche. Zhurnal russkoy filosofii i kul'tury*, 2010, issue 21, pp. 149–172.
5. Miller, O.F. Yu.F. Samarin. Opyt kharakteristiki [Y.F. Samarin. Experience characteristics], in Miller, O.F. *Slavyanstvo i Evropa. Stat'i i rechi 1865–1877 g.* [Slavs and Europe. Articles and speeches of 1865–1877], Saint-Petersburg, 1877, pp. 130–192.
6. Miller, O.F. Slavyane i russkoe obshchestvo [Slavs and Russian society], in Miller, O.F. *Slavyanstvo i Evropa. Stat'i i rechi 1865–1877 g.* [Slavs and Europe. Articles and speeches of 1865–1877], Saint-Petersburg, 1877, pp. 193–205.
7. Miller, O.F. Vstupitel'naya rech', proiznesennaya 25 yanvarya 1870 g. v SPb. Universitete pered publichnym zashchishcheniem dissertatsii na stepen' doktora dotsentom russkoy slovesnosti O.F. Millerom [Opening speech pronounced by January 25, 1870 in St. Petersburg. University before the public protected the thesis for a doctorate assistant professor of Russian literature O.F. Miller], in *Zarya*, 1870, Fevral', pp. 96–106.
8. Miller, O.F. Osnovy ucheniya pervonachal'nykh slavyanofilov [Basic teachings of the original slavophiles], in *Russkaya mysl'*, 1880, vol. III, pp. 1–44.
9. Miller, O.F. Russko-slavyanskiy vopros i «nachalo narodnosti» (po povodu knigi g. Fadeeva «Mnenie o vostochnom voprose») [Russian-Slavic question «the beginning of the nationality» (about the book of Fadeev «Opinions on the Eastern question»)], in Miller, O.F. *Slavyanstvo i Evropa. Stat'i i rechi 1865–1877 g.* [Slavs and Europe. Articles and speeches of 1865–1877], Saint-Petersburg, 1877, pp. 79–113.
10. Miller, O.F. Evropa i Rossiya v vostochnom voprose [Europe and Russia in the Eastern Question], in Miller, O.F. *Slavyanstvo i Evropa. Stat'i i rechi 1865–1877 g.* [Slavs and Europe. Articles and speeches of 1865–1877], Saint-Petersburg, 1877, pp. 264–314.
11. Miller, O.F. Zapadniki i slavyanofily v ikh otnosheniyakh k malorusskoy narodnosti [Westerners and Slavophiles in their relationship to the Little Russian nationality], in *Izvestiya Slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, 1884, no. 10, pp. 2–12.
12. Miller, O.F. Osnovy ucheniya pervonachal'nykh slavyanofilov [Basic teachings of the original slavophiles], in *Russkaya mysl'*, 1880, vol. I, pp. 77–102.
13. Miller, O.F. Ispovedniki i partiya [The confessors of and party], in *Izvestiya Slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, 1884, no. 1, pp. 7–13.

14. Miller, O.F. O tserkvi v istoricheskoy zhizni russkogo naroda (po povodu pyatisotletii ot nachala arhipastyrstva Sv. Stefana Permskogo) [On the Church in the historical life of the Russian people. (For the beginning of the quinentenary arhipastyrstva St. Stephen of Perm)], in *Rus'*, 1883, 13 aprelya, no. 8, pp. 14–24.

15. Miller, O.F. Kul'turnye i politicheskie panslavisty [Cultural and political Panslavists], in *Russkiy kur'er*, 1888, 15 oktyabrya, no. 285.

16. Miller, O.F. Slavyanskiy vopros v nauke i v zhizni (po povodu «Obzora istorii slavyanskikh literatur» A.N. Pypina i V.D. Spasovicha. S.-Peterburg, 1865) [Slavic question in science and in life (For the «Survey of the history of Slavic literatures» A.N. Pypin and V.D. Spasovich. St. Petersburg, 1865)], in Miller, O.F. *Slavyanstvo i Evropa. Stat'i i rechi 1865–1877 g.* [Slavs and Europe. Articles and speeches of 1865–1877], Saint-Petersburg, 1877, pp. 1–71.

17. Miller, O.F. Viko i znachenie ego «novoy nauki» dlya «psikhologii narodov» [Vico and the value of his «new science» for the «psychology of nations»], in *Zarya*, 1870, Aprel', pp. 46–71.

УДК 141.333(47)

ББК 873(2)522-608

## ГЛАВНЫЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА Ф. ДОСТОЕВСКОГО<sup>1</sup>

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
E-mail: yevlampiev@mail.ru

*В литературе о Ф.М. Достоевском под влиянием идей М. Бахтина сложилось мнение о том, что философские идеи Достоевского не составляют целостной системы. В противоположность этому доказывается, что Ф.М. Достоевский в своем творчестве пытался выразить целостную философию человека. На основе анализа художественных произведений и публицистики писателя высказывается гипотеза о том, что главный принцип мировоззрения Достоевского – это идея о существовании людей, «высших типов», которые обладают «мистической» способностью непосредственно влиять на других людей и на мир вокруг, именно они определяют ход истории. Показано, что этот принцип Ф.М. Достоевский связывает с представлением о мире как о сновидении. Утверждается, что последнюю идею Достоевский мог заимствовать у Шекспира. Доказывается, что герои-мечтатели раннего творчества Достоевского демонстрируют первую стадию правильного развития личности, итогом которого может стать превращение мечтателя в мистика, т.е. в «высшего типа». В качестве одного из таких типов рассматривается герой рассказа «Сон смешного человека», который побывал на «том свете» и узнал, что после смерти жизнь продолжается в форме, подобной земной жизни. Дан анализ этих идей Ф.М. Достоевского в сопоставлении с идеей вечного возвращения в философиях Ф. Ницше и М. Хайдеггера.*

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках НИР Санкт-Петербургского государственного университета «Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография» (проект 23.38.328.2015).

Ключевые слова: философия человека Ф.М. Достоевского, «высшие типы», бессмертие, «посюсторонняя» религиозность, идея вечного возвращения, философии Ф. Ницше и М. Хайдеггера.

## THE MAIN PRINCIPLE OF F. DOSTOEVSKY'S PHILOSOPHY OF MAN

I. I. EVLAMPIEV

St. Petersburg State University,  
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation  
E-mail: yevlampiev@mail.ru

*In the literature on Dostoevsky influenced by the ideas of Mikhail Bakhtin the belief is dominated that the Dostoevsky's philosophical ideas don't form an integrated system. In contrast, this article argues that Dostoevsky in his creativity was trying to express a coherent philosophy of man. Based on the analysis of literary works and journalism of writer the hypothesis suggests that the main principle of Dostoevsky's worldview is the idea that people exist who have «mystical» ability to directly affect other people and the world around; Dostoevsky calls these people «supreme types», they determine the course of history. Their superiority is not related to the strength or power, on the contrary, they are abnormal in the general opinion and victimized. It is shown that this principle Dostoevsky connects with a representation of the world as a dream. It is alleged that last idea could be borrowed by Dostoevsky from Shakespeare. In the article it is proved that the heroes-dreamers of Dostoevsky's early works demonstrate the first stage of the proper development of the individual, the result of this development is the turning a dreamer into a mystic., i.e. into «supreme type». It is established that such people are different from others in that you possess the genuine religiosity in which the main thing is not the idea of God and the idea of infinite existence of the person in this world. It is proved that the main among these characters is the hero of the story «The Dream of a Ridiculous Man», who visited the «other world» and learned that life goes on after death in a form similar to life on earth. The subsequent influence of these ideas of Dostoevsky's is analyzed and it is shown that his idea of immortality may be associated with the idea of eternal return in the philosophy of F. Nietzsche.*

Key words: Dostoevsky's philosophy of man, «supreme types», immortality, «earthly» religiosity, eternal return in Nietzsche's and Heidegger's philosophy.

### 1

Основываясь на идеях Михаила Бахтина, очень многие исследователи делают вывод, что в творчестве Ф. Достоевского невозможно найти единого и целостного мировоззрения, целостной авторской философии. Этот вывод представляется нам глубоко неверным. Мы исходим из прямо противоположного убеждения: Достоевский не только стремился к целостному мировоззрению, он очень рано выработал такое мировоззрение, в центре которого находится очень необычное понимание человека, необычная философия человека.

Достоевский очень рано пришел к убеждению, что люди не равны между собой. Некоторые выделяются тем, что обладают особой способностью влиять на других людей и на мир вокруг, поэтому они играют особую роль в человеческом обществе. В «Дневнике писателя» за 1876 г. он назовет таких людей «высшими типами», хотя они чаще всего не являются «высшими» и «великими» в буквальном смысле.

Во всех произведениях Достоевского присутствуют весьма необычные, странные герои, причем писатель явно намекает на то, что это не продукт его

фантазии, что подобные люди всегда присутствуют в реальной жизни и имеют очень важное значение в ней. Первый тип таких героев составляют *мечтатели* (герой повести «Белые ночи» особенно подчеркивает определение *тип* применительно к такого рода людям). Характерной чертой мечтателей Достоевского является их неспособность соответствовать требованиям жизни, т. е. мечтательность кажется недостатком, а не достоинством. Однако Достоевский оценивает мечтательность как положительное качество: мечтатель превосходит обычных людей тем, что он живет более богатой жизнью и способен более глубоко понимать происходящие события. В своих ранних повестях Достоевский очень часто изображает героев-мечтателей, погруженных в свои фантазии и почти не обращающих внимания на окружающий мир. Можно утверждать, что тип «мечтателя» является главным для раннего творчества писателя. Мечтателями являются не только герои повестей «Хозяйка», «Белые ночи» и неоконченного романа «Неточка Незванова» (что достаточно очевидно), но и Макар Девушкин из романа «Бедные люди», господин Голядкин из повести «Двойник», Вася Шумков из повести «Слабое сердце».

После каторги отношение Достоевского к мечтательности изменяется: теперь он оценивает это качество резко отрицательно, считая, что оно делает человека странным чудачком, который не способен правильно понять явления жизни и правильно реагировать на них. Это совершенно очевидно в повестях «Дядюшкин сон» и «Село Степанчиково и его обитатели». В «Записках из подполья» герой утверждает, что его мечтательность оборотной стороной имела тягу к разврату, что выглядит как весьма ироничное «снижение» качества, которое раньше выглядело очень возвышенно и благородно. Однако мы сильно ошиблись бы, если бы решили, что Достоевский не видит теперь в мечтательности ничего позитивного. На самом деле теперь он рассматривает мечтательность как важный этап развития личности, который нужно вовремя преодолеть, чтобы перейти к какому-то более зрелому и глубокому отношению к миру. Здесь очень важно понять, какие новые качества при этом обретает человек и как осуществляется этот переход.

На эти очень важные вопросы мы находим в произведениях Достоевского достаточно прямой ответ, который чрезвычайно важен и для понимания его философских идей, и для понимания его развития как писателя и мыслителя. Этот ответ содержится в фельетоне «Петербургские сновидения в стихах и прозе», опубликованном в 1861 г. Здесь Достоевский прямо признает, что тип мечтателя был взят им из собственного жизненного опыта, что вся его молодость прошла под знаком безудержной мечтательности. Он рассказывает, как с упоением читал Шиллера и воображал идеальную любовь к Луизе и Амалии (героиням Шиллера). Но описание реальной любви, пережитой им в это время, резко отличается от романтически-возвышенного описания любви мечтателя в повести «Белые ночи». Возлюбленная молодого Достоевского Надя оказалась вовсе не возвышенной личностью, она быстро отреклась от всех романтических мечтаний и вышла замуж за простого чиновника «лет сорока пяти».

Описывая эту историю, Достоевский не скрывает своего нового – резко ироничного и критичного – отношения к мечтательности. Он признается, что

сам сумел преобразить мечтательность в новое отношение к миру, которое и определило его судьбу как великого писателя. Смысл произошедшего с ним преобразования он описывает через воспоминание об «одном происшествии», которое, как нетрудно понять, произошло в январе 1842 г. во время сильных морозов. Подойдя к Неве, он увидел Петербург в последних лучах заката; над домами поднимался пар, который образовал видение второго города, возвышавшегося над первым, реальным городом. Этот второй город постепенно таял в воздухе, и, глядя на него, Достоевский вдруг ясно почувствовал, что и первый, реальный город может внезапно исчезнуть, как фантастическое видение. «Казалось, – пишет Достоевский, – что весь этот мир <...> в этот сумеречный час походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон, который в свою очередь тотчас исчезнет и испурился паром к темно-синему небу. Какая-то странная мысль вдруг зашевелилась во мне. Я вздрогнул, и сердце мое как будто облилось в это мгновение горячим ключом крови, вдруг вскипевшей от прилива могущественного, но доселе незнакомого мне ощущения. Я как будто что-то понял в эту минуту, до сих пор только шевелившееся во мне, но еще не осмысленное; как будто прозрел во что-то новое, совершенно в новый мир, мне незнакомый и известный только по каким-то темным слухам, по каким-то таинственным знакам. Я полагаю, что с той именно минуты началось мое существование...» [1, с. 68–69].

Обратим внимание на крайне важный смысл последних слов. Достоевский утверждает, что в результате посетившего его видения он понял что-то крайне важное для себя, и именно с этого момента для него началось *настоящее, подлинное* существование.

Прежде чем говорить о глубоком смысле этого воспоминания, отметим достаточно странный факт: это же самое описание видения зимнего Петербурга, тающего как сон, Достоевский уже использовал задолго до рассматриваемого фельетона 1861 г. – в финале повести «Слабое сердце», написанной в 1848 г. В повести это видение посещает Аркадия Нефедевича, который вдруг понимает, почему сошел с ума его друг Вася Шумков, замучивший себя угрызениями совести по поводу не сделанной к сроку работы. Буквальный повтор этого фрагмента в более позднем произведении показывает, что Достоевский с течением времени осознал то принципиальное значение, которое выраженное здесь впечатление сыграло в его жизни, в формировании его мировоззрения; поэтому он решил рассказать о нем более подробно, уже не скрывая, что он сам пережил это впечатление в юности.

Нужно отметить, что этот повтор заставляет признать не совсем правильной концепцию Михаила Бахтина о «полифонии», господствующей в произведениях Достоевского. Согласно Бахтину, мы не можем идеи и представления героев считать принадлежащими самому Достоевскому. В данном случае, на наш взгляд, имеет место обратное – мы понимаем, что в ранней повести Достоевский описывает через своего героя собственное впечатление, причем очень важное для него, определившее всю его дальнейшую судьбу.

Что же такое понял Достоевский в этот момент? Ощущение, которое посетило писателя, касалось реального Петербурга – он вдруг ощутил, что *этот реальный город ничем не отличается от своего фантастического двойника*

*и может точно так же растаять как сон.* В контексте жизни мечтателя (в данном случае – самого автора) это впечатление достаточно ясно по своему смыслу: до этого момента он противопоставлял прекрасный мир своих мечтаний и прозаическую, обыденную, серую жизнь, в которой все устойчиво и неизменно; теперь же ему открылось, что эта обыденная жизнь столь же *пластична*, как и его мечтания, она точно так же подвластна его воле, хотя эта зависимость не столь прямолинейна и очевидна, как в случае мечтаний.

Обратим внимание на то, что сразу после процитированных выше слов писатель несколько иронично называет себя «фантазером и мистиком». Мы думаем, что именно в последнем слове заключается главный смысл описанного впечатления и его нужно понимать предельно серьезно. «Фантазер» – это обозначение юношеской мечтательности, в которой человек обретает способность отстраняться от реального мира и господствовать над миром своих фантазий. «Мистик» в этом контексте – это человек, который осознал иллюзорность, непрочность обыденной реальности, понял, что она представляет собой лишь видимость, за которой спрятана подлинная (и, возможно, ужасная) тайна мира. И подобно тому, как мечтатель-фантазер был властелином мира грез, мира воображаемых образов, *мистик* ощущает себя, наперекор всем аргументам здравого смысла, властелином действительной жизни. Именно преобразование «мечтателя» в «мистика» и составляет главное содержание «происшествия», произошедшего с Достоевским в молодости. Благодаря этому превращению он стал великим писателем и великим философом, не только глубже других понимающим жизнь, но и способным влиять на жизнь и на других людей. Эту свою мистическую способность Достоевский и реализует в своем творчестве. И это естественно, поскольку между литературой и жизнью грань на самом деле гораздо тоньше, чем кажется, – ведь и то и другое, как намекает Достоевский, есть лишь *сон*, *иллюзия*, хотя за иллюзорной жизнью и таится какая-то загадочная реальность.

В период написания фельетона Достоевский особенно часто обращается к Шекспиру (имя Шекспира упоминается практически во всех его послекаторжных произведениях). Вероятно, он понимал, что открытая им Истина объединяет его со многими гениальными мыслителями прошлого, в том числе с Шекспиром. Ведь Шекспир в «Буре» устами Просперо описывает понимание мира и человека, которое буквально совпадает со смыслом «происшествия», пережитого молодым Достоевским:

«... теперь забавы наши  
Окончены. Как я уже сказал,  
Ты духов видел здесь моих покорных;  
Они теперь исчезли в высоте  
И в воздухе чистейшем утонули.  
Когда-нибудь, поверь, настанет день,  
Когда все эти чудные виденья,  
И храмы, и роскошные дворцы,  
И тучами увенчанные башни,  
И самый наш великий шар земной  
Со всем, что в нем находится поныне,

Исчезнет все, следа не оставляя.  
Из вещества того же, как и сон,  
Мы созданы. И жизнь на сон похожа.  
И наша жизнь лишь сном окружена» [2, с. 483].

Понимание этого, на наш взгляд, главного пункта мировоззрения Достоевского помогает достаточно естественно объяснить смысл тех его произведений, которые до сих пор остаются загадкой для исследователей. Уже во втором крупном произведении, в повести «Хозяйка», Достоевский показывает героев-мистиков. Мистиком является старик Мурин, который способен влиять на других людей и на собственную судьбу. Но этими способностями, как можно догадаться, обладает и его жена Катерина. Главный герой повести Василий Ордынцов, встречаясь с Муриным и Катериной и входя в их мир, также пытается обрести эту способность, пытается пройти путь от мечтателя к мистiku. Вася Шумков в повести «Слабое сердце» также назван мечтателем, причем он является мечтателем особого рода – он мечтает, чтобы все люди стали счастливыми, а мир стал совершенным. Можно высказать предположение о том, что же понял друг Васи Аркадий в финале повести, когда увидел видение зимнего Петербурга, тающего в воздухе как сон. Аркадий понял, что Вася сошел с ума от противоречия, живущего в его душе: с одной стороны, Вася, как подлинный мистик, чувствовал, что у него есть скрытые силы, которые способны радикально повлиять на мир (он интуитивно чувствовал, что мир пластичен, как сон), но, с другой стороны, он осознавал, что не способен до конца раскрыть эти силы и реально изменить мир. Можно заметить, что Васино чувство вины за несовершенство мира, от которого он сходит с ума, очень похоже на то чувство, которое определяет «бунт» Ивана Карамазова в романе Достоевского «Братья Карамазовы».

Наконец, еще одного героя-мистика Достоевский показывает в романе «Игрок». Главный герой Алексей на одно мгновение обретает мистическую власть над судьбой (выигрывает огромную сумму денег на рулетке) и оказывается единственным по-настоящему свободным человеком на фоне окружающих его людей-марионеток, подчиненных социальным условностям и своим страстям. Алексей так описывает свое понимание произошедшего с ним «чудесного» события: «Да, иногда самая дикая мысль, самая с виду невозможная мысль, до того сильно укрепляется в голове, что ее принимаешь наконец за что-то осуществимое... Мало того: если идея соединяется с сильным, страстным желанием, то, пожалуй, иной раз примешь ее наконец за нечто фатальное, необходимое, предназначенное, за нечто такое, что уже не может не быть и не случиться! <...> И почему, почему эта уверенность так глубоко, крепко засела тогда во мне, и уже с таких давних пор? Уж, верно, я помышлял об этом, – повторяю вам, – не как о случае, который может быть в числе прочих (а стало быть, может и не быть), но как о чем-то таком, что никак уж не может не случиться!» [3, с. 291].

В этих словах – одно из глубочайших убеждений Достоевского, которое наиболее прямо выражено им в романе «Игрок». Если человек чего-то по-настоящему желает, желает так, что сливается всей своей личностью с желае-

мым, то это обязательно случится, желание будет исполнено – он потребует от реальности его выполнения, и реальность подчинится его воле. Алексей идет в игорный зал и выигрывает двести тысяч франков – фантастическую сумму, которая намного превышает те суммы, от которых зависит судьба всех персонажей романа и по поводу которых они ведут бесконечные ссоры и интриги.

## 2

Таким образом, представление о существовании особых людей, осознавших «непрочность» мира, его зависимость от человека и поэтому обладающих мистической способностью изменять мир и влиять на судьбы людей, является главной темой Достоевского в 1840–1860-е годы, вплоть до романа «Преступление и наказание». Кажется, что в этом романе Достоевский резко меняет свое мировоззрение и отказывается от представления об особых, «высших» личностях, которые больше других определяют ход истории. Однако в реальности ситуация оказывается гораздо сложнее. Через историю Раскольникова Достоевский осуждает и отвергает не саму идею «высших» личностей, а только ее *ложное, прямолинейное* понимание. Это ложное понимание полагает, что особое, *исключительное* значение личности определяется ее внешним господством, осуществляется с помощью грубой силы. Достоевский доказывает, что такое понимание свойственно как раз обычным людям, людям-марионеткам, которые с помощью материальной силы и формальной системы законов организуют свою жизнь; именно поэтому их жизнь ложна и не имеет никакого смысла.

Настоящие «высшие» личности в такой ложной системе жизни оказываются внешне совершенно незаметными, поскольку они отличаются не силой, а способностью видеть глубину жизни, ее высший смысл, который абсолютно недоступен обычным людям. Их особое влияние на мир и на людей связано с тем, что они не только лучше всех *знают* жизнь, но имеют более глубокие связи с жизнью. В цивилизации, выстроенной господствующим большинством, жизнь «высших» личностей Достоевского оказывается трагичной, поскольку их призывы к более глубокому пониманию бытия и себя самих встречают только непонимание и насмешки. Но Достоевский непоколебимо верит, что именно такие «высшие» личности своими идеями и своим примером постепенно меняют общество, незаметно влияют на людей, делая их менее материальными, заставляя перейти от «животной» жизни к жизни подлинно человеческой – к жизни *духовной*.

Наиболее детально проблема «высших» личностей обозначается Достоевским в «Дневнике писателя» за 1876 и 1877 гг., здесь он достаточно определенно высказывает свою окончательную точку зрения на эту проблему. Прежде всего, он решительно противопоставляет «лучших людей» *по существу* тем «лучшим людям», которые *только считаются* таковыми в общественном мнении (т. е. историческим, великим людям, на которых пытался равняться Раскольников): «Всякому обществу, чтобы держаться и жить, надо кого-нибудь и что-нибудь уважать непременно, и, главное, всем обществом, а не то чтобы каждому как он хочет про себя. Так как лучшие люди первого разряда, то есть истинно доблестные и перед которыми все или величайшее большинство нации преклоняются сердечно и несомненно, – отчасти иногда неуловимы, пото-

му что даже идеальны, подчас трудно определимы, отличаются странностями и своеобразностью, а снаружи так и весьма нередко имеют несколько даже неприличный вид, то взамен их и устанавливаются лучшие люди уже *условно*, в виде, так сказать, касты лучших людей, под официальным покровительством: “Вот, дескать, сих уважайте”» [4, с. 153–154].

Дальше в том же «Дневнике писателя» за 1876 г. Достоевский еще более резко и эмоционально противопоставляет большинство обычных людей и истинных «лучших людей», которых он теперь называет «высшими типами». Писатель считает, что именно они незаметно определяют ход истории: «О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком – еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей. Что такое высшее слово и высшая мысль? Это слово, эту мысль (без которых не может жить человечество) весьма часто произносят в первый раз люди бедные, незаметные, не имеющие никакого значения и даже весьма часто гонимые, умирающие в гонении и в неизвестности. Но мысль, но произнесенное ими слово не умирают и никогда не исчезают бесследно, никогда не могут исчезнуть, лишь бы только раз были произнесены, – и это даже поразительно в человечестве. В следующем же поколении или через два-три десятка лет мысль гения уже охватывает всё и всех, увлекает всё и всех, – и выходит, что торжествуют не миллионы людей и не материальные силы, по-видимому столь страшные и неизбежные, не деньги, не меч, не могущество, а незаметная вначале мысль, и часто какого-нибудь, по-видимому, ничтожнейшего из людей» [5, с. 47].

Но если настоящие «высшие» личности («высшие типы») не обладают никакой внешней, очевидной силой и кажутся любому обычному человеку «ничтожнейшим из людей», то как осуществляется их влияние на общество, на ход истории? Чтобы понять это, нужно посмотреть в каком контексте Достоевский формулирует процитированную мысль. Он размышляет о феноменах беспричинных самоубийств молодых людей и приходит к выводу, что они являются следствием сложных размышлений этих молодых людей над своей жизнью и ее смыслом. Достоевский выражает свое понимание этих размышлений в маленьком рассказе «Приговор», напечатанном в «Дневнике писателя» за 1876 г., немного ранее процитированных строк. В этом рассказе приведены рассуждения безымянного молодого человека, который является атеистом и материалистом, но очень глубоко задумывается над смыслом своей жизни и поэтому резко отличается от окружающих людей, которые живут, ни о чем серьезно не думая, т.е. «живут животной жизнью», как говорит герой рассказа.

Размышляя о жизни, он приходит к выводу, что смысла в жизни нет, поскольку все в конце концов погибает и исчезает, – каждый человек, человечество в целом и все, что создается человеком. Одновременно он признает, что в нем, как и в каждом достаточно глубоком человеке, присутствует желание внести в мир абсолютный смысл; это желание приходит в неразрешимое противоречие с осознанием бессмысленности жизни, и в этих условиях его существова-

ние становится настолько невыносимым, что у него нет иного выхода, как покончить с собой. Герой констатирует, что не может избежать вывода о самоубийстве, он не может найти никаких логических оснований отклонить этот вывод, и он «приговаривает» самого себя к смерти.

Описав историю этого «логического самоубийцы» в выпуске «Дневника писателя» за октябрь 1876 г., Достоевский получил множество писем от читателей, они высказывали свое непонимание смысла рассказа. Писатель был вынужден вернуться к этой истории и в выпуске за декабрь 1876 г. более прямо сформулировал тот смысл, который он пытался через нее выразить. Он поясняет, что в рассказе попытался с помощью «доказательства от противного» продемонстрировать наличие *абсолютного смысла* в нашей жизни. Если глубокие люди, способные размышлять о смысле своей жизни подобно тому, как это делает герой рассказа, не кончают жизнь самоубийством, значит, они приходят к выводу о том, что их жизнь имеет безусловный смысл. Но такой безусловный смысл возможен только при условии, что их существование и их дела не уничтожаются смертью, что смерть *не абсолютна*; признать жизнь осмысленной можно только обладая (хотя бы бессознательно) пониманием своего *бессмертия*. Именно это и является главным итогом рассуждения Достоевского о причинах бессмысленных самоубийств: «Статья моя “Приговор” касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия – необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой. Подкладка этой исповеди погибающего “от логического самоубийства” человека – это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, невыносимо и невыносимо» [5, с. 46]. И дальше писатель еще раз подчеркивает, что все самые главные идеи человечества втекают из идеи бессмертия: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая же идея на земле *лишь одна* и именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» [5, с. 48].

Вспомним, что историю «логического самоубийцы» Достоевский придумал в контексте размышлений о том, кто такие «лучшие люди» («высшие типы»). Это означает, по мысли Достоевского, что выйти из круга обычных людей, «живущих животной жизнью», личность может только задумавшись о бессмысленности своей жизни и придя к мысли о самоубийстве. Причем единственным способом избежать самоубийства в этой ситуации является принятие веры в бессмертие. Получается, что все люди, согласно Достоевскому, делятся на три категории: первая – это господствующее большинство «обычных людей», никогда не задумывающихся над смыслом своей жизни; вторая – это ряд людей с трагической судьбой – задумавшись над смыслом своей жизни, они не находят этот смысл и поэтому заканчивают жизнь самоубийством; и наконец, третья категория – это «маленькая кучка» личностей, которые пришли к мысли о самоубийстве, но преодолели ее, приняв идею бессмертия. Именно последние и являются истинными «лучшими людьми», которые способны радикально влиять на общество и историю.

Приведенные рассуждения Достоевского не остались незамеченными в последующем развитии философии, в частности, они оказали огромное влияние на Альбера Камю. В своей работе «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» Камю упоминает рассказ «Приговор» и утверждает, что рассуждения героя этого рассказа, точно так же как и рассуждения еще одного «идейного» самоубийцы Достоевского – Кириллова из романа «Бесы», есть универсальная форма осознания человеком главной философской мысли – мысли об абсурдности своего существования: «Несомненно, что никому, кроме Достоевского, не удавалось передать всю близость и всю пытку абсурдного мира» [6, с. 84].

Однако Камю считает, что в своем окончательном ответе на вопрос об абсурдности мира и жизни человека Достоевский отклоняется от выстроенной им самой логики. Согласно Камю, вывод о необходимости принятия идеи бессмертия ради осмысленности жизни возвращает Достоевского к устаревшим способам понимания бытия человека. «Вопросы о самоубийстве и безумии исчезают. С какой стати им появляться у того, кто уверен в бессмертии и его радостях? Человек обменял божественность на счастье ...» – констатирует Камю [6, с. 85]. Здесь он, безусловно, искажает мысль Достоевского. Камю считает, что вывод о необходимости идеи бессмертия как «высшей» идеи жизни не вытекает из рассуждений «логического самоубийцы» и искусственно присоединен к ним. Однако каждый, кто внимательно прочитает тексты Достоевского, поймет, что писатель с самого начала, в своих собственных рассуждениях и в рассуждениях героя, имеет в виду именно мысль о необходимости идеи бессмертия для каждого человека.

Означает ли это, что Достоевский возвращается к старым религиозным представлениям о человеке, как полагает Камю? Вовсе не означает. Достоевский само бессмертие понимает необычным образом, совершенно не так, как это было принято в христианской традиции. И именно это необычное понимание идеи бессмертия делает его представления о человеке вполне современными и актуальными. Чтобы понять, какой смысл он вкладывает в идею бессмертия, необходимо рассмотреть еще один рассказ из «Дневника писателя», героем которого является самоубийца. Это рассказ «Сон смешного человека» из выпуска «Дневника писателя» за май 1877 г. По поводу смысла этого рассказа высказывались самые фантастические предположения, на деле же его замысел вполне понятен и прост: он завершает размышления Достоевского о причинах самоубийств и о том пути, по которому человек может подняться из «низшего типа» людей, не задумывающихся над «высшими» идеями жизни, к «высшему типу», главным и единственным признаком которого является обладание идеей бессмертия в ее *подлинном*, т. е. *недогматическом*, содержании.

Прежде всего нужно признать, что этот рассказ идейно и сюжетно связан с более ранним рассказом «Приговор». По сути, эти два рассказа повествуют об одном и том же – о том, как думающий и ищущий человек поднимается над «животным» состоянием, в котором пребывает большинство, и осознает, что его существование не имеет смысла и твердого основания. Это ведет обоих героев к мысли о самоубийстве, но вот только результаты переживаемого ими кризиса оказываются разными: «логический самоубийца» так и не находит смыс-

ла в своей жизни и действительно кончает с собой; «смешной человек» оставившись на последней грани (именно поэтому его самоубийство происходит *во сне*), он как бы заглядывает по ту сторону смерти и понимает, что его ждет там, и в результате обретает подлинную идею бессмертия и остается жить, причем его жизнь становится не просто осмысленной в отношении каких-то личных целей, он подчиняет ее своему *пророческому* призванию, тому, чтобы донести до людей обретенную им истину. Он становится наглядным примером тех «высших типов», о которых Достоевский столь эмоционально говорил в декабрьском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г.

Герой рассказа «Сон смешного человека» не имеет имени (как и герой рассказа «Приговор»), и это, вероятно, означает, что его история имеет значение для всех, что в каждом человека есть чувства и способности, аналогичные тем, которые демонстрирует герой. Главное его определение в глазах большинства – *смешной* – показывает, что он с самого начала был не как все, был предназначен к какой-то более высокой доле, чем окружающие. Начав размышлять о смысле жизни, он проходит тот же самый путь и приходит к тому же самому итогу, что и «логический самоубийца», только выражает этот итог в более тонкой и, можно сказать, более метафизической форме. В его душе поселяется «страшная тоска», вызванная пришедшим к нему убеждением, что «на свете везде *всё равно*». Он продолжает свои рассуждения таким образом: «Я вдруг почувствовал, что мне *всё равно* было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что *ничего при мне не было*. Сначала мне всё казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-помалу я убедился, что и никогда ничего не будет. Тогда я вдруг перестал сердиться на людей и почти стал не примечать их» [7, с. 105]. Это рассуждение может показаться странным и непонятным, но оно имеет очень ясное *философское* содержание. Здесь абсолютно точно описана ситуация *нигилизма*, потери всех ценностей, которые придают какой-то смысл событиям нашей жизни и направляют нашу деятельность. Нигилизм приобретает в данном случае *онтологический* характер, он ведет к пониманию мира как *иллюзии*.

Отметим, что описание «страшной тоски» героя чрезвычайно похоже на то, как М. Хайдеггер описывает экзистенциалы «тоски» и «ужаса» в своей философии. В работе «Что такое метафизика?» он пишет: «Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом. <...> Проседание сущего в целом насаждает на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас – среди ускользания сущего – только это “ничто”» [8, с. 20–21].

Не в силах вынести такое состояние «смешной человек» решает покончить с собой. Однако, в отличие от рассказа «Приговор», здесь самоубийство оказывается мнимым, герой совершает его во сне. Это свидетельствует о том, что герой идет к позитивному разрешению жизненного кризиса, к преодолению

нию мысли о самоубийстве. Однако изображение *мнимого* самоубийства было необходимо писателю также по чисто художественным соображениям: ведь главная часть рассказа показывает, что видел герой после самоубийства, как бы «на том свете»; понятно, что изобразить возвращение героя в нашу реальность после настоящего самоубийства было бы невозможно с достаточным правдоподобием.

Итак, герой во сне кончает с собой, и оказывается, что за смертью следует новое бытие, а вовсе не ничто, как ему казалось. Далее Достоевский показывает две полярных формы бытия, которые возможны для человека после смерти: одна – это жуткое существование в виде разлагающегося трупа в гробу (при этом обладающего сознанием), другая – это существование в реальности, подобной нашей земной, но достигшей совершенства. Видимо, здесь писатель намекает на то, что не какая-то внешняя сила определяет судьбу человека, а он сам предназначает себя к большему или меньшему совершенству в посмертном существовании.

Совершенная посмертная реальность предстает смешному человеку на далекой звезде (куда его переносит неизвестное «темное существо»), т.е. *внутри* нашей вселенной, а не в какой-то потусторонней сфере. Не останавливаясь на подробном описании общества совершенных людей, в которое попал смешной человек, подчеркнем только, что этот совершенный мир не является метафорой рая, что неоднократно утверждалось в исследовательской литературе, начиная с Льва Шестова. Ведь люди совершенного общества *болеют и умирают*, как и мы. Их совершенство относительно, а не абсолютно в отношении нашего земного мира; их мир – это именно преображенный земной мир, а не христианский рай. Такое понимание совершенства объясняет, почему смешной человек сумел «развернуть» общество совершенных людей, «заразив» их эгоизмом и злом; в «развернутом» состоянии это общество стало полностью подобным земному обществу: совершенство, созданное усилиями самих людей, может быть легко утрачено.

Проснувшись, т.е. вернувшись в обычную жизнь, смешной человек осознает, что он обрел истину и высший смысл жизни, он отталкивает от себя пистолет, поскольку для него теперь отвратительна мысль о самоубийстве. Это, по логике, выстроенной Достоевским, означает, что он обрел «высшую» идею жизни – идею бессмертия, причем именно как представление о продолжении существования человека после смерти *в земной реальности, но в более совершенной форме*. Точно так же понимает бессмертие еще один важный герой Достоевского – Кириллов (роман «Бесы»). На вопрос Ставрогина: «Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?» – Кириллов отвечает: «Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную» [9, с. 188]. Он верит, что после смерти обретет не какое-то сверхземное бытие, совершенно непохожее на земное, но некоторое подобие земной реальности, как бы продолжение земной жизни в новой форме. Мы не сомневаемся, что Достоевский для того и написал в поздние годы рассказ «Сон смешного человека», чтобы сделать ясным и наглядным именно это необычное представление о посмертном существовании каждого человека.

Однако вернемся к рассказу. После того как герой вернулся «с того света», он стал совершенно другим человеком, хотя окружающие не заметили этого: он остался смешон людям, более того, теперь они считают его сумасшедшим. Но это только подтверждает тот факт, что он стал *высшей личностью*, «высшим типом», в смысле более раннего суждения Достоевского. Если раньше такое отношение к нему людей вызывало в нем отчуждение и безразличие, то теперь он любит людей. «Но теперь уж я не сержусь, теперь они все мне милы, и даже когда они смеются надо мной – и тогда чем-то даже особенно милы», – так передает герой рассказа свое новое отношение к людям. – «Я бы сам смеялся с ними, – не то что над собой, а их любя, если б мне не было так грустно, на них глядя. Грустно потому, что они не знают истины, а я знаю истину. Ох как тяжело одному знать истину!» [7, с. 104].

Обретя истину, герой не может просто наслаждаться своим новым состоянием, он всю свою жизнь подчиняет тому, чтобы донести обретенную им истину до людей. Люди смеются и прогоняют его, а он все равно проповедует им истину: «Да, жизнь, и – проповедь! О проповеди я порешил в ту же минуту и, уж конечно, на всю жизнь! Я иду проповедовать, я хочу проповедовать, – что? Истину, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!» [7, с. 118]. И далее он разъясняет содержание обретенной им истины, в которой отвергается традиционное религиозное упование на «потустороннее» совершенство: «...я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способность жить на земле. <...> Главное – люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться» [7, с. 118–119]. При этом нужно помнить, что высказанная им истина не является чисто моральной, она связана с парадоксальной метафизикой нашего существования – с пониманием жизни подобной сну и с признанием смерти относительной границей между разными формами земной жизни. Отвечая на ироничные замечания окружающих людей, что все, что он видел и принял за истину, есть лишь *сон*, герой задает риторический вопрос: «Сон? что такое сон? А наша-то жизнь не сон?» [7, с. 118].

Заметим, что смысл «высшей» идеи, *идеи бессмертия*, Достоевский впервые выразил устами своего героя задолго до рассказа «Сон смешного человека», причем эта идея имела тот же самый смысл – она означала продолжение существования в земном мире или в некотором «параллельном» мире, отделенном от земного условной границей. Об этом говорит Свидригайлов в беседе с Раскольниковым (роман «Преступление и наказание»). Рассказав о том, что ему являются призраки, Свидригайлов развертывает свою «теорию» призраков: Приведения – это, так сказать, клочки и обрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир [10, с. 221].

Несмотря на то что такое представление о бессмертии кажется уникальным для европейской философии (оно напоминает типичную для восточной философии идею метемпсихоза)<sup>2</sup>, оно получило оригинальное продолжение после Достоевского: мы имеем в виду концепцию Ф. Ницше о вечном возвращении. При определенном способе интерпретации ее можно понять как представление о бессмертном, вечном существовании человека в земном мире. Именно такую интерпретацию вечного возвращения дает М. Хайдеггер в своем курсе лекций о Ницше; он очень точно называет концепцию вечного возвращения основой «посюсторонней» религии Ницше: «...мысль о вечном возвращении того же самого есть выражение чистой “посюсторонней” религии Ницше, и поэтому она религиозна, а не философична» [12, с. 332]. Этот термин можно считать абсолютно точно подходящим и для характеристики религиозности Ф. Достоевского.

Идея «высших» личностей («высших типов») Достоевского может быть сопоставлена с известной идеей Ницше – идеей сверхчеловека. У Достоевского «высшая» личность отличается тем, что она осознала идею бессмертия, т. е. поняла, что будет существовать вечно в бесконечной последовательности миров, подобных нашему земному миру; и это заставляет ее более ответственно относиться к жизни и непрерывно стремиться своими поступками изменить мир, сделать его более совершенным. Именно осознание своей абсолютности, своего бесконечного существования позволяет человеку понять, что он способен изменить мир, и он действительно изменяет его – возможно, лишь незначительно, в своей отдельной жизни, но все больше и больше – в бесконечной последовательности жизней. Точно так же и в философии Ницше, идея сверхчеловека оказывается связанной с идеей вечного возвращения. Постепенное рождение сверхчеловека из нынешнего человека означает, что человек все больше и больше способен изменять «закон» вечного возвращения и сделать его *избирательным*, т.е. изменять его, чтобы в нем повторялось не все то, что было, а только то, что является высшим и совершенным в нашей жизни. Об этом говорил и Хайдеггер: «Эта мысль <о вечном возвращении – И.Е.> осмысляет сущее таким образом, что из него до нас доносится непрестанный зов, заставляющий выбирать: или мы хотим, чтобы нас просто влекло вперед, или хотим стать творцами, то есть, в первую очередь, хотим средств и условий, позволяющих снова ими стать» [12, с. 377]. «Стать творцами» в этом высказывании Хайдеггера – это обрести такую способность влиять на реальность, которая делает эту реальность более совершенной и удовлетворяющей человека.

---

<sup>2</sup> На самом деле традиция такого понимания бессмертия не так уж необычна для европейской философии. Впервые его совершенно определенно высказывает Дж. Бруно (и это было одним из пунктов его обвинения инквизицией); в совершенно явной форме его выражает И.Г. Фихте в своем позднем религиозно-философском учении, выраженном в циклах лекций «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни». Достоевский, скорее всего, позаимствовал такую концепцию бессмертия именно у Фихте (см. об этом подробнее: Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. С. 435–490 [11]).

Но именно это же утверждает Достоевский, когда говорит, что «высшие типы» (люди, принявшие идею бессмертия) «царят на земле», т. е. определяют движение общества к более гармоничному состоянию.

#### Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Петербургские сновидения в стихах и прозе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990. Т. 19. С. 67–85.
2. Шекспир В. Буря // Шекспир В. Полн. собр. соч. В 5 т. СПб., 1902–1905. Т. 4. С. 433–494.
3. Достоевский Ф.М. Игрок // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990 годы. Т. 5. С. 208–318.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год (май–октябрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990 годы. Т. 23. С. 5–162.
5. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990 годы. Т. 24. С. 5–65.
6. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 23–100.
7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год (январь–август) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990 годы. Т. 25. С. 5–223.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 16–27.
9. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990 годы. Т. 10. – 520 с.
10. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990 годы. Т. 6. 424 с.
11. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. 585 с.
12. Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. СПб., 2006. Т. 1. 604 с.

#### Reference

1. Dostoevskiy, F.M. Peterburgskie snovideniya v stikhakh i proze [St. Petersburg Dreams in Poems and Prose], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 19* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 19], Leningrad, 1971–1990, pp. 67–85.
2. Shekspir, V. Burya [Tempest], in Shekspir, V. *Polnoe sobranie sochineniy v 5 t., t. 4* [Complete collection of works in 5 vol., vol. 4], Saint-Petersburg, 1902–1905, pp. 433–494.
3. Dostoevskiy, F.M. Igrok [Gambler], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 5* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 5], Leningrad, 1971–1990, pp. 208–318.
4. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god (may–oktyabr') [Diary of Writer. 1876 (May–October)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 23], Leningrad, 1971–1990, pp. 5–162.
5. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr'–dekabr') [Diary of Writer. 1876 (November–December)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 24* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 24], Leningrad, 1971–1990, pp. 5–65.
6. Kamyu, A. Mif o Sizife. Esse ob absurde [The Myth of Sisyphus], in Kamyu, A. *Buntuyushchiy chelovek* [The Rebel man], Moscow, 1990, pp. 23–100.
7. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar'–avgust) [Diary of Writer. 1877 (January–August)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 25], Leningrad, 1971–1990, pp. 5–223.
8. Khaydegger, M. Chto takoe metafizika? [What is Metaphysics?], in Khaydegger, M. *Vremya i bytie* [Time and Being], Moscow, 1993, pp. 16–27.

9. Dostoevskiy, F.M. Besy [Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 10], Leningrad, 1971–1990. 520 p.

10. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 6], Leningrad, 1971–1990. 424 p.

11. Evlampiev, I.I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k «Brat'yam Karamazovym»)* [Philosophy of Man in Dostoevsky's Works (from the early works to «The Brothers Karamazov»)], Saint-Petersburg, 2012. 585 p.

12. Khaydegger, M. *Nitsshe v 2 t., t. 1* [Nietzsche in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 2006. 604 p.

УДК 82:130.2(47)

ББК 83.3,43:873(2)

## ВОЗВРАЩЕНИЕ К РОССИИ: ТЮТЧЕВ И ДОСТОЕВСКИЙ

А. САКАНИВА, И. ЕВЛАМПИЕВ

Университет Васэда,

Тояма 1-24-1, Синдзюку-ку, Токио, 1628644, Япония

E-mail: sakaniwa@waseda.jp

Санкт-Петербургский государственный университет,

Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация

E-mail: yevlampiev@mail.ru

*Рассматривается проблема возможного отражения в образе Версилова, героя романа Ф.М. Достоевского «Подросток», личности и взглядов Федора Тютчева. Критически оценивается точка зрения Анастасии Гачевой, согласно которой во взглядах Версилова Достоевский отразил идеи Тютчева об историческом предназначении России. Анализ понятия «русского европейца», вводимого Достоевским в романе «Подросток» и в «Дневнике писателя», показывает, что писатель вкладывает в это понятие как позитивный, так негативный смысл. Доказано, что позитивный смысл заключается в том, что «русский европеец» является настоящим, истинным европейцем в отличие от французов, немцев и других европейских наций. Выяснено, что это связано с тем, что «русский европеец» с наибольшей полнотой осуществляет главную идею Европы, составляющую ее сущность, – идею культуры, культурного творчества, преодолевающего все национальные различия. Показано, что позитивный смысл понятия «русский европеец» в весьма малой степени может быть отнесен к Тютчеву, поскольку он видел сущность Европы и ее будущее не в единстве культур, а в политическом и религиозном единстве – в единстве христианской Империи. Делается вывод о том, что в Тютчеве в большей степени можно увидеть черты отрицательного образа «русского европейца», который Достоевский иногда изображает в «Дневнике писателя»: «русский европеец» не знает русского народа и не верит в его способность выполнить свое историческое предназначение (создать всемирную Империю). В результате в статье установлено, что при всей близости идейного содержания образа Версилова к мировоззрению Тютчева, Достоевский наряду с этим явно подчеркивает также наглядное различие между Версильевым и Тютчевым. Подчеркивается наглядное различие между Версильевым и Тютчевым.*

**Ключевые слова:** образ Версилова в романе «Подросток», русский европеец, общеевропейская культура, христианская Империя.

**RETURN TO RUSSIA: TYUTCHEV AND DOSTOEVSKY**

ATSUSHI SAKANIWA, IGOR EVLAMPIEV

Waseda University,

1-24-1, Toyama, Shinjuku-ku, Tokyo, 1628644, Japan

E-mail: sakaniwa@waseda.jp

St. Petersburg State University,

5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation

E-mail: yevlampiev@mail.ru

*The problem of possible reflection in the image of Versilov, the hero of Dostoevsky's novel «The Raw Youth», personality and views of Fyodor Tyutchev is discussed. Anastasia Gacheva's point of view is critically evaluated, according to which in Versilov's views Dostoevsky expressed Tyutchev's ideas about the historical destiny of Russia. Analysis of the concept of «the Russian European» introduced by Dostoevsky in novel «The Raw Youth» and in «Diary of a Writer» shows that the writer puts into this concept both positive and negative meaning. It is proved that positive sense is that «the Russian European» is the real, true European, unlike the French, the German and other European nations. It is ascertained that this is due to the fact that «the Russian European» most fully carries out the main idea of the Europe which is its essence – the idea of culture and cultural creativity overcoming all national differences. In the article it is shown that to Tyutchev this positive meaning of «the Russian European» at a very low level can be attributed, as he saw the essence of Europe and its future is not in the unity of culture but in the political and religious unity – in the unity of the Christian Empire. It is concluded that to Tyutchev negative meaning of «the Russian European» is applicable to a large extent as Dostoevsky shows it in «Diary of a Writer»: «the Russian European» does not know the Russian people and does not believe in its ability to fulfill its historic mission (to create a world Empire). As a result, the article found that in spite of the proximity of the ideological content of the image of Versilov to Tyutchev's outlook, Dostoevsky along with this obviously emphasizes the clear difference between Versilov and Tyutchev: the first in Europe and in Russia feels like home, and the second in Russia and in Europe feels like a stranger.*

Key words: *the image of Versilov in the novel «The Raw Youth», the Russian European, common European culture, Christian Empire.*

В исследовательской литературе уже давно признано сходство философских и общественно-политических идей Ф. Достоевского и Ф. Тютчева. В этом контексте исследователи обратили внимание на то, что черты Тютчева присутствуют в герое романа «Подросток» Версилова, который является одним из важнейших героев-идеологов Ф.М. Достоевского. Сходство Версилова и Тютчева особенно подчеркивает известный исследователь творчества Достоевского Анастасия Гачева в своей книге, которая так и называется: «Достоевский и Тютчев». В ней подробно анализируется тип «русского европейца», который ярко воплощен в образе Версилова и который, по убеждению А. Гачевой, очень точно характеризует взгляды Тютчева. Через описание этого типа Достоевский выражал свое представление об историческом предназначении России, о смысле взаимоотношений между Россией и Европой, о смысле исторического процесса как такового. Эти темы присутствуют в большинстве поздних произведений писателя, поэтому правильная оценка позиции Достоевского в отношении каждой из них чрезвычайно важна для понимания его философского и общественно-политического мировоззрения. Ситуация усложняется тем, что термин «русский европеец» в текстах Достоевского упоминается не только в

положительном, но и в отрицательном смысле. Например, в «Дневнике писателя» он упрекал «русских европейцев» в чрезмерном подражании Европе и констатировал, что они не понимают сущности русского народа.

Пытаясь выявить все нюансы содержания понятия «русский европеец» у Достоевского, мы должны более внимательно всмотреться в образ Версилова и, в частности, более точно определить не только моменты его сходства с личностью и мировоззрением Тютчева, но и моменты различия, на которые, как нам кажется, А. Гачева не обращает должного внимания в своей книге.

### Тютчев и Версиров

По мнению А. Гачевой, «Подросток» – это «очень *тютчевский* роман, пожалуй, самый *тютчевский* из всех романов “великого пятикнижия”»<sup>1</sup>. При этом А. Гачева приводит ряд достаточно убедительных аргументов в пользу того, что, создавая роман и разрабатывая образ Версирова, Достоевский не мог не думать о Тютчеве. Действительно, роман был задуман вскоре после смерти Тютчева, и параллельно с работой над этим замыслом Достоевский пишет некролог на смерть поэта и занимается редактированием для журнала «Гражданин» статьи Мещерского о Тютчеве, в которой дана характеристика личности поэта и мыслителя.

Прежде всего, сходство Тютчева и Версирова проявляется в особенностях характера героя Достоевского – в его обаянии, добродушном остроумии, мягкости и предупредительности в общении. Биографы отмечали характерное «раздвоение» в личности Тютчева: присутствие сильного и твердого ума при бессилии воли и отвращении к труду, к деятельности. А. Гачева считает, что в образе Версирова это раздвоение также присутствует в очень наглядной форме, однако в этом пункте нам кажется возможным не вполне согласиться с ней. Но можно полностью согласиться с утверждением о том, что выразительная черта сходства Версирова и Тютчева – это «зрелость суждений, глубина понимания русской жизни, масштабность видения исторических судеб России и Европы»<sup>2</sup>. И этот пункт является наиболее важным, поскольку именно через характерное для него «видение исторических судеб России и Европы» Версиров предстает в качестве героя, наиболее близкого по взглядам к самому Достоевскому. По собственным словам Версирова (безусловно, совпадающим с мнением Достоевского), он выражает самосознание характерного человека своего века. Здесь характерность означает не «массовость», а наоборот, «особость», обособленность от обычных людей, но эта та «особость», которая определяет самых значимых людей своего времени, выражающих подспудные идеи и тенденции современности, превращающих эти идеи и тенденции в реальные факторы, определяющие историю.

Наконец, некоторые детали романной истории Версирова намекают на общеизвестные детали биографии Тютчева. Любовь Версирова к Софье мо-

<sup>1</sup> См.: Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. М., 2004. С. 323 [1].

<sup>2</sup> Там же. С. 327.

жет быть сопоставлена с любовной историей Тютчева и Елены Денисьевой. Как Денисьева для Тютчева, Софья для Версилова – это идеал русской женщины, который в романе приобретает значение «символа русской земли»<sup>3</sup>. А. Гачева особенно подчеркивает важный мотив романа, в котором, по ее мнению, отразились реальные события жизни Тютчева и его любви к Денисьевой. Версилов рассказывает своему сыну Аркадию, главному герою романа, о том, что, решив в очередной раз уехать за границу – «от тоски, от внезапной тоски», он одновременно решил расстаться с Софьей, «разжениться» с ней, как он сам выражается: «Я тогда бросил все, и знай, мой милый, что я тогда разженился с твоей мамой и ей сам заявил про это. Это ты должен знать. Я объяснил ей тогда, что уезжаю навек, что она меня больше никогда не увидит»<sup>4</sup>. В этом акте отречения от любимой женщины, одновременно с отречением от родины, есть безусловный символический смысл.

Версилов признается, что хотя он расставался с Софьей навсегда, но, оказавшись в Германии, сразу понял, что любит ее и не может без нее жить. Более того, он признается сыну Аркадию, что полюбил тогда Софью (с которой прожил уже несколько лет) «в первый раз в жизни», и на недоумение последнего добавляет: «...я вдруг полюбил ее, как никогда прежде, и тотчас послал за нею»<sup>5</sup>. Тютчев не мог вызвать свою возлюбленную из России, как это сделал Версилов, поскольку его возлюбленная умерла, но в его рассказах о своих чувствах можно, действительно, уловить сходство с теми чувствами, которые испытывает Версилов. Посещая места, которые он раньше любил, которые восхищали его, он теперь не испытывает ничего, кроме тоски по России. В письме к А.И. Гергиевскому, написанном в Ницце в декабре 1864 г., он признается: «Странное явление встречается теперь между русскими за границею, как бы в смысле реакции противу общего стремления, – это сильнейшая, в небывалых размерах развивающаяся тоска по России при первом соприкосновении с нерусским миром» [3, с. 86].

Считая эту «в небывалых размерах развивающуюся тоску» главным чувством, которое Тютчев осознал в долгом расставании с родиной, А. Гачева называет возвращение Тютчева в Россию лучшей иллюстрацией «тезиса о возврате интеллигенции к почве»<sup>6</sup>. Причем речь идет о возвращении, которое сопряжено с очень глубокими чувствами и мыслями, родившимися от осозна-

<sup>3</sup> См.: Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. С. 327.

<sup>4</sup> См.: Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 13. Л., 1971–1990. С. 373 [2].

<sup>5</sup> Там же. С. 380.

<sup>6</sup> См.: Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. С. 329. Тютчев дважды возвращался в Россию. Первый раз это было в 1844 г. после 22-летнего (!) пребывания в Европе на дипломатической службе (подробнее см. ниже), второй раз – в 1865 г., после того как Тютчев на 6 месяцев покинул Россию, мучимый тоской, вызванной смертью Денисьевой. А. Гачева непосредственно имеет в виду первое возвращение, но, видимо, это суждение можно отнести и ко второму возвращению, тем более, что интенсивность переживаний поэта (см. письмо 1865 г.) делает 6-месячное отсутствие в России вполне сравнимым с 22-летним.

ния различия России и Запада: Тютчев возвращается «с естественной любовью к своему отечеству», с «высшим разумным ее оправданием», «с убеждением в высшем мировом призвании русского народа и вообще духовных стихий русской народности» (здесь использованы высказывания из биографии Тютчева, написанной И. Аксаковым)<sup>7</sup>.

Это можно считать важнейшим моментом в аргументации А. Гачевой. Признавая, что между историческим прототипом образа героя и самим этим образом не может быть полного тождества, она настаивает на том, что в наиболее принципиальном идейном срезе образ Версилова в наибольшей степени соотносится с тем, что мы знаем о Тютчеве, а не с теми историческими фигурами, которые традиционно выдвигаются на роль его прототипа (П. Чаадаев, В. Печерин, А. Герцен). Действительно, из приведенного описания можно заключить, что Тютчев является «русским европейцем» ровно в том смысле, в каком этот термин используется в романе «Подросток» для характеристики жизненных убеждений и мировоззрения Версилова. Соответствие идейной составляющей образа героя и взглядов Тютчева кажется почти полным.

Тем не менее нам кажется, что, сравнивая убеждения героя и его предполагаемого прототипа, А. Гачева недостаточно учитывает некоторые детали рассуждений Версилова и некоторые особенности мировоззрения Тютчева, прямо относящиеся к рассматриваемой проблеме (историческая судьба России). Если же учесть эти детали, то можно прийти к выводу, что взгляды Версилова и Тютчева в некоторых важных аспектах не только не совпадают, но даже противоположны друг другу.

А. Гачева сравнивает взгляды Версилова и Тютчева в состоянии «тоски», которая была вызвана расставанием с родиной (у Тютчева в большей степени – смертью возлюбленной), однако было бы полезно проанализировать их отношение к России и Европе в более «спокойном» состоянии, до долгих зарубежных «скитаний». В романе Достоевского мы узнаем об этих более фундаментальных убеждениях Версилова из его подробного рассказа о своей жизни сыну Аркадию, но и Тютчев в своих статьях и письмах часто рассуждает на те же темы. Поэтому проделать сравнительный анализ их убеждений оказывается не так уж и трудно.

### **«Россия и Европа» Версилова**

Версиров очень цельно и последовательно излагает свои представления в седьмой главе третьей книги романа. В его позиции «русского европейца» можно выделить три главных момента. Во-первых, он говорит о России и Европе, как о двух своих отечествах: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда

---

<sup>7</sup> См.: Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. С. 329.

не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их – мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим!» [2, с. 377]. Он словно не может решить, что ему дороже – Россия или Европа, и приходит к выводу, что равно привязан к обоим.

Во-вторых, называя себя «русским европейцем» и объясняя смысл «идеи», которая заключена в этом определении, он явно имеет в виду не включение России в качестве естественной части в Европу, а, скорее, обратное – понимание *только России в качестве подлинной Европы* и русского европейца в качестве *подлинного* европейца. Смысл своей «идеи» он особенно ясно понял во время событий Франко-прусской войны 1870–1871 гг. и последовавшей за ней Парижской коммуны, когда обнажилось отсутствие у самой исторической Европы подлинного *центра*: «Там была брань и логика; там француз был всего только французом, а немец всего только немцем, и это с наибольшим напряжением, чем во всю их историю; <...> один я, как русский, был тогда в Европе *единственным европейцем*» [2, с. 375–376]. И далее он поясняет, что в России «создался веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, – тип всемирного боления за всех» [2, с. 376]. Чтобы понять до какой степени слова Версилова выражают сокровенное убеждение самого Достоевского, достаточно сравнить их с аналогичным суждением из «Дневника писателя»: «Европа нам второе отечество <...>. Европа нам *почти* так же *всем* дорога, как Россия <...>. Если общечеловечность есть идея национальная русская, то прежде всего надо каждому стать русским, то есть самим собой, и тогда с первого шагу всё изменится» [4, с. 23].

«Боление за всех» и «общечеловечность» очевидно означают преодоление национального эгоизма и принятие позиции единства и солидарности всех народов и всех людей, но здесь очень важно понять, на какой основе Достоевский представляет себе указанное единство. Он прекрасно понимает, что людей разделяют материальные интересы и стремление к материальному богатству, но для Версилова, взгляды которого в этом аспекте совпадают со взглядами писателя, люди, ставящие превыше всего материальные ценности, – это люди презренные, и именно господство этих людей в современной Европе означает, что Европа идет к гибели. Свою «идею» Версильов называет «высшей русской культурной мыслью», которая есть «всепримирение идей»; он еще раз поясняет ее смысл, говоря о необходимости достижения единства не только в отношении ныне живущих народов, но всей тысячелетней истории Европы: «Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль» [2, с. 377]. Особенно важно присутствие в этом контексте «древнего грека». Вспоминая приведенное выше высказывание о Европе как стране «святых чудес», можно сделать вывод, что Версильов в качестве *главной ценности и сути Европы* понимает *культуру и культурное творчество*. Именно потеря Европой понимания своей культурной сути и воцарение исключительно материальных, эгоистических ценностей означают конец подлинной Европы. Только Россия, точнее, ее высший культурный слой, та «тысяча», к которой при-

надлежит Версиров, сохранила верность принципам этой подлинной, многовековой, культурной Европы. И, уезжая из России, Версиров вовсе не бежит от «варварства» к «цивилизации», как можно было подумать, а, скорее наоборот, идет туда, где свершается последний акт европейской трагедии – окончательная гибель старой, несовершенной Европы; он хочет быть свидетелем этой гибели и как бы принять наследство гибнущей Европы, чтобы на его основе создать *новую и уже совершенную Европу*, а именно Россию, ставшую по-настоящему собой и поэтому ставшую подлинной Европой.

*Третий* момент в «идее» Версирова – самый поэтический и запоминающийся эпизод в его исповеди Аркадию – связан со сном, который он увидел, заснув в гостинице маленького города в Германии. В этом сне, который напоминал образы картины Клода Лоррена «Асис и Галатя», Версиров видел прекрасное прошлое Европы, далекий «золотой век», в котором люди были прекрасны и добры и между ними не было ни зла, ни эгоизма. Но, проснувшись, Версиров понимает, что этот сон был пророческим и напоминал о *невозвратном* прошлом, которое уходит *навсегда*: «...это заходящее солнце первого дня европейского человечества, которое я видел во сне моем, обратилось для меня тотчас, как я проснулся, наяву, в заходящее солнце последнего дня европейского человечества!» [2, с. 375]. Здесь проясняются его слова о том, что он ехал не себя спасать в Европе, а «хоронить» саму Европу – ведь, наступают ее последние дни. Насущность появления «русского европейца» состоит в том, что он должен ясно обозначить наступление новой эпохи в истории и стать глашатаям этой новой эпохи – эпохи, когда Россия наконец становится собой и поэтому становится новой и окончательной Европой, *до конца реализует культурную сущность Европы*, которую не смогли и уже не смогут реализовать ни французы, ни немцы, ни другие народы.

Подводя итог, можно сказать, что «русский европеец» в понимании Версирова это не тот, кто просто принимает наличные европейские ценности, а тот, кто реализует сущность Европы так, как не способны реализовать собственно европейцы, и поэтому он не соединяется с собственно европейцами, а «замещает» их; при этом для собственно европейцев (французов, немцев и др.) единственный способ сохраниться заключается в том, чтобы самими стать *русскими* европейцами, т.е. до конца, а не частично реализовать сущность Европы.

Теперь постараемся понять, насколько выраженная таким образом система убеждений Версирова (т.е. Достоевского) совпадает с убеждениями Тютчева.

### **«Россия и Европа» Тютчева**

В своих полемических статьях, посвященных проблеме отношений между Россией и Европой, Тютчев создает модель этих отношений, в целом похожую на то, как их изображает Версиров. Центральный тезис статей Тютчева 1840-х гг. – это Россия (вместе со всеми славянами) как *другая Европа* по отношению к Западной Европе: «В течение веков европейский Запад совершенно простодушно верил, что кроме него нет и не может быть другой Европы. <...>

Но чтобы за этими пределами жила другая, Восточная Европа, вполне законная сестра христианского Запада, христианская, как и он, правда не феодальная и не иерархическая, однако тем самым внутренне более глубоко христианская; чтобы существовал там целый Мир, Единый в своем Начале, прочно взаимосвязанный в своих частях, живущий своей собственной, органической, самобытной жизнью, – вот что было невозможно допустить, вот что многие предпочли бы подвергнуть сомнению, даже сегодня...» [5, с. 118]. В связи с этим некоторые исследователи справедливо замечают, что в центре внимания Тютчева противостояние не столько России и *Европы*, сколько России и *Запада*<sup>8</sup>. В этом можно отметить расхождение в позициях Тютчева и Версилова: у последнего русский европеец не может быть поставлен в один ряд с французом, немцем и др., он выше всех традиционных различий европейских народов – различий, определявших весь ход истории Европы; у Тютчева же Россия встает в один ряд с двумя главными «силами» старой Европы – Францией и Германией<sup>9</sup>. Такую позицию можно объяснить задачей, которую Тютчев-дипломат реализовывал на протяжении многих лет, – охранять порядок, установленный Священным союзом, и показать нравственное и политическое равенство России и Запада.

Однако это различие, как кажется, исчезает, когда Тютчев переходит к описанию преимущества России перед Западной Европой. Запад гибнет из-за того, что он не смог во всей полноте реализовать *сущность* Европы как таковой. Революционные процессы от Великой французской революции до революции 1848 г. Тютчев рассматривает как процесс окончательной гибели Европы в ее прошлом, западном варианте. Россия же призвана на «развалинах» старой Европы создать ее новый и окончательный вариант, который будет означать полное воплощение в реальности ее глубокой сущности: «Запад уходит со сцены, все рухнет и гибнет во всеобщем мировом пожаре. <...> И когда над столь громадным крушением мы видим еще более громадную Империю, всплывающую подобно Святому Ковчегу, кто дерзнет сомневаться в ее призвании, и нам ли, ее детям, проявлять неверие и малодушие?...» [5, с. 157]. Это убеждение выглядит тождественным главному пункту «идеи» Версилова. Однако на деле ситуация не столь очевидна. Чтобы правильно сопоставить этот итог размышлений Тютчева с размышлениями Версилова, нужно четко зафиксировать, что Тютчев понимает под сущностью Европы, под ее главным «принципом».

Совершенно неслучайно Тютчева сопоставляют с Данте<sup>10</sup>: он, точно так же как и великий итальянец, главным принципом правильного общечеловеческого устройства (он и составляет сущность Европы) полагал единство всех народов в рамках универсальной *Империи* и в духе *единого христианства*. Российская империя и должна стать, по Тютчеву, такой всемирной Империей –

---

<sup>8</sup> См.: Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2007. С. 261–265 [6].

<sup>9</sup> См.: Тютчев Ф.И. Публицистические произведения // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 3. Л., 1971–1990. С. 117 [5].

<sup>10</sup> См.: Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. С. 262–263.

через ее расширение на всю Европу и вбирания в себя всех «развалин» Запада, погибающего под ударами Революции.

Ясно, что ничего подобного мы не находим в размышлениях Версилова. Идея *культуры* и идея *Империи* – это очень разные представления о сути подлинной Европы<sup>11</sup>. Достоевский, когда он затрагивал в «Дневнике писателя» вопросы современной ему политики, высказывал мысли (о Восточном вопросе, о судьбе славян, о проливах и Константинополе), почти буквально повторяющие этот принципиальный момент в рассуждениях Тютчева. Можно уверенно утверждать, что здесь присутствует определенное влияние идей Тютчева. Однако именно этот срез взглядов Достоевского является наиболее сомнительным, часто вызывающим не только критику, но и прямую иронию<sup>12</sup>.

Отметим, что оптимистическое представление о политическом будущем России, характерное для статей Тютчева 1840-х гг., позднее (после Крымской войны) сменилось весьма пессимистической оценкой реального состояния дел в Российской империи, поэтому, не отказываясь от своих главных идей, он стал говорить о некоей *идеальной* Империи, которую может быть удастся, а может быть и не удастся воплотить в политической реальности России. Можно сказать, что Тютчев только *мечтал о подлинной Европе, которой не соответствовала ни историческая Западная Европа, ни Россия*. В одном из писем к жене в 1855 г. Тютчев рассказывает свой сон, который удивительно созвучен сну Версилова, хотя несет совсем другое содержание. Версильов во сне увидел прекрасное прошлое Европы, а Тютчев – то будущее, о котором он мечтал, ту великую Империю, которая должна объединить все народы: «Мне пригрезилось, что настоящая минута давно миновала, что протекло полвека и более <...>. Великая Империя основана... Она начинала свое бесконечное существование там, в краях иных, под солнцем более ярким, ближе к дуновениям юга и Средиземного моря. Новые поколения с совсем иными воззрениями и убеждениями господствовали над миром и, уверенные в достигнутых успехах, едва помнили о тех печалях, о той тоске и темной ограниченности, в которой мы живем теперь» [8, с. 222]. Очень характерно, что это описание не слишком напоминает российскую действительность.

---

<sup>11</sup> В книге «Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России» (М., 2007) Владимир Кантор убедительно доказывает, что позитивный смысл Российской империи заключался как раз в ее культурной функции, в создании условия для формирования универсальной, хотя и русской по языку и по происхождению культуры, способной объединить и народы России и, в перспективе, все человечество. Но при этом автор констатирует, что реальная Российская империя, к сожалению, редко соответствовала этой своей возвышенной функции, поэтому при конкретных оценках следует различать политические и культурные аспекты ее бытия. Рассматривая, в частности, концепцию Тютчева Кантор констатирует, что он делал акцент именно на политических аспектах выдвигаемой им идеи Империи и практически не видел ее культурной сущности (см.: См.: Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. С. 261–286).

<sup>12</sup> См.: Шестов Л. Пророческий дар // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 122–127 [7].

В противоположность этому, Версиров в романе Достоевского, выдвигая идею универсальной культуры как сущности Европы, говорил о том, что уже было в значительной степени *реализовано* в истории Запада, в его великой культуре, и что уже начало реализовываться в России – в творчестве великих предшественников Достоевского (Пушкина, Гоголя, Лермонтова и др.) и в его собственных произведениях.

Еще более глубокое, хотя менее заметное различие между представлениями Тютчева и «идеями» Версирова связано с оценкой роли христианства в исторических судьбах Европы и России. При формальном и поверхностном подходе вновь кажется, что здесь больше сходства, чем различий. Подлинная Европа для Тютчева есть универсальная Империя, одухотворенная *подлинным христианством*, а это подлинное христианство сохранилось только в форме *православия*. Запад потому и гибнет, что он сначала принял искаженное, ложное христианство (католицизм), а затем породил антихристианское движение Революции, которое разрушает его основы. Точно так же и Версиров видит в атеизме главную причину гибели Запада. При этом в «Дневнике писателя» Достоевский прямо провозглашал православие истинным христианством, которое и обеспечивает преимущество России перед Западом. Но вновь нужно признать, что эти прямые суждения Достоевского, буквально повторяющие мысли Тютчева, не отражают всей глубины его религиозных воззрений. Возвращаясь к Версирову, нужно признать, что его отношение к христианству совсем не однозначно. Он говорит про себя: «Положим, я и не очень веровал, но все же я не мог не тосковать по идее. Я не мог не представлять себе временами, как будет жить человек без Бога и возможно ли это когда-нибудь. <...> ...вера моя невелика, я – деист, философский деист, как вся наша тысяча, так я полагаю, но... но замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне, “Христа на Балтийском море”» [2, с. 378–379]. Вера Версирова – это очень свободная и глубокая вера, далеко не совпадающая с обрядовым православием (хотя и христианская по своей сути). Такая вера (вера-искание) характерна для всех главных героев Достоевского<sup>13</sup>, она в большей степени говорит о бесконечности человека, чем собственно о Боге, но именно поэтому реализует себя не в церкви и не в общественно-политической сфере, а в творчестве, в культуре.

В противоположность этому Тютчев, говоря в своей публицистике о христианстве, имеет в виду именно православие в его традиционной, исторической форме. Но, как утверждает В. Кантор, «по всеобщему наблюдению, Тютчев был довольно равнодушен к религии, воспринимая ее лишь как существенную историко-культурную характеристику»<sup>14</sup>. Понимая православие почти исключительно как «политический» фактор, как необходимую опору Империи, сам он оставался достаточно безразличен к нему. Сти-

<sup>13</sup> Подробнее см.: Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. С. 390–434 [9].

<sup>14</sup> См.: Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. С. 270.

хи Тютчева, которые, конечно же, гораздо более полно отражают его глубинное мировоззрение, демонстрируют сложный и неоднозначный характер его религиозного мировоззрения; известнейшие из них свидетельствуют, скорее, о его приверженности безличному пантеизму, даже не обязательно христианского толка.

Наконец, самое существенное различие в позициях Версилова и Тютчева заключается в их представлениях о той «почве», к которой им необходимо вернуться, чтобы стать подлинными и цельными в своем личном бытии.

### Возвращение в Россию и проблема «почвы»

У Версилова были два отечества, и в Европе он чувствовал себя так же, как на родине. Он говорит о своей тоске, но эта тоска по идеалу, а не по родине, она в равной степени относится и к России, из-за того что Россия *еще не может* стать подлинной Европой, и к Европе, поскольку она *уже не может* быть настоящей Европой и гибнет раньше времени. В этой тоске совсем нет чувства бездомности.

А как у Тютчева? Его «тоска по России» (см. письмо от 1864 г.) подобна чувствам, хотя и совершенно в другом контексте, которые Тютчев испытывает за много лет перед этим, будучи в России. Прожив 20 лет (с 1822 по 1843 г.) в Германии, он в конце 30-х гг. решает вернуться в Россию; в 1839 г. он писал своим родителям: «...я твердо решил оставить дипломатическое поприще и окончательно обосноваться в России. <...> Мне надоело существование человека без родины, и пора подумать о приискании приюта для надвигающихся лет» [10, с. 127]. Но после приезда в Россию, он испытывает совсем другие чувства – он снова тоскует, но теперь по покинутой Европе; известно его высказывание первых лет пребывания в России: «У меня не тоска по родине, но тоска по чужбине» [11, с. 205].

Это чувство отражено и в поэтических произведениях Тютчева того периода. В стихотворении «Вновь твой я вижу очи» (1849) перед поэтом предстает «родимый край», однако это вовсе не Россия, а южная страна у моря. Еще более выразителен тон стихотворения «Итак опять увиделся я с вами» (1846), в котором поэт передает свои впечатления от поездки в родное имение Овстуг. Здесь он говорит о родных местах: «Места немилые, хоть и родные», и затем развивает эту тему в последней строфе:

Ах нет, не здесь, не этот край безлюдный  
Был для души моей родимым краем –  
Не здесь расцвел, не здесь был величаем  
Великий праздник молодости чудной.  
Ах, и не в эту землю я сложил  
Все, чем я жил и чем я дорожил... [12, с. 204].

Вл. Соловьев и Д. Мережковский в своих размышлениях о Тютчеве отмечали, что это стихотворение явно свидетельствует об отчужденности поэта от

родины или даже о нелюбви к ней. «Тютчев, – писал Вл. Соловьев, – не любил Россию тою любовью, которую Лермонтов называл почему-то “странною”: К русской природе он скорее чувствовал антипатию. “Север роковой” был для него “сновиденьем безобразным”; родные места он прямо называет *немилыми*. <...> Значит, его вера в Россию не основывалась на непосредственном органическом чувстве, а была делом сознательно выработанного убеждения» [13, с. 477–478]. Мережковский высказался еще более резко. По его мнению, Тютчев сделался «почти иностранцем», в результате чего «когда вернулся на родину, она показалась ему чужбиною»; он даже приходит к выводу, что Тютчев «от родины отрекается»<sup>15</sup>.

Таким образом, Версиков и Тютчев испытывают не только не схожие, но противоположные чувства в отношении двух своих «отечеств»: для Версикова они равно дороги, и он в каждом из них чувствует себя дома; Тютчев, наоборот, и в Европе, и в России чувствует отчужденность, не признает себя по-настоящему *укорененным* ни в той, ни в другой.

Уже это заставляет нас усомниться в справедливости приведенного выше суждения А. Гачевой о том, что возвращение Тютчева в Россию – это лучшая иллюстрация «тезиса о возврате интеллигенции к почве». Чтобы окончательно прояснить ситуацию, нужно уточнить само понятие «почвы», имеющее принципиальное значение для Достоевского.

Особенно прямо эта проблема ставится Достоевским в Пушкинской речи, где важную роль играет противопоставление Евгения Онегина и Татьяны. По утверждению Достоевского, Татьяна – «это тип твердый, стоящий твердо на своей почве»<sup>16</sup>, она явно выступает в качестве идеала русской женщины для Достоевского. Про Онегина же он говорит: «У него никакой почвы, это былинка, носимая ветром»<sup>17</sup>. Именно поэтому Онегин не смог распознать законченности и совершенства в неброском, скромном образе Татьяны. Не найдя ее любви, он так и не нашел «почвы».

Естественно предположить, что, изображая отношения Версикова и Софьи, Достоевский имел в виду Онегина и Татьяну. В пользу этого говорит тот факт, что в конце речи Достоевского появляется образ Христа из известного стихотворения Тютчева: «Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю “в рабском виде исходил, благословляя” Христос»<sup>18</sup>, т. е. он думал о Тютчеве, когда работал над текстом речи. Тем не менее он придал любовной истории Версикова и Софьи совсем другой финал, в отличие от поэтического романа Пушкина. Версиков в конце концов понимает, что по-настоящему любит Софью и соединяется с ней уже навсегда. Собственно говоря, он догадался о том, что именно в ней его судьба, задолго до того, как окончательно это понял и остался с ней; как сказано в романе, он «часто отлучался и оставлял ее одну, но

<sup>15</sup> См.: Мережковский Д.С. Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев. Пг., 1915. С. 70–71 [14].

<sup>16</sup> См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1880 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1971–1990. С. 140 [15].

<sup>17</sup> Там же. С. 143.

<sup>18</sup> Там же. С. 148.

кончалось тем, что всегда приезжал обратно»<sup>19</sup>. Таким образом, история Версилова в романе действительно изображается Достоевским как история «возврата интеллигенции к почве». Но весьма сомнительно, что эта история применима к Тютчеву (даже если предположить, что сам Достоевский так думал).

Для того чтобы до конца выяснить этот вопрос, обратим внимание на еще один важный момент в романе: «безумие» Версилова, связанное с его любовью к Катерине Ивановне и символически разрешающееся появлением двойника и раскалыванием иконы. Нам представляется, что здесь Достоевский выражает свое амбивалентное отношение к образу «русского европейца». Как мы уже говорили, в «Дневнике писателя» содержится весьма негативная характеристика типа «русского европейца». Говоря о том, что человек этого типа готов азартно биться за свои «заветные идейки», которые весьма далеки от народной жизни, Достоевский добавляет: «Ведь такому барину, такому белоручке, чтоб соединиться с землею, воняющею зипуном и лаптем, – чем надо поступиться, какими святейшими для него книжками и европейскими убеждениями? Не поступится он, ибо брезглив к народу и высокомерен к земле Русской уже невольно» [16, с. 7].

В образе Версилова Достоевский соединяет и позитивный смысл типа «русского европейца», о котором мы говорили выше, и негативный, который отражен в этом суждении, хотя, конечно, это негативное слагаемое в романе не столь явно выражено, как позитивное. Оно проявляется только в финале истории любви Версилова к Катерине Ивановне: в его сговоре с негодяем Ламбертом и в раскалывании иконы (символа русской земли). Двойник Версилова и является материализацией этой негативной стороны его личности. После финальной катастрофы, когда Версиков чуть не убивает Катерину Ивановну, двойник исчезает и остается только позитивная «часть» прежнего Версилова. Став таким образом полностью «определенным» (а не раздвоенным), он окончательно остается с Софьей и осознает свою безраздельную любовь к ней; вот как это передает его сын Аркадий: «...это – только половина прежнего Версилова; от мамы он уже не отходит и уж никогда не отойдет более» [2, 446]. Именно здесь можно видеть *окончательное* и *полное* воплощение идеи «возвращения к почве». Но такой смысл возвращения заставляет поставить вопрос: а остался ли Версиков при этом «русским европейцем» или это определение уже не применимо к нему? В самых последних словах Аркадия о Версикове он констатирует нежелание последнего ехать на лето за границу, и это свидетельство, после которого читатель окончательно расстается с Версиковым, очень показательно.

Если это действительно есть «возвращение к почве» – а нам кажется, что именно это имеет в виду Достоевский, – то по отношению к Тютчеву такой смысл «возвращения» никак не может быть применен. Неизвестно, знал ли Достоевский все детали личной жизни и личного мировоззрения Тютчева, но из всей его биографии писатель особенно ярко использовал в образе Версилова именно те черты, которые характеризуют негативные стороны идеи «русского европейца», позитивный же смысл этой идеи, как его изображает

---

<sup>19</sup> См.: Достоевский Ф.М. Подросток. С. 104.

Достоевский, в основных своих чертах не слишком хорошо соотносится с тем, что мы знаем о Тютчеве.

Тютчев в своих письмах постоянно сетует на то, что он не понимает русского народа и не очень верит в то, что тот способен осознать и реализовать историческое предназначение России. «Сознание своего единственного исторического значения, – пишет Тютчев в 1855 г. в письме к М.П. Погодину, – ею <Россией> совершенно утрачено, по крайней мере в так называемой образованной, правительственной России. Живет ли оно еще в народе, одному Богу известно» [8, с. 231]. Такое сомнение вполне соответствует негативному определению «русского европейца». А вот от его позитивного содержания и от подлинного «возвращения к почве» в варианте Достоевского Тютчев очень далек. Символически это отразилось в том, что единственная русская женщина, которую он любил (две жены Тютчева были немками) и которая могла быть понята как символ русской земли (подобно Софье в романе Достоевского), умерла, и Тютчеву некуда и не к кому в этом смысле было возвращаться.

В стихотворении Тютчева «Святая ночь на небосклон взошла» (1849) дан выразительный образ человека, не имеющего никакой опоры в бытии:

И человек, как сирота бездомный,  
Стоит теперь, и немощен и гол,  
Лицом к лицу пред пропастью темной.  
На самого себя покинут он –  
Упразднен ум, и мысль осиротела –  
В душе своей, как в бездне, погружен,  
И нет извне опоры, ни предела...  
И чудится давно минувшим сном  
Ему теперь все светлое, живое...  
И в чуждом, неразгаданном, ночном  
Он узнает наследье родовое [12, с. 215].

Можно заметить также, что в стихотворениях Тютчева практически отсутствуют детские воспоминания; после посещения родного имения Овстуг он писал жене, что погружение в среду, где прошло его детство, оставило его безразличным: «...я испытал в течение нескольких мгновений то, что тысячи подобных мне испытывали при таких же обстоятельствах. <...> Но ты сама понимаешь, что обаяние не замедлило исчезнуть и волнение быстро потонуло в чувстве полнейшей и окончательной скуки...» [12, с. 492]. А ведь Достоевский в Пушкинской речи подчеркивал, описывая образ Татьяны, в противоположность Онегину, что то твердое и незыблемое, на что опиралась ее душа, – это «ее воспоминания детства, воспоминания родины, деревенской глуши, в которой началась ее смиренная, чистая жизнь». Достоевский констатирует: «И этого немало, нет, тут уже многое, потому что тут целое основание, тут нечто незыблемое и неразрушимое. Тут соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею» [15, с. 143]. Именно этого соприкосновения, видимо, не было у Тютчева.

Литературовед Вадим Баевский писал, что у всех русских поэтов XIX века под ногами есть почва, только у Тютчева ее не было до конца жизни<sup>20</sup>. Именно такое ощущение – нестабильность, хаос, бездна, пустота и бесконечный поиск собственной идентичности – является источником его поэзии и политической деятельности. Словосочетание «международная почва дипломатов»<sup>21</sup>, используемое И. Аксаковым в биографии Тютчева, помогает понять судьбу человека, у которого не было *национальной* почвы, не было почвы для *возвращения*.

#### Список литературы

1. Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. М., 2004. 640 с.
2. Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 13. Л., 1971–1990. 456 с.
3. Тютчев Ф.И. Письма 1860–1873 гг. // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 6. М., 2002–2004. 592 с.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л., 1971–1990. 471 с.
5. Тютчев Ф.И. Публицистические произведения // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 3. М., 2002–2004. 528 с.
6. Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2007. 544 с.
7. Шестов Л. Пророческий дар // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 119–127.
8. Тютчев Ф.И. Письма 1850–1859 гг. // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 5. М., 2002–2004. 496 с.
9. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. 585 с.
10. Тютчев Ф.И. Письма 1820–1849 гг. // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 4. М., 2002–2004. 624 с.
11. Кожин В. Тютчев. М., 2009. 471 с.
12. Тютчев Ф.И. Стихотворения 1813–1849 гг. // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 1. М., 2002–2004. 528 с.
13. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. 698 с.
14. Мережковский Д.С. Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев. Пг., 1915. 123 с.
15. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1880 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1971–1990. С. 129–174.
16. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1881 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. Л., 1971–1990. С. 5–40.
17. Баевский В.С. История русской поэзии: 1730–1980. Компендиум. 2-ое изд. М., 1994. 304 с.
18. Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1997. 175 с.

#### References

1. Gacheva, A. «*Nam ne dano predugadat', kak slovo nashe otzovetsya...*» *Dostoevskiy i Tyutchev* [«We can not predict how our words resound...» Dostoevsky and Tyutchev], Moscow, 2004. 640 p.

<sup>20</sup> См.: Баевский В.С. История русской поэзии: 1730–1980. Компендиум. 2-ое изд. М., 1994. С. 134 [17].

<sup>21</sup> См.: Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1997. С. 52 [18].

2. Dostoevskiy F.M. Podrostok [The Raw Youth], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 13* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 13], Leningrad, 1971–1990. 456 p.
3. Tyutchev, F.I. Pis'ma 1860–1873 gg. [Letters of 1860–1873], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobranie sochineniy i pis'ma v 6 t., t. 6* [Complete collection of works and letters in 6 vol., vol. 6], Moscow, 2002–2004. 592 p.
4. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1877 god (janvar'–avgust) [Diary of a Writer. 1877 (January–August)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 25], Leningrad, 1971–1990. 471 p.
5. Tyutchev, F.I. Publitsisticheskie proizvedeniya [Publicist works], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobranie sochineniy i pis'ma v 6 t., t. 3* [Complete collection of works and letters in 6 vol., vol. 3], Moscow, 2002–2004. 528 p.
6. Kantor, V.K. *Sankt-Peterburg: Rossiyskaya imperiya protiv rossiyskogo khaosa. K probleme imperskogo soznaniya v Rossii* [St. Petersburg: Russian Empire against Russian chaos. On the problem of imperial consciousness in Russia], Moscow, 2007. 544 p.
7. Shestov, L. Prorocheskiy dar [Prophetic gift], in *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 godov* [About Dostoevsky. The creativity of Dostoevsky in Russian thought of 1881–1931], Moscow, 1990, pp. 119–127.
8. Tyutchev, F.I. Pis'ma 1850–1859 gg. [Letters of 1850–1859], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobranie sochineniy i pis'ma v 6 t., t. 5* [Complete collection of works and letters in 6 vol., vol. 5], Moscow, 2002–2004. 496 p.
9. Evlampiev, I.I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k «Brat'yam Karamazovym»)* [Philosophy of Man in Dostoevsky's Works (from the early works to «The Brothers Karamazov»)], Saint-Petersburg, 2012. 585 p.
10. Tyutchev, F.I. Pis'ma 1820–1849 gg. [Letters of 1820–1849], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobranie sochineniy i pis'ma v 6 t., t. 4* [Complete collection of works and letters in 6 vol., vol. 4], Moscow, 2002–2004. 624 p.
11. Kozhinov, V. *Tyutchev*, Moscow, 2009. 471 p.
12. Tyutchev, F.I. Stikhotvoreniya 1813–1849 gg. [Poems, 1813–1849], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobranie sochineniy i pis'ma v 6 t., t. 1* [Complete collection of works and letters in 6 vol., vol. 1], Moscow, 2002–2004. 528 p.
13. Solov'ev, V.S. Poeziya F.I. Tyutcheva [Poetry of F.I. Tyutchev], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism], Moscow, 1991. 698 p.
14. Merezhkovskiy, D.S. *Dve tayny russkoy poezii. Nekrasov i Tyutchev* [Two secrets of Russian poetry. Nekrasov and Tyutchev], Petrograd, 1915. 123 p.
15. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1880 g. [Diary of a Writer, 1880], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 26], Leningrad, 1971–1990, pp. 129–174.
16. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1881 g. [Diary of a Writer, 1881], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 27], Leningrad, 1971–1990, pp. 5–40.
17. Baevskiy, V.S. *Istoriya russkoy poezii: 1730–1980. Kompendium* [History of Russian poetry: 1730–1980, Compendium], Moscow, 1994. 304 p.
18. Aksakov, I.S. *Biografiya Fedora Ivanovicha Tyutcheva* [Biography of Fyodor Ivanovich Tyutchev], Moscow, 1997. 175 p.

УДК 11(47)  
ББК 87.3(2)522-685

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА  
(КОНЕЦ 70-Х – НАЧАЛО 80-Х ГГ. XIX В.)**

М.В. МАКСИМОВ, Л.М. МАКСИМОВА  
Ивановский государственный энергетический университет  
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

*Рассматривается вопрос о становлении метафизической концепции В.С. Соловьева, представленной в его сочинениях и лекционных курсах конца 70-х – начала 80-х гг. XIX столетия, прежде всего в «Чтениях о Богочеловечестве». Анализируются существующие в российской и зарубежной литературе подходы к исследованию истоков и оснований его метафизики. Утверждается, что метафизическая концепция В.С. Соловьева выстраивалась как результат переосмысления античного философского наследия – платонизма и неоплатонизма, христианской мистики и классической немецкой философии. Особое внимание уделяется анализу рецепции платонизма в философии В.С. Соловьева. Рассматривается содержание лекционных курсов В.С. Соловьева, прочитанных в указанный период в Москве и Петербурге. Обосновывается положение о том, что В.С. Соловьев вводит в разрабатываемую философию всеединства элементы платоновского учения об идеях. Выявляются содержательные характеристики интерпретации Соловьевым этого учения и отличительные особенности его собственной концепции. Раскрываются отличительные черты учений об Абсолюте Соловьева и Платона, а также их представления о связи сущего и бытия. Подчеркивается творческий характер рецепции наследия Платона в творчестве русского мыслителя.*

Ключевые слова: Платон и В.С. Соловьев, платонизм, метафизика, учение об идеях, философия всеединства, Абсолютно-сущее.

**METAPHYSICAL SEARCH OF V.S. SOLOVYOV  
(THE END OF 70s – BEGINNING OF 80s OF THE XIX CENTURY)**

M.V. MAKSIMOV, L.M. MAKSIMOVA  
Ivanovo State Power Engineering University  
34, Rabfakovskaya St, Ivanovo, 153003, Russian Federation  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

*The authors consider the question about formation of metaphysical conception by V.S. Solovyov presented in his works and lectures of the end of 70s-beginning of 80s of the XIX century, first of all in «Readings about Godman». Present approaches to the research of origin and foundations of his metaphysics are analysed. It is stated that metaphysical conception of V.S. Solovyov was being formed as a result of rethinking of the antique philosophical heritage – Platonism, neoplatonism, Christian mystics and classical German philosophy. Special attention is paid to the analysis of the reception of Platonism in V.S. Solovyov's philosophy. The contents of V.S. Solovyov's lectures, read at the stated period in Moscow and St. Petersburg, is considered. The statement that V.S. Solovyov introduces elements of Plato's doctrine about ideas into elaborated philosophy of all-encompassing unity. The substantive characteristics of Solovyov's interpretation of this doctrine and differential characteristics of his own conception are revealed. Differential features of doctrines about Absolute of Solovyov and*

*Plato as well as their understanding of creation and being are revealed. The creative nature of Plato's heritage reception in the creative work of the thinker is emphasized.*

Key words: *Plato and VS Solovyov, Platonism, metaphysics, theory of ideas, philosophy of unity, absolutely-being.*

Становление метафизической концепция В.С. Соловьева происходит в 70-е – начале 80-х гг. XIX столетия и связано с глубоким переосмыслением философом античного философского наследия – платонизма и неоплатонизма, христианской мистики и классической немецкой философии. Это нашло отражение в сочинениях и лекционных курсах философа конца 70-х – начала 80-х гг. XIX в.: «Философские начала цельного знания» (1877)<sup>1</sup>, «Критика отвлеченных начал» (1877–1880)<sup>2</sup> и «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1880)<sup>3</sup>.

Насколько философ был самостоятелен в разработке метафизики? Какие влияния он испытал? Эти вопросы вызывали и продолжают вызывать интерес у исследователей философского наследия В.С. Соловьева. Так, Е.Н. Трубецкой в известной работе «Миросозерцание Вл.С. Соловьева» (1913) утверждает, что Соловьев «является прямым продолжателем определенных направлений западноевропейской философии – немецкой мистики и Шеллинга» [4, с. 66]. На зависимость метафизики Соловьева от позднего учения Ф. Шеллинга указывает и А. Кожев (А. Кожевников) в диссертации, посвященной философии В.С. Соловьева, и в обширном исследовании его религиозной метафизики<sup>4</sup>. Подчеркивая полную зависимость метафизики русского философа от Ф. Шеллинга, он пишет: «Все, что он [Соловьев] говорит об Абсолютном и его Другом, есть только значительно упрощенная парафраза некоторых спекуляций Шеллинга» [5, 543]<sup>5</sup>. Такая оценка достаточно прочно утвердилась как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Известный немецкий исследователь Лудольф Мюллер в своей работе «Соловьев и протестантизм» (1951) указал на текстовые совпадения у Соловьева и Шеллинга<sup>6</sup>, якобы подтверждающие подобные оценки.

Ряд публикаций последних лет, посвященных исследованию истоков метафизики В.С. Соловьева, подтверждают актуальность рассматриваемых воп-

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 185–308 [1].

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–360 [2].

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9–168 [3].

<sup>4</sup> См.: Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg Univ., Dissertation, 1926 (Maschinenschrift); Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'histoire et de philosophie religieuse. 1934. XIV. № 6. P. 534–554 [5]; Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'histoire et de philosophie religieuse. 1935. XV. № 1–2. P. 110–152 [6].

<sup>5</sup> Анализ концепции А. Кожева см. в монографии: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1988. 242 с. [7].

<sup>6</sup> Müller L. Solovjev und Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 93–125 [8].

росов. Заслуживают внимания статьи московского историка философии Ю.Б. Тихеева<sup>7</sup>, утверждающего, что соловьевская интерпретация философии Платона в контексте созревавшего метафизического учения «была создана по интеллектуальным лекалам немецкого идеализма и представляет собой позднюю реплику разрабатывавшегося в нем круга идей»<sup>8</sup>, а «„платонические штудии“ Соловьева были инспирированы отчасти идеями европейской романтики, но главным образом философской программой немецкого идеализма»<sup>9</sup>. Ю.Б. Тихеев подчеркивает, что «обращение Соловьева к античному наследию не было прямым. На „платонические“ или „гностические“ учения, ссылки на которые можно обнаружить в его ранних работах, русский философ смотрел сквозь призму результатов интенсивной историко-философской работы, проделанной к тому времени в европейской науке» [10, с. 140].

Так был ли Соловьев в своей метафизике платоником или его «платонизм» является результатом усвоения немецкого идеализма?

Платонизму В.С. Соловьева посвящены многочисленные исследования, авторы которых утверждают, что в становлении метафизической концепции В.С. Соловьева весьма существенную роль сыграли сочинения Платона. Действительно, наследие греческого мыслителя находится в центре внимания в таких публичных выступлениях Соловьева в Петербурге в конце 70-х – начале 80-х гг. XIX в.<sup>10</sup>, как «Чтения о Богочеловечестве» и «Лекции по истории философии». Их анализ приводит к осмыслению темы «Соловьев и Платон», являющейся одной из ключевых для понимания метафизических исканий русского мыслителя указанного периода.

Эта тема находилась и находится в центре внимания исследователей творчества В.С. Соловьева. Значительные разделы, посвященные выявлению различных аспектов рецепции платоновской философии в творчестве В.С. Соловьева, мы находим в сочинениях Е.Н. Трубецкого, С.М. Соловьева – племянника философа, В.В. Зеньковского, А.Ф. Лосева<sup>11</sup>. Глубокие наблюдения и оцен-

<sup>7</sup> Тихеев Ю.Б. Платон в философии В.С. Соловьева 1870-х гг. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Вып. 3(35). М., 2011. С. 58–67 [9]; Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева // История философии. 2014. № 19. С. 133–141 [10].

<sup>8</sup> См.: Тихеев Ю.Б. Платон в философии В.С. Соловьева 1870-х гг. С. 67.

<sup>9</sup> См.: Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева. С. 58.

<sup>10</sup> «С самого начала философия Соловьева вдохновлялась Платоном, – пишет А. Невски. – Его первое публичное выступление на Высших женских курсах в Москве в 1875 году было посвящено философии Платона. Платоновский идеализм часто служил ему поддержкой в знаменитых “Чтениях о Богочеловечестве”» (Nevsky A. Vladimir Soloviev sur Platon et le drame de sa vie // Transitions. 2006. Vol. 46. № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cevipol.ulb.ac.be/sites/default/files/Contenu/Cevipol/7-nevski.pdf>) [11].

<sup>11</sup> См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с. [12]; Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ч. 1. Ленинград: ЭГО, 1991. 256 с. [13]; Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Мысль, 1990. 720 с. [14]; Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 31–60 [15].

ки восприятия Соловьевым платоновского наследия мы можем встретить у С.М. Лукьянова<sup>12</sup> – биографа философа, сохранившего воспоминания его современников. Специальные исследования в этой области проводились известными современными авторами – А.И. Абрамовым, В.Э. Хеллеман (W.E. Helleman), Д.Д. Корнблат (J.D. Kornblatt), В.В. Лазаревым, Ю.Б. Тихеевым, А.Г. Тихолазом и др.<sup>13</sup>

Русской религиозно-философской мысли в целом свойственна глубокая рецепция наследия Платона. Как отмечает А.И. Абрамов, «с определенными оговорками и уточнениями ... можно утверждать, что история русской философии есть история русского платонизма» [1, с. 139]. В этой истории особое место занимает философия всеединства В.С. Соловьева, «вобравшая в себя предшествующую традицию и передавшая ее в будущий XX в. – золотой век русской философии»<sup>14</sup>. А.И. Абрамов подчеркивает, что платоновские идеи выполняют функцию несущей конструкции всей философской системы В.С. Соловьева.

Характеризуя специфику восприятия наследия Платона Соловьевым, украинский исследователь А.Г. Тихолаз справедливо отмечает, что «в его творчестве мы встречаемся с особым типом отношения к Платону, которое будет отличать и его последователей. Для этого отношения характерна своеобразная интимно-личностная окрашенность, ощущение глубокого внутреннего родства» [25, с. 150]. Эта черта соловьевского отношения к наследию греческого философа была подмечена еще биографом В.С. Соловьева С.М. Лукьяновым, который писал, что, несмотря на то, что Соловьеву «осталась чужда большая часть литературы греческой», «из греков он интимно любил только Платона и еще Аристофана, за остроумие»<sup>15</sup>.

Анализируя отношение Соловьева к Платону, А.Ф. Лосев пишет о «гениальной концепции платонизма у Вл. Соловьева», о том, что речь идет не о простом заимствовании Соловьевым ряда идей древнегреческого философа<sup>16</sup>. С этим утверждением, очевидно, согласны многие современные исследователи

---

<sup>12</sup> См.: Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Петроград, 1916 [16]; Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга вторая. Петроград, 1918.[17]; Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга третья. Петроград, 1921 [18].

<sup>13</sup> См.: Абрамов А.И. Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9 [19]; Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. 2000. № 6 [20]; Helleman W.E. Soloviev's Plato // Соловьёвский сборник. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001 [21]; Корнблат Д.Д. Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 12. [22]; Лазарев В.В. Философия Вл. Соловьева и Шеллинг // Философия Шеллинга в России XIX века. СПб.: РХГИ, 1998. С. 477–499 [23]; Лазарев В.В. В.С. Соловьев о жизненной драме Платона // История философии. 2011. № 16 [24]; Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Киев: ВиРА «Инсайт», 2003 [25].

<sup>14</sup> См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 19.

<sup>15</sup> См.: Тихеев Ю.Б. Платон в философии В.С. Соловьева 1870-х гг. С. 273.

<sup>16</sup> См.: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. С. 166.

наследия В.С. Соловьева<sup>17</sup>. Так, А.Г. Тихолаз, продолжая мысль А.Ф. Лосева, подчеркивает, что у Соловьева «мы имеем дело не с зависимостью от платонизма или простым заимствованием ряда его идей, а с восприятием философии Платона как учения, глубоко конгениального исходным установкам русской национальной философской традиции» [25, с. 151–152].

Разделяя эту устоявшуюся в литературе точку зрения на проблему рецепции платоновского наследия в творчестве Соловьева, мы остановимся на анализе следов платонизма в его метафизике. Но прежде отметим некоторые важные вехи в его подходах к Платону, интерес к философии которого В.С. Соловьев сохранял на протяжении всей своей жизни.

Можно вполне предположить, что внимание В.С. Соловьева к философии Платона пробудилось достаточно рано<sup>18</sup>. В университетские годы Соловьев испытал значительное влияние своего учителя П.Д. Юркевича<sup>19</sup>, философские взгляды которого, по замечанию Г. Шпета, «в своем первоисточнике восходят к Платону»<sup>20</sup>.

Первое документально зафиксированное обращение к Платону связано с началом преподавательской деятельности В.С. Соловьева. Осенью 1874 года он был приглашен профессором Московского университета В.И. Герье для чтения лекционного курса по истории греческой философии на Высших женских курсах. В материалах к биографии В.С. Соловьева С.М. Лукьянов пишет: «О деятельности Соловьева на курсах мы располагаем, между прочим, двумя коротенькими записями, принадлежащими весьма авторитетному свидетелю. 3-го октября 1914 г. В.И. Герье сообщил нам: “Я просил его [т.е. Вл.С. Соловьева] прочесть часовой курс о Платоне”». Далее С.М. Лукьянов приводит следующее сообщение В.И. Герье: «Соловьев объяснял диалоги Платона, причем читал в переводе и отрывки из диалогов. Не могу сказать, что более очаровывало слушательниц: древнегреческий мудрец или юный истолкователь его; думаю, что скорее последний... К сожалению, деятельность Вл. С. на курсах была непродолжительна...» [17, с. 140].

---

<sup>17</sup> А.И. Абрамов, рассматривая линию развития русского платонизма, указывает на «три ключевых имени – Г.С. Сковороды, П.Д. Юркевича и В.С. Соловьева» (см.: Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма. С. 24).

<sup>18</sup> Имя Платона встречаем уже в ранней работе В.С. Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873).

<sup>19</sup> На это обстоятельство указывает Н.О. Лосский. В своей «Истории русской философии» он пишет: «Философия Соловьева оформилась под преобладающим влиянием христианского платонизма его учителя проф. Юркевича (Московский университет) и учения Шеллинга о связи абсолютного с миром» [26, с. 168]. Отношение П.Д. Юркевича к философии Платона рельефно выражено в его речи «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», произнесенной на торжественном собрании Императорского Московского университета 12 января 1866 года (см.: Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 466–526 [27]).

<sup>20</sup> См.: Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 600 [28].

В следующем сообщении, приводимом также С.М. Лукьяновым (сообщение датировано 5 октября 1916 г.), Герье характеризует Соловьева как «настоящего провозвестника Платона». Он пишет: «В конце 1874 г., по защите Соловьевым диссертации, я получил возможность, в качестве директора высших женских курсов, пригласить Вл.С. Соловьева к чтению на них истории греческой философии... Предметом своего курса Соловьев избрал философию Платона – один час в неделю. Чтобы не стеснять его, я был только один раз на его лекции и не помню, о чем именно он тогда читал. Но я хорошо помню чарующее впечатление, которое он производил своей элегантною фигурой, красивым лицом, устремленными в даль, несколько прищуренными темными глазами, бледностью лица и немного дрожащим голосом. Он был настоящий провозвестник Платона...» [17, с. 140].

О содержании лекций, прочитанных В.С. Соловьевым на Высших женских курсах, можно судить лишь по сохранившимся записям слушательниц Е.М. Поливановой и О.М. Коваленской<sup>21</sup>. Эти записи, как и сообщение В.И. Герье, позволяют определить предмет его историко-философского внимания и интереса: это был анализ диалогов Платона «Федр», «Пир» и «Федон» и, соответственно, интерпретация учения об идеях, что было весьма существенным для формировавшейся метафизической концепции Соловьева.

Значительный интерес для понимания эволюции отношения В.С. Соловьева к Платону представляет курс «Лекций по истории философии», прочитанный на Высших женских курсах в Петербурге в 1880–1881 гг. В содержащейся в лекциях характеристике Платона Соловьев подчеркивает его теоретическое отношение к миру, стремление представить природу «чистым предметом мысли». Соловьев отмечает, что Платона интересует, прежде всего, «не вопрос об определении искомого божественного начала, а вопрос о познании, о том, как человек от себя может познать божественное начало»<sup>22</sup>. В этой оценке нашло отражение отношение В.С. Соловьева к античной философии в целом, не испытывавшей потребности в синтезе религиозной веры и философского мышления<sup>23</sup>. Идеальный космос Платона, пребывая в невозмутимом покое вечности, отражается в мире материальных явлений, оставляя его «без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его»<sup>24</sup>. Лишь в христианстве, утверждает Соловьев, снимается эта присущая платонизму двойственность.

В «Лекциях по истории философии» В.С. Соловьева исключительно большой интерес в связи с рассматриваемой темой представляет фрагмент

---

<sup>21</sup> См.: Соловьев В.С. <Лекции на Высших женских курсах (Москва) 14-го и 28-го января 1875 г.> // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 242–245 [29].

<sup>22</sup> См.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 228 [30].

<sup>23</sup> См.: Максимов М.В. В.С. Соловьев о смысле и назначении философии // Ученые записки Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. Вып. 2. Иваново, 1996[31].

<sup>24</sup> См.: Соловьев В.С. Исторические дела философии. (Вступительная лекция в С.-Петербургском университете 20 ноября 1880 года) // В.С. Соловьев. Собр. соч. Т. II. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 408 [32].

«XVII. Действительность, или мир реальных существ, и космос, или мир существенных идей». В нем содержится один из ранних набросков системы всеединства философа, центральным моментом которого является учение об идеях – важнейшем элементе его метафизики. Представленная Соловьевым интерпретация *идеи* как внутреннего соединения «совершенной индивидуальности с совершенною общностью или универсальностью» восходит к Платону, подарившему грекам философскую формулу идеального космоса<sup>25</sup>.

В лекциях, прочитанных В.С. Соловьевым на Высших женских курсах в Петербурге, философии Платона уделено значительное внимание. В одной из них – речи «Смысл современных событий», произнесенной 13 марта 1881 г., – Соловьев формулирует принцип платоновского философствования. Он утверждает, что «исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины. Платон <не> признает данную действительность, противопоставляет ей мир истинного, должного» [33, с. 262].

Метафизическая проблематика становится центральной в размышлениях В.С. Соловьева, а вопрос о причине и смысле отпадения феноменального мира от идеального рассматривается им как важнейший. Выдвижение на первый план этой проблематики связано с осмыслением платоновской философии, отрицающей действительность как подлинное бытие, как истину. Действительность признавалась только за миром истинного и должного.

Результатом этого осмысления является метафизическое учение В.С. Соловьева, изложенное в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878)<sup>26</sup>. По замечанию В.В. Зеньковского, в «Чтениях» изложена «конкретно вся метафизика Соловьева», в ней наиболее полно выражено платоновское влияние, и с нее следует начинать рассмотрение всей системы русского философа<sup>27</sup>.

Итак, каков же исходный пункт метафизики Соловьева? Безусловно, таковым является его учение об Абсолютно-сущем. К его определению философ обращается уже в работе «Кризис западной философии: против позитивистов» (1874). В ней он пишет: «1) Есть всеединое первоначало всего существующего. 2) Это всеединое первоначало в своей проявляемой действительности, которую мы познаем в области нашего опыта, представляет, несомненно, духовный характер. 3) Эта духовная действительность принадлежит первоначально независимо от нашего сознания и перее его» [34, с. 131]. Эту характеристику Абсолютно-сущего Соловьев воспроизводит и в последующих своих сочинениях – «Философских началах цельного знания» (1877) и «Критике отвлеченных начал» (1880). Философ обращается к этой теме и в «Чтениях о Богочеловечестве», утверждая мысль о том, что бытие является лишь предикатом сущего. Началом же всякого бытия является безусловно-сущее.

<sup>25</sup> См.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии. С. 249.

<sup>26</sup> В полном составе «Чтения о Богочеловечестве» были опубликованы в конце 1881 или в начале 1882 г. (см.: Соловьев В.С. Полн. собр. сочинений и писем: в 20 т. Т. 4. С. 537). Лекции Соловьева по истории философии на Высших женских курсах в 1880/81 учебном году совпадают по времени с завершением журнальной публикации «Чтений».

<sup>27</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. С. 32, 36.

Определяя сущее, Соловьев указывает на то, что оно не может быть предикатом ничего другого. Напротив, по отношению к нему всякое бытие есть его предикат. Таким образом, сущее есть то, что имеет бытие или обладает бытием, оно – абсолютное первоначало, которое имеет в себе положительную силу бытия.

Метафизическая категория сущего привлекательна для Соловьева также и тем, что она ассоциируется с библейским откровением Бога Моисею: «Аз есмь Сущий» (Исх. 3: 14). В понятии сущего, таким образом, имеет место не только уровень его философской рефлексированности как первичности, всеобщности, единства, но и образная ассоциативность, раскрывающая представление о нем как об идеальной, безусловной личности.

В.С. Соловьев подчеркивает, что различие сущего от бытия имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего мирозерцания. Признавая вопрос о бытии фундаментальным для любой философии, обращенной к действительности, Соловьев, тем не менее, начинает не с бытия, а с сущего, переворачивая свойственные классической рационалистической метафизике отношения бытия и сущего. В философии Гегеля сущее следует за бытием. Его диалектика «есть саморазвертывание божественной субстанции – субъекта из неразвитого, абстрактного начала в конкретное завершённое абсолютное Понятие»<sup>28</sup>. Весь мировой процесс представляет собой, тем самым, генезис, становление самого Абсолютного. По Соловьеву же, в самом Абсолютном не может быть никакого процесса, поскольку в нем представлена вся полнота его возможных определений. Поэтому, отправляясь от сущего как первоначала, он раскрывает не его становление, а его развертывание в мир, возникновение из него мирового целого. Для Соловьева это имеет принципиальное значение, так как позволяет устранить трансцендентальность первоначала, а следовательно, – абстрактность и условность связи общего и единичного, конкретного. Этот логический ход позволяет Соловьеву подчеркнуть, кроме того, динамический характер становления мироздания. Речь, таким образом, идет у Соловьева не о сотворении мира в свободном акте божественной воли, а о его возникновении из божества по необходимости, в порядке вещей, что означает существенный отход философа от традиций христианской догматики.

Итак, сущее не есть бытие, но есть начало всякого бытия. Однако то, что не является бытием, есть ничто. Но, с другой стороны, «безусловно-сущему» принадлежит всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать только небытие в отрицательном смысле, и в качестве абсолютного начала оно есть положительное. Сущее, таким образом, не есть ни бытие, ни небытие, оно, утверждает Соловьев, есть то, что обладает бытием, а это значит, что оно «есть *мощь* или *сила* ..., или *положительная* его *возможность*». «Что сущее есть сила бытия, – продолжает Соловьев, – это очевидно уже из того, что оно полагает или производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно

---

<sup>28</sup> См.: Гайденко П.П. Мистический рационализм и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М., 1988. С. 60 [35].

не *перестает как сущее*, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое ими действие» [1, с. 251].

В этом рассуждении Вл. Соловьева содержится исключительно важное для последующих метафизических построений положение: если «сущее есть являющееся, а бытие есть явление», как полагает философ, то связь сущего и бытия, Бога и мира, интерпретируемая как связь сущности и явления, приобретает характер необходимости, постигаемой чисто рациональным путем.

Как видим, в своем учении об Абсолютно-сущем Соловьев отходит от гегелевской интерпретации отношения бытия и сущего и привносит в него, как отмечает В.В. Зеньковский, некоторые «элементы платонизма». В чем же они состоят? Ответ на этот вопрос дает обращение к вышеназванным работам В.С. Соловьева.

В сочинении «Критика отвлеченных начал» философ подчеркивает мысль о том, что Абсолютное является основой всякого бытия, что всякая действительность сводится к безусловной действительности<sup>29</sup>. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пишет: «...всякое определенное бытие может быть первоначально только *актом самоопределения абсолютно сущего*» [3, с. 84]. Развивая мысль, сформулированную в «Философских началах цельного знания», о божественном начале как положительной силе и мощи всякого бытия, Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» подчеркивает, что «*божественное начало есть всё*»<sup>30</sup>.

Что же такое это *всё*, составляющее положительное содержание божественного начала? Ответ Соловьева таков: «Оно не может быть только совокупностью природных явлений, так как каждое из этих явлений, а следовательно, и все они вместе представляют лишь постоянный переход, процесс, имеющий только видимость бытия, а не подлинное, существенное и пребывающее бытие. Если, таким образом, наш природный мир по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, т. е. *положительное всё* (всецелость, или полнота бытия), может находиться лишь в сверхприродной области, которая в противоположность миру вещественных явлений определяется как мир идеальных сущностей, царство идей» [3, с. 50]. Истоки предложенной Соловьевым интерпретации, безусловно, восходят к Платону. Русский философ, по существу, повторяет важнейшую идею платоновской философии, сформулированную в «Тимее»: «есть вечное, не имеющее возникновения бытие и ... есть вечно возникающее, но никогда не сущее»<sup>31</sup>.

Из этого следует, заключает Соловьев, что содержанием Абсолюта являются идеальные сущности, идеи. Он пишет: «Идеальный космос составляет основное содержание – и основную истину – греческой философии в ее централь-

<sup>29</sup> См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал (гл. XLIII. Различие сущего от бытия. – Сущее как абсолютное. – Абсолютное и его другое).

<sup>30</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 50.

<sup>31</sup> См.: Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 432 [36].

ной системе – системе платонизма. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и с величайшей поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий ее от современного научного мировоззрения. Хотя, по-видимому, между ними лежит непроходимая бездна, но, как я сейчас постараюсь показать, непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи» [3, с. 50].

Необходимость развернуть важное для Соловьева учение об идее заставляет мыслителя сопоставить платоновский идеализм с буддизмом. «Учение об идеях, – пишет Соловьев, – как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существований и явлений и составляющих подлинное содержание безусловного начала или вечное, неизменное всё, – это учение, как известно, впервые развитое греческой философией в лице Платона, составляет дальнейший после буддизма шаг в откровении Божественного начала. Буддизм говорит: “Данный мир, природное бытие, все существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть, или ничто”. Платонический идеализм говорит, напротив: “Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений, не есть истина, подлинно сущее, – и в этом платонизм согласен с буддизмом, – то это бытие, эта действительность может признаваться истинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности”» [3, с. 50].

Отметив, что идеи как вечные и неизменные сущности составляют подлинное содержание безусловного начала, или вечное, неизменное всё, Соловьев подчеркивает мысль о том, что именно в них природная действительность имеет свою сущность. Итак, мир идей – это подлинная действительность, и так как она «не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе прозрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней, ... соответствует нечто в истинной, или подлинной, действительности, другими словами – что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею, или свою истинную, подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное всё, или как мир идей, царство идей» [3, с. 50].

В.С. Соловьев указывает на иерархическое строение этого мира идей. Восходя по ступеням этой иерархии, пишет он, «мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собой все остальные. Это есть идея безусловного блага, или точнее – безусловной благодати или любви» [3, с. 58]. Она заставляет нас вспомнить, как справедливо отмечает А.Г. Тихолаз<sup>32</sup> платоновскую идею блага, играющего роль *ἀρχή ἀνυπόθετος* – беспредпосылочного начала<sup>33</sup>.

Можно вполне согласиться с А.Г. Тихолазом, отмечающим, что «здесь речи не может идти о “простой рецепции платонизма”»: в идее блага философ под-

<sup>32</sup> См.: Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Киев: ВиРА «Инсайт», 2003. С. 171 [25].

<sup>33</sup> См.: Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 292–294 [37].

черкивает укорененное в ней начало любви, что далее будет им отмечено в качестве важного отличия его трактовки божественного первоначала от платоновского понимания идеального космоса» [25, с. 171]. В отличие от платоновской трактовки идеи блага как беспредпосылочного начала, Соловьев указывает, что собственным содержанием божественного начала является «безусловная любовь». Он пишет: «Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала» [3, с. 58].

Как видим, при всем следовании Платону, Соловьев расходится с ним в весьма важном вопросе – в понимании Абсолюта. «Носитель идеи, или идея как субъект, есть *лицо*», – утверждает Соловьев. Лицо и идея, по Соловьеву, «соотносительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга». Как «личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешне бессмысленною силой», так и идея без субъекта, носителя, является «чем-то только представляемым, а не действительно существующим»<sup>34</sup>.

Характеризуя безусловную идею по ее объективной сущности как всеединую, а по ее внутреннему субъективному существованию как единичное лицо, Соловьев заключает, что «идеальное всё, или безусловная идея, может быть только принадлежностью или содержанием безусловного начала, а не им самим. Если всякая идея имеет действительность только тогда, когда она представляется определенным особенным существом, то и безусловная идея, или идеальное всё, может иметь действительность не само по себе, а как содержание сущего, которое есть субъект или носитель этой идеи» [3, с. 70]. Так Соловьев приходит к идее личного живого Бога, наполняя понятие Абсолюта конкретным содержанием. Бог есть «всё» как по отношению к собственному всеединому содержанию, которое выражается в суждении «я есмь», так и по отношению к заключающемуся в нем *всему*: «во-первых, по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней – по отношению ко всем особенным идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной» [3, с. 69].

Идея божества как безусловной личности – вот что противостоит у Соловьева идеальному космосу Платона. Божество, понимаемое только как идеальный космос, может быть, по Соловьеву, лишь объектом созерцания. Религия, принимающая такое божество, «имеет характер умозрительный и художественный ..., а не деятельный; божественное начало открыто здесь для воображения и чувства, но ничего не говорит воле человека» [3, с. 70]. Вот почему, замечает Соловьев, нравственный элемент совершенно чужд эллинскому мировоззрению. Верховной идеей для Платона было благо, а не любовь. Соловьев пишет по этому поводу: «... давая абсолютной идее нравственное определение любви, мы имели в виду полную истину идеализма, а не одностороннее его выражение в греческом мировоззрении: для этого последнего абсолютное качество было не благодать или любовь, а только благо, т.е. опять-таки лишь объект» [3, с. 70].

---

<sup>34</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 69.

Такая метафизическая конструкция, выстраиваемая В.С. Соловьёвым в лекционных курсах и основных сочинениях 70-х годов XIX столетия, не только сближает его с Платоном, но и свидетельствует о творческой рецепции платонизма: русский мыслитель принимает его в той мере, в какой он вписывается в его собственное учение.

#### Список литературы

1. Соловьёв В.С. *Философские начала цельного знания* // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 185–308.
2. Соловьёв В.С. *Критика отвлеченных начал* // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–360.
3. Соловьёв В.С. *Чтения о Богочеловечестве* // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9–168.
4. Трубецкой Е.Н. *Мирозерцание* Вл.С. Соловьёва. В 2 т. М.: Путь, 1913. Т. 1. 652 с.; Т. 2. 420 с.
5. Kojevnikoff A. *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* // *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. 1934. XIV. № 6. P. 534–554.
6. Kojevnikoff A. *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* // *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. 1935. XV. № 1–2. P. 110–152.
7. Максимов М.В. *Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент*. М.: Прометей, 1988. 242 с.
8. Müller L. *Solovjev und Protestantismus*. Freiburg, 1951. 182 s.
9. Тихеев Ю.Б. *Платон в философии В.С. Соловьёва 1870-х гг.* // *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия*. Вып. 3(35). М., 2011. С. 58–67.
10. Тихеев Ю.Б. *К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьёва* // *История философии*. 2014. № 19. С. 133–141.
11. Nevsky A. *Vladimir Soloviev sur Platon et le drame de sa vie* // *Transitions*, 2006, vol. 46, n. 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cevipol.ulb.ac.be/sites/default/files/Contenu/Cevipol/7-nevski.pdf>
12. Соловьёв С.М. *Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция*. М.: Республика, 1997. 431 с.
13. Зеньковский В.В. *История русской философии*. В 2 т. Т. 2. Ч. 1. Ленинград: ЭГО, 1991. 256 с.
14. Лосев А.Ф. *Владимир Соловьёв и его время*. М.: Мысль, 1990. 720 с.
15. Лосев А.Ф. *Эрос у Платона* // Лосев А.Ф. *Бытие – имя – космос* / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.
16. Лукьянов С.М. *О Вл.С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии*. Кн. 1. Петроград, 1916. 439 с.
17. Лукьянов С.М. *О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии*. Кн. 2. Петроград, 1918. 191 с.
18. Лукьянов С.М. *О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии*. Кн. 3. Петроград, 1921. 366 с.
19. Абрамов А.И. *Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании)* // *Вопросы философии*. 1997. № 9. С. 130–140.
20. Абрамов А.И. *Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма* // *История философии*. 2000. № 6. С. 15–32.
21. Helleman W.E. *Soloviev's Plato* // *Соловьёвский сборник*. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 197–219.
22. Корнблат Д.Д. *Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьёва* // *Соловьёвские исследования*. 2006. Вып. 12. С. 223–243.

23. Лазарев В.В. Философия Вл. Соловьева и Шеллинг // Философия Шеллинга в России XIX века. СПб.: РХГИ, 1998. С. 477–499.
24. Лазарев В.В. В.С. Соловьев о жизненной драме Платона // История философии. 2011. № 16. С. 146–166.
25. Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Киев: ВиРА «Инсайт», 2003. 367 с.
26. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высш. шк., 1991. 560 с.
27. Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 466–526.
28. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 578–638.
29. Соловьев В.С. <Лекции на Высших женских курсах (Москва) 14-го и 28-го января 1875 г.> // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 242–245.
30. Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 171–258.
31. Максимов М.В. В.С. Соловьев о смысле и назначении философии // Ученые записки Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. Вып. 2. Иваново, 1996. С. 103–108.
32. Соловьев В.С. Исторические дела философии. (Вступительная лекция в С.-Петербургском университете 20 ноября 1880 года) // В.С. Соловьев. Собр. соч. Т. II. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 399–413.
33. Соловьев В.С. Смысл современных событий. Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В.С. Соловьевым 13-го марта 1881 года // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 262–266.
34. Соловьев В.С. Кризис западной философии: против позитивистов // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 38–152.
35. Гайденок П.П. Мистический рационализм и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М., 1988. С. 49–74.
36. Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
37. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

#### References

1. Solov'ev, V.S. Filozofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical basics of unitary knowledge], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 2], Moscow: Nauka, 2000, pp. 185–308.
2. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critics of unrelated basics], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 3], Moscow: Nauka, 2001, pp. 7–360.
3. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings about Godmanship], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 4], Moscow: Nauka, 2011, pp. 9–168.
4. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva v 2 t.* [Solovyov's ideology in 2 vol.], Moscow: Put', 1913. Т. 1. 652 p.; Т. 2. 420 p.
5. Kojevnikoff, A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1934, XIV, no. 6, pp. 534–554.
6. Kojevnikoff, A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1935, XV, no. 1–2, pp. 110–152.
7. Maksimov, M.V. *Vladimir Solov'ev i Zapad: nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: invisible continent], Moscow: Prometej, 1988. 242 p.

8. Müller, L. Solovjev und Protestantismus. Freiburg, 1951. 182 p.
9. Tikheev, Yu.B. Platon v filosofii V.S. Solov'eva 1870-kh gg. [Plato in V.S. Solovyov's philosophy], in *Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofiya* [Theology. Philosophy.], 2011, issue 3(35), pp. 58–67.
10. Tikheev, Yu.B. K voprosu ob «antichnykh» vliyaniyakh v ranney filosofii V.S. Solov'eva [On the question about antique influence in early philosophy], in *Istoriya filosofii*, 2014, no. 19, pp. 133–141.
11. Nevsky, A. Vladimir Soloviev sur Platon et le drame de sa vie. Transitions, 2006, vol. 46, n. 2. Available at: <http://cevipol.ulb.ac.be/sites/default/files/Contenu/Cevipol/7-nevski.pdf>
12. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and creative evolution], Moscow: Respublika, 1997. 431 p.
13. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii v 2 t., t. 2, ch. 1* [History of Russian philosophy], Leningrad: EGO, 1991. 256 p.
14. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time], Moscow: Mysl', 1990. 720 p.
15. Losev, A.F. Eros u Platona [Plato's Eros], in Losev, A.F. *Bytie – imya – kosmos* [Being-name-kosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 31–60.
16. Luk'yanov, S.M. *O Vl. S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kn. 1* [About V.S. Solovyov in his early age. Materials to the biography. Vol. 1], Petrograd, 1916. 439 p.
17. Luk'yanov, S.M. *O Vl. S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kn. 2* [About V.S. Solovyov in his early age. Materials to the biography. Vl.2], Petrograd, 1918. 191 p.
18. Luk'yanov, S.M. *O Vl. S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kn. 3* [About V.S. Solovyov in his early age. Materials to the biography. Vl.3], Petrograd, 1921. 366 p.
19. Abramov, A.I. Filosofiya v dukhovnykh akademiakh (traditsii platonizma v russkom dukhovno-akademicheskom filosofstvovanii) [Philosophy in theological academies (Platonism traditions in Russian theological-academical philosophical studies)], in *Voprosy filosofii*, 1997, no. 9, pp. 130–140.
20. Abramov, A.I. Filosofiya vseedinstva Vl. Solov'eva i traditsii russkogo platonizma [V. Solovyov's philosophy of all-comprising unity and Russian Platonism traditions], in *Istoriya filosofii*, 2000, no. 6, pp. 15–32.
21. Helleman, W.E. Soloviev's Plato [Soloviev's Plato], in *Solov'evskiy sbornik* [Solovyov's collection], Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika, 2001, pp. 197–219.
22. Kornblat, D.D. Preobrazhenie Platona v eroticheskoy filosofii Vladimira Solov'eva [Transformation of Plato in erotical philosophy of Vladimir Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 12, pp. 223–243.
23. Lazarev, V.V. Filosofiya Vl. Solov'eva i Shelling [Philosophy of V. Solovyov and Shelling], in *Filosofiya Shellinga v Rossii XIX veka* [Shelling's philosophy in Russia of XIX century], Saint-Petersburg: RKhGI, 1998, pp. 477–499.
24. Lazarev, V.V. V.S. Solov'ev o zhiznennoy drame Platona [Solovyov in life drama of Plato], in *Istoriya filosofii*, 2011, no. 16, pp. 146–166.
25. Tikholaz, A.G. *Platon i platonizm v russkoy religioznoy filosofii vtoroy poloviny XIX – nachala XX vekov* [Plato and Platonism in Russian religious philosophy of the 2nd half of XIX – beginning of XX centuries], Kiev: ViRA «Insayt», 2003. 367 p.
26. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], Moscow: Vysshaya shkola, 1991. 560 p.
27. Yurkevich, P.D. Razum po ucheniyu Platona i opyt po ucheniyu Kanta [Mind as to Plato's doctrine and experience as to Kant's one], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 466–526.
28. Shpet, G.G. Filosofskoe nasledie P.D. Yurkevicha [Philosophical heritage of P.D. Yurkevich], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 578–638.

29. Solov'ev, V.S. <Lektsii na Vysshikh zhenskikh kursakh (Moskva) 14-go i 28-go yanvary 1875 g.> [Lectures on high women courses], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. I* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 242–245.

30. Solov'ev, V.S. Lektsii po istorii filosofii [Lectures on the history of philosophy], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 4], Moscow: Nauka, 2011, pp. 171–258.

31. Maksimov, M.V. V.S. Solov'ev o smysle i naznachenii filosofii [V.S. Soloyov about sense and destination of philosophy], in *Uchenye zapiski Ivanovskoy gosudarstvennoy arkhitekturno-stroitel'noy akademii* [Scientific notes of Ovanovo architectural academy], Ivanovo, 1996, issue 2, pp. 103–108.

32. Solov'ev, V.S. Istoricheskie dela filosofii (Vstupitel'naya lektsiya v S.-Peterburgskom universitete 20 noyabrya 1880 goda) [Historical matter of of philosophy. Introduction lecture to the Petersburg University from November 20, 1880], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. II* [Collected works, in II vol.], Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 399–413.

33. Solov'ev, V.S. Smysl sovremennykh sobytiy. Soderzhanie rechi, proiznesennoy na Vysshikh zhenskikh kursakh professorom V.S. Solov'evym 13-go marta 1881 goda [Sense of contemporary events. The contents of speech performed at high women courses by professor Soloyov from March 13, 1881], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 4], Moscow: Nauka, 2011, pp. 262–266.

34. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii: protiv pozitivistov [Crisis of Western philosophy: against positivists], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. I* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 38–152.

35. Gaydenko, P.P. Misticheskiy ratsionalizm i problema sverkhrazumnogo nachala [Mistical rationalism and the problem of superintelligent beginning], in *Kritika nymarksistskikh kontseptsiy dialektiki XX veka* [Critics of nonmarxist conception of dialectics of the XIX century], Moscow, 1988, pp. 49–74.

36. Platon. Timey [Timey], in Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3], Moscow: Mysl', 1994, pp. 421–500.

37. Platon. Gosudarstvo [State], in Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3], Moscow: Mysl', 1994, pp. 79–420.

УДК 1(091)  
ББК 873(2)61-07

## ПЕТЕРБУРГСКИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА СЕМЁНА ФРАНКА

Г.Е. АЛЯЕВ

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

*Рассматриваются основные этапы петербургского периода жизни и творчества С. Франка. На основе использования исторического, биографического, историко-топографического, критического методов исследования проводится реконструкция основных событий этого периода, а также анализ эволюции философско-мировоззренческих взглядов С. Франка. Утверждается, что именно в петербургский период происходит формирование собственной философской системы С. Франка – переход от ранних, преимущественно*

но неокантианских, позиций к абсолютному реализму. Прослеживается взаимосвязь творческой и жизненной биографий философа (политическая активность, редакторская деятельность, преподавание, участие в философских обществах, научная работа, семейная жизнь). Выделены ключевые моменты внешней и внутренней (духовной) биографии философа, а также прослежена топография его пребывания в Петербурге. Сделан вывод о ключевом значении петербургского периода в творческой эволюции С. Франка.

Ключевые слова: философская биография, философская топография, философия и политика, философия и религия, абсолютный реализм, русская философия, петербургская философия, творческая эволюция С.Л. Франка.

## THE PETERBURG PERIOD OF SEMYON FRANK'S LIFE AND WORK

G.E. ALIAIEV

Poltava National Technical University Named after Yuri Kondratyuk

24, Pershotravnevy Ave., Poltava, 36011, Ukraine

E-mail: gealyaev@mail.ru

*The paper's focus is on the major stages of Semyon Frank's biography in the Petersburg period of his life and work. Using the historical, biographical, topographical, critical methods, it is made a reconstruction of events and biographical lines of Semyon Frank's life in Saint Petersburg, as well as an analytical study of the evolution of his philosophical and worldview outlooks. It is stated that the turn from his early, basically Neo-Kantian, position to his own philosophic system of the absolute realism happens exactly in the Petersburg period. It is also noticed that there is an interconnection between creative and vital biographies of the thinker under the different circumstances (political, editorial, and teaching activities, participation in philosophical societies, scholarly work, family life). The key-moments of outward and inward (spiritual) biography of the philosopher are emphasised, as well as closely followed the topography of his staying places in Petersburg. The conclusion has been made about the key-significance of the Petersburg period for Semyon Frank's creative evolution.*

Key words: *the absolute realism, history of philosophy, philosophical biography, philosophical topography, philosophical policy, philosophy and religion, the Russian philosophy, philosophy in Saint Petersburg, S. Frank.*

Данная статья – не столько о философии и метафизике, сколько о биографии и топографии. Историко-философское событие – рождение мысли – происходит не вне пространства и времени, оно имеет «привязку к местности». Эта статья – о Встрече Философа и Города, Встрече, оставившей след в судьбе обоих.

Петербург занял значительное место в биографии Семёна Франка (напомним, что родился он в Москве). Это город, в котором формировалось его философское мировоззрение и философская система. Это город, в котором он получил признание и как преподаватель, и как учёный. Это город, в котором он обрёл личное счастье, создал семью.

Очевидно, можно утверждать и обратное: Семён Франк занял своё, заметное место в Петербурге – как преподаватель университета и других высших учебных заведений, как редактор ряда журналов, как активный член философских обществ.

Собственно петербургским можно считать период около 12 лет – с конца 1905 по сентябрь 1917 года, период постоянного проживания, прерывавшегося летними каникулами, а также более чем годичной научной командировкой в Германию. Если добавить первый приезд и окончательное прощание, то выйдет уже 20 лет – с осени 1902 до сентября 1922 г.

1. Первое очное знакомство С. Франка с Петербургом<sup>1</sup> происходит в 1902 году. Осенью он получил от декана экономического факультета только что основанного Политехнического института А.С. Посникова предложение о подготовке к профессуре. «Дело расстроилось из-за моего вероисповедания», – признается С. Франк [1, с. 48]<sup>2</sup>, но зиму 1902–1903 гг. он провёл в Петербурге и Царском Селе. Об этом эпизоде жизни Франка в Петербурге, в том числе о круге его общения, мало что известно.

Но этот период был поворотным в его творческом становлении – по сути, именно теперь заканчивается Франк-экономист и начинается Франк-философ. С одной стороны, в 11-м и 12-м номерах петербургского журнала «Мир Божий» за 1902 г. выходят две последние экономические рецензии Франка. С другой, на рубеже 1902–1903 года появляется сборник «Проблемы идеализма» с первой философской статьёй Франка. Можно отметить также рецензию на сборник статей П. Струве («Вопросы философии и психологии». Книга I. 1903 г.). Франк выделяет в миросозерцании Струве идею личности и идею культуры и культурного развития – идеи, которые станут ключевыми в их совместной философской работе в ближайшие годы. В это время готовилось сотрудничество с журналом Струве «Освобождение» – в марте 1903 г. Франк приезжает в Штутгарт.

2. С делами журнала и Союза «Освобождение» связан период пребывания Франка в Петербурге зимой 1904–1905 гг. Очевидно, как близкий друг и помощник Струве, Франк должен был сыграть важную организаторскую роль в деятельности петербургских групп «Освобождения» в условиях надвигающейся революции. Он приехал в Петербург как раз ко второму съезду Союза 20–22 октября 1904 г. – есть воспоминания Д. Шаховского, в которых, с большой долей вероятности, речь идёт о Франке<sup>3</sup>. Имея в виду деятельность освобожденческих групп, Франк писал Струве, что ему было трудно «разобраться в здешнем хаосе» и воспринимать «органически укрепившийся элемент путаницы», а поэтому он чувствовал себя здесь «обособленным»<sup>4</sup>. Какое-то участие в этой деятельности (в «банкетной кампании», начавшейся 20 ноября) Франк всё же принимал, однако это участие, по сути, стало последним эпизодом его активной политической борьбы.

<sup>1</sup> Заочным знакомством можно считать публикацию в 1900 г. в петербургском издании М. Водовозовой первой книги Франка «Теория ценности Маркса и её значение».

<sup>2</sup> Позднее Франк всё-таки работал в Политехническом институте – с сентября 1914 по сентябрь 1917 г.

<sup>3</sup> В частности, Шаховской пишет: «Новинкой явился только представитель *парижской* освобожденческой группы да другой видный освобожденец, приехавший из Парижа без полномочий и приглашённый на съезд советом» [2, с. 570–571].

<sup>4</sup> См.: Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905) // Путь. 1992. № 1. С. 283, 284 [3].

Философия всё более брала верх над политикой. Основной творческий потенциал Франка идёт на сотрудничество с журналом «Новый путь» (под руководством С. Булгакова и Н. Бердяева) и его преемником «Вопросы жизни»: в первом была опубликована статья «Государство и личность», во втором – «Проблема власти». Стоит отметить также появившуюся в конце 1904 г. в журнале «Мир Божий» статью «О критическом идеализме», манифестировавшую неокантианскую позицию раннего Франка-философа, и выход в издании Д.Е. Жуковского перевода очень ценимых им в этот период «Прелюдий» В. Виндельбанда. К этому времени возвращают нас воспоминания А.В. Карташева: «Франка я встретил впервые в 1904 г. в редакции “Вопросов жизни”. При редких редакционных встречах я не переставал удивляться исключительному впечатлению, которое оставляло во мне его крупная, рослая фигура. Медлителен, неговорлив, с тихим голосом. Бесстрастен, нерезв, нешутлив. Выразительно, лучисто улыбался лишь своими большими выпуклыми глазами. Казалось: вот такой был Адам. Такова порода первых восточных людей. Что-то по природе почтенное, даже величественное» [4, с. 69].

Где проживал Франк в эти месяцы – установить пока не удалось, но известно, что осенью 1904 г. в Петербург из Мюнхена переселился его брат Михаил. Его первый петербургский адрес – ул. Теряева, 5, кв. 23 (ныне – ул. Всеволода Вишневского) – Франк в октябре 1905 года указывает Струве для переписки<sup>5</sup>, и можно предположить, что он здесь неоднократно бывал уже в период своего приезда зимой 1904–1905 года.

**3.** Переселение в Петербург на постоянное место жительства в конце 1905 г. было связано опять с деятельностью Петра Струве и с журнальной – редакторской и публицистической – работой. Ещё 14 июля, в связи с наметившимися планами Струве вернуться в Россию, Франк пишет его жене Нине Александровне: «Может быть, мы вместе поедem в Питер?» [3, с. 290]; а уже осенью, накануне возвращения Струве: «Вы, конечно, поселитесь в Питере. Москва всё-таки – убийственно-тоскливая деревня» [3, с. 297]. По сути, этот план и реализовался – уже в конце октября, вслед за Струве, Франк приезжает в Санкт-Петербург.

Первым адресом Франка этого периода жизни в Санкт-Петербурге стала улица Разъезжая, 23, кв. 20<sup>6</sup> – доходный дом на углу нынешней улицы Достоевского, тогда ещё Ямской, недалеко от Пяти углов (стоит и ныне).

С конца 1905 года Франк «завален работой» в новых проектах Струве – журнале «Полярная звезда» и сменившем его «Свобода и культура». Естественно, Франк при этом был не столько простым исполнителем, хотя и не без этого («я погибаю от корректур, пропускаю массу опечаток и служу за это объектом, на который изливается ярость П.Б.» [3, с. 302]), сколько активным создателем и творцом политики этих журналов, иногда при этом вступая в полемику со своим старшим другом. Позднее Франк – неизменно скромно – замечал,

<sup>5</sup> См.: Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905). С. 296.

<sup>6</sup> Там же. С. 299, 302.

что своими статьями в этих журналах (всего их было 10) «не дорожит», поскольку «в политической мысли я никогда не был оригинальным и творческим», выделяя лишь совместные со Струве, но незаконченные «Очерки по философии культуры»<sup>7</sup>.

Очевидно, из-за редакторских дел Франк довольно быстро переселился с Разъезжей в Фонарный переулочек – поближе к Струве, которые «сняли квартиру на Вознесенском проспекте около Екатерининского канала, в которой и помещалась редакция “Полярной Звезды”»<sup>8</sup>. Франк, по его словам, только ночевал дома, а весь день проводил в семье Струве, «занимаясь делами редакции и работая для себя; две комнаты редакции были по большей части в моём полном распоряжении»<sup>9</sup>. В целом эта редакторская работа оставила у него позитивные воспоминания: «Журнал этот (в издании Пирожкова) имел как новинка довольно значительный успех<sup>10</sup>, хорошо продавался газетчиками на улицах и вызвал несколько подражаний. Он закончился около июня, примерно одновременно с роспуском Первой Государственной Думы» [5, с. 429].

Интенсивная совместная работа привела к периоду, пожалуй, наиболее тесного сближения Франка с Петром Бернгардовичем и Ниной Александровной Струве. «Этой зимой и весной 1906 года я, можно сказать, стал членом семьи Струве» [5, с. 432]. С осени 1906 до лета 1908 г. они жили вместе: сначала – в 1906–1907 – на Таврической, 19, в доме сына Толстого Льва Львовича, а потом – в 1907–1908 – в двух смежных квартирах на Тверской, 23<sup>11</sup>.

4. Несмотря на неудачный опыт 1902 года, именно на Санкт-Петербург приходится первый этап академической карьеры Франка. С января 1906 г. молодой философ начал свою преподавательскую деятельность на Высших вечерних курсах при гимназии Стоюниной<sup>12</sup> (курсом «социальной психологии» – «науки, которую я сам придумал»<sup>13</sup>).

Как удалось установить Ф. Буббайеру, Франк читал в 1906–1908 годах курс «основные проблемы философии», а в 1907–1908 – ещё и «логику общественных наук»: «Первый курс посвящался эпистемологии, этике и философии религии, а заключительная его часть почти полностью была сосредоточена на личности: понятие личности в современной философии; эволюция индивидуализма; личность в её отношении к миру, обществу, нравственному закону и смыслу жизни» [7, с. 67]. Скорее всего, второй курс по содержанию был той самой

---

<sup>7</sup> См.: Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 49 [1].

<sup>8</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 431 [5].

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Тираж достигал 15 тысяч экземпляров (см.: Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. С. 138 [6]).

<sup>11</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 433.

<sup>12</sup> На Кабинетской, ныне – улица Правды, 20.

<sup>13</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 48.

«социальной психологией», которая стала промежуточным этапом на пути Франка от политэкономии к философии, причём отмеченным явным влиянием психологизма, впоследствии преодолённого.

В разные годы с 1907 по 1917 Франк преподавал также на Бестужевских и Фребелевских курсах, на «Раевских» женских курсах и высших курсах Лесгафта, а также в Психоневрологическом институте<sup>14</sup>. Работа в государственных высших учебных заведениях стала возможной только с 1912 г., после смены вероисповедания – Франк был принят приват-доцентом Петербургского университета, позднее – и Политехнического. Известно, что на Бестужевских курсах он дважды вёл семинар по теориям познания (1908/09, 1911/12), по «Этике» Спинозы (1910/11, 1914/15), а также читал лекции о немецком идеализме после Канта (1910/11)<sup>15</sup>.

Конспект этих лекций был обнаружен и опубликован саратовскими исследователями. В этом тексте уже явственно ощущается интенсивный процесс внутреннего становления Франка как метафизика. Формулируя причины нового поворота от позитивизма к немецким идеалистическим системам, он пишет: «Мы переживаем пору возрождения романтизма, с которой непосредственно связано возрождение философского романтизма. Нас не пугают слова религия, метафизика; мы не боимся, а ищем углубления жизнепонимания, земной мир не исчерпывает для нас жизни» [8, с. 114, 115].

5. Санкт-Петербург отмечен для Франка знакомством со студенткой Стоюнинских курсов Татьяной Сергеевной Барцевой, которая вскоре становится его женой. По воспоминаниям Татьяны Сергеевны, поскольку на момент женитьбы Франк официально состоял ещё в иудейском вероисповедании, ей пришлось временно принять лютеранство и венчаться в лютеранской кирхе<sup>16</sup>. Женитьбе предшествовало несколько месяцев знакомства и встреч, трогательно описанных в воспоминаниях Татьяны Сергеевны: «Я сразу, точно меня кто-то толкнул, поразила лицом Франка. Он был молод, высокий, стройный, с тёмными густыми волосами, и что особенно поразило – это его глаза, огромные, близорукие, немного выпуклые: он носил очки. Глаза его смотрели как-то удивительно проникновенно и светло» [9, с. 195]. Франк, однако, не сразу обратил внимание на молодую студентку (она была моложе его на 9 лет). Но в один прекрасный момент судьба была решена – это случилось 5 декабря 1907 года: «Сели на извозчика, и он привёз меня в известный, хороший ресторан Палкина<sup>17</sup>, там взял отдельный кабинет, попросил меня выбрать обед, и ... вдруг, взяв мою руку, просто, тихо и спокойно мне сказал: “Я ведь люблю тебя”» [9, с. 199]. «Я сняла себе комнатку в семье каких-то

---

<sup>14</sup> См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001. С. 72 [7].

<sup>15</sup> См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 99–100, 110.

<sup>16</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // Франк С.Л. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 204–205 [9].

<sup>17</sup> Угол Невского и Владимирского проспектов, процветает и в наши дни.

русских немцев на Пантелеймоновской улице<sup>18</sup>. Семёнушка приходил ко мне туда каждый вечер. Продолжалось это до середины марта ...» [9, с. 201]. Свадьба состоялась в Саратове, где жили родители Татьяны, 22 июня 1908 года.

Так заканчивается, по словам Франка, его «Lehr- und Wanderjahre» (годы ученья и скитаний)<sup>19</sup> и начинается семейная жизнь в Петербурге. Семья быстро разрасталась. Первенец – сын Виктор – появился на свет в «ужасных родах» 31 марта 1909 г. Его крёстным отцом, конечно, стал Струве – чем «наши дружеские узы с П. Б. были ещё скреплены»<sup>20</sup>. А крестил всех трёх родившихся в Петербурге детей – Виктора, Алексея (1910) и Наталью (1912) – священник Константин Аггеев<sup>21</sup>.

Франки жили в Петербурге на съёмных квартирах. Известны пять адресов их проживания<sup>22</sup>, четыре из них – до отъезда в командировку в Германию: ул. Большая Болотная, 4 (ныне Моисеенко) (1909 г.); ул. Лахтинская, 14 (1910 г.); ул. Ропшинская, 23 (два последних адреса – на Петроградской стороне); наконец, маленькая улочка Эсперова, 7, на Крестовском острове (1913 г.)<sup>23</sup>. После преждевременного и сопряжённого с риском возвращения из немецкой командировки в августе 1914 г. Татьяна поехала к родителям в Саратов, «а Семёнушка в Петербург, где нашёл нам прекрасную квартиру и вызвал нас к себе»<sup>24</sup>. Речь идёт о новом доходном доме под № 12 по ул. Съезжинской, тоже на Петроградской стороне – здесь Франки прожили три года (1915–1917 гг.)<sup>25</sup>.

Филипп Буббайер так описывает (со слов дочери Натальи) тогдашний быт семьи: «Жизнь их была умеренно благополучна. Татьяна стряпнёй не занималась, любила развлечения. <...> С мальчиками занимались гувернантки-немки; очевидно, немки обходились дешевле всего... . Гувернантки были приходящими, в доме они не жили. Франки держали также няню-эстонку и горничную. Всё это было обычно для таких семей в то время и свидетельствовало, что Франки, хоть и были не очень состоятельны, принадлежали к среде с высокими запросами» [7, с. 72].

Тоже на Петроградской стороне, на ул. Лицейской, 11 (ныне – Рентгена), жил в эти же годы брат Семёна Михаил Людвигович Франк (впоследствии – известный уже в Советском Союзе учёный-математик). Сын Михаила (племянник Семёна Людвиговича) Илья<sup>26</sup> вспоминал: «Мне очень хорошо памятна наша

<sup>18</sup> Ныне – улица Пестеля.

<sup>19</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 448.

<sup>20</sup> Так же. С. 459.

<sup>21</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 209.

<sup>22</sup> См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 72, 270.

<sup>23</sup> См.: Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. – На 1906, 1907, 1909, 1910, 1913, 1914 гг. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1906–1914. С. 829, 890, 666 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://book-old.ru/BookLibrary/38400-Ves-i-adresnaya-kniga-SPb.html> [10].

<sup>24</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 212.

<sup>25</sup> См.: Весь Петроград. Адресная и справочная книга г. Петрограда. – На 1915, 1916, 1917 гг. Пг.: Издание А.С. Суворина, 1915–1917. С. 691, 714, 718 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://book-old.ru/BookLibrary/38400-Ves-i-adresnaya-kniga-SPb.html> [11].

<sup>26</sup> Илья Михайлович Франк (1908–1990) – физик, академик и лауреат Нобелевской премии.

квартира в Петербурге на Лицейской улице ... . Как я понимаю, она была очень скромной – с печным отоплением, керосиновым освещением (уже на моей памяти провели электричество). <...> Что касается родственных связей, они не были очень тесными. Всё же мы бывали в гостях у моего дяди Семёна Людвиговича Франка, у которого были два сына, Витя и Алёша. <...> Иногда они бывали у нас. Вероятно, папа виделся с братом чаще, но я об этом не знаю» [12, с. 884, 886].

В Петербурге (Петрограде) в эти годы жила и сестра Семёна и Михаила – Софья. Она была замужем за крупным банкиром Абрамом Львовичем Животовским; они жили по ул. Кирочной, 30 (1914 г.)<sup>27</sup>.

**6.** В творческой эволюции Франка петербургский период – это период формирования его собственной философской системы, т. е. перехода от кантианско-фихтевского субъективизма к абсолютному реализму, который начинается в 1908–1910 гг. и связан с влиянием В. Штерна, И. Гёте, А. Бергсона, Б. Спинозы, а также с возвращением к Плотину и Николаю Кузанскому. С 1908 г., как вспоминал позднее Франк, «я стал систематически пополнять пробелы моего философского образования, исподволь готовясь к сдаче магистерского экзамена. Одновременно завершилась эпоха моего интеллектуального и духовного формирования; именно к этому времени я окончательно уяснил себе основы моего собственного философского мировоззрения» [5, с. 448–449].

В 1910 г. в петербургском издательстве его уже давнишнего знакомого Д.Е. Жуковского (типография «Общественная польза») выходит вторая книга Франка – «Философия и жизнь», включившая 18 статей, начиная с первой философской статьи о Ницше («Это – первая философская книга», – замечает Франк в воспоминаниях [1, с. 56]). Ключевыми статьями этого периода, как бы печатавшими шаг всё более зрелой поступи философа, были: «Личность и вещь (Философское обоснование витализма)» (1908 г.); «Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте» (1910 г.); «Природа и культура» (1910 г.); «О философской интуиции» (1912 г.); «Учение Спинозы об атрибутах» (1912 г.).

Поворотным было влияние, которое оказала на Франка книга Вильяма Штерна «Личность и вещь» (1906) – именно в посвящённой ей статье понятие «метафизика» перестаёт быть для самого Франка негативным. Оценивая теорию Штерна, он пишет: «Жизнь и действительность – вне которой не было бы и мира – оказывается здесь чем-то иррациональным и принципиально непостижимым для отвлечённого мышления» [13, с. 215]. В своих дальнейших онтологических и антропологических ориентирах Франк под влиянием критического персонализма Штерна отдаёт предпочтение персоналистическому пониманию мироустройства – настолько, что его концепцию всеединства целиком правомерно было бы назвать персоналистической философией всеединства, или *персонализмом всеединства*.

Трудно переоценить значение влияния Гёте на формирование мировоззрения Франка – это влияние ощущается, прежде всего, в понимании конкрет-

---

<sup>27</sup> См.: Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. – На 1906, 1907, 1909, 1910, 1913, 1914 гг. С. 232.

ности абсолютной реальности и в теории живого знания и интуиции как основного пути её постижения. Уже в 1910 г. Франк пишет большую статью, посвящённую *гносеологии* Гёте. Главное, что он усматривает в гётевском искусстве, – именно своеобразная, оригинальная и глубокая теория художественного познания, которое противостоит, а точнее – дополняет ограниченность познания отвлечённого: «<...> Истинное познание есть, собственно, всегда  *созерцание*, живое проникновение в наглядно предстоящий образ реального явления» [14, с. 82]. Франк особенно отмечает мысль Гёте о том, что «истинная символика ... состоит в том, что частное выражает общее, не как мечта и тень, а как живое мгновенное откровение непостижимого»<sup>28</sup>. Уже в этих статьях 1908–1910 гг. мы видим конкретное оформление основных идей франковской метафизики, воплощённой через несколько лет в «Предмете знания».

7. Петербургский период почти полностью охватывает деятельность Франка в редакции журнала «Русская мысль» – 1907–1917 гг., куда его привлёк Струве. По словам Франка, с самого начала редакторства Струве он «был его ближайшим сотрудником и советчиком (в неполитической части журнала)»<sup>29</sup>. Струве поручил ему читать рукописи философского и научного содержания, а с осени 1914 года, после ухода из редакции Мережковских, он «читал все рукописи неполитического содержания, включая беллетристику и стихотворения».

Редакция «Русской мысли» 20 августа 1912 г. переехала из Москвы в Санкт-Петербург и разместилась на Выборгской стороне, по адресу ул. Нюстадская, 6 (ныне – Лесной проспект), там же жил и Струве<sup>30</sup>. С лета 1913 до лета 1914 года активная редакторская работа Франка прерывалась в связи с научной командировкой в Германию, но с новой силой возобновилась по приезду: «Именно с этой осени 1914 года я стал уже формально-организационным членом редакции ..., и мы стали аккуратно еженедельно встречаться для разбора рукописей и составления номеров журнала» [5, с. 476].

Наряду с собственно редакторской деятельностью, Франк публикует в журнале свои статьи, рецензии, некрологи, среди которых, кроме уже упомянутых, «Философские предпосылки деспотизма» (1907), «Философия религии В. Джемса» (1910), «Прагматизм как философское учение» (1910), «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера» (1911) и многие другие (по подсчётам А. Гапоненкова, в журнале были напечатаны 31 статья и более 50 рецензий Франка, а также его переводы<sup>31</sup>). Следует отметить и дискуссии, которые он вёл на страницах журнала как редактор и автор – с С. Лурье о «Вехах» («Культура и религия», 1909) и с В. Эрном о философском национализме (1910).

<sup>28</sup> См.: Франк С.Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. № 8. С. 84 [14].

<sup>29</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 445.

<sup>30</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 440; Гапоненков А.А. П.Б. Струве – редактор журнала Русская мысль (1907–1918) // Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. Vol. 37. N 4. Octobre-décembre 1996. P. 511 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr\\_1252-6576\\_1996\\_num\\_37\\_4\\_2478](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_1252-6576_1996_num_37_4_2478) [15].

<sup>31</sup> См.: Гапоненков А.А. П.Б. Струве – редактор журнала Русская мысль (1907–1918). С. 508.

8. Ещё одна важная страница петербургского периода жизни Франка – участие в деятельности Религиозно-философского общества. «Я начал посещать Религиозно-философское общество, – пишет он в воспоминаниях о Струве, – с осени 1908 года, П.Б., помнится, позднее; особенно частым стало моё общение с Мережковскими в годы, когда они ... редактировали беллетристический отдел “Русской мысли” (1911–1913). В их квартире на Литейном в известном доме Мурузи, где с ними жил и Д.В. Философов, происходили собрания кружка ближайших участников и руководителей Религиозно-философского общества (в него входили, кроме них, А.В. Карташев, С.А. Аскольдов, П.Б. и я)» [5, с. 463].

На самом деле Франк был среди учредителей общества и членом его Совета с 1907 по 1914 г. Идея возобновления Религиозно-философских собраний в Петербурге возникла в начале 1907 г., и уже 8 апреля под председательством С. Булгакова состоялось учредительное заседание по подготовке открытия общества. Учредителями стали С. Франк, В. Тернавцев, В. Розанов, А. Введенский, С. Аскольдов<sup>32</sup>.

Интересен такой пассаж А.В. Карташева во вступительной речи на заседании 3 октября 1907 г.: «Мы даже хорошо друг друга не знаем. У нас, в числе организаторов, в ядре общества находятся с одной стороны такие лица, как С.Л. Франк, идеолог индивидуализма, философ-агностик, по крайней мере адогматист. С другой стороны В.А. Тернавцев, чиновник Священного Синода ... . Из такого ядра никаких практических результатов в смысле действий общественных получиться не может» [16, т. 1, с. 34]. «Адогматизм» Франка этого периода можно увидеть в его выступлении в этот же день в прениях по докладу С. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании». Отвергнув «догматизм» и религиозный материализм докладчика, Франк отметил «интерес к религии и к философским вопросам, связанным с религией» как общую почву дискуссий<sup>33</sup>. Истинное учение Христа Франк усматривает в том, что «на смену ригоризма нравственного закона Христос выдвигал такую точку зрения, согласно которой всё в известном смысле есть благо», поэтому, в противовес аскетизму, «новое нравственное сознание выдвигает потребность в примирении, потребность в признании мира как продукта или отражения божества, тоже святого и достойного своего Первоисточника»<sup>34</sup>. Эти высказанные в 1907 году мысли о непосредственном присутствии Бога в мире предваряют дальнейшее развитие религиозно-философского учения Франка в «Непостижимом» и «Свете во тьме».

Франк в воспоминаниях особо отмечает два события в деятельности общества. Первое – прения о «Вехах», состоявшиеся 21 апреля 1909 года. Заседание проходило в помещении Польского общества любителей изящных искусств («Огниско»), размещавшемся на ул. Троицкой, 13 (ныне Рубинштейна). «Из

<sup>32</sup> См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1. С. 6 [16].

<sup>33</sup> Там же. Т. 1. С. 65.

<sup>34</sup> Там же. Т. 1. С. 66–67.

участников «Вех»; – вспоминает Франк, – в собрании выступали Струве и я, и, несмотря на то, что массовое настроение аудитории было против нас и на стороне наших противников, нам без труда удалось всё же обличить поверхностность этой критики и иметь некоторый успех» [5, с. 458]. Главным «противником» выступал Д. Мережковский, обвинивший авторов «Вех» в антихристианском, хотя на словах и религиозном, индивидуализме, отрицающем Церковь. Франк же, уличая Мережковского в преклонении перед внешними формами и в предубеждении, что внешние формы связаны с внутренним перевоспитанием личности, задавал риторический вопрос: «не есть ли признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общезжития ... основная идея всякой религии?»<sup>35</sup>.

Ещё один врезавшийся в память Франка эпизод работы Общества – обсуждение ухода Л. Толстого, а затем и его смерти<sup>36</sup>. Мемориальное заседание 16 ноября 1910 г. завершилось общей молитвой – этот внешне стихийный порыв «был выражением некоторого, смутно нараставшего в нас стремления к церковному оформлению наших религиозных исканий» [5, с. 465]. Очевидно, Франк имеет в виду собственную духовную эволюцию этого времени. На этом же заседании, наряду с выступлениями Струве и Блока, был и доклад Франка «Памяти Льва Толстого».

Ранее, на заседании 2 февраля 1910 г., Франк выступал с докладом «Философия религии Джеймса». Несмотря на ряд серьезных критических замечаний, он в целом высоко оценил «Многообразие религиозного опыта» и особенно «метод радикального эмпиризма» Джеймса. По его мнению, книга Джеймса «делает эпоху», и в эту новую эпоху «свободомыслием должно считаться не отрицание религии, а отрицание её огульного отрицания»<sup>37</sup>. Франк делал вывод, что «мистический опыт несёт свою достоверность в самом себе и вообще не нуждается ни в каких доказательствах»<sup>38</sup>. Здесь он уже чётко проявляет своё движение от неокантианства с его апологией «чистой философии» и критикой всякой мистики к абсолютному реализму, для которого мистический опыт представляется не менее (если не более) реальным и истинным, чем опыт чувственного или рационального постижения.

9. Одним из мест работы Франка в Петербурге был основанный В. Бехтеревым Психоневрологический институт. Определённым этапом перехода Франка от послекантовского психологизма к философской психологии стало участие в экспериментальных психологических исследованиях совместно с учеником В. Бехтерева и разработчиком характерологии, профессором этого института Александром Фёдоровичем Лазурским (1874–1917).

В «экспериментальном анализе личности» Лазурского психическое расслаивается на центр и периферию, душевное ядро и психическую оболочку. Имен-

<sup>35</sup> См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. С. 592, 590.

<sup>36</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 463–464.

<sup>37</sup> См.: Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. № 2. С. 155–156 [17].

<sup>38</sup> Там же. С. 163.

но к «философской обработке» этих явлений подключился Франк, приняв участие в разработке второй части «Программы исследования личности в её отношениях к среде» (1912), в которой, в частности, вводились понятия «эндопсихический» и «экзопсихический», обозначающие, с одной стороны, темперамент и характер личности, вытекающие из особенностей психофизической организации человека, а с другой – отношение человека к основным категориям окружающей действительности. В программе подробно описывалось 15 категорий отношений личности – к вещам, к природе и животным, к отдельным людям, половая любовь, отношение к социальной группе, к семье, к государству, к труду, к материальному обеспечению и собственности, к внешним нормам жизни, к нравственности, к миросозерцанию и религии, к науке и знанию, к искусству и к самому себе<sup>39</sup>. Отголоски этой работы можно увидеть в «Душе человека» – отстаивая единство и целостность душевной жизни, Франк замечает: «В организме душевной жизни мы различаем центральные части от периферических, хотя во всех частях потенциально присутствует сила и характер целого» [27, с. 16].

**10.** Формирование системы абсолютного реализма было связано, конечно, с религиозно-мировоззренческой эволюцией самого философа. Примерно к 1907 году, по его собственным воспоминаниям, заканчивается «эпоха неверующей юности»<sup>40</sup>, т. е. если и раньше во Франке трудно усматривался воинствующий атеист, то теперь он становится искренне верующим человеком. Правда, официально Франк принимает православие лишь в 1912 г. – процесс нового обретения веры был одновременно и сложным процессом прихода в новое вероисповедание. Его крестил священник Константин Аггеев – один из лидеров обновленческого движения в Русской православной церкви и коллега Франка по совместному преподаванию в разных учебных заведениях – в своём храме при Ларинской гимназии 3 мая 1912 г.<sup>41</sup> Принятие православия всё ещё было условием работы в государственных высших учебных заведениях, и уже три недели спустя, как пишет Ф. Буббайер, Франк подаёт заявление о принятии на должность приват-доцента университета, начиная свою автобиографию словами: «Семён Людвигович Франк, православного вероисповедания». «Возможно, перспектива получения этого места отчасти подвигла Франка на принятие православия, и он его действительно получил. Однако в своей основе мотивы Франка не были утилитарными», – замечает английский историк [7, с. 94]. О том, что мотивы Франка действительно были глубоко внутренне-личными, свидетельствуют его тексты этих лет, а также воспоминания его жены Татьяны Франк: «В 12-м году перед Наташиным рождением он мне сказал, что он внутренне созрел для принятия христианства и что хочет креститься. Это было так сокровенно в нём, что он хотел быть в одиночестве ...» [9, с. 213]. Татьяна уехала в Саратов к матери, но «была душевно с ним всё время». А перед этим они

<sup>39</sup> См.: Лазурский А.Ф., Франк С.Л. Программа исследования личности в её отношениях к среде // Русская школа. 1912. Кн. 1. С. 1–24; Кн. 2. С. 1–17 [18].

<sup>40</sup> См.: Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 44.

<sup>41</sup> Домовая Церковь св. мученицы Татьяны, 6-я линия Васильевского острова, 15 (теперь – здание филологического факультета Санкт-Петербургского университета).

были у Струве для того, чтобы «им как самым большим друзьям рассказать о своём решении». Нина Александровна, по словам Татьяны, была тогда «радикально атеистически настроена» и обвиняла Франка в «измене своему народу и т. д., совершенно не понимая других мотивов – религиозных, которые двигали совестью Семёнушки». Наоборот, Пётр Бернгардович «сейчас же понял Семёнушку и внутренне как бы благословил его»<sup>42</sup>.

**11.** Определившись религиозно-мировоззренчески, Франк полностью созрел и для серьёзной научной работы: «В 1911–1912 годах я был всецело поглощён сдачей магистерского экзамена, в следующем году был занят предварительной подготовкой моего большого научного труда, и, кроме того, в течение этих двух лет был переобременён большим количеством лекций» [5, с. 467]. Речь идёт, в том числе, и уже об основной работе в Санкт-Петербургском университете, приват-доцентом кафедры философии которого Франк был зачислен с 1 июля 1912 г.<sup>43</sup>.

Постоянных курсов, которые вёл бы новый приват-доцент, на первый год его работы объявлено не было<sup>44</sup>. В 1914/15 учебном году Франк читал курс «Введение в философию (гносеология и онтология)» 2 часа в неделю и вёл семинар по «Этике» Спинозы, тоже 2 часа в неделю, причём дни и часы устанавливались «по соглашению со слушателями»<sup>45</sup>. В следующем учебном году нагрузка Франка снизилась – всего 2 часа в неделю, и уже другой курс – «Социальная философия»<sup>46</sup>. Наконец, в последнем для него в университете 1916/17 учебном году он вновь читал курс «Введение в философию» 2 часа в неделю, но уже с чётким расписанием – по понедельникам, с 12 до 2 ч<sup>47</sup>.

Благодаря этой должности Франк получил возможность осуществить научную стажировку в Германии с мая 1913 по август 1914 года, где была сделана

<sup>42</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // Франк С.Л. Саратовский текст. С. 213.

<sup>43</sup> См.: Список лиц, состоящих на службе в С.-Петербургском Учебном Округе к 1 апреля 1913 года. СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1913. С. 12 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/deloproisvodstvennaya\\_dokumentaciya/Peterburgskii\\_uch\\_okrug/1913.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/deloproisvodstvennaya_dokumentaciya/Peterburgskii_uch_okrug/1913.pdf) [20].

<sup>44</sup> См.: Обзорение преподавания наук в Императорском С.-Петербургском университете на 1912–1913 учебный год. СПб.: Тип. Б.М. Вольфа, 1912. С. 3–5 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf) [21].

<sup>45</sup> См.: Обзорение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1914 года и в весеннем полугодии 1915 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1914. С. 5 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf) [22].

<sup>46</sup> См.: Обзорение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1915 года и в весеннем полугодии 1916 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1915. С. 6 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf) [23].

<sup>47</sup> См.: Обзорения преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1916 года и в весеннем полугодии 1917 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1916. С. 5 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf) [24].

основная работа по подготовке магистерской диссертации, превратившейся в большую книгу – первый системный философский труд Франка «Предмет знания». Книга была издана в 1915 году в «Записках Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета».

После предварительных слушаний 30 апреля в закрытом заседании Историко-филологического факультета публичная защита магистерской диссертации Франка состоялась 15 мая 1916 г.<sup>48</sup>. Председательствовал декан Ф.А. Браун, официальными оппонентами выступали сослуживцы Франка по кафедре – А. Введенский, И. Лапшин и Н. Лосский, прения с которыми «при большом стечении публики» затянулись на несколько часов. Неофициальным оппонентом выступил Струве, который, как вспоминал Франк, «выразил надежду, что я от отвлечённых философских тем вернусь к научному творчеству в области общественных знаний»<sup>49</sup>. Интересные подробности этого события находим и в воспоминаниях Татьяны Франк: «Помню хорошо этот торжественный день, помню мою радость и гордость за него. Он высокий, во фраке, как всегда сосредоточенный и спокойный, защищал свою книгу, помню его оппонентов – Лосского, Введенского, Лапшина и как бы “вольного” П.Б. Струве. Все кроме Введенского требовали сразу присуждения степени доктора, но Введенский сказал, что пусть напишет ещё одну книгу. Вечером мы были одни и оба радовались, что этот большой день так хорошо прошёл» [9, с. 213]<sup>50</sup>. Ранее прецедент присуждения докторской степени, минуя магистерскую, уже был на этой кафедре – в 1906 году её получил И. Лапшин. На этот раз, однако, решающим стало мнение известного своей ревнительной осторожностью к продвижению подчинённых Александра Введенского. Впрочем, следуя не логике карьерных соображений, а логике разворачивания своей системы, уже вскоре Франк заканчивает вторую книгу – «Душа человека», которая печатается в 1917 году в Москве, но не защищается как докторская работа в силу отмены после Октябрьской революции степеней и званий.

Таким образом, можно констатировать, что именно в Петербурге получает своё первоначальное оформление философская система Семёна Франка, и эти две книги уже безоговорочно выводят его в разряд русских философов первой величины.

**12.** Военные годы и революционный 1917-й вносили новые, тревожные краски в петербургскую жизнь. Среди первых впечатлений Франка по возвращении из Германии – «зловещее, со смутными чувствами воспринятое переименование Петербурга в “Петроград” (немцы острили, что уже в первые дни войны они отняли у России Петербург)»<sup>51</sup>. Ещё и в конце 1915-го в письме Гершензону Франк пишет «Петроград» в кавычках<sup>52</sup>. Философ активно участвовал в печатных (на

<sup>48</sup> Отчёт о состоянии и деятельности Императорского Петроградского университета за весеннее полугодие 1916 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1916. С. 168, 171 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://history.museums.spbu.ru/files/Otchety/1916.pdf> [25].

<sup>49</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 479.

<sup>50</sup> См. также: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 113.

<sup>51</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 473.

<sup>52</sup> См.: Франк С.Л. Из писем М.О. Гершензону 1912–1919 гг. // De visu. М., 1994. № 3–4. С. 26 [26].

страницах «Русской мысли») и устных обсуждениях сущности и возможных последствий войны. При этом, однако, в частной переписке речь идёт «о глубоком внутреннем кризисе», переживаемом под влиянием войны<sup>53</sup>.

В 1917 году несколько активизируется общественно-политическая деятельность Франка – как и ранее, под влиянием и патронатом Струве. Он принял «дейтельное участие» в издании политического еженедельника «Русская Свобода», напечатав ряд статей и осуществляя техническую работу «ввиду политической занятости П.Б.». С. Франк писал: «Это было как бы возрождением во вторую русскую революцию “Полярной звезды”, которую мы вместе издавали за одиннадцать лет до этого» [5, с. 484]. Однако позиции Франка и Струве в философском осмыслении русской революции уже на этом этапе постепенно расходились. С. Франк писал: «У меня было тогда острое чувство бесполезности этого начинания; я говорил ему, что мы делаем безнадёжную попытку листами “Русской Свободы” заткнуть прорвавшуюся плотину огромного бушующего потока» [5, с. 484–485].

Ещё одним подобным проектом Струве стала Лига русской культуры – «некий идейный центр для духовно обоснованного патриотизма», однако «и этому доброму начинанию, как и многим другим, суждено было вскоре потонуть в водовороте политического безумия того времени»<sup>54</sup>. Франк был одним из членов-основателей Лиги, вместе с Бердяевым, Булгаковым и Изгоевым<sup>55</sup>. В связи с этой деятельностью Струве Франк вспоминает приглашение весной 1917 г. чешского философа и политика Томаша Масарика, с которым была устроена встреча в «Европейской гостинице». Уже тогда достаточно религиозно настроенного Франка неприятно поразила секулярная направленность автора «России и Европы». Одобряя стремление к религиозному возрождению русской интеллигенции, Масарик одновременно «горячо предупреждал нас против опасности “клерикализма” – главного врага прогресса и культуры», а значит, делает вывод Франк, «ничего по существу не понимал в наших духовно-общественных нуждах»<sup>56</sup>.

В семейной жизни и быте также происходили изменения. По воспоминаниям Татьяны, «первые годы войны мы к стыду своему не чувствовали её остро»<sup>57</sup>. Однако постепенно экономический кризис давал о себе знать. Уже 5 ноября 1915 г. Франк так описывает ситуацию: «У нас люди живут плохо во всех отношениях, или, вернее, вообще не живут, а только тискаются в битком набитых трамваях, дежурят в очередях за сахаром и мукой и сердятся на дороговизну, беспорядки, причём каждый обвиняет кого-нибудь другого» [26, с. 26]. В воспоминаниях о Струве он пишет, как зимой 1916–1917 года, «ввиду большого повышения цен», они собирались сдать внаймы одну комнату – «решение, казавшееся, при тогдашних привычках жизни, тягостным и героическим». Этого,

<sup>53</sup> См.: Франк С.Л. Из писем М.О. Гершензону 1912–1919 гг. С. 27.

<sup>54</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 485–486.

<sup>55</sup> См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 123.

<sup>56</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 486.

<sup>57</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 212.

правда, делать не пришлось – помог и тут Струве, повысив редакторское жалование Франка в «Русской мысли»<sup>58</sup>.

Однако, как рассказывала в интервью Ф. Буббайеру дочь Наталья, спустя некоторое время после Февральской революции вся прислуга, за исключением её гувернантки Ольги, решила, что хватит находиться в услужении, и ушла. Это поставило в трудное положение Татьяну, никогда прежде не занимавшуюся кухней<sup>59</sup>.

**13.** Формально петербургский период жизни и творчества Франка заканчивается в сентябре 1917 г., когда, по предложению министерства народного просвещения (министром был С.Ф. Ольденбург, товарищем министра по делам высшей школы – В.И. Вернадский, председателем комиссии по устройству новых факультетов – И.М. Гревс, «все трое меня хорошо знали, а И.М. Гревс любил и ценил меня»<sup>60</sup>), он с семьёй переезжает в Саратов, где ему предлагают должность декана вновь созданного историко-филологического факультета. Мотивы переезда вполне понятны: «В Петербурге становилось голодно, Саратов был родной город моей жены, там жили её родители – и хотя я совсем не склонен был при нормальных условиях покидать Петербург и уезжать в провинцию, но теперь я принял предложение» [1, с. 50]. В других воспоминаниях Франк отмечает роль Струве в принятии такого решения: «П.Б. усердно советовал мне принять предложение, несмотря на мои колебания покинуть столицу; он говорил, что в Петербурге делать нечего, и, кроме того, находил, что предложенная мне должность может мне послужить “хорошим трамплином”» [5, с. 488]. Понятно, что после Октября образ «трамплина» потерял свою актуальность – хорошо ещё, что Саратов и близлежащие колонии поволжских немцев, где Франкам пришлось искать спасения от голода, позволили им выжить в эти годы революции и гражданской войны.

**14.** Однако правильнее, наверное, петербургский период жизни и творчества Франка заканчивать не 1917, а 1922 годом. Хотя после возвращения из Саратова последний год перед вынужденной эмиграцией Франк жил в Москве, он не терял связи с северной столицей – в петроградском издательстве «Academia» вышло «Введение в философию в сжатом изложении», а в основанном Н. Лосским и Э. Радловым журнале «Мысль» – статья «О задачах обобщающей социальной науки» (№ 3 за 1922 г.).

В середине августа 1922 г. Франк был арестован и провёл пару ночей в тюрьме, после чего было почти два месяца ожидания под домашним арестом неизбежной уже высылки. «Приехала моя мама, – вспоминает Татьяна, – которой я телеграфировала, что мы едем к Софье Людвиговне, чтобы замаскироваться» [9, с. 190]. Наконец, уехали поездом в Петроград, где остановились, по воспоминаниям Натальи, у своих саратовских друзей Болдыревых<sup>61</sup>. Речь идёт о юристе, приват-доценте Петроградского университета Николае Васильевиче

<sup>58</sup> См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 480.

<sup>59</sup> См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 127.

<sup>60</sup> См.: Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 50.

<sup>61</sup> См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 138.

Болдыреве, который, как и Франк, в 1917 г. стал первым деканом ещё одного вновь открытого – юридического – факультета в Саратове. Квартира Н. Болдырева перед революцией располагалась по адресу Загородный проспект, 28 (1917 г.)<sup>62</sup>, и если предположить, что этот адрес оставался актуальным и в 22-м, то последнее пристанище Франков в Петрограде было совсем недалеко от его первого адреса на Разъезжей, возле всё тех же Пяти углов.

Наконец, именно из Петрограда 29 сентября 1922 года от набережной Лейтенанта Шмидта на пароходе «Oberbürgermeister Naken» Франк с семьёй навсегда покидает Россию, вместе с другими изгнанниками отправившись в вынужденную эмиграцию.

Петербургский период был самым продолжительным и творчески плодотворным этапом доэмигрантской жизни Семёна Франка. Можно сказать, что после нескольких лет метаний и странствий – и географических, и политических, и мировоззренчески-философских, и даже личных – Франк обретает себя именно в Санкт-Петербурге. Сюда он стремится как в политическую, а фактически и научную столицу, называя свою родную Москву «убийственно-тоскливой деревней», и потом не хочет отсюда уезжать в провинцию, пока это не принуждают обстоятельства. Пространственные метания Франка после этого продолжают, теперь уже в основном вынужденные – Саратов, Москва, Берлин, Париж, Лондон... Только берлинский период по времени постоянного проживания несколько превысит петербургский, но, конечно, не сможет сравниться с последним как по ощущению Родины, так и по направлению жизненной и творческой траектории – если Петербург заканчивается мощными, взлетающими аккордами «Предмета знания» и «Души человека», то Берлин – предсмертными записками и, хоть и не менее мощным, но написанным на пределе физических сил, как «последняя книга», аккордом «Непостижимого».

Франку было за что любить Петербург, Петербургу есть за что помнить Франка.

#### Список литературы

1. Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 39–58.
2. Шаховской Д.И. Союз освобождения // Либеральное движение в России. 1902–1905 / ред. и сост. Д.Б. Павлов. М.: РОССПЭН, 2001. 646 с.
3. Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905) // Путь. 1992. № 1. С. 263–311.
4. Карташев А.В. Идеологический и церковный путь Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 67–70.
5. Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 394–582.
6. Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. 374 с.
7. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

<sup>62</sup> См.: Весь Петроград. Адресная и справочная книга г. Петрограда. – На 1915, 1916, 1917 гг. С. 72.

8. Франк С.Л. <Немецкий идеализм: от Канта до Шопенгауэра> Лекции / публ. А.А. Гапоненкова, Е.П. Никитиной; коммент. и послесл. В.Н. Гасилина // Франк С.Л. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006. С. 112–168.
9. Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // Франк С.Л. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006. С. 182–222.
10. Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. – На 1906, 1907, 1909, 1910, 1913, 1914 гг. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1906–1914 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://book-old.ru/BookLibrary/38400-Ves-i-adresnaya-kniga-SPb.html>
11. Весь Петроград. Адресная и справочная книга г. Петрограда. – На 1915, 1916, 1917 гг. Пг.: Издание А.С. Суворина, 1915–1917 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://book-old.ru/BookLibrary/38400-Ves-i-adresnaya-kniga-SPb.html>
12. Франк А.И. Илья Михайлович Франк // Физика элементарных частиц и атомного ядра. 2008. Т. 39, вып. 4. С. 879–949.
13. Франк С.Л. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб.: Изд. Д.Е. Жуковского, 1910. С. 164–217.
14. Франк С.Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. № 8. С. 73–99.
15. Гапоненков А.А. П.Б. Струве – редактор журнала Русская мысль (1907–1918) // Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. Vol. 37. N 4. Octobre-décembre 1996. P. 505–513 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmrg\\_1252-6576\\_1996\\_num\\_37\\_4\\_2478](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmrg_1252-6576_1996_num_37_4_2478)
16. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1–3.
17. Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. № 2. С. 155–164.
18. Лазурский А.Ф., Франк С.Л. Программа исследования личности в её отношениях к среде // Русская школа. 1912. Кн. 1. С. 1–24; Кн. 2. С. 1–17.
19. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М.: Изд. Г.А. Лемана и С.М. Сахарова, 1917. VIII. 253 с.
20. Список лиц, состоящих на службе в С.-Петербургском Учебном Округе к 1 апреля 1913 года. СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1913 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/deloproisvodstvennaya\\_dokumentaciya/Peterburgskii\\_uch\\_okrug/1913.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/deloproisvodstvennaya_dokumentaciya/Peterburgskii_uch_okrug/1913.pdf)
21. Обзорение преподавания наук в Императорском С.-Петербургском университете на 1912–1913 учебный год. СПб.: Тип. Б.М. Вольфа, 1912 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)
22. Обзорение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1914 года и в весеннем полугодии 1915 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1914 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)
23. Обзорение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1915 года и в весеннем полугодии 1916 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1915 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)
24. Обзорения преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1916 года и в весеннем полугодии 1917 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1916 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)
25. Отчёт о состоянии и деятельности Императорского Петроградского университета за весеннее полугодие 1916 года. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1916 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://history.museums.spbu.ru/files/Otchety/1916.pdf>
26. Франк С.Л. Из писем М.О. Гершензону 1912–1919 гг. // De visu. М., 1994. № 3–4. С. 21–33.

## References

1. Frank, S.L. Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli [The agonal. Memoirs and thoughts], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 39–58.
2. Shakhovskoy, D.I. Soyuz osvobozhdeniya [The Union of Liberation], in *Liberal'noe dvizhenie v Rossii. 1902–1905* [The liberal movement in Russia. 1902–1905], Moscow: ROSSPEN, 2001, 646 p.
3. Frank, S.L. *Put'*, 1992, no. 1, pp. 263–311.
4. Kartashev, A.V. Ideologicheskii i tserkovnyy put' Franka [Ideological and church way of Frank], in *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [Collection of memory of Semyon Lyudvigovich Frank], München, 1954, pp. 67–70.
5. Frank, S.L. Vospominaniya o P.B. Struve [Memories of P. B. Struve], in Frank, S.L. *Neprochitanoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread ... Articles, letters, memoirs], Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2001, pp. 394–582.
6. Kolerov, M.A. *Ne mir, no mech. Russkaya religiozno-filosofskaya pechat' ot «Problem idealizma» do «Vekh» 1902–1909* [Not the peace, but sword. The Russian religious and philosophical press from «Idealism problems» to «Landmarks»], Saint-Petersburg: Aleteyya, 1996. 374 p.
7. Bubbayer, F. S.L. Frank. *Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa. 1877–1950* [S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950], Moscow: ROSSPEN, 2001. 328 p.
8. Frank, S.L. <Nemetskiy idealizm: ot Kanta do Shopengauera> Lektsii [German idealism: from Kant to Schopenhauer. Lectures], in Frank, S.L. *Saratovskiy tekst* [Saratov text], Saratov: Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta, 2006, pp. 112–168.
9. Vospominaniya Tat'yany Sergeevny Frank [Memoirs of Tat'jana Frank], in Frank, S.L. *Saratovskiy tekst* [Saratov text], Saratov, 2006, pp. 182–222.
10. *Ves' Peterburg. Adresnaya i spravoch'naya kniga g. S.-Peterburga* [All Petersburg. Address and reference book of St.-Petersburg], Saint-Petersburg: Izdanie A. S. Suvorina, 1906–1914. Available at: <http://book-old.ru/BookLibrary/38400-Ves-i-adresnaya-kniga-SPb.html>
11. *Ves' Petrograd. Adresnaya i spravoch'naya kniga g. Petrograda* [All Petrograd. Address and reference book of Petrograd], Petrograd: Izdanie A. S. Suvorina, 1915–1917. Available at: <http://book-old.ru/BookLibrary/38400-Ves-i-adresnaya-kniga-SPb.html>
12. Frank, A.I. *Fizika elementarnykh chastits i atomnogo yadra*, 2008, vol. 39, issue 4, pp. 879–949.
13. Frank, S.L. Lichnost' i veshch' [Personality and thing], in Frank, S.L. *Filosofiya i zhizn'* [Philosophy and life], Saint-Petersburg: Izdanie D.E. Zhukovskogo, 1910, pp. 164–217.
14. Frank, S.L. *Russkaya mysl'*, 1910, no. 8, pp. 73–99.
15. Gaponenkov, A.A. P.B. Struve – redaktor zhurnala Russkaya mysl' (1907–1918) [Struve – the editor of the Russian Thought journal], in *Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants*, 1996, vol. 37, no. 4, pp. 505–513. Available at: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr\\_1252-6576\\_1996\\_num\\_37\\_4\\_2478](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_1252-6576_1996_num_37_4_2478)
16. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917* [Religious and philosophical society in St. Petersburg (Petrograd): History in materials and documents, 1907–1917, in 3 vol.], Moscow: Russkiy put', 2009, vol. 1–3.
17. Frank, S.L. *Russkaya mysl'*, 1910, no. 2, pp. 155–164.
18. Lazurskiy, A.F., Frank, S.L. *Russkaya shkola*, 1912, book 1, pp. 1–24; book 2, pp. 1–17.
19. Frank, S.L. *Dusha cheloveka. Opyt vvedeniya v filosofskuyu psikhologiyu* [Man's Soul. An Introductory Essay in Philosophical Psychology], Moscow, 1917, VIII–253 p.
20. *Spisok lits, sostoyashchikh na sluzhbe v S.-Peterburgskom Uchebnom Okruge k 1 aprelya 1913 goda* [The list of the persons who are in the service in S.-Petersburg Educational District by April 1, 1913], Saint-Petersburg: Tipografiya V.D. Smirnova, 1913. Available at: [http://history.museums.spbu.ru/files/deloproisvodstvennaya\\_dokumentaciya/Peterburgskii\\_uch\\_okrug/1913.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/deloproisvodstvennaya_dokumentaciya/Peterburgskii_uch_okrug/1913.pdf)
21. *Obozrenie prepodavaniya nauk v Imperatorskom S.-Peterburgskom universitete na 1912–1913 uchebnyy god* [Review of teaching sciences in Imperial S.-Petersburg university for

1912–1913 academic year], Saint-Petersburg: Tipografiya B.M. Vol'fa, 1912. Available at: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)

22. *Obozrenie prepodavaniya nauk na Istoriko-filologicheskom fakul'tete Imperatorskogo Petrogradskogo universiteta v osennem polugodii 1914 goda i v vesennem polugodii 1915 goda* [Review of teaching sciences at Historical and philological faculty of Imperial Petrograd university in autumn half-year 1914 and in spring half-year 1915], Petrograd: Tipografiya B.M. Vol'fa, 1914. Available at: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)

23. *Obozrenie prepodavaniya nauk na Istoriko-filologicheskom fakul'tete Imperatorskogo Petrogradskogo universiteta v osennem polugodii 1915 goda i v vesennem polugodii 1916 goda* [Review of teaching sciences at Historical and philological faculty of Imperial Petrograd university in autumn half-year 1915 and in spring half-year 1916], Petrograd: Tipografiya B.M. Vol'fa, 1915. Available at: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)

24. *Obozrenie prepodavaniya nauk na Istoriko-filologicheskom fakul'tete Imperatorskogo Petrogradskogo universiteta v osennem polugodii 1916 goda i v vesennem polugodii 1917 goda* [Review of teaching sciences at Historical and philological faculty of Imperial Petrograd university in autumn half-year 1916 and in spring half-year 1917], Petrograd: Tipografiya B.M. Vol'fa, 1916. Available at: [http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915\\_Ist.pdf](http://history.museums.spbu.ru/files/Obosreniya/1914-1915_Ist.pdf)

25. *Otchet o sostoyanii i deyatelnosti Imperatorskogo Petrogradskogo universiteta za vesennye polugodie 1916 goda* [The report on a state and activity of Imperial Petrograd university for spring half-year 1916], Petrograd: Tipografiya B.M. Vol'fa, 1916. Available at: <http://history.museums.spbu.ru/files/Otchety/1916.pdf>

26. Frank, S.L. *De visu*, 1994, no. 3–4, pp. 21–33.

УДК 13(47)

ББК 87.3(2)53-693

## ФИЛОСОФСКИЙ СИМВОЛИЗМ А. БЕЛОГО И ПЕТЕРБУРГСКИЙ МИФ

П.В. КРЕТОВ

Черкасский национальный университет имени Б. Хмельницкого,  
б-р Шевченко, 81, г. Черкассы, 18000, Украина,  
E-mail: ataraksia@ukr.net

*Рассмотрены философские взгляды А. Белого (Б.Н. Бугаева (1880–1934)), выдающегося русского поэта, писателя и мыслителя, в их неразрывной связи с его художественным творчеством. Обосновывается тезис о корреляции научного дискурса и художественного стиля А. Белого. Проблематизируется вопрос о соотношении Петербургского мифа и текста и современной рецепции философского символизма А. Белого в контексте мировой традиции беловедения. Рассматриваются семиотический, философско-антропологический и культурологический аспекты мифа Петербурга, бытующего в современной культуре. С использованием методов дескриптивного, компаративного, историко-философского и культурно-философского анализа получены теоретические результаты, указывающие на значительный смыслогенеративный потенциал философского творчества А. Белого. Рассмотрены синкретизм, мифологизм и в целом символический характер творчества писателя-мыслителя, далекий от рекур-*

сивности и негации, присущих парадигме постмодернизма в философии. У символа и символики в понимании А. Белого выявлены признаки трансфинитности и дейктичности, а также мультипанорамности. Указано на онтологический характер символической реальности. Утверждается значительный познавательный потенциал использования концептуальных основ философского символизма А. Белого для современного научного и философского дискурса.

Ключевые слова: символ, символизм, миф, дейктичность, мультипанорамность, трансфинитность, символическая реальность, философский символизм, научный дискурс.

## PHILOSOPHICAL SYMBOLISM A. BELY AND PETERSBURG MYTH

P.V.KRETOV

Cherkasy National University. B. Khmelnytsky  
81, blv. Shevchenko, Cherkasy, 18000, Ukraine,  
E-mail: ataraksia@ukr.net

*The article deals with the philosophical views of A. Belyj (B.N. Bugaev (1880–1934)), a prominent Russian poet, writer and thinker in their inseparable connection with his artistic creativity. The thesis on the correlation of scientific discourse and the artistic style of A. Belyj. As in the context of the global tradition of the study of creativity A. Belyj, in which the emphasis is on self-evident aspects of the writer (Belyj and symbolism, Belyj and psychoanalysis, Belyj and occultism, etc.), Russian tradition pays special attention to the analysis of the phenomenon, called the myth of St. Petersburg and St. Petersburg in the text Russian culture, literature and philosophy, the article problematized the issue of the relationship between the text and the St. Petersburg myth and modern reception philosophical symbolism A. Belyj. We consider the semiotic, philosophical-anthropological and cultural aspects of the myth of St. Petersburg, the widely accepted in modern culture. Used methods of descriptive, comparative, historical and philosophical, cultural and philosophical analysis. The theoretical results indicating considerable potential for generating meaning, philosophical creativity of A. Bely. Considered syncretism mythologism, and generally symbolic of the writer-thinker, far from the recursive and negation inherent in the paradigm of the philosophy of postmodernism. In character and symbolism in understanding of A. Belyj showed signs transfinitely and deixis and multipanoramic vision. It indicated on the ontological nature of symbolic reality. Allegedly significant educational potential of the conceptual foundations of philosophical symbolism of A. Belyj to the modern scientific and philosophic discourse.*

Key words: symbol, symbolism, myth, grasping (deixis) the nature of the symbol, multipanoramic vision, transfinite symbolic reality, philosophical symbolism, scientific discourse.

«...И бирюзовые глаголы / К нам ниспадающих небес»  
А. Белый. «В альбом В. К. Ивановой», 1910–1912

Общепризнано, что Петербургский миф и текст Петербурга в русской литературе и культуре – весьма сложные явления, едва ли доступные во всей полноте для вербальной дескрипции и уж тем более для понятийной формализации. Существует традиция исследования этих феноменов в гуманитаристике (во взаимном наложении неконгруэнтных проблемных полей философии, литературоведения, лингвистики, культурологии, мифопоэтики

(Е.М. Мелетинский) смыслового пространства, генерируемого ими), представленная работами В.Н. Топорова и других исследователей<sup>1</sup>. С нашей точки зрения, о такого рода универсальных пространствах (А.Ф. Лосев) предпочтительнее говорить в мифологических же категориях и при помощи языковых средств выразительности – метафоричности, казуальной и художественной, и символики, имманентной мифологическому сознанию. Современный гуманитарный дискурс, опираясь на имплицитные языку простые метафоричность и символику, на сложную казуальную или художественную (эйдетиическую) символику, может преодолевать феномен «десимволизации» (М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский)<sup>2</sup> сознания и языка, тем более что, по замечанию М.М. Бахтина, любая интерпретация символа сама остается символом, но – рационализированным<sup>3</sup>.

Речь пойдет о бытовании и развитии «мифа Петербурга» (Н.П. Анциферов) в эпоху «Серебряного века» русской культуры, о философском творчестве А. Белого (Б.Н. Бугаева, 1880–1934) как об инобытии (Г. Гегель) художественного, о рецепции некоторых идей философского символизма А. Белого в проблемном поле, о «горизонте смыслов» (Э. Гуссерль) современного философствования. Проблематика, связанная с художественным и философским миром русского символизма, изучалась Н.А. Бердяевым, Вяч. Ивановым, Л.К. Долгополовым, А.В. Лавровым, А. Пайман, Л. Силард, В.Н. Топоровым, М.Л. Гаспаровым, А.Л. Казиным, Л.А. Сугай, А.А. Михайловым, Е.В. Глухой, С.П. Ильевым, Э.И. Чистяковой, С.С. Лесневским, В.К. Акуловой и др.

В контексте нашей темы наиболее значимой представляется такая черта мифа Петербурга, как «внеисторичность», переживаемая и фиксируемая в культурном мифе и тексте Петербурга как трагическая квазиисторичность одновременности осуществления и представленности всех времен и всех топосов, а также «предельный», «межевой», пограничный характер переживания петербургского «здесь-присутствия» (весьма далекого от здесь-бытия М. Хайдеггера и дистрикции онтического-онтологического), фиксирующего не просто «экзистенциальную окрашенность» мифотекста (или текстомифа, если иметь в виду традицию структурного текстоцентризма Ю.М. Лотмана), но «пребывание-за», некую «открытую структуру» (Н.С. Автономова), разомкнутость, фрактальность сознания. Упомянутый характер, как представляется, имеет все признаки трансфинитности (В.И. Петровский) и мультипараметричности (схватывание мира «здесь-теперь-так» в единстве бесконечного количества автономных, самодостаточных «хронотопов» (М.М. Бахтин), обес-

---

<sup>1</sup>Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1995. 624 с. [1]; Петербургский текст русской литературы. СПб.: Искусство, 2003. 616 с. [2].

<sup>2</sup>Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 132–133 [3].

<sup>3</sup>Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 381–382 [4].

печивающих стереоскопическое (Ю.М. Лотман<sup>4</sup>), если не мультископическое, видение в континууме, мультиверсуме сознания (о-сознания, сознавания) культуры во всей его полноте (фанерон Ч.С. Пирса)). Петербургский миф, кроме того, что мыслится как открытая структура, фиксирует также момент перехода (то, что о. П. Флоренский обозначал как «мерцательность» пространства символа и символики<sup>5</sup>), перетекания времен и мест (видимо, поэтому проблематика многоуровневой культурной топологии (гомеоморфизм) Города применительно к Петербургу так притягательна. Или классический для мифа и текста Петербурга мотив допельгангеров, двойников), появления различия в пределах тождества, возникновения и исчезновения, никак не связанных каузально, и т. д. Реальность такого мифа сравнима с миром, визуализированным творчеством М. Эшера, в котором топография символов трехмерности пространства (лестница, окно, дверь, площадка, комната и т.д.) указывает на стабильность нестабильного, гомеостаз сознания, опыта и воображения. Миф «пребывания-в», «между-мирами», инвариантен и единственно реален, а «выходы» в реальность опыта (ограниченного кантовскими априорными формами) или знания вариативны, кратковременны и неуловимы, лишь символически фиксируемы. Например, в романе А. Белого «Петербург», общепризнанном вершинном тексте прозы русского символизма, момент такого перехода фиксируется символом «сардинницы ужасного содержания» (бомба), указывающим на точку сингулярности, «разрыва», «провала в бесконечность» и сюжетных построений и смысловых рядов текста. В этом контексте развитие проблематики мифа А.Ф. Лосевым (диалектика мифа) и Я.Э. Голосовкером (концепции имажинации, смыслообразов) весьма созвучно и поискам А. Белого, и современной гуманитаристике (М.Н. Эпштейн «Знак пробела. О будущем гуманитарных наук», 2004)<sup>6</sup>. Корректным представляется упоминание концептов Ж. Делеза «складка» и «ризомы» – как раз здесь, в своеобразной «точке сингулярности» текста, «разрыва», «провала» смыслового пространства в бесконечность, в дорациональный хаос, постмодернистское мышление демонстрирует свою принципиальную вторичность по отношению к мифологическому. Рекурсия отражений отражений, снов, сна во сне (как у Кэрролла – Доджсона в «Алисе») в символистском инварианте мифа Петербурга, созданном А. Белым, отлична от постмодернистского пафоса рекурсивности и негации как самоотрицания смысла. Все же символистский миф Города у А. Белого внутренне тяготеет к принципу всеединства Владимира Соловьева, прочно усвоенному кругом друзей (Эллис, С. Соловьев, А. Блок) и единомышленников поэта-мыслителя в ранней юности, поэтому асистемная систематичность как принцип построения видения и понимания мира в конце концов имеет в виду некоторое

<sup>4</sup> Lotmaniana Tartuensia: О Лотмане: Статьи и заметки // За текстом: заметки о философском фоне тартуской семиотики (Статья первая) / М.Ю. Лотман [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/mlotman95.html> [5].

<sup>5</sup> Флоренский П. У водоразделов мысли // Соч.: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. 439 с. С. 343 [6].

<sup>6</sup> Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 864 с. [7].

укоренение реальности, онтологизацию воспринимаемого, переживаемого и мыслимого через гипостазирование символа, символики и символизации как принципа деятельности, изменения, «пресуществления» (в терминологии самих символистов, заимствованной из богословия) мира. Это значит, что реальность символики не есть иллюзорность (недаром А. Белый символ считал отрицанием принципа «мая» в индуистской традиции).

Понимание символа А. Белым представляется вполне созвучным поискам современной философии сознания (Т. Нагель, Д. Деннет, Д. Чалмерс, С. Прист, Н. Юлина, В. Васильев, Д. Дубровский и др.), так как символ не просто указывает на что-то, чем не является сам, но предполагает другое измерение реальности либо же другую реальность – и символическая реальность не тень, не иллюзия и не ширма (Вл. Соловьёв, Вяч. Иванов). (Можем предположить, что в прочтении Белого присутствует социологический и энергийный (Г. Палама) подтекст интерпретации символа и символики.) Эта реальность вполне автономна, обладает онтологическим статусом, и ее семиотический код имманентен сознанию. Другое дело, что ее природа не вполне прояснена (С.Г. Сычева<sup>7</sup>, Л.А. Гоготишвили<sup>8</sup>). В этом смысле она, как витгенштейновский «афоризм молчания» из «Трактата», указывает и репрезентирует территорию, уровень пространства сознания, где проявляются, возникают языковые и воображаемые формы и который предшествует любым проявлениям трансцендентального (Ж. Делез и Ф. Гваттари<sup>9</sup> обозначали это как «план имманентности»).

Миф петербургской культуры, частью которого является корпус художественных текстов А. Белого и его философские работы, обладает рядом характерных признаков, позволяющих говорить о его символической природе. Миф фиксирует динамику развития, момент перехода, появления различия в пределах тождества, поэтому выделяются мотивы смерти, целый комплекс мотивов, связанных с метафизикой гендера, мотивы фатализма и предестинации, мотив антитетичности разума и сердца, ментального и интеллигибельного, соматического и психического, мотив глоссолалии как одной из форм возвращения культурных и вербальных смысловых форм к собственным истокам, к ритму, метру, звуку, линии, точке. Особое значение в мифе Петербурга А. Белого имеет история и ее представленность в быту, в картине мира, когнициях человека, в восприятии и сознании, поэтому, говоря, например, об историософии А. Белого, следует отметить интуитивно-символическое решение писателем этой задачи. Можно сказать, что история для Белого – агент мировой неустроенности, недостаточности, незащищенности человека, которая его не возвышает, но заставляет бежать от себя через символизацию, создание текстов, безудержное говорение, «вечное возвращение» к себе же, и – к мифу.

<sup>7</sup> Сычева С.Г. Проблема символа в философии. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2000. 197 с. [8].

<sup>8</sup> Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках // Литературоведение как литература. Сборник в честь С.Г. Бочарова. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 148–176 [9].

<sup>9</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия // пер. с фр. и послесл. С.Н.Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с. (серия «Gallicinium») [10].

Пространство текстов А. Белого мифологично, и поэтому плюралный характер символа определяет тот факт, что символика выходит далеко за пределы просто знаковости, сколь угодно специфической. При этом символическая конструкция может функционировать и как философема, и как теологема (М.В. Максимов), что существенно (например, применительно к вопросу о влиянии концепций Богочеловечества и теократии Вл. Соловьева на становление понимания Белым понятия теургии<sup>10</sup>). Символ мы рассматриваем как смыслопорождающую универсальную модель, «принцип бесконечного становления с указанием на всю ту закономерность, которой подчиняются все отдельно взятые точки данного становления»<sup>11</sup>, структурирующие мир языка и культуры в пределах человеческого сознания.

К творчеству А. Белого вообще применимы едва ли не все смыслообразующие формальные приемы языковых и текстуальных техник, которые считаются характерными для постмодерна – от фабуляции до поймонона. Но при этом результат и, главное, способ функционирования символика в текстах Белого не вполне соответствуют рекурсивности, негации и контрверсионности парадигмы постмодерна. У Белого символ и символика приобретают признаки трансфинитности и дейктивности. Трансфинитность понимается нами как преодоление в символе и посредством символика и символизации финализирующего характера языкового нарратива, своеобразный «кумулятивный эффект» направленного «взрыва» смысла, «ризоматический» (Ж. Делез) способ конструирования и существования, а также экспоненциально возрастающего приращения смыслов в тексте и сознании реципиента. При этом у А. Белого совершенно отличное от делезовского, «негативно-го»<sup>12</sup>, деструктивного по отношению к упорядоченному смысловому целому, понимание символа. Предикация трансфинитности фиксирует структурно разнонаправленное, «оплетающее» изнутри и «расплетающее» вовне отношение частей в пределах и за пределами смыслового целого, новых смыслов по отношению к уже наличествующим. Возможно, корректно будет обозначить такое отношение как символическую супераддитивность. Дейктивность же применительно к пониманию и использованию символа и символика А. Белым мы интерпретируем как возможность «непосредственного схватывания» смысла посредством указания (дейксис), но не на единичные вещь, предмет, обстоятельства, значение, отношение, процесс, а на принципиально открытые смысловые ряды. Дейктивность символа, используя метафору, – это его способность освещать все вокруг себя, а не «выхватывать» из тьмы отдельное, т. е. создавать широкий контекст целого и даже, в случае младосимволистов, «всеединого» (Вл. Соловьев), подниматься от мифологемы и философемы к теологеме. Трансфинитность и дейктивность предполагают мульт-

<sup>10</sup> Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьева: оценки и интерпретации // Соловьевские исследования. 2004. Вып. № 1(8) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [150//http://ispu.ru/node/6661](http://ispu.ru/node/6661) [11].

<sup>11</sup> См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. С. 20 [12].

<sup>12</sup> См.: Сычева С.Г. Проблема символа в философии. С. 5.

типанорамное видение реальности, как бы «из всех точек» одновременно. Это, например, дар олимпийских богов античности и философов (по Платону, комментируемому М.К. Мамардашвили: «Небо – носитель гармонии; это чувственный предмет, одновременно распластаный как понимание»<sup>13</sup>). Имеем в виду прежде всего объемность и масштабность переживания и осмысления человеком мира как мыслимого и переживаемого целого, но данного во фрагментах, которые, хотя и являются автономными частями целого, но все же лишь частями, «пазлами», фрагментами «тут-теперь-так» опыта, мышления, переживания и знания. Итак, миф Петербурга взаимосвязан с символизмом А. Белого отношением корреляции.

Хаотичность эволюции взглядов писателя-мыслителя, парадоксальность и противоречивость манифестаций, отсутствие четко изложенной и разработанной системы идей, возможно, указывают на некую «философскую лабильность», даже лиминальность, отличительной чертой которой является принципиальная маргинальность, само-стоятельность философских позиций А. Белого по отношению к любой приоритетной в тот или иной момент магистральной доктрине – будь то всеединство, ницшеанство, антропософия, бергсонизм, феноменология, неокантианство, имяславие или евразийство, или даже символизм. Трудно не согласиться с мнением о. П. Флоренского о том, что восприятие Белого как философского путаника единственно возможно потому, что читатели «не видят единства, не становятся на точку зрения автора, создателя»<sup>14</sup>. Действительно, специфика философской позиции А. Белого состоит именно в том, что триада «символ – символизация – символизм» является предпосылкой и требованием глобального синтеза научного и философского материала, не ограниченного никакими методологическими или корпоративно-традиционными рамками. В этом смысле А. Белый определенным парадоксальным образом является предшественником известного методологического принципа П. Фейерабенда «anything goes». Он мифолог, играющий философскими понятиями. Интересно, что поэт сам отмечал, что использовал, например, кантовскую терминологию «философский велосипед» для обозначения смысла, с трудом поддающегося формализации, для преодоления пределов языка и любой артикулированности. Именно поэтому внимание А. Белого на всем протяжении эволюции его взглядов на символизм приковано к проблеме сочетания в символе и осуществления через символ всего разнообразия проявлений когнитивной деятельности человека, его творчества и познавательной активности между рацией и логосом, материей и эйдосом, наукой и религией и т.д. Его символизм оставался «свернутым», почти герметичным знанием, несмотря на все старания Белого (иногда довольно удачные) четко определить теоретическую систему символистского мировоззрения. Как отмечает Л. Сугай, сама попытка построения символизма как

<sup>13</sup> См.: Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. Лек. 10. СПб., Азбука-классика, 2014. С. 203–204 [13].

<sup>14</sup> См.: Флоренский П. «Золото в лазури» Андрея Белого. Критическая статья / П. Флоренский. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 697 [14].

теоретически обоснованной системы была утопией<sup>15</sup>, ввиду несоответствия формы выражения (рациональный дискурс) и смысла, неадекватного вербальным конструкциям (символизм как невысказываемое, нерациональное знание). При этом интуиции символизма А. Белого имеют космически универсальный характер и масштаб. Символизм в таком аспекте представляет собой проекцию на универсум всех возможных вариантов его творческого познания, или познания через творчество. «"Мой" символ и означал: действительность еще эту, но заданную в реализации истинного и обязательного познавательного акта, а не тех схем о ней, в которых для рационализма заканчивается познание; в то время как из их конструкции оно только начинается», – писал А. Белый [17, с. 487]. Итак, можем предположить, что символизм А. Белого не мог быть изложенным в форме четкой системы (как, например, гегелевская), поскольку представлял собой сложное единство, в котором рациональное знание предполагало бы актуализацию интуитивного постижения и наоборот. Для космиста Белого тезис из упанишад *tat twam asi* (примем вариант перевода: то есть ты) означал то же, что «вся реальность имеет символический характер». «Символизма как школы нет и не будет, а мировоззрение будет построено через школы и мировоззрения, и совсем не нужно для мировоззрения этого ряда пустых этикеток, как-то: символизм, символ; знал же я с первого года века ... что догмат, единственный, мировоззрения строящегося, является борьба с догматизмом» [18, с. 518], – пишет он. В другом месте мемуаров мыслитель утверждает, что он всегда был диалектиком смысла, т.е. символистом, что «в основе символизма лежит диалектика, преломление методологических смыслов»<sup>16</sup>. Итак, «несистематическая система» символизма сознательно дистанцируется А. Белым от философской традиции, толкуемой как догматическая. Динамика символизма писателя в своеобразном «протеизме» – он берет свое там, где видит свое.

Мировоззрение Белого-философа так и не нашло дискурсивного, вполне последовательного понятийного выражения, но при этом понятие символа всегда было центральным для него на всех этапах становления личности и философии, хотя в его интерпретациях символа и символики можно говорить об определенной эволюции.

Первый этап понимания А. Белым символа имеет ярко выраженный игровой характер. Символ и игра для него неделимы: символ является предпосылкой, способом и формой осуществления «игры без правил»<sup>17</sup>, в которой приобретает творческая свобода «Я». Отметим сходство такого понимания взаимоотношения символа и игры (как единственного истинного, т.е. свободного, образа жизни, по Белому) и соотношения платоновских идей и вещей мира, а также проблематики «*signatura rerum*» у Аврелия Августина<sup>18</sup>. «Символ –

<sup>15</sup> Сугай Л.А. «... И блещущие чертит арабески» // А. Белый. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 14 [15].

<sup>16</sup> См.: Белый А. На рубеже двух столетий. М.: Худож. лит., 1990. С. 44 [19].

<sup>17</sup> Там же. С. 176–200.

<sup>18</sup> Сочинение Августина «О христианской науке» (*De doctrina christiana*, II). См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. С. 231, 236–283 [16].

триада, где символический образ – конкретный синтез, где тезис – предмет природы, а антитеза – сюжетный смысл» [18, с. 229], – пишет Белый. Он понимает символизацию как «индукцию из жизненных фактов», констатируя «разрастание игры в дерево символической жизни»<sup>19</sup>. В это время поэт-философ понимает реальность как символично синкретическую; это период веры в возможность «жизнестроительства» и «мистического делания», время, когда символ и символика гипостазируются и абсолютизируются. Позднее, в процессе своего философского роста, мыслитель попытается точно определить природу своего символизма: «Символизм, рожденный критицизмом, ...становится жизненным методом, одинаково отличаясь и от эмпиризма, и от отвлеченного критицизма» [18, с. 189]. Белый утверждает имманентность символа опыту, отрицая таким образом его трансцендентность человеку. Интерпретируя символизм как жизненный метод, А. Белый приближается к основной интуиции «философии символических форм» Э. Кассирера о символической грамматике культуры, символическом характере человеческого бытия и деятельности. Но при этом Белый-исследователь подходит к различению «сферы символизма как теории, оправдывающей право на творческую символизацию, и сферы этого строительства (символизм как символизация эстетическая, этическая и т.п.)»<sup>20</sup>.

Таким образом, на последнем, «теоретическом» этапе своего становления А. Белый понимает символ как единство образа и идеи, бесконечно генерирующее новое содержание, смысл. Возможно, это понимание сформировано под влиянием концепции «математической аритмологии» (систематическая теория разрывных функций) отца писателя – ученого, профессора московского университета Н.В. Бугаева: понимание символа как «функции произвольной величины..., которая может иметь бесконечное множество значений для одного и того же значения независимого переменного»<sup>21</sup>. «Намечаются три сферы символизма: сфера символа, символизма как теории и символизации как приема. Сфера символа – сущность самой эзотерики символизма, учение об объединении всех соединений; сфера теории – сфера конкретного мировоззрения, овладевшего принципом построения смысловых эмблем познания и знаний; сфера символизации – сфера овладения стилями творчества в искусстве» [17, с. 436]. Символ, таким образом, у Белого может пониматься по-разному: как абсолют, как категория и как прием. Такая градация значений понятия символа раскрывает главную проблему философского символизма мыслителя – проблему возможности/невозможности построения целостного мировоззрения. Сущность символа – «гераклитианский вихрь»<sup>22</sup>, динамика символических значений в тезаурусе языка и теле культуры, которая всегда укоренена в эмпирии, в конкретном и единичном. Пытаясь преодолеть кантовский рассудочный синтез, Белый говорит о символе как о син-

---

<sup>19</sup> См.: Белый А. Начало века. М.: Худож. лит., 1990. С. 229 [18].

<sup>20</sup> Там же. С. 435.

<sup>21</sup> Там же. С. 170.

<sup>22</sup> См.: Белый А. На рубеже двух столетий. С. 199.

тезе, понимаемом *in concreto* и деятельностью: «Под символом я пытался понимать органическое сочетание материалов познания в новом качестве ... символизм, как по мне, был деятельностью, которая коренилась в воле, посредством которой по-новому объединяются творчество и познание, а символ – результат этого сочетания. На игре слов «сюртитими» (возлагаю вместе) и «сюмбалло» (совмещаю вместе) строил я вынесение символизма как деятельности из сферы синтетизма как рассудка» [18, с. 132]. Итак, философ пытался преодолеть рассудочность кантианства, но рационально; прежде чем отрефлексировать природу действительности, начал критиковать кантианство, позитивизм, Ницше, Соловьева с позиций символизма, который понимался им еще довольно нечетко. В мемуарах А. Белый так обозначает свою ошибку: «Символ ... условный ... он ... не отражает всей полноты действительности, будучи реальным в деятельности, является эмблематическим и в рассудочном познании, и в художественном отражении; только в деятельности посредством познания, в которое сведена воля, мы осуществляем действительность; искусство является искусством жить (социально и индивидуально)» [18, с. 130].

Именно об этом говорит определение мыслителем символа как «внутренне приоткрытой действительности»<sup>23</sup> (как тут не вспомнить М. Хайдеггера с «приоткрыванием» бытия через экзистенциалы существования и трансцендентальное вопрошание *dasein* о мире и о себе). Как может быть определена эта система символического знания о мире? В какой терминологии, каких денотативных единицах? Какое она имеет отношение к традиционным типам философских мировоззрений? Сам А. Белый определяет свой символизм по критерию характера постулированной в рамках системы терминологии как плюродуо-монизм, то есть он «ни монизм, ни дуализм, ни плюрализм, а плюродуо-монизм, то есть пространственная фигура, имеющая одну вершину, много оснований и явно сочетает в проблеме имманентности антиномию дуализма, но – преодоленного в конкретный монизм» [19, с. 197]. Своей цели писатель достигает, так как вместо того, чтобы рассматривать реальность интеллигентно, рассматривает ее интерпретации и отражения в философских, культурных и художественных аспектах универсума. Собственно «монизм», «плюрализм» или «дуализм» у А. Белого означает не определенную позицию относительно характера реальности, а определенную позицию по поводу ее интерпретаций – теоретических или художественных. Можно предположить, что А. Белый был нацелен на создание такого философского мировоззрения, в котором через признание имманентности символа опыту преодолевался бы дуализм между материальным и идеальным в монизм, который бы имел возможность прямого, конкретного «схватывания» мира в познавательном (символическом и художественном) акте, хотя сам характер этого монизма оставался бы неясным. Нетрудно заметить значительную близость хода мышления философа к фун-

---

<sup>23</sup> См.: Белый А. Почему я стал символистом // А. Белый. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 436 [17].

даментальным положениям современной ему философской мысли: европейского (В. Вундт<sup>24</sup>) и американского (А. Лавджой<sup>25</sup>, Д. Сантаяна<sup>26</sup>) критического реализма, можно провести также параллель с холизмом 1-й половины XX в., философией процесса (А. Уайтхед<sup>27</sup>). А. Белый понимает символ как такое единство (целое), в котором снимаются противоречия между объективным и субъективным. В своем «конкретном монизме» (что означает единственную реальность символа) философ пытался снять антиномию материализма и идеализма, но не материального и идеального, т.е. психофизическая проблема не решаема в пределах его понимания символа.

Резюмируя, отметим, что А. Белый в результате попытки объединить научно-рациональное, математически формализованное описание и объяснение мира с иррациональным, экстатическим, ментальным его переживанием создал уникальную, эклектическую, дилетантскую (в лучшем смысле слова) философскую картину мира, сопоставимую по эвристичности для современной философии, пожалуй, с творчеством С. Кьеркегора, прежде всего по природе и масштабу постановки экзистенциальных вопросов человеческой жизни и по способу их артикулирования<sup>28</sup>.

Интуиции философского символизма А. Белого представляются эвристичными в современной ситуации в связи с актуализацией междисциплинарного подхода в научном творчестве. Например, исследование художественного и научного дискурса писателя под углом зрения концептологии, концепций языковой личности, языкового поведения коррелирует с психоаналитическими и гендерными интерпретациями творчества. Применительно к творчеству «пленного духа» (известное именование Белого М. Цветаевой<sup>29</sup>) уместен термин «психосемиотика»<sup>30</sup>, тем более что объемный корпус текстов писателя позволяет задействовать методики математической лингвистики. Вызовы современного brave new world с дополнительным предикатом digital, сближающие, даже сталкивающие, в пространстве культуры проблематику реальности<sup>31</sup>, текста, ре-

<sup>24</sup> Вундт В. Введение в философию. СПб., 1903 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.webcitation.org/65Pzaatui> [20].

<sup>25</sup> Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи / пер. В. Софронов-Антони. Arthur O. Lovejoy. The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 [21].

<sup>26</sup> Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб.: Владимир Даль, 2001. 390 с. [22].

<sup>27</sup> Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 76 с. [23].

<sup>28</sup> Так, «дружба-вражда» или «любовь-ненависть» (типично беловские высказывания) писателя к научному дискурсу (который в его варианте сам себя пародирует или символизирует нечто, проглядывающее за ним) и традиции немецкой классической философии (вспомним хотя бы программные для Белого восклицания типа «Кант ограбил нам мир», «Вещи вокруг обстали меня» и т. д.) весьма напоминают амбивалентное отношение С. Кьеркегора к философии Гегеля.

<sup>29</sup> Цветаева М. Пленный дух (Моя встреча с Андреем Белым). М.: Азбука, 2004. 15 с. [24].

<sup>30</sup> Руднев В.П. Философия языка и семиотика безумия. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2007. 528 с. [25].

<sup>31</sup> Уже и киберреальности. Рубикон перейден – технология augmented reality задействована в индустриальном производстве гаджетов.

альности как гипертекста<sup>32</sup>, психофизическую / психофизиологическую проблематику в современной философии сознания и философии науки с фундаментальной проблематикой языка и смысла на уровне нейролингвистики, когнитивных наук в целом, напоминают об этом. Поскольку онтологизирующий потенциал языка для человеческого сознания невозможно преувеличить, постольку любые дискурсивные практики, продуктивность и структурность языка (на всех семиотических уровнях) производны по отношению к самоосознанию, к именованию вещей мира. Возможно, именно это имел в виду В.В. Бибихин, отмечая, что философия и есть язык<sup>33</sup>. Также отметим эффективность использования при рассмотрении дискурсивных практик А. Белого теории концептуальной метафоры<sup>34</sup> – метафоры-символы Белого детерминированы структурно как на уровне слова, так и на уровне предложения, т. е. морфологически и синтаксически создаются новые семантические формы, генерируется новый смысл.

Возвращаясь к проблеме реальности (воспринимаемой, мыслимой, переживаемой, воображаемой, описываемой и т. д.) в современном контексте, скажем: мысль о том, что шизофрения – это цена, которую платит *homo sapiens* за язык<sup>35</sup>, эксплицирована в корпусе текстов писателя-мыслителя. У Белого, как представляется, присутствует мотив сопротивления кантовской традиции вопрошания о мире, глоссолалия в текстах Белого (иногда весьма напоминающая клинические формы нарушения речи) выступает как форма защиты перед непереносимо непостижимым и хаотичным миром собственного сознания. Д.С. Лихачев во вступительном слове к «Петербургу»<sup>36</sup> обозначил это как «косноязычие пророка». Перефразируя известное афористическое по форме, но весьма амбивалентное по содержанию высказывание Ж. Лакана<sup>37</sup> о норме, можно сказать, что дискурсивные практики Белого (язык, языки Белого) – это хорошо адаптированный психоз, возвращение к «простому, как мычание». Важно, что все без исключения мемуаристы-современники, несмотря на очень разное отношение к личности поэта, отмечают колоссальную автосуггестивность и суггестивность его говорения (*parole* как овеществление, объективация *langue*, в сосюрговской традиции) на уровне рецепции. Такая вот обыкновенная магия слова. Хотя и неявно, но в своих теоретических изысканиях философ, говоря о триединстве символа, символического и символизации, вполне близок к проблематике современных дискуссий о природе соотношения языка и сознания, языка и мышления, языка и

<sup>32</sup> Блюменберг Г. *Світ як книга* / Пер. з нім. В. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2005. 544 с. [26].

<sup>33</sup> Бибихин В.В. *Язык философии*. М.: Наука, 2007. 392 с. [27].

<sup>34</sup> Лакофф Д., Джонсон М. *Метафоры, которыми мы живем*: пер. с англ. / под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с. [28].

<sup>35</sup> Crow Timothy J. Is schizophrenia the price that *Homo sapiens* pays for language? / Timothy J. Crow. *Schizophrenia Research* Volume 28, Issues 2–3, 19 December 1997, P. 127–141 [29].

<sup>36</sup> Лихачев Д.С. *Вступительное слово* // А. Белый. Петербург. Киев: Дніпро, 1990. С. 5–6 [30].

<sup>37</sup> Цит. по: Руднев В.П. *Философия языка и семиотика безумия*. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2007. С. 457.

реальности (Дж. Серль<sup>38</sup>, Д. Чалмерс<sup>39</sup>, С. Пинкер<sup>40</sup>, Д. Деннет<sup>41</sup>, Дж. Фодор<sup>42</sup>, Т.В. Черниговская<sup>43</sup>, В.В. Васильев<sup>44</sup>). Алгоритм языковой фиксации реальности в сознании и создания таким образом языковой реальности, символическая природа этого явления и процесса применительно к творчеству А. Белого могли бы стать предметом новых исследований.

Каким же образом вышенамеченные аспекты реинтерпретации философских дискурсивных построений, художественного литературного творчества, опыта «жизнетворчества» и создания личной мифологии А. Белого когерентны мифу Петербурга? Представляется возможным утверждать, что фигура, целостный образ-символ творца «вне пределов», созданный писателем-мыслителем, сопоставим с мифологическим героем-проводником<sup>45</sup>, соединяющим миры и находящимся во внеисторическом пространстве «между», символическом пространстве мифа, соединяющем и монолитизирующем внеположное и данное в сознании человека. С нашей точки зрения, в русском символизме нет другой такой универсальной личности, попытавшейся в своем понимании символа сфокусировать все доступное сознанию. Это и феноменологический опыт, и интеллигентные конструкции мышления, и экзистенциальный поток переживания мира, и бесконечное погружение в архитектуру и смысловой тезаурус культуры. Попытка синтеза науки, философии, религии, искусства во «всеедином» порыве «жизнетворчества» у А. Белого представляется самой всеобъемлющей, в сравнении не только с другими «младосимволистами», но и в контексте всего «Серебряного века» русской культуры. Это – не «нишевый», односторонний человек одного служения или идеи, а, скорее, «единого» (в традиции от Плотина и Ареопагита до Вл. Соловьева) служения и выбора – выбора культуры. В контексте непреходящей актуальности проблематики мифологии и символа для современных науки и культуры, массового и элитарного сознания, а также проблемы идентичнос-

---

<sup>38</sup> Серль Дж. Рациональность в действии / пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 336 с. [31].

<sup>39</sup> Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: URSS, 2013. 509 с. [32].

<sup>40</sup> Пинкер С. Субстанция мышления: Язык как окно в человеческую природу: пер. с англ. М.: URSS, 2013. 560 с. [33].

<sup>41</sup> Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / пер. с англ. А. Веретенникова; под общ. ред. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с. [34].

<sup>42</sup> Fodor, Jerry. The Mind Doesn't Work This Way; The Scope and Limits of Computational Psychology, MIT Press, 2000 [35].

<sup>43</sup> Черниговская Т.В., Гринева М.И. Актуальные проблемы и достижения нейрофизиологии в контексте образования. Электронное учебное пособие. <http://islam-dl.spbu.ru/library/katalog> [36].

<sup>44</sup> Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 269 с. [37].

<sup>45</sup> Из мономифа Дж. Кэмпбелла (см.: Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: ВАКЛЕР, РЕФЛ-БУК, 1997. 381 с. [38]) – героем-странником, например: Гильгамешем, Одиссеем, Вергилием и др.

ти человека в философской антропологии<sup>46</sup> можно предположить потенциал развития мифа Петербурга, что важно для сохранения преемственности культурной традиции.

#### Список литературы

1. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1995. 624 с.
2. Петербургский текст русской литературы. СПб.: Искусство, 2003. 616 с.
3. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке / под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 224 с.
4. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 381–382.
5. Lotmaniana Tartuensia: О Лотмане: Статьи и заметки // За текстом: Заметки о философском фоне тартуской семиотики (Статья первая) / М.Ю. Лотман [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/mlotman95.html>
6. Флоренский П. У водоразделов мысли // Соч.: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т.2. 439 с.
7. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 864 с.
8. Сычева С.Г. Проблема символа в философии. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2000. 197 с.
9. Гогтишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках // Литературоведение как литература. Сборник в честь С.Г. Бочарова. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 148–176.
10. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с. (Сер. «Gallicinium»).
11. Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьева: оценки и интерпретации // Соловьевские исследования. 2004. Вып. № 1(8) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [150//http://isru.ru/node/6661](http://isru.ru/node/6661).
12. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 319 с.
13. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. Лек. 10. СПб., Азбука-классика, 2014. 252 с.
14. Флоренский П. «Золото в лазури» Андрея Белого. Критическая статья / П. Флоренский. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 697.
15. Сугай Л.А. «... И блещущие чертит арабески» // А. Белый. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 3–18.
16. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. С. 236–283.
17. Белый А. Почему я стал символистом // А. Белый. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 418–496.

---

<sup>46</sup> См.: Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: ВАКЛЕР, РЕФЛ-БУК, 1997. 381 с.; Sadowski Piotr. From Interaction to Symbol: A systems view of the evolution of signs and communication. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2009. 297 p. [39]; Deodato S. Itao A. Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith // Kritike volume four number two (december 2010), 1–17 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.kritike.org/journal/issue\\_8/itao\\_december2010.pdf.8](http://www.kritike.org/journal/issue_8/itao_december2010.pdf.8) [40]; Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 3-е изд., доп. М.: Смысл, 2007. 511 с. [41]; а также литературное творчество Дж. Барнса, Н. Геймана и др.

18. Белый А. Начало века. М.: Худож. лит., 1990. 686 с.
19. Белый А. На рубеже двух столетий. М.: Худож. лит., 1990. 540 с.
20. Вундт В. Введение в философию. СПб., 1903 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.webcitation.org/65Pzaatui>.
21. Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи / пер. В. Софронов-Антони. Arthur O. Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea* Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1936. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
22. Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб.: Владимир Даль, 2001. 390 с.
23. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 716 с.
24. Цветаева М. Пленный дух (Моя встреча с Андреем Белым). М.: Азбука, 2004. 15 с.
25. Руднев В.П. Философия языка и семиотика безумия. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2007. 528 с.
26. Блюменберг Г. Світ як книга / пер. з нім. В. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2005. 544 с.
27. Бибахин В.В. Язык философии. М.: Наука, 2007. 392 с.
28. Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем: пер. с англ. / под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
29. Crow, Timothy J. Is schizophrenia the price that Homo sapiens pays for language? / Timothy J. Crow. *Schizophrenia Research* Volume 28, Issues 2–3, 19 December 1997. P. 127–141.
30. Лихачев Д.С. Вступительное слово // А. Белый. Петербург. Киев: Дніпро, 1990. С. 5–6.
31. Сёрль Дж. Рациональность в действии / пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 336 с.
32. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: URSS, 2013. 509 с.
33. Пинкер С. Субстанция мышления: Язык как окно в человеческую природу: пер. с англ. М.: URSS, 2013. 560 с.
34. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / пер. с англ. А. Веретенникова; под общ. ред. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
35. Fodor, Jerry. *The Mind Doesn't Work This Way; The Scope and Limits of Computational Psychology*, MIT Press, 2000.
36. Черниговская Т.В., Гринева М.И. Актуальные проблемы и достижения нейрофизиологии в контексте образования [Электронное учебное пособие]. Режим доступа: <http://islam-dl.spbu.ru/library/katalog>.
37. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 269 с.
38. Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: ВАКЛЕР, РЕФЛ-БУК, 1997. 381 с.
39. Sadowski Piotr. *From Interaction to Symbol: A systems view of the evolution of signs and communication*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2009. 297 p.
40. Deodato S. Itao A. Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith // *Kritike* volume four number two (december 2010), 1–17 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.kritike.org/journal/issue\\_8/itao\\_december2010.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_8/itao_december2010.pdf).8.
41. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 3-е изд., доп. М.: Смысл, 2007. 511 с.

#### References

1. Toporov, V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress-Kul'tura», 1995. 624 p.
2. *Peterburgskiy tekst russkoy literatury* [Petersburg Text of Russian Literature], Saint-Petersburg: Iskustvo, 2003. 616 p.
3. Mamardashvili, M.K., Pyatigorskiy, A.M. *Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdeniya o soznanii, simvolike i yazyke* [Symbol and consciousness. Metaphysical reasoning about consciousness, symbolism and language], Moscow: Shkola «Yazyki russkoy kul'tury», 1997. 224 p.

4. Bakhtin, M.M. K metodologii gumanitarnykh nauk [By the methodology of the humanities], in Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity], Moscow: Iskusstvo, 1986, pp. 381–382.
5. Lotmaniana Tartuensia: O Lotmane: Stat'i i zametki [About Lotman: Articles and notes], in *Za tekstom: zametki o filosofskom fone tartuskoy semiotiki (Stat'ya pervaya)* [Notes on the philosophical background of Tartu semiotics (Article One)]. Available at: <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/mlotman95.html>.
6. Florenskiy, P. U vodorazdelov mysli [At the watershed of thought], in Florenskiy, P. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1990. 439 p.
7. Epshteyn, M. *Znak probela: O budushchem gumanitarnykh nauk* [Blank characters: On the Future of of the humanities], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004. 864 p.
8. Sycheva, S.G. *Problema simvola v filosofii* [The problem of character in philosophy], Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 2000. 197 p.
9. Gogotishvili, L.A. Retseptsiya simvolizma v gumanitarnykh naukakh [Reception symbolism in the humanities], in *Literaturovedenie kak literatura. Sbornik v chest' S.G. Bocharova* [Literary criticism as literature. Collection after S.G. Bocharov], Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2004, pp. 148–176.
10. Delez, Zh., Gvattari, F. *Chto takoe filosofiya* [What is the philosophy], Moscow: Institut eksperimental'noy sotsiologii; Saint-Petersburg: Aleteyya, 1998. 288 p. (seriya «Gallicinium»).
11. Maksimov, M.V. Teokraticeskoe uchenie VI. Solov'eva: otsenki i interpretatsii [Theocratic doctrine VI. Solovyov: assessment and interpretation], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 1(8). Available at: [150//http://ispu.ru/node/6661](http://ispu.ru/node/6661).
12. Losev, A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of symbol and realistic art], Moscow: Iskusstvo, 1995. 319 p.
13. Mamardashvili, M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii. Lektsiya 10* [Lectures on ancient philosophy. Lec. 10], Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2014. 252 p.
14. Florenskiy, P. «Zoloto v lazuri» Andreya Belogo. Kriticheskaya stat'ya [«Gold in Azure» Andrey Bely. Critical article], in Florenskiy, P. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1994. 697 p.
15. Sugay, L.A. «... I bleshchushchie chertit arabeski» [«... And the glittering draws arabesques»], in Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a world view], Moscow: Respublika, 1994, pp. 3–18.
16. Mayorov, G.G. *Formirovanie srednevekovoy filosofii. Latinskaya patristika* [Formation of medieval philosophy. Latin patristic], Moscow: Mysl', 1979, pp. 236 – 283.
17. Belyy, A. Pochemu ya stal simbolistom [Why I became a symbolist], in Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a world view], Moscow: Respublika, 1994, pp. 418–496.
18. Belyy, A. *Nachalo veka* [Turn of the century], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 686 p.
19. Belyy, A. *Na rubezhe dvukh stoletiy* [At the turn of two centuries], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 540 p.
20. Vundt, V. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to philosophy], Saint-Petersburg, 1903. Available at: <http://www.webcitation.org/65Pzaatui>.
21. Lavdzhoy, A. Velikaya tsep' bytiya. Istoriya idei [Great chain of being. Story ideas], in Arthur O. Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936. Moscow: Dom intellektual'noy knigi, 2001.
22. Santayana, Dzh. *Skeptitsizm i zhivotnaya vera* [Scepticism and animal faith], Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2001. 390 p.
23. Uaytkhed, A.N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected works on philosophy], Moscow: Progress, 1990. 716 p.
24. Tsvetaeva, M. *Plenny dukh (Moya vstrecha s Andreem Belym)* [Captive Spirit (My meeting with Andrew Bely)], Moscow: Azbuka, 2004. 15 p.

25. Rudnev, V.P. *Filosofiya yazyka i semiotika bezumiya. Izbrannye raboty* [The philosophy of language and semiotics of madness. Selected works], Moscow: Territoriya budushchego, 2007. 528 p.
26. Blyumenberg, G. *Svit yak kniga* [How to book Peace]. Kiev: Libra, 2005. 544 p.
27. Bibikhin, V.V. *Yazyk filosofii* [Language philosophy], Moscow: Nauka, 2007. 392 p.
28. Lakoff, D., Dzhonson, M. *Metafory, kotorymi my zhivem* [Metaphors we live by], Moscow: Editorial URSS, 2004. 256 p.
29. Crow, Timothy J. Is schizophrenia the price that Homo sapiens pays for language? Timothy J. Crow. *Schizophrenia Research Volume 28, Issues 2–3, 19 December 1997. P. 127–141.*
30. Likhachev, D.S. Vstupitel'noe slovo [Keynote speech], in Belyy, A. *Peterburg*. Kiev: Dnipro, 1990, pp. 5–6.
31. Serl', Dzh. *Ratsional'nost' v deystvii* [Rationality in action], Moscow: Progress-Traditsiya, 2004. 336 p.
32. Chalmers, D. *Soznayushchiy um: V poiskakh fundamental'noy teorii* [Conscious mind: Looking for a fundamental theory], Moscow: URSS, 2013. 509 p.
33. Pinker, S. *Substantsiya myshleniya: Yazyk kak okno v chelovecheskuyu prirodu* [Substance thinking: Language as a Window into human nature], Moscow: URSS, 2013. 560 p.
34. Dennet, D. *Vidy psikhiki: na puti k ponimaniyu soznaniya* [Types psyche toward understanding consciousness], Moscow: Ideya-Press, 2004. 184 p.
35. Fodor, Jerry. *The Mind Doesn't Work This Way; The Scope and Limits of Computational Psychology*, MIT Press, 2000.
36. Chernigovskaya, T.V., Grineva, M.I. *Aktual'nye problemy i dostizheniya neyrofiziologii v kontekste obrazovaniya* [Actual problems and achievements of neurophysiology in the context of education]. Available at: <http://islam-dl.spbu.ru/library/katalog>.
37. Vasil'ev, V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [The hard problem of consciousness], Moscow: Progress-Traditsiya, 2009. 269 p.
38. Kempbell, Dzh. *Tysyachelikiy geroy* [The hero with a thousand fasec], Moscow: VAKLER, REFL-BUK, 1997. 381 p.
39. Sadowski, Piotr. *From Interaction to Symbol: A systems view of the evolution of signs and communication*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2009. 297 p.
40. Deodato, S. Itao A. Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith. *Kritike* volume four number two (december 2010), 1–17 Available at: [http://www.kritike.org/journal/issue\\_8/itao\\_december2010.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_8/itao_december2010.pdf).8.
41. Leont'ev, D.A. *Psikhologiya smysla: priroda, stroenie i dinamika smyslovoy real'nosti* [Psychology of meaning: the nature, structure and dynamics of the sense of reality], Moscow: Smysl, 2007. 511 p.

УДК 141.333(47)  
ББК 87.3(2)61-07

## ПОНЯТИЕ «ЛИЧНОСТЬ» В КОНЦЕПЦИИ ТЕОЗИСА Л.П. КАРСАВИНА<sup>1</sup>

К.Р.САДЫКОВА

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Университетская наб., 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
sadykova.kira@yandex.ru

*Рассмотрены основные положения персоналистической метафизики Льва Платоновича Карсавина, взятые в контексте понятия «обожение». Основное внимание уделено разбору ключевых понятий и концептов философии личности Карсавина: божественная личность, тварный индивид, Адам Кадмон, стяженность, всеединство, триединство, симфоническая личность, самоотдача, смерть, любовь, жертвенность, обожение. Понятие «миг полноты жизни» взято в сравнении с западно-европейским аналогом. Анализ понятий дан со ссылками на оригинальные тексты Л.П. Карсавина и на работы авторов, посвятивших свое исследовательское внимание данной проблематике. Сформулирован вывод о синонимичности понятий «олицетворение» и «обожение» в рамках метафизики личности Карсавина, позволяющий утверждать правомерность существования единого понятия «обожения-олицетворения» в границах карсавинской персонологии. Делается заключение о значимости исследования понятия «личность» в ситуации кризиса субъективности, начавшегося в XX веке и продолжающегося в наши дни, что свидетельствует об актуальности данной темы.*

Ключевые слова: философия личности Л.П. Карсавина, теозис, обожение, метафизика личности, всеединство, стяженность, Абсолют, симфоническая личность, свобода, жертвенность, смерть, любовь, персонализм.

## THE NOTION «PERSONALITY» IN L.P. KARSAVIN'S CONCEPT OF THEOSIS

K. SADYKOVA

Saint Petersburg State University,  
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation  
sadykova.kira@yandex.ru

*The article considers the main provisions of personalistic metaphysics of Lev Platonovich Karsavin, taken in the context of the concept of deification. The main attention is paid to the analysis of key concepts and the concepts of the philosophy of personality of Karsavin: divine person, the created individual, Adam Kadmon, contraction, unity, trinity, symphonic personality, commitment, death, love, sacrifice, deification. Particular attention is paid to the concept of «instant of fullness of life», taken in comparison with Western European analogue. The analysis of the concepts is given with the reference to the original texts of L.P. Karsavin and to the work of authors who had researched this issue. The conclusions on the synonymy of terms «personification» and «deification» in Karsavin's personal metaphysics make it possible to assert the legitimacy of existence of a common concept of «deification-»*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках НИР СПбГУ (23.38.328.2015).

*impersonation» within personology of Karsavin. There is a conclusion about the importance of the study of the concept of personality in a situation of the crisis of subjectivity that arose in the 20th century and continuing today, which draws the relevance of the topic.*

Key words: *L.P. Karsavin, personality, theosis, deification, the metaphysics of personality, unity, contraction, Absolute, symphonic personality, freedom, sacrifice, death, love, personalism.*

Окончательно отброшенный в XX веке фундаментальный картезианский концепт познающего субъекта привел к образованию пропасти в сфере субъективности, которую было необходимо заполнить исходя из новых посылок персонологии и субъектологии. В рамках русской философии в начале XX века формируется самобытная антропологическая концепция, основанная на идее целостного человека, которая становится одним из ответов на концептуальный вызов философии, требующий заполнить лакуну в аспекте субъективности. Речь идет о философии русского религиозного Ренессанса, одна из интенций пристального внимания которой была направлена на осмысление значимости и ценности человека. Блестящая философская трактовка понятий «человек», «личность» была предложена Л.П. Карсавиным (1882–1952) – выдающимся мыслителем русского религиозного Ренессанса, представителем профессиональной философии, научная деятельность которого была тесно связана с Санкт-Петербургским университетом. Особое внимание хотелось бы уделить его концепции личности, встроеной в учение об обожении человека.

Дискуссионной является проблема определения истоков философских идей Л.П. Карсавина. Сам стиль карсавинской философии, манера изложения и развития мысли – это неповторимое сочетание сложной схоластической доказательности, порой доходящей до строгой казуистики, православной канонической догматики и мистического ощущения религиозности, свидетельствующего о напряженности религиозного чувства философа, о его страстном, мистическом, живом устремлении к Богу. Очевидными являются намерения самого философа вписать свои философские воззрения в понятийный круг православной догматики, о чем свидетельствует концептуальная основа его текстов<sup>2</sup>. Но с другой стороны, прослеживается влияние мистико-гностических взглядов и идей на философию Карсавина, в частности учения Николая Кузанского об Абсолюте как всеединстве, позднее подробно развернутого Вл. Соловьевым в его фундаментальной философии всеединства. Мы же ограничимся лишь обозначением проблемы определения идейных истоков учения Л.П. Карсавина, или, точнее, идейных пересечений карсавинской персонологии с указанными направлениями религиозно-философской мысли, обратив основное внимание на изложение ключевых положений его учения, которые и станут иллюстрацией влияния обозначенных тенденций. Но с особой осторожностью можно заметить: склонность

---

<sup>2</sup> На глубокой укорененности истоков метафизики Карсавина в православной традиции настаивал иезуит о. Г.А. Веттер (см.: Wetter G.A. L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // *Orientalia Chrisriana Periodica*. IX. 1943. № 3–4. С. 366–405 [2]).

Карсавина к смелым формулировкам и ярким, порой провокационным идеям всегда отмечалась критикой и вызывала некоторую типологическую близость его учения с ересью, пользу и продуктивность которой для религиозного сознания сам философ оценивал высоко, считая, что ересь (*греч.* *hairesis* – «выбор») может привести к плодотворному духовному обновлению и очищению.

Карсавин создает свою метафизическую концепцию в духе персоналистской теологии, ставя в центр системы Бога-личность и лично-возрастающую тварь, находящуюся с Богом-Абсолютом в непосредственном диалогическом общении. Основным предметом философского внимания Карсавина является человек в его высоком стремлении к совершенству, к Абсолюту, к постижению себя в качестве образа и подобия Божия. В рамках антропологических взглядов Карсавина обожение оборачивается процессом, без которого невозможны становление и реализация личности. И наоборот: становление личности – это и есть способ открытия в себе божественного момента, т.е. процесс обожения. Синонимизируя эти понятия, Карсавин прямо пишет: «Смысл и цель тварного бытия – в его лицетворении, которое и есть его обожение»<sup>3</sup>. Таким образом, можно смело утверждать, что ключевым понятием в рамках концепции обожения у Карсавина становится понятие «личность».

Прежде всего необходимо рассмотреть, как сам философ определяет понятие «личность», наиболее противоречивое и неясное даже при внимательном рассмотрении. Карсавинское определение этого понятия отсылает не к конкретному эмпирическому человеку, а к Богу. «Олицетворение» человека становится возможным только в результате приобщения к Высшей личности, через восхождение к Абсолюту. «Личность (ипостась) не есть человеческое или тварное начало, но – начало Божественное и само Божество»<sup>4</sup>, таким образом, личностное начало – это и есть момент божественного в человеке.

Понятие же человеческой тварной личности предполагает уяснение дихотомичной природы самого человека: с одной стороны, его определяет обращенность к Абсолюту, с другой – человек детерминирован эмпирическим бытием. Как «чистая бытийность», человек (индивид) лишен личностной определенности, он представляет собой лишь тварную сущность. Но в качестве метафизического субъекта человек способен обнаружить себя во всей полноте потенциально-стяженной личности (о понятии «стяженность» речь пойдет ниже). Таким образом, здесь личностность определяется Карсавиным как мера присутствия всеединого Абсолюта или вовсе как «стяженный Абсолют». В качестве тварной сущности индивид является лишь предличностью, «неопределимым и непостижимым субстратом того же Божественного “содержания”, т.е. самой Божественности»<sup>5</sup>. Эта предличность только начинает свой путь к личностному становлению – «лицетворению», что и является подлинным смыслом ее существования. Личность (человеческая) в этом смысле выступает как «не-

<sup>3</sup> См.: Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Путь православия. М., 2003. С. 414 [1].

<sup>4</sup> См.: Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 424 [3].

<sup>5</sup> См.: Карсавин Л.П. О личности. С. 319.

совершенное многоединство»<sup>6</sup>, стремящееся стать совершенным единством, Богом, высшей Личностью. Отсюда следует, что любой индивид является потенциальной личностью, обладающей той или иной степенью стяженности с Абсолютом, который, в свою очередь, выступает в качестве идеального предела человеческого совершенствования.

Отношение человеческой личности к Абсолюту оборачивается тождественным ее же отношению к полноте своей собственной абсолютности, своего собственного совершенства, которые определяются посредством выявления личностью идеального представления о своем же совершенстве. Человек призван открыть в себе свое абсолютное начало, должен воплотить в реальность тот идеал, в котором личностное начало человека восходит до божественного совершенства.

В таком случае встает вопрос: обладает ли становящаяся личность свободой по отношению к божественному замыслу? Тема свободы человека разрешается у Карсавина следующим, на первый взгляд исключающим логическую доказательность образом. Безусловно, задача и истинное высшее задание твари – реализация замысла божьего о ней. Но эта реализация не предполагает полной детерминации сущности человека изначально заданным смыслом, ее ограничения замыслом. Здесь необходимо уяснение: человек существует между полюсами совершенства и несовершенства, причем «совершенство обладает перед несовершенством онтологическим первенством, чем еще не предreshается вопрос о его первенстве хронологическом»<sup>7</sup>. Свобода же твари выражается в возможности не осуществлять этот онтологически-изначальный замысел Бога, т.е. попросту не быть, но она избирает путь бытия и тем самым соглашается на осуществление замысла Бога, делая его своей целью: «обожающаяся тварь противостоит Богу не только как осваивающее Бога иное, а еще и как ставшая тварью Божественность, устремленная к Своей полноте»<sup>8</sup>. Тварь даже умудряется совершить немислимое: «...она устремилась к полубытию, избрала часть бытия, которое неучастнаемо, а Бог сделал ее нелепое хотение действительностью, т.е. – бытием, преодолевающим свое самоучастие»<sup>9</sup>. Тварь должна сама пройти путь от небытия к полноте бытия, в противном случае, т.е. в ситуации ее изначального совершенства, тварь не имела бы и шанса на свой собственный свободный путь, что означало бы ее полную детерминизацию. Раз тварь существует, значит, она «уже отдает себя Богу и, стало быть, хочет себя Ему отдать»<sup>10</sup>. В этом и заключено значение святоотеческого понятия «теофания»: человек определен особой божественной мыслью о нем, «Логосом, как идеей и энтелехией твари – наименованием твари Богом, именем ее»<sup>11</sup>, а смысл и задача человеческой жизни – в свободном осуществле-

---

<sup>6</sup> См.: Карсавин Л.П. О личности. С. 253.

<sup>7</sup> Там же. С. 235.

<sup>8</sup> Там же. С. 410.

<sup>9</sup> Там же. С. 411.

<sup>10</sup> Там же. С. 408.

<sup>11</sup> Там же. С. 415.

нии божественного замысла. Более подробно проблему свободы твари раскрывает Ю.Б. Мелих<sup>12</sup>.

Однако процесс обожения-олицетворения должен осуществить не один человек сам по себе в своей индивидуальности. Движение к осуществлению теозиса должно начать все тварное бытие в целом, весь единый Адам Кадмон. Карсавин вводит понятие мистико-гностического учения Адам Кадмон, обозначающее всеединого Человека, «свернуто содержащего в себе все тварное бытие и противостоящего в своей иррациональной свободе благодати и совершенству Абсолюта»<sup>13</sup>. Подобно тому, как все тварное бытие в своей целокупности обретает свою бытийность, откликаясь на божественный зов творения, так и процесс обожения возможен только по отношению ко всему тварному бытию в целом: все бытие должно стать единой личностью.

Задачей философа становится осмысление онтологической структуры Адама Кадмона и возможности его обожения в качестве единой личности. Здесь идет речь о едином тварном бытии, как «реальном всеедином человеке, который не отрицает своих особых очертаний (т.е. индивидуумов), но все их содержит в себе и является их единством. <...> Он в каждом человеке»<sup>14</sup>. Принцип «все во всем» Карсавин выдвигает в качестве главного онтологического принципа, вводя для его реализации понятие «стяженность» (*лат.* contractio), обозначающее диалектическую взаимосвязь части и целого, которая предполагает умаленное присутствие целого в каждой отдельной части и какой-либо части во всякой другой, что, по сути, означает равенство части и целого: «Всеединое тварное бытие должно мыслиться не как отвлеченное единство и не как система множества, а как конкретное множество (в котором часть=целому) ... оно и все, и всяческое, все свои моменты и каждый из них, – оно едино, всеедино» [7]. Полемизируя с платоновской традицией, Карсавин подчеркивает, что это есть такое целое, единое, которое никогда не существует в отрыве, отдельно и вне своих моментов. Ю.Б. Мелих иллюстрирует принцип стяженности Карсавина, проводя аналогию с математическими фигурами – точкой и линией: «Разница между точкой и линией состоит в том, что бытие линии имплицитно содержится в точке, в свою очередь линия – это экспликация точки, развертывание бытия, имплицитно находящегося в точке. <...> Развертывание предполагает некий изначальный пункт, содержащий в себе все возможное для экспликации, некое основание. Таким основанием является Бог» [4, с. 75].

Отсюда следует иерархический тип строения тварного бытия, к которому приходит Карсавин. Каждый элемент бытия не является абсолютно простым, он представляет собой индивидуальное воплощение высшего единства и одновременно стяженно заключает его в себе, а всякое единство, в свою очередь,

---

<sup>12</sup> См.: Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. М., 2003. С. 245–247 [4].

<sup>13</sup> См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч.2. СПб., 2000. С. 143 [5].

<sup>14</sup> См.: Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. С. 88 [6].

является моментом актуализации не только одного высшего единства, но и «иерархического ряда включенных друг в друга и конкретных в нем высших всеединств. Все тварное бытие предстает в виде бесконечной иерархии всеединств, каждое из которых актуализирует в себе все высшие всеединства и само актуализируется во всех низших» [9, с. 51]. Выдвижение данного принципа позволяет Карсавину утвердить идею о том, что судьба одного отдельно взятого человека (индивидуальной личности) тождественна судьбе всего тварного мира (Адама Кадмона, Космоса, Всеединого «Я»).

Основополагающий для своей философской концепции принцип всеединства, описывающий статику реальности, Карсавин дополняет принципом триединства Тварной Личности, которая, в свою очередь, являясь образом и подобием Божиим, предстает как единство трех моментов: «само-единства, само-разъединения и само-воссоединения»<sup>15</sup>. Принципы триединства описывают динамику реальности, складывая ее онтологическую структуру. Эти моменты Тварной Личности и обуславливают ее движение и развитие. Личность – «воссоединяющееся через разъединение единство» – сначала «единство», затем «разъединение» и «разъединенность» или множественность и, наконец, «воссоединение» или «воссоединенность»<sup>16</sup>. Бесконечный процесс разъединения и воссоединения обеспечивает динамику личности и в то же время не противоречит ее единству. Личность и покоится и движется, но с необходимостью сохраняет тождество с самой собой, так как является единством множества: ее начало и ее конец – одно и то же. Карсавин пишет: «Личность неизменно пребывает, хотя и разъединяется и воссоединяется», она – «живое, непрерывно движущееся единство множества» [1, с. 288]. Она постоянно разъединяется сама с собой на «я» и множественные моменты и постоянно стремится к воссоединению своего первоначального единства. Личность как «конкретное множество» последовательно становится–погибает–воскресает в качестве всякого своего момента, попеременно переливаясь из одного момента в другой, стяженно заключая в себе все целое личности.

Понятие личности у Карсавина сводится не только к индивидуальной бытийности, что было отмечено выше. Изначальным, первичным фактом является не индивидуальная личность как таковая, а ее единство, взаимосвязь с инобытием как основанием разъединения. И это единство тоже должно быть личностно. Иначе как возможно, чтобы личностью была одна из составляющих этого двуединства? В карсавинской концепции такое наиндивидуальное личностное образование получает наименование «симфонической личности», одновременно выступающее как актуальное личное бытие (человек) и как бытие в целом. Симфонические личности взаимодействуют, переплетаются друг с другом, образуя сложные иерархические структуры, низшие и высшие личности. Что именно в данном контексте подразумевается под понятием «высшая личность»? Ведь высшие личности в понятиях социальной реальности (а понятие симфонической личности описывает взаимодействие индивидуально-человеческой личнос-

<sup>15</sup> См.: Карсавин Л.П. О личности. С. 262.

<sup>16</sup> Там же.

ти с окружающим миром в рамках социального бытия) – это вовсе не высшие, но только более крупные, составные моменты единства, также призванные преодолеть свое несовершенство. Сохраняет динамику это всеединое личностное бытие по аналогии с индивидуальной личностью путем саморазъединения и воссоединения (самоотдачи) своих моментов – индивидуальных личностей. Все это позволяет говорить о философии Карсавина как учении о целокупной твари, представленной в качестве единой личности, состоящей из личностей низших.

Каково же положение отдельной индивидуально-человеческой личности в контексте столь противоречивого понятия «симфоническая личность»? Есть лишь одна тварная сущность, в своей отдельности не существующая ни как индивидуальный человек в своей обособленности от всех прочих, ни как общая отвлеченная идея «человечества», «человечности». Эта сущность реальна и выражена в «иерархическом целом ее индивидуализаций». Она содержит в себе весь мир как конкретное и реальное многоединство всех своих индивидуализаций, где всякая личность есть выражение Адама Кадмона, но в особом, неповторимом и не сравнимом ни с чем аспекте. Карсавин весьма мало внимания уделяет «подножью» этой иерархии, основанию пирамиды: конкретная конечная человеческая индивидуальность остается чем-то смутным и неясным, о ней известно только то, что она призвана «осознать себя как свободное осуществление высшей личности»<sup>17</sup>. Категории индивидуального бытия у Карсавина остаются непроясненными, хотя, надо признать, исходя из самой концепции философа, характеризовать тварную сущность в ее зачаточном для олицетворения состоянии и нечем. Учение о симфонической личности оборачивается закономерной противоположностью классическому персонализму, осмысляющему именно индивидуума в качестве носителя личностного начала мира. Эта «невнимательность» к индивиду становится главным основанием обрушившейся на Карсавина критики со стороны знаменитого русского персоналиста Н.А. Бердяева, который бескомпромиссно охарактеризовал учение Карсавина о симфонической личности «обоснованием рабства человека»<sup>18</sup>. Философскому спору о личности Бердяева и Карсавина посвящено великое множество исследований, но очевидно одно: их обоих объединяло страстное стремление утвердить абсолютное значение личности. Стоит отметить, что в поздних и уже в итоговых работах самого Карсавина концепт «симфонической личности» уходит на дальний план и перестает доминировать в ситуации взаимоотношения человека с Богом, что доказывает С.С. Хоружий, приводя точные цитаты из последних произведений Карсавина [8. с. 61], завершающих разработку его масштабной онтологии и одновременно переосмысляющих ее принципиальные моменты: теперь для Карсавина между Богом и человеком больше нет посредников, последний оттенок социотризма устранен, человек и Бог встречаются в ситуации прямого «напряженного личного Богообщения»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. С. 420.

<sup>18</sup> См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30 [9].

<sup>19</sup> Там же.

Вернемся к понятию «самоотдачи», о котором выше было только упомянуто. «Низшая» личность, умирая в самоотдаче другой, более совершенной, не исчезает окончательно для утверждения некоего высшего самодавлеющего начала и не теряет свою бытийность, так как в этом случае смерть личности (безвозвратная и окончательная) означала бы лишь средство для реализации (жизни) другого. Но, по мысли Карсавина, личность умирает в самоотдаче другим «я» для последующего воскресения себя во всеедином «я» Человека (всей твари) в Богочеловеке. Таким образом, оказывается, что любовь к Богу приравнивается у Карсавина к любви к ближним, т.е. включает ее в себя. Обожение мира оборачивается сложным актом, который охватывает процесс самоотдачи-умирания, истощения Бога в акте творения, движение к Богу индивидуального человека, способного погибнуть ради его воскресения, и стремление к Богу всех через самоотдачу ближним. Здесь проявляется разнонаправленность мистики любви карсавинской философии, предполагающей не только любовь Бога к человеку, но и любовь человека к Богу и к миру, где каждый миг его несовершенного бытия способствует восстановлению сверхвременной полноты бытия. Все эти интенции едины и смыкаются в Боге. Карсавин утверждает онтологическую взаимозависимость-взаимодвижение человека, человечества и мира в деле обожения.

Всеобщими становятся также понятия греха и вины. «Нет только моей вины и только моей кары, – пишет Карсавин, – есть вселенская кара-вина. Вина моя – вина всех; вина всех – моя вина. Все во всем. Во мне грешит и страдает, грех искупая, всеединый Адам; во мне виновен весь мир» [10, с. 174–175]. Откуда же возникают понятия греха и вины? В чем состоит то несовершенство человека и мира, которое необходимо преодолеть? Блестящее обобщение размышлений Карсавина дает И. Евлампиев: «Несовершенство мира, оказывается, состоит не в том, что он обладает более “радикальной” формой разъединенности по отношению, например, к его же совершенному состоянию; скорее, наоборот, его несовершенство в том, что отдельные элементы мира в еще большей степени (в сравнении с их совершенным состоянием) сопротивляются полной, *завершенной* разъединенности, а значит – и совершенному единству» [5, с. 165]. Становится ясным, что полная разъединенность для каждой личности может обернуться только ее смертью, отсюда логичен вывод о том, что основная причина нашего несовершенства, наш «грех», заключается в том, что мы «не хотим и не можем умереть до конца»<sup>20</sup>. «Зло есть нехотенье умереть»<sup>21</sup>, – обостряет формулировку Карсавин, выводя на передний план *метафизическое* понимание смерти, противостоящее смерти эмпирической, ущербной и даже мнимой, оставляющей человека в застывшем состоянии умирания как в дурной бесконечности, не приводящей к воскресению.

---

<sup>20</sup> См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. С. 165.

<sup>21</sup> См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 278 [11].

Взаимоотношения Бога и мира реализуются через последовательную смену их смерти и воскресения: «В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении – погибает: она есть в Его небытии. <...> Бог не есть по отношению к Нему твари, ради нее уничтожает, истощает Себя, дабы она могла возникнуть и обожиться. В этом Его Всеблагость» [1, с. 407]. Онтологическая взаимосвязь твари и Бога оборачивается движением двух взаимообусловленных линий: 1) бытие – небытие – бытие Бога и 2) небытие – бытие – небытие твари. Кратко эта диалектика может быть выражена в тезисе: Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. Оказывается, что подобно тому, как тварь возникает в результате осуществления Богом «опыта ничто», т.е. смерти, так и личность, стремящаяся к обожению, должна в каждом своем моменте осуществлять себя в полноте самоотдачи, самопожертвования миру, т.е. принять смерть в ее метафизическом понимании. Максимальное напряжение личности в режиме такой самоотдачи, в режиме умирания, привело бы человека к «метафизическому воскресению», т.е. «единству смерти и воскресения, поскольку, отдав себя всему миру в этом совершенном, абсолютном смысле, личность объединила бы мир собой и тем самым возвела и его и себя в состояние всеединства, т. е. в *божественное состояние*»<sup>22</sup>, обожненное. Карсавин провозглашает фундаментальный характер не смерти как таковой, но взаимообусловленности смерти и воскресения. Жертвенное умирание, о котором говорит Карсавин, нужно понимать не как преодоление личности, но как ее победу.

Здесь вполне уместно провести аналогию между карсавинскими идеями о «метафизическом умирании» путем самоотдачи и понятиями «предела», «границ бытия», которыми оперируют западные экзистенциалисты и их последователи. Человек, достигающий или однажды достигший мига «предела» бытия, его полноты, воспринимает каждый свой момент существования как необходимость реализовать всю эту полноту своего бытия, что в рамках карсавинской персонологии равно стремлению человека осуществить обожение. Тема «мига», «быстротечности часа» близка мироощущению Карсавина. Оправдание мига оборачивается у него утверждением великой значимости мистического момента полноты жизни во всей ее многосложности и целостности, полноты мистического озарения и, одновременного, сопутствующего этим чувствам щемящего лирического осознания редкости и мимолетности этих секунд. Подобные мысли Карсавина созвучны Достоевскому, который на страницах «Бесов» пишет о тех же предельных моментах ощущения бытия: «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда... Вы не то что любите, о – тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти се-

---

<sup>22</sup> См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. С. 166.

кунд – то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически...» [12, с. 450]. Это интенсивное переживание, по Карсавину, предполагает не только и не столько перемену физическую, но, прежде всего, умирание и перерождение метафизическое. Смерть для русского философа становится не завершающей точкой, итогом существования человека, признанием его «поражения», но моментом, имеющим сущностное первенство над остальными моментами, над человеческой жизнью, так как истинной целью существования человека оказывается жертвенное погибание ради обожения и воскресения. И если у Хайдеггера смерть – это усмотрение границ и фундаментальной конечности здешнего бытия, то у Карсавина смерть – это путь и движение к обожению. Происходит онтологизация смерти.

Очевидно провозглашение Карсавиным положительной, даже конструктивной ценности смерти, взятой в ее метафизическом значении. Подобные представления о смерти не чужды и православной мысли. Приводя цитаты Г.В. Флоровского и митрополита Антония, С.С. Хоружий в контексте рассуждения о феномене смерти в философии Карсавина подчеркивает: «Узрение в смерти, рядом с ужасом и трагедией, также чего-то благого, должного, является традиционным в патристике» [8, с. 79]. Отдельное развитие темы смерти, умирания и спасения обретают в аскетике.

Понятие смерти у Карсавина находится в неразрывной связи с темой любви, в соединении они рождают понятие жертвенности, свободной жертвы человека. Личность способна преобразиться, обожиться через любовь, смерть и жертву. Примером подобного преобразования становится личность Христа. Его воскресение явилось актом слияния человека и Бога, мистического слияния. Так и человек, осуществляя свое восхождение к Абсолюту через жертвенную любовь и смерть, открывает в себе божественную полноту.

Важно подчеркнуть, что преобразование и обожение человека и мира следует трактовать не с точки зрения их исправления, то есть уничтожения принципиальных элементов их тварного существования, а также не с точки зрения, скажем, классического буддизма, с его преодолением, стиранием личности (хотя, понятие «личность» в буддизме имеет весьма условное значение и сводится к определенному слиянию психофизических элементов). Обожение предполагает сохранение индивидуальных моментов преобразяющегося бытия во всех чертах его несовершенства и ограниченности, а затем осуществление восхождения его до совершенства при сохранении внутреннего многообразия элементов всеединства. «Обожение, – пишет И.И. Евлампиев, – не растворение в божестве, но сохранение себя и идеала, синтез» [5, с. 212]. Смысл теозиса в «восстановлении» их единства, а не в замещении несовершенной личности Абсолютом путем уничтожения первой.

В лице Карсавина осуществился возврат в философию теологической персоналогической парадигмы, противостоящей основному руслу европейского персонализма, видящего эмпирического индивида первоисточником личного начала. Кризис философии в сфере субъективности нашел в концепции личности Карсавина в рамках понятия обожения свое конструктивное разреше-

ние, откликнувшись в наши дни современным представлением о ценности личности, хотя и утратившем свой исконный религиозно-философский контекст, но, все же, созвучный с ним. Личность для нас – это то, кем каждый из нас хотел бы быть, это отблеск того идеала обоженного человека, о котором пишет Карсавин, это отсвет исконного стремления человека быть выше своего эмпирического существования.

Завершить рассуждение о взаимосвязи понятий личности и теозиса уместно словами самого Л.П. Карсавина, объясняющими суть теозиса с точки зрения раскрытия человеком в себе потенциального личностного богатства: «Опознавая наше “единство”, мы пытаемся его восстановить, воссоединиться, быть – как до разъединения, но и богаче, чем до разъединения» [1, с. 253].

#### Список литературы

1. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Путь православия. М., 2003. С. 223–455.
2. Wetter G.A. L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Srtuktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // *Orientalia Chrisriana Periodica*. IX. 1943. № 3–4. С. 366–405.
3. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 414–447.
4. Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. М., 2003. 272 с.
5. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч.2. СПб., 2000. С. 136–218.
6. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. 178 с.
7. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/161678/#toc10> (дата обращения 23.01.2015)
8. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М., 2012. С. 30–97.
9. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. 224 с.
10. Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*// Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 99–204.
11. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992. С. 235–306.
12. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Ленинград., 1974. 519 с.

#### References

1. Karsavin, L.P. O lichnosti [About personality], in Karsavin, L.P. *Put' pravoslaviya* [The way of orthodoxy], Moscow, 2003, pp. 223–455.
2. Wetter, G.A. L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Srtuktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit. *Orientalia Chrisriana Periodica*. IX. 1943, no. 3–4, pp. 366–405.
3. Karsavin, L.P. Tserkov', lichnost' i gosudarstvo [Church, personality and state], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Small works], Saint-Petersburg, 1994, pp. 414–447.
4. Melikh, Yu.B. *Personalizm L.P. Karsavina i evropeyskaya filosofiya* [Personalism of L.P. Karsavin and European philosophy], Moscow, 2003. 272 p.
5. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta* [History of Russian metaphysics in XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of Absolute], Saint-Petersburg, 2000, part 2, pp. 136–218.

6. Karsavin, L.P. *Svyatye ottsy i uchiteli Tserkvi (raskrytie Pravoslaviya v ikh tvoreniyakh)* [The Holy Fathers and teachers of the Church (the disclosure of Orthodoxy in their works)], Moscow, 1994. 178 p.
7. Karsavin, L.P. *Vostok, Zapad i russkaya ideya* [East, West and the Russian idea]. Available at: <http://predanie.ru/lib/book/161678/#toc10> (address date: 23.01.2015).
8. Khoruzhiy, S.S. *Zhizn' i uchenie Lva Karsavina* [The life and teachings of Leo Karsavin], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lew Platonovich Karsavin], Moscow, 2012, pp. 30–97.
9. Berdyaev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka* [About slavery and freedom], Parizh, 1972. 224 p.
10. Karsavin, L.P. *Noctes Petropolitanae*, in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Small works], Saint-Petersburg, 1994, pp. 99–204.
11. Karsavin, L.P. *Poema o smerti* [Poem about death], in *Religiozno-filosofskie sochineniya* [Religious and philosophical writings], Moscow, 1992, vol. 1, pp. 235–306.
12. Dostoevskiy, F.M. *Besy* [Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete set of works in 30 vol., vol. 10], Leningrad, 1974. 519 p.

УДК 11:24(47)

ББК 873:86.35(2:5)

## БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И РУССКИЙ КОСМИЗМ<sup>1</sup>

М.С. УЛАНОВ

Калмыцкий государственный университет,  
ул. Пушкина, д. 11, г. Элиста, 358000, Российская Федерация  
Email: ulanov1974@mail.ru

*В современной науке накоплен значительный материал по истории и философии русского космизма. В то же время крупных исследований, специально посвященных проблеме места буддийской тематики в творчестве космистов, крайне мало, что и определяет исследовательскую лагуну данной работы. Основными источниками данного исследования являются труды представителей русского космизма, в которых затрагивается буддийская проблематика. Предметом исследования являются особенности процесса интерпретации буддизма в трудах русских философов-космистов как естественнонаучного, так и религиозно-философского направлений (В.С. Соловьёва, Е.П. Блаватской, Е.И. и Н.К. Рерихов). Отмечается близость идеи космичности человека, его причастности к вселенскому бытию, буддизму. Сделан вывод, что обращение к буддийскому духовному наследию русских мыслителей-космистов способствовало усилению интереса к восточной философии в России и на Западе. Установлено, что буддийская тематика нашла заметное отражение в истории русского космизма, что, безусловно, способствовало созданию предпосылок для полноценного диалога культур, понимания идеи множественности цивилизаций, усиления интереса к восточной философии. Утверждается, что буддизм оказал немалое влияние и на формирование мировоззрения ряда известных русских мыслителей-космистов, которые внесли значительный вклад в преодоление европоцентризма. Все это способствовало усилению евразийского характера социокультурного пространства России.*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 15-03-00251а.

Ключевые слова: русская философия, русский космизм, буддизм, Восток, диалог культур, всеединство, теософия, синтез, Агни Йога.

## BUDDHIST CULTURE AND RUSSIAN COSMISM

M.S. ULANOV

Kalmyk State University

11, Pushkin st., Elista, 358000, Russian Federation

Email: ulanov1974@mail.ru

*Modern science has accumulated considerable material on the history and philosophy of Russian cosmism. At the same time, large studies that specifically address the issue of the place of Buddhist themes in the works of cosmists, very few, and this determines the research gap of this work. The main sources of this study are the works of the representatives of Russian cosmism that address the problem of Buddhist-mathematics. The subject of research are features of the process of interpretation of Buddhism in the works of Russian philosophers cosmists both natural and religious-philosophical direction (Soloviev; HPB, EI and NK Roerich). It is noted the proximity of cosmic ideas of man, his involvement in the universal being, Buddhism. It is concluded that the appeal to the Buddhist spiritual heritage of Russian thinkers cosmists helped strengthen the interest in Eastern philosophy in Russia and in the West. It was established that a significant Buddhist themes found reflection in the history of Russian cosmism, which certainly helped to create the preconditions for full-fledged dialogue of cultures, understanding the idea of a multiplicity of civilizations, increasing interest in Eastern philosophy. It is alleged that Buddhism has had a considerable influence on the formation of a number of world-famous Russian thinkers cosmists who have made a significant contribution to overcoming Eurocentrism. All this contributed to strengthening the Eurasian character of Russian social and cultural space.*

Key words: Russian philosophy, Russian Space Art, Buddhism, East, dialogue between cultures, unity, theosophy, synthesis, Agni Yoga.

Космизм – уникальное явление в культуре, которое зародилось еще в Древней Греции. Элементы космизма можно найти в философии Древней Индии и Китая. Однако наиболее полное проявление космизм получил в трудах представителей Серебряного века русской культуры, творчество которых пронизано интуитивным ощущением грядущего преображения мира и человека и миссии человечества в эволюционном процессе.

Традиционно к космистам относят целый ряд русских религиозных философов Серебряного века – В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и др. Космистами также называют выдающихся русских учёных XX века – В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского. Кроме того, выделяют эзотерический космизм, берущий свое начало от мистических традиций Востока и Запада (Е.И. Блаватская, Н.К. и Е.И. Рерихи). В целом, для космистов характерно расширение рамок человеческого сознания до беспредельности Космоса, осознание глубокой взаимосвязи человека и всей природы, ответственности человека перед мирозданием.

В то же время существуют разногласия в определении круга мыслителей, которых можно отнести к числу русских космистов. Важным пунктом данных дискуссий является вопрос о причислении к космистам религиозных философов. По мнению известного исследователя русского космизма С.Г. Семёнова,

«избежать неправомерного и безмерного расширения этого философского течения можно, если сразу же обозначить принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей его генетической чертой. Это идея *активной эволюции*, то есть необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство, берёт, так сказать, штурвал эволюции в свои руки. Поэтому возможно точнее будет определить это направление не столько как *космическое*, а как *активно-эволюционное*» [1, с. 4]. О.Д. Куракина полагает, что «русский космизм – это определённая ориентация целой культуры, в частности, русской, в основе которой лежит мировоззрение живого нравственного Всеединства» [2, с. 9]. Сходную точку зрения высказывает О.А. Карчевцев, отмечая, что в основе русского космизма находится «идея всеединства мира в Истине, Добре и Красоте»<sup>2</sup>. А.В. Гулыга определяет космизм как течение, разделяющее идею о том, что человек — это космическое существо, которое несет ответственность за судьбы Вселенной<sup>3</sup>.

В настоящее время интерес к космизму возрастает: издаются труды мыслителей-космистов, их идеи находят свое развитие в исследованиях современных ученых, выставки художников-космистов привлекают большие зрительские аудитории. Космическое мировоззрение становится мировоззрением человека XXI века. В то же время крупных исследований, специально посвященных проблеме места буддийской тематики в творчестве русских космистов, крайне мало. Можно отметить монографию Т.В. Бернюкевич «Буддизм в российской философской культуре: “чужое” и “свое”», в которой рассматриваются сочинения В.С. Соловьева, Е.П. Блаватской, Е.И. Рерих, В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского. При этом к космистам автор относит только В.И. Вернадского и К.Э. Циолковского, т.е. представителей естественнонаучного направления<sup>4</sup>.

Рассмотрим особенности процесса интерпретации буддизма в трудах русских философов-космистов, причем как естественнонаучного, так и религиозно-философского направлений, к которому наряду с В.С. Соловьёвым мы относим Е.П. Блаватскую, Е.И. и Н.К. Рерихов.

Как отмечает авторитетный исследователь русской философии В.В. Кравченко, изучение духовной жизни России конца XIX – начала XX в. показывает, что интерес к буддизму был следствием кризиса в общественном сознании, в частности, он был связан с отходом интеллигенции от ортодоксального православия и церкви, духовного оплота самодержавия, и наряду с этим – с общим подъемом мистической волны, усиленными религиозными исканиями<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> См.: Карчевцев О.А. Русский космизм (предисловие) // Грёзы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб.: Худож. лит., 1995. С. 6 [3].

<sup>3</sup> См.: Гулыга А.В. «Быть не праздным пассажиром»: Русский космизм: наследие и наследники: Критические заметки // Литературное обозрение. 1987. № 7. С. 91–92 [4].

<sup>4</sup> См.: Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 3 [5].

<sup>5</sup> См.: Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М.: Издатцентр, 1997. С. 56 [6].

Интересно, что Н.Ф. Федоров – основоположник русского космизма – отнесся к буддизму в основном отрицательно, вероятнее всего из-за слабого знакомства с его учением. Так, Федоров поясняет, что «буддизм... вовсе не вера, не дело, а лишь сомнение (философия) во всех и во всем, бездействие, отречение, отчуждение от всех и всего, от Бога, от людей, от природы, от самого себя – словом, полное уничтожение. Обе... крайности, иудейство и язычество, как уклонение от царственного пути, в конце концов, сходятся и одинаково разрешаются в бездейственный, невозможный по цели своей буддизм, или в буддийский обряд, с которым одним, может быть, мы будем иметь, наконец, дело, т.е. с буддизмом индокитайским, тибетским, поддерживаемым Западом, Европой и Америкой... Что же касается новобуддизма, то это учение есть еще менее религия и еще более философия, оно думает объединить людей, не обращая внимания на такие пустяки, как различие расы, вероисповедования (т.е. даже без положительного единомыслия), пола, цвета и образа жизни...» [7, с. 113]. В буддизме, пишет философ, «сосредоточиваются, соединяются дарвинизм и спиритизм, агностицизм, как продукт позитивизма, пессимизм Шопенгауэра, Гартмана и других, т. е. буддизм западный и восточный»<sup>6</sup>. В то же время у Федорова иногда встречается и положительная оценка буддизма: «Буддизм есть сознание и осуждение зла во всей его полноте» [8].

Особый интерес представляет буддийская проблематика в творчестве известного отечественного философа В.С. Соловьева. По мнению некоторых авторов, «его отношение к буддизму было отрицательным. Имеются лишь его замечания о буддизме как о пассивной религии, исповедующей фатализм и ориентированной на ничто или пустоту»<sup>7</sup>. Однако, на наш взгляд, интерес к буддийской, индуистской и конфуцианской мысли проявился у русского мыслителя еще на ранних этапах его философского творчества и не покидал его в течение всей жизни. Обостренное внимание философа к буддизму было вызвано, на наш взгляд, рядом причин. Во-первых, уже в юности Соловьев поставил перед собой задачу создания нового философского учения, которое могло бы преодолеть ограниченность западных и восточных метафизических систем. Для подобного преодоления необходимо было ознакомиться с доктринами разных традиций. Во-вторых, русский философ, исходя из своей идеи всеединства, пытался сочетать в ней все наиболее ценное, имеющееся в религиях мира. По мнению Соловьева, «процесс взаимопроникновения западной и восточной культур ведет к неизбежному формированию грядущей вселенской церкви»<sup>8</sup>. В-третьих, обращение к индийской философии было вызвано увлечением Соловьева творчеством А. Шопенгауэра. Философ Л.М. Лопатин в работе «Философские характеристики и речи» отмечает, что «Шопенгауэр овла-

<sup>6</sup> См.: Федоров Н.Ф. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 126 [7].

<sup>7</sup> См.: Тани Суми. О метафизическом мировоззрении Владимира Соловьева с точки зрения буддизма махаяны // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009. Т. 2. С. 255 [9].

<sup>8</sup> См.: Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. С. 72.

дел им всецело, как ни один философский писатель после и ранее. Был период в жизни В.С. Соловьёва..., когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану... В Шопенгауэре его больше всего привлекало воззрение на жизнь как на нравственный очистительный процесс, воззрение, строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шопенгауэром Вл. Соловьёв со страстью отдается изучению восточных религий» [10, с. 125].

Интересно, что истоки учения о всеединстве русский философ усматривал именно в Древней Индии и связывал это с появлением буддизма. Личность, восприняв буддийскую доктрину, сознает свою безграничность, свою свободу и универсальность, ибо она понимает свое превосходство над любым конкретным определением, любой связью и особенностью, чувствуя в себе что-то такое, что выше отдельных: касты, национальности, культа, жизненного пути<sup>9</sup>.

По мнению Соловьёва, в результате положительного и объективного характера процесса общемирового религиозно-философского развития ни один из его этапов нельзя назвать ложным. Этот процесс, утверждал мыслитель, не может представлять собой простую смену заблуждений чистой истиной, так как тогда истина возникала бы неожиданно и без определенного перехода. Несмотря на разницу этапов духовного развития, «низшие» религиозно-философские системы являются по существу истинными, если только они не претендуют на свою полную исключительность. Религиозная истина, по мнению мыслителя, возникла из одного корня и в течение многих веков развивалась, создавая разнообразные формы. Поэтому подлинная философия должна опираться на религиозный синтез и охватывать полностью все содержание мировой религиозной истории, не игнорируя ни одного позитивного элемента<sup>10</sup>. Данный подход определил и отношение Соловьёва к буддизму, о котором он писал, главным образом, в контексте учения о всеединстве.

Соловьёв признавал всемирно-историческое значение буддизма, которое он видел не только в идее отрицания негативной реальности, но и в том, что личность здесь впервые стала цениться как носитель высшего духа, как существо, способное пробудиться от житейского сна. В работе «Оправдание добра» мыслитель связывает буддизм с первым всемирно-историческим пробуждением человеческой души. По его мнению, буддизм открывает в истории принципиально новую стадию – всечеловеческую, которая приходит на смену родовому и национально-государственному партикуляризму<sup>11</sup>.

Отдавая должное буддийскому универсализму, Соловьёв при этом обнаруживал в нем некоторую ограниченность, которую он усматривает в том, что буддизм, провозгласив принцип равенства всех людей, не поставил перед собой

<sup>9</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. С. 355 [11].

<sup>10</sup> См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 43 [12].

<sup>11</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 361.

задачу объединить человечество в новое единое государство. В результате, отмечает русский мыслитель, буддизм, будучи совершенно чуждым идее вселенского царства, показал, что он является только первой, начальной ступенью общечеловеческого жизнеразумения<sup>12</sup>.

В ключевой для данной темы работе «Духовные основы жизни» Соловьев отмечает, что «буддизм сказал последнее слово индийского сознания; всё существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзия и сон. Это есть самосознание души в себе самой, потому что в себе самой, как чистая потенция в отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто. Но освобождённая от материального содержания жизни и вместе с тем сознавшая себя как ничто в себе самой, душа или должна отречься от существования или же искать нового нематериального содержания. На первом решении остановилось в принципе индийское и вообще восточное сознание, вторым путём пошло классическое человечество» [13, с. 360].

Здесь следует отметить, что в своем отношении к буддизму Соловьев прошел некоторую эволюцию во взглядах на эту религию, в частности на концепцию нирваны. Если первоначально он рассматривал нирвану, главным образом, как отрицание бытия и отречение от существования, то со временем его оценки стали более осторожными. По-видимому, это было связано с более углубленным изучением им буддизма и пониманием того факта, что исключительно отрицательный абсолюте не может служить основой ни одной религиозно-философской сотериологической системы.

В связи с этим мыслитель на более позднем этапе своего творчества обнаружил в нирване некоторые положительные черты. Так, например, в работе «Великий спор и христианская политика» Соловьев пишет: «Буддийская Нирвана не может быть только отвлеченным отрицанием, понятием небытия, каким она представляется европейскому ученому, рассуждающему об этих предметах с высоты своего разумения. Для восточного мудреца, не верящего в человеческий разум и ищущего высшей истины, Нирвана есть отрицательное обозначение этой высшей истины, первое настоящее имя истинного Бога. И в самом деле, истинный Бог сам по себе превосходит всякое определение: по сравнению с нашим бытием он есть небытие, или сверхсущее (*υπερον*). Для религиозного умозрения божество прежде всего есть абсолютное, т. е. безусловное и бесконечное, отрешенное ото всякого различия и всякой множественности – чистое безразличие, или всеединство. Индия с самого начала искала Бога умозрительным путем и в этом искании пришла к признанию истинного Божества как чистой, ото всего *отрешенной бесконечности*. Бесспорно, это есть истина, хотя и не вся истина» [14, с. 218].

Говоря о проблеме понимания Соловьевым современного ему буддизма, необходимо коснуться его трактовки «панмонголизма», т.е. наступления Востока на Запад. Страх Соловьева перед «панмонголизмом» и «буддизмом», столь

---

<sup>12</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 361.

характерный для русской интеллигенции начала XX века, в конце его жизни вылился в апокалиптические предчувствия. В работе «Враг с Востока» Азия вызывает у Соловьева почти мистический трепет: «Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз выславшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии» [15, 432].

Эти идеи ярче всего представлены в стихотворении В.С. Соловьева «Панмонголизм» и работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». По своему жанру эти сочинения представляют собой своеобразное пророчество об азиатском нашествии на Европу. Интересно, что данные пророчества до некоторой степени напоминают концепцию С. Хантингтона, изложенную в его известной книге «Столкновение цивилизаций»<sup>13</sup>. К сожалению, даже люди такого типа, как Владимир Соловьев, вопреки своему интуитивному универсализму и «всеединству» тоже оказывались в плену подобных представлений.

В очерке «Япония (историческая характеристика)» В.С. Соловьев затрагивает проблему места буддизма в хозяйственной жизни общества. По его мнению, искренняя преданность японских монархов этой религии сделала их неспособными к управлению страной. Заповеди, осуждающие убийство живых существ, были восприняты правителями даже более серьезно, чем монахами. В результате этого в Японии были изданы законы, запрещающие охоту и рыболовство. Данные меры, подчеркивает Соловьев, легко могли привести к уничтожению всего островного государства, так как отнимали средства к существованию у значительной части населения. И только отделением действительной власти от монархов была устранена подобная опасность. «Думать о прямом пути к нирване и заботиться о продовольствии народа, – замечает автор, – суть занятия трудно совместимые» [17, с. 160–161]. В этом вопросе Соловьев фактически разделяет точку зрения М.Вебера на экономическую сторону буддизма. Однако современные экономические реалии опровергают данную позицию. В XX веке буддизм оказал значительное влияние на формирование деловой этики в Японии и других странах Дальнего Востока. Сегодня мировой капитал активно перемещается в Восточную и Юго-Восточную Азию, где распространена эта религия, а буддийские идеи широко используются в сфере бизнеса, в то числе и на Западе.

Вообще, недостаточное развитие мировой буддологии, несомненно, сказалось на понимании Соловьевым буддизма. В результате многие его оценки буддизма оказались неверными. Тем не менее исследование В. Соловьевым буддийской философии имело большое значение в истории западной и русской философии. Заслуга русского мыслителя заключается в том, что, работая в эпоху преобладания европоцентристского подхода, когда к восточным религиозно-

---

<sup>13</sup> См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 281–492 [16].

философским учениям относились зачастую как к мифам и легендам, он смело заявил о правах буддийской мысли на общемировое философское наследие.

Одним из первых русских мыслителей-космистов, которые обратили свой взор к мудрости Востока, и в частности, к буддийской религии, была и Е.П. Блаватская. Убежденная в том, что практически все религии произошли от некоего единого начала, она пыталась найти в духовной культуре Индии те «зерна истины», которые позднее были только развиты в других цивилизациях. В своем знаменитом труде «Разоблаченная Изида» она замечает, что исследование многочисленных религиозных форм, какие когда-либо исповедовало человечество, как в древнее, так и в последнее время, подтверждает, что все они возникли из доведийского брахманизма и буддизма, а нирвана есть цель, к которой они все устремлены<sup>14</sup>.

Учение Блаватской еще при ее жизни было понято некоторыми критиками (например, В. Соловьевым) как новое течение в буддизме, или необуддизм. Представление это, по мнению Блаватской, возникло из-за неверного понимания настоящего значения названия работы Синнета (ученика Блаватской) «Эзотерический буддизм». Последнее слово в этом названии нужно было писать с одной, а не с двумя буквами «д» (d), так как подразумевался «будизм» или «способность познания», а не мировая религия. Сама она в определенной степени противопоставляла свое учение традиционному буддизму, проводя разницу между буддизмом как религиозно-философской системой, проповеданной Буддой, и теософией как духовным наследием народов мира, сущностью всех мировых религий, проповедуемой и практикуемой немногими избранными личностями<sup>15</sup>. По утверждению Блаватской, среди ее последователей есть и буддисты, но при этом их значительно меньше, чем индуистов и европейцев, рожденных христианами<sup>16</sup>.

Большое внимание Блаватская уделяла эзотерическому аспекту буддизма. Она подчеркивала, что в эпоху грубого материализма только эзотерическая философия способна защитить то, что является для людей наиболее дорогим и сокровенным в их духовной жизни. Эзотерика, по ее убеждению, примиряет все религиозные системы, так как указывает на идентичность их корней и доказывает существование божественного принципа в мире. Будда, писала Блаватская, в своих публичных проповедях вынужден был ограничиться лишь этической стороной теософии, эзотерические же доктрины он открыл только узкому кругу избранных архатов. Однако в дальнейшем многие сокровенные истины были утрачены, в силу того что последующие адепты буддизма не были посвящены в них. Кроме того, воображение людей и время несколько исказили тайные знания. Это привело к тому, что в ряде стран эзотерическая тради-

---

<sup>14</sup> См.: Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида: Ключ к тайнам древней и современной науки и теософии. Т. 1. М.: Российское теософское общество, 1992. С. 755–756 [18].

<sup>15</sup> См.: Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. С. 431 [19].

<sup>16</sup> См.: Блаватская Е.П. Ключ к теософии: Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософское общество. М.: Сфера, 1993. С. 18 [20].

ция перестала существовать. Но в Китае и Тибете мистические тексты сохранились. Особо Блаватская выделяла Тибет, где, по ее словам, живет во всей своей первозданной красоте эзотерический «Благой Закон»<sup>17</sup>.

Много внимания в своих трудах теософ уделяла проблеме сравнения буддизма с другими религиями, в частности с индуизмом. Буддистская философия, с ее точки зрения, представляет собой рационалистическую веданту, а последняя является как бы трансцендентным буддизмом, поэтому учения обеих традиций полностью совпадают в главном. Отличаются они друг от друга только терминами и способами изложения знаний, в силу того что последователи индуизма верят в бытие высшей божественной субстанции, а буддисты ее отрицают<sup>18</sup>. Причину данного сходства теософ усматривала в общих истоках данных религий. В Гималаях, писала она, находится мистическая страна Шамбала, из которой в мир приходили Учителя различных религий. Там, по ее словам, пребывают спасители человечества, несущие на землю надежду и просвещение<sup>19</sup>.

Сходство с буддизмом Блаватская видела и в христианстве, особенно раннем. По ее мнению, оба учения, как Будды, так и Христа, проповедовались с одной и той же целью, а безграничная любовь к человечеству и милосердие являются общим фундаментом учений этих великих личностей. Однако, по мнению Блаватской, цели обоих реформаторов не были полностью достигнуты в силу излишнего усердия их поздних последователей<sup>20</sup>.

Говоря об отношении Е. Блаватской к буддизму, можно отметить, что ее доктрина по ряду пунктов близка к этой религии (идеи кармы, реинкарнации, Шамбалы и т.д.). Однако при этом определение теософии как «необуддизма» не является верным, поскольку данная доктрина создавалась на основе синтеза различных духовных традиций Запада и Востока. По мнению религиоведов, «учение Е.П. Блаватской с самого начала формировалось как синтез философских воззрений и религиозных форм различных эпох и народов с современными ей научными идеями. Фактически теософия была одной из первых попыток создания новой парадигмы мышления путем синтеза научного и вне-научного знания» [23, с. 234].

Многие положения теософии не соответствуют, а иногда и противоречат идеям буддизма. Кроме того, работы Блаватской содержат немало фактических неточностей, касающихся буддизма и Тибета. Необходимо отметить и то, что подход Блаватской основывался, главным образом, не на буддизме, а на европейском мистицизме и индуизме. Отсюда и несколько искаженный взгляд на буддизм, неоправданное сближение его с вышеназванными учениями. В то же время нельзя забывать, что она была одним из первооткрывателей буддиз-

---

<sup>17</sup> См.: Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 1. М.: КМП «Сиринъ»; ГТТ «Интернэшнл», 1993. С. 4 [21].

<sup>18</sup> См.: Блаватская Е.П. Новый Панарион. М.: ТОО «Дюна», МЦФ, 1994. С. 67 [22].

<sup>19</sup> См.: Блаватская Е.П. Тайная доктрина. С. 391.

<sup>20</sup> См.: Блаватская Е.П. Ключ к теософии: Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософское общество. С. 76–77.

ма в России, а уровень развития буддологии в тот период был невысок. Поэтому ошибки в оценках буддизма с ее стороны были неизбежны.

Заслуга Блаватской состоит в том, что благодаря ее деятельности на Западе и в России вырос интерес к культуре буддийского Востока, начали расшатываться стереотипы европоцентризма и христианоцентризма. «Важно то, что Блаватская преодолела ограниченность миссионерского подхода западных ученых, согласно которому культура Востока представлялась как примитивная, архаичная, интересная больше своей экзотикой, чем содержанием. Она сумела раскрыть и оценить те особенности восточного мировосприятия, которые компенсировали ограниченность западной мысли в воспроизведении образов мира и человека» [24, с. 48].

Идеи теософии по-разному были восприняты в российском обществе. Одни их критиковали, другие, наоборот, начали с интересом изучать. Одним из первых попытался дать оценку теософии В.С. Соловьев, посвятившей ей две небольшие работы, в которых отмечал как положительные, так и отрицательные черты творчества Е. Блаватской. В рецензии, написанной в 1890 г. на книгу «Ключ к теософии», Соловьев называет учение Блаватской «необуддизмом». С точки зрения Соловьева, теософскому обществу, несмотря на его теоретические слабости, предстоит еще сыграть значительную роль в истории. Книга Блаватской, говорит философ, интересна потому, что представляет буддизм в качестве религии, не имеющей твердых догматов, обожеествляющей человека и не лишенной прозелитизма. Буддийский прозелитизм и влияние буддизма на западную культуру, как отмечает Соловьев, могут представлять определенную опасность, поэтому необходимо изучать не столько теософию, сколько подлинный буддизм, его историю и современное состояние в мире<sup>21</sup>.

В 1892 году русский философ вновь обратился к теософии. В «Заметке о Е.П. Блаватской» Соловьев довольно точно смог оценить значение поворота к буддизму для дальнейшего развития европейской культуры и место теософии в данном процессе. «Глубокая идея буддизма, – писала он, – еще не пережита человечеством, она может овладеть и западными умами, которые дадут ей новые формы. Мы уверены, что движение, представляемое мнимыми теософами, есть лишь предвестие более важных явлений» [26, с. 396].

Фактически, В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров предугадали распространение буддизма на Западе в современном «глобализированном» варианте. Действительно, в конце XX века буддизм стал активно распространяться в Европе и Америке. На сегодняшний день в Европе, обеих Америках и Австралии функционируют сотни буддийских центров и организаций. Существует также Европейский буддийский союз, который регулярно проводит свои конгрессы.

В творчестве известных русских мыслителей Е.И. и Н.К. Рерихов буддийская проблематика также занимает значительное место. Особенно в этом плане можно отметить сочинение Е.И. Рерих «Основы буддизма», в котором создатель

---

<sup>21</sup> См.: Соловьев В.С. Рецензия на книгу Е.П. Блаватской «The key of Teosofy» // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т.6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 290 [25].

«Живой этики» попыталась донести до читателя наиболее важные идеи и принципы буддизма. Буддийское учение, по мнению Е.И. Рерих, проникнуто утверждением самостоятельной человеческой личности. Его ценность заключается в том, что оно обращено главным образом к реальной земной действительности, земному труду, говоря, что только с помощью духовного самосовершенствования можно достичь прогресса. Таким образом, буддизм призывает человечество как органическую часть вселенной к постоянной эволюции<sup>22</sup>. Е.И. Рерих говорила о близости к открытиям современной науки буддийского учения о существовании множества миров, их вечном развитии и обитаемости<sup>23</sup>.

Работа Е.И. Рерих «Основы буддизма» фактически перекликается с идеологией обновленческого движения в российском буддизме, так как в ней подробно рассматриваются пути модернизации буддизма. Известно, что эта брошюра активно распространялась деятелями обновленческого движения в 1920-е годы. Общее между подходами Е.И. Рерих и буддийских обновленцев заключается в попытке философизации и сциентизации буддизма, стремлении реорганизовать проповедь, провозглашении свободы от догматизма. Также, как и обновленцы, Е.И. Рерих призвала возродить принципы раннебуддийской монашеской дисциплины, заключавшиеся в полном отказе от частной собственности и высокой нравственной чистоте.

Буддизм оказал значительное влияние на мировоззрение Е.И. Рерих. Поэтому в ее учении, известном как Агни Йога или Живая Этика, есть немало общего с буддийской философией. Можно даже сказать, что оно имеет явные буддийские корни. Кроме буддизма на доктрину Агни Йоги заметное влияние оказали и другие индийские учения: йога, санкхья, веданта и т.д. В то же время нужно помнить, что Агни Йога – это синтетическое учение, которое имеет не только восточные, но и западные корни.

Говоря об отношении Н.К. Рериха к буддизму, нужно отметить, что он еще в 1913 году входил в комитет по строительству буддийского храма в Петербурге. В 20-е гг. Рерих помог калмыкам-эмигрантам в устройстве храма на территории Сербии, прислав им культовые изображения из Монголии, Тибета, Индии<sup>24</sup>. В эти же годы ему, благодаря поддержке семьи, удалось организовать крупномасштабную экспедицию в Центральную Азию, где художник напрямую постигал живую буддийскую традицию. В ходе этого путешествия он запечатлел на своих полотнах разнообразные памятники буддизма. Многие картины мастера посвящены личности Будды, который, по мнению Рериха, сыграл важную роль в процессе осознания эволюционности человечества.

Н.К. Рерих, как и идеологи евразийства, признавал особую роль Востока (особенно буддийского) в судьбах России. Будущее России, по его мнению, не в слепом копировании западных образцов, а в гармоничном сочетании достижений западной и восточных цивилизаций. Русский мыслитель рассматривал со-

<sup>22</sup> См.: Рерих Е.И. Основы буддизма. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991. С. 55 [27].

<sup>23</sup> Там же. С. 64.

<sup>24</sup> См.: Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: РАГС, 1998. С. 159 [28].

циокультурное пространство России как самобытную и при этом универсальную цивилизацию, признанную сыграть особую роль в мировой истории. Также, как и евразийцы, Рерих большое значение придавал восточным регионам России, в частности Сибири и Алтаю.

Особое место в творчестве Рериха занимает буддийское учение о Шамбале, загадочной стране, где живут великие духовные учителя. Шамбала, по словам мыслителя, является сердцем Азии, и именно с ней будет связана новая эра на земле. Именно эту загадочную страну и искал Рерих в ходе своих центральноазиатских экспедиций. Одним из возможных мест нахождения Шамбалы Рерих называл Алтай.

Рерих отмечал, что пришельцы из этой страны устанавливают «связи между великими традициями прошлого и нашими стремлениями к будущему»<sup>25</sup>. Учение о Шамбале, согласно Н.К. Рериху, тесно связано с идеей о приходе в этот мир нового Будда – Майтреи, почитание которого развито не только в махаяне, но и в тхераваде. Образ Майтреи, по мнению мыслителя, символизирует прекрасное будущее и выражает самое сердечное устремление всех людей.

Таким образом, Рерихи весьма положительно оценивали буддизм. Они считали его не только древней мудростью, но и устремленным в будущее учением, которое направлено на эволюцию человечества. Следует также отметить, что подход Рерихов к буддизму был во многом близок подходу к этой религии Е.П. Блаватской. Отсюда и некоторые ошибки в оценке буддизма, неоправданное сближение его с европейским мистицизмом и индуизмом. Неслучайно сын Н.К. и Е.И. Рерихов – Ю.Н. Рерих, который, будучи профессиональным буддологом, намного лучше знал буддийскую философию, – спокойно относился к теософским взглядам своих родителей. Он понимал, насколько их романтические идеи отличались от подлинного буддийского учения. Поэтому неудивительно, что в его трудах почти нет упоминаний об Агни Йоге.

В то же время деятельность Рерихов способствовала процессу преодоления философского и культурного европоцентризма, «наведению мостов» между духовностью Востока и традиционной рациональностью Запада. Положительные аспекты их идей при проявлении к ним должного критицизма обладают, на наш взгляд, безусловной ценностью для процесса поиска нового типа рациональности в XXI веке.

Весьма позитивно оценивал буддизм и выдающийся русский философ-космист В.И. Вернадский. Азию он называл колыбелью многих важных и глубоких открытий человеческой мысли. Россия, подчеркивал ученый, по своему этническому составу и по своей истории – страна не только европейская, но также и азиатская. Поэтому ее духовные корни уходят не только в европейское, но и в азиатское прошлое. Для России, по его мнению, возрождение Востока есть не чужеродный процесс, а собственное возрождение<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> См.: Рерих Н.К. Восток-Запад. М.: Международный центр Рерихов: Фирма «Бисан-оазис», 1994. С. 68 [29].

<sup>26</sup> См.: Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989. С. 320 [30].

Великий русский мыслитель был убежден в необходимости как более интенсивного знакомства российского народа с жизнью Азии, так и культурного сближения Востока и России. В этом направлении, говорил он, необходимо развиваться и нашей государственной политике, которая должна поощрять создание востоковедных центров для изучения прошлого и настоящего народов Азии в самых разнообразных областях<sup>27</sup>.

Внимание Вернадского всегда привлекала религиозная философия Дальнего Востока, которая, по его мнению, развивалась автономно, вне влияния западной мысли и монотеизма. Огромное значение русский мыслитель придавал тому, что западная наука на рубеже XIX–XX веков стала неразрывно и глубоко связываться с восточными философскими концепциями. Значимым, с его точки зрения, было и вхождение в мировую научную деятельность азиатских ученых, исследования которых приведут к интересным результатам. «Мы говорим, – писал Вернадский, – что новые области естествознания, к которым принадлежит биогеохимия, в области философии Востока встречаются более важные и интересные дела для себя, чем в философии Запада» [31, с. 109]. Особенно перспективна в этом плане, по мнению ученого, индийская философская мысль, которая должна повлиять на культуру всего человечества, в том числе и на теологические концепции Запада.

Развитие индийской философии в древности, говорил Вернадский, шло значительно сильнее, чем в других регионах, а индийская логика оказалась глубже аристотелевской. Общий ход индийской философской мысли, подчеркивал он, почти тысячу лет назад был на уровне западной философии конца XVIII века. Таким образом, в этой сфере Европа догнала Индию лишь в XVIII веке. Временем начала упадка творческой мысли Индии русский ученый определял XI–XII века, то есть период вытеснения оттуда буддизма<sup>28</sup>.

Большое значение Вернадский придавал буддийскому учению о мире, отмечая, что теория о вечности мироздания, вытекающая из принципа Реди, противоречит западной духовной традиции, которая основывается на положении о начале и конце нашего бытия, созданного Богом. Европейским ученым, которые были воспитаны в русле данной традиции, говорил русский мыслитель, сложно быть свободными от той духовной атмосферы, которая была создана предыдущими поколениями предков. В результате им трудно примириться с современным научным подходом, который предполагает безначалие мира. В буддийской онтологии, по мнению Вернадского, вопрос о начале мира отсутствует, поэтому для людей, живущих в буддийской среде, извечное бытие жизни будет более понятным<sup>29</sup>.

Таким образом, заслуга Вернадского заключается в том, что он одним из первых указал на схожесть идей буддизма с научными концепциями о мире. Он предвосхитил открытия, демонстрирующие определенную близость ряда буддийских теорий новейшим физическим знаниям о природе вакуума и некоторых свойствах элементарных частиц.

<sup>27</sup> См.: Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. С. 321–322.

<sup>28</sup> См.: Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 83–84 [31].

<sup>29</sup> См.: Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. С. 106–107.

Интерес к буддизму, правда, в несколько меньшей степени, проявляли и другие русские мыслители-космисты. Так, в космической философии К.Э. Циолковского можно обнаружить влияние буддийских идей. Основоположник космонавтики искал пути освобождения людей от всяких страданий и достижения всеобщего блаженства, которое, с его точки зрения, уже царит в космосе среди высших разумных существ. Он полагал, что смерть открывает человеку возможность перехода от страдальческого бытия в земном мире к блаженной жизни космоса через атомы его тела. Центральное понятие буддизма «нирвана» вынесено Циолковским в заголовок одной из работ. Хотя надо отметить, что Циолковский стремился придать этому понятию смысл, несколько отличающийся от буддийского, говоря об «активной нирване»<sup>30</sup>. Традиционное представление буддизма о нирване трансформировалось в философии Циолковского в идею о совершенном человеке, рационально познавшем мир и свою миссию в нем, избавившемся от деструктивных состояний сознания, обретшем возможность активно преобразовывать мир, освобождая его от страданий: «Итак, да здравствует деятельная нирвана, нирвана бесполезных чувств, но не поступков!» [33, с. 13]. Трансформированная концепция нирваны, выдвинутая основоположником космонавтики, хотя и не противоречит классическому буддийскому представлению, более материалистична, действительна и социально ориентирована. «Пусть же хоть через тысячелетия придет нирвана, но нирвана могучая, царственная, богатая добрыми плодами; и да стоит она на страже нашей планеты, не давая возродиться мукам ни на поверхности земли, ни в глубине морской, ни в воздухе», – делает заключение русский ученый [33, с. 26].

А.Л. Чижевский также отмечал ценность знаний древних культур, и его, как и многих других ученых-космистов, привлекла картина глубоко монистической, динамической, пульсирующей своими энергиями живой Вселенной, созданная восточными мудрецами прошлого<sup>31</sup>. Именно эта картина вдохновила Чижевского на изучение солнечно-земных связей, приведшее в итоге к созданию гелиобиологии.

Обращение к буддийскому духовному наследию русских мыслителей-космистов способствовало усилению интереса к восточной философии в России и на Западе. Их заслуга заключается еще и в том, что они выдвинули идею духовной близости всех мировых религий и смогли отказаться от взгляда на буддизм как на экзотику, представляющую чисто исторический интерес для современного общества. Представители русского космизма способствовали тому, чтобы идеи плюрализма культур и многообразия как основы развития человечества получили в XX в. широкое признание.

Интерес к буддийскому мировоззрению со стороны представителей русского космизма вполне объясним и понятен. Причина этого заключается в принципах самого космизма, который предполагает духовное единство всех народов, а

<sup>30</sup> См.: Хайруллин К.Х. Глобализация, русский космизм, философия Востока и образование // Философия образования. 2006. № 3. С. 40–44 [32].

<sup>31</sup> См.: Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. С. 32–33 [34].

также связь человека с процессами, происходящими во Вселенной. Потому в учениях русского космизма проявляется тенденция к сближению (синтезу) западных и восточных религиозных и философских идей и представлений. Этому способствовал и тот факт, что многие доктринальные положения буддизма трактуются достаточно гибко и широко. Кроме того, идея космичности человека, его причастности к вселенскому бытию, когда человек ощущает себя не только землянином, живущим на небольшой планете, но и своеобразным микрокосмосом, простирающимся в глубины мироздания, близка и буддизму. Буддийскому мировоззрению глубоко присущ архетип всеединства. Монизм довольно явно присутствует в ряде учений махаяны о недвойственности, согласно которым на уровне абсолютной истины не существует никакой двойственности, а есть только субстанциональное единство<sup>32</sup>. Важный пункт монизма махаяны, который делает его принципиальным антидуализмом, – тождество сансары и нирваны<sup>33</sup>. Принцип всеединства выражается и в широко известной буддийской формуле: «Одно во всём, всё в одном». Из схожей идеи исходит и космизм при утверждении о единстве человека и Вселенной, разума и космоса.

Таким образом, буддийская тематика нашла заметное отражение в истории русского космизма, что, безусловно, способствовало созданию предпосылок для полноценного диалога культур, понимания идеи множественности цивилизаций, усиления интереса к восточной философии. Буддизм оказал немалое влияние и на формирование мировоззрения ряда известных русских мыслителей-космистов, которые внесли значительный вклад в преодоление европоцентризма в общественном сознании. Все это способствовало усилению евразийского характера социокультурного пространства России.

#### Список литературы

1. Семёнова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 3–14.
2. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993. 184 с.
3. Карачевцев О.А. Русский космизм (предисловие) // Грёзы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб.: Худож. лит., 1995. С. 5–25.
4. Гулыга А.В. «Быть не праздным пассажиром»: Русский космизм: наследие и наследники: Критические заметки // Литературное обозрение. 1987. № 7. С. 91–94.
5. Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 160 с.
6. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М.: Издатцентр, 1997. 280 с.
7. Федоров Н.Ф. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 53–472.
8. Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.apocalypticism.ru/Ilin-Fedorov.htm>.

<sup>32</sup> См.: Щербатской Ф.И. Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 60 [35].

<sup>33</sup> См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 20 [36].

9. Тани Суми. О метафизическом мировоззрении Владимира Соловьева с точки зрения буддизма махаяны // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009. Т. 2. С. 254–263.
10. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. 400 с.
11. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
12. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 13–168.
13. Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб., 1911–14. С. 299–416.
14. Владимир Соловьев. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Спор о справедливости. М.; Харьков: ЭКСМО-пресс, 1999. С.199–242.
15. Соловьев В.С. Враг с Востока // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 432–444.
16. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
17. Соловьев В.С. Япония (Историческая характеристика) // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 153–173.
18. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изиды: Ключ к тайнам древней и современной науки и теософии. Т. 1. М.: Российское теософское общество, 1992. 522 с.
19. Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. 573 с.
20. Блаватская Е.П. Ключ к теософии: Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософское общество. М.: Сфера, 1993. 317 с.
21. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 1. М.: КМП «Сиринъ»; ТТТ «Интернэшнл», 1993. 369 с.
22. Блаватская Е.П. Новый Панарион. М.: ТОО «Дюна», МЦФ, 1994. 511 с.
23. Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высш. шк., 1994. 368 с.
24. Коркунова О.В. Е.П. Блаватская: «Восток открывает Западу истоки бытия ...» // Дискурс Пи: Научно-практический альманах. 2004. №4. С. 48–49.
25. Соловьев В.С. Рецензия на книгу Е.П. Блаватской «The key of Teosofy» // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т.6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 287–292.
26. Соловьев В.С. Заметки о Е.П. Блаватской // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 394–400.
27. Рерих Е.И. Основы буддизма. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991. 80 с.
28. Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: РАГС, 1998. 173 с.
29. Рерих Н.К. Восток-Запад. М.: Международный центр Рерихов: Фирма «Бисан-оазис», 1994. 102 с.
30. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989. 702 с.
31. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 519 с.
32. Хайруллин К.Х. Глобализация, русский космизм, философия Востока и образование // Философия образования. 2006. № 3. С. 40–44.
33. Циолковский К.Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. С. 8–26.
34. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. 768 с.
35. Щербатской Ф.И. Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 54–111.
36. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.

## References

1. Semenova, S.G. Russkiy kosmizm [Russian cosmism], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism: An Anthology of philosophical thought], Moscow: Pedagogika-Press, 1993, pp. 3–14.
2. Kurakina, O.D. *Russkiy kosmizm kak sotsiokul'turnyy fenomen* [Russian cosmism as a social and cultural phenomenon], Moscow: MFTI, 1993. 184 p.
3. Karachevtsev, O.A. Russkiy kosmizm (predislovie) [Russian cosmism (foreword)], in *Grezy o Zemle i nebe: Antologiya russkogo kosmizma* [Dreams of Earth and Sky: An Anthology of Russian cosmism], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1995, pp. 5–25.
4. Gulyga, A.V. «Byt' ne prazdnym passazhirom»: Russkiy kosmizm: nasledie i nasledniki: Kriticheskie zametki [«Be not idle passenger»: Russian Space Art: heritage and heirs: Critical Notes], in *Literaturnoe obozrenie*, 1987, no. 7, pp. 91–94.
5. Bernyukevich, T.V. *Buddizm v rossiyskoy filosofskoy kul'ture: «chuzhoe» i «svoe»* [Buddhism in the Russian philosophical culture, «foreign» and «own»], Moscow: Knizhnyy dom «Librokom», 2009. 160 p.
6. Kravchenko, V.V. *Mistitsizm v russkoy filosofskoy mysli XIX – nachala XX veka* [Mysticism in the Russian philosophy of XIX – early XX centuries], Moscow, 1997. 280 p.
7. Fedorov, N.F. Zapiska ot neuchenykh k uchenym, dukhovnym i svetskim, k veruyushchim i neveruyushchim [Note from the uneducated to the scientist, the spiritual and the secular, to believers and non-believers], in Fedorov, N.F. *Sochineniya* [Works], Moscow: Mysl', 1982, pp. 53–472.
8. Il'in, V.N. *O religioznom i filosofskom mirovozzrenii N.F. Fedorova* [About religious and philosophical worldview NF Fedorov]. Available at: <http://www.apocalyptism.ru/Il'in-Fedorov.htm>.
9. Tani, Sumi. O metafizicheskom mirovozzrenii Vladimira Solov'eva s tochki zreniya buddizma makhayany [About metaphysical worldview of Vladimir Solovyov terms of Mahayana Buddhism], in *Trudy Ob»edinennogo nauchnogo tsentra problem kosmicheskogo myshleniya*, 2009, vol. 2, pp. 254–263.
10. Lopatin, L.M. *Filosofskie kharakteristiki i rechi* [Philosophical characteristics of the question], Moscow: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo universiteta, 1911. 400 p.
11. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of the Good], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii; Algoritm, 2012. 656 p.
12. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Reading about God-manhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1994, pp. 13–168.
13. Solov'ev, V.S. Dukhovnye osnovy zhizni [The spiritual basis of life], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg, 1911–1914, vol. 3, pp. 299–416.
14. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [The Great Debate and Christian politics], in Solov'ev, V.S. *Spor o spravedlivosti* [The dispute about justice], Moscow; Khar'kov: EKSMO-Press, 1999, pp. 199–242.
15. Solov'ev, V.S. Vrag s Vostoka [The enemy from the East], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 432–444.
16. Khantington, S. *Stolknovenie tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations], Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003. 603 p.
17. Solov'ev, V.S. Yaponiya (Istoricheskaya kharakteristika) [Japan (historical characteristic)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914, pp. 153–173.
18. Blavatskaya, E.P. *Razoblachennaya Izida: Klyuch k taynam drevney i sovremennoy nauki i teosofii* [Isis Unveiled: The key to the mysteries of ancient and modern science and theosophy], Moscow: Rossiyskoe teosofskoe obshchestvo, 1992, vol. 1. 522 p.
19. Blavatskaya, E.P. *Teosofskiy slovar'* [Theosophical Dictionary], Moscow: Sfera, 1994. 573 p.
20. Blavatskaya, E.P. *Klyuch k teosofii: Yasnoe izlozhenie v forme voprosov i otvetov etiki, nauki i filosofii, dlya izucheniya kotorykh bylo osnovano Teosofskoe obshchestvo* [The Key to Theosophy:

A clear exposition in the form of questions and answers ethics, science and philosophy, for the study of which was founded the Theosophical Society], Moscow: Sfera, 1993. 317 p.

21. Blavatskaya, E.P. *Taynaya doktrina* [The Secret Doctrine], Moscow: KMP «Sirin»; TTT «Interneshnl», 1993, vol. 1. 369 p.

22. Blavatskaya, E.P. *Novyy Panarion* [New Panarion], Moscow: TOO «Dyuna», MTsF, 1994. 511 p.

23. Yablokov, I.N. *Osnovy religiovedeniya* [Basics of Religious Studies], Moscow: Vysshaya shkola, 1994. 368 p.

24. Korkunova, O.V.E.P. Blavatskaya: «Vostok otkryvaet Zapadu istoki bytiya ...» [E.P. Blavatsky: «East West opens the origins of life ...»], in *Diskurs Pi: Nauchno-prakticheskiy al'manakh* [Discourse Pi: Practical Scientific Almanac], 2004, no. 4, pp. 48–49.

25. Solov'ev, V.S. Retsenziya na knigu E.P. Blavatskoy «The key of Teosofy» [Book Review EP Blavatsky «The key of Teosofy»], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914, pp. 287–292.

26. Solov'ev, V.S. Zametki o E.P. Blavatskoy [Notes about HP Blavatsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collection of works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914, pp. 394–400.

27. Rerikh, E.I. *Osnovy buddizma* [Introduction to Buddhism], Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991. 80 p.

28. Safronova, E.S. *Buddizm v Rossii* [Buddhism in Russia], Moscow: RAGS, 1998. 173 p.

29. Rerikh, N.K. *Vostok-Zapad* [East-West], Moscow: Mezhdunarodnyy tsentr Rerikhov: Firma «Bisan-oasis», 1994. 102 p.

30. Vernadskiy, V.I. *Nachalo i vechnost' zhizni* [The beginning and the eternity of life], Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1989. 702 p.

31. Vernadskiy, V.I. *Filosofskie mysli naturalista* [Philosophical thoughts naturalist], Moscow: Nauka, 1988. 519 p.

32. Khayrullin, K.Kh. Globalizatsiya, russkiy kosmizm, filosofiya Vostoka i obrazovanie [Globalization, the Russian Space Art, Philosophy East and Education], in *Filosofiya obrazovaniya*, 2006, no. 3, pp. 40–44.

33. Tsiolkovskiy, K.E. Nirvana [Nirvana], in *Ocherki o Vselennoy* [Essays on the universe], Kaluga: Zolotaya alleya, 2001, pp. 8–26.

34. Chizhevskiy, A.L. *Kosmicheskiy pul's zhizni: Zemlya v ob'yatiyakh Solntsa. Geliotaraksiya* [Cosmic Pulse of Life: The Earth in the embrace of the sun. Geliotaraksiya], Moscow: Mysl', 1995. 768 p.

35. Shcherbatskoy, F.I. Buddiyskaya logika. Vvedenie [Buddhist logic. introduction], in Shcherbatskoy, F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism], Moscow: Nauka, 1988, pp. 54–111.

36. Torchinov, E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsiy* [Introduction to Buddhist studies. Lectures], Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000. 304 p.

УДК 1(438:47)(09)  
ББК 87.3(4Пол:2Рос)

**ПОЛЬСКИЕ ФИЛОСОФЫ И ПЕТЕРБУРГ:  
ФОМА ПАРЧЕВСКИЙ И ДРУГИЕ**

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове  
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-002, Польша  
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

*Рассматривается творчество польских философов, которые были связаны с Санкт-Петербургом. С использованием синтетическо-аналитического метода представлены петербургский период жизни и философские взгляды польских мыслителей начала XIX века (Иероним Страховский, Адам Мицкевич), польских преподавателей и студентов Петербургского университета (Фаддей Зелинский, Лев Петражицкий, Чеслав Знамеровский, Мариан Здзеховский), Императорской Римско-католической духовной академии (Идзи Радзишевский, Юзеф Пастушка), а также Станислава Виткация. Особое внимание уделено деятельности ученика Николая Лосского Фомы Парчевского, занимавшего должность губернатора Кронштада и преподававшего философию в учебных заведениях Петрограда, Витебска и Астрахани. Впервые публикуется переписка Ф. Парчевского (в переводе на русский язык) с известным польским философом Казимиром Твардовским, касающаяся, кроме прочего, организации конгресса.*

Ключевые слова: рецепция русской философии, философия права, метафизика, гносеология, психология, философский съезд, интуитивизм.

**THE POLISH PHILOSOPHERS AND PETERSBURG:  
TOMASZ PARCZEWSKI AND OTHERS**

TERESA OBOLEVITCH

The Pontifical University of John Paul II in Krakow  
9, Kanonicza St, Krakow, 31-002, Poland  
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

*In the article the creative work of the Polish philosophers who had been connected with St Petersburg is regarded. Using synthetico-analytical method, the author presents St Petersburg's period of life and philosophical views of the Polish thinkers of the beginning of the 19th century (Jerome Strakhovsky, Adam Mickiewicz), as well as the Polish professors and students of St Petersburg University (Tadeusz Zieliński, Leon Petrazycki, Czesław Znamierowski, Marian Zdziechowski), The Imperial Roman Catholic Theological Academy (Idzi Radziszewski, Józef Pastuszka) and Stanisław Witkiewicz. The special attention is paid to the activity of Nikolay Lossky's student, Tomasz Parczewski. He held a post of the governour of Kronstadt and taught philosophy in Petersburg, Vitebsk and Astrakhan. The correspondence of T. Parczewski with the famous Polish philosopher, Kazimierz Twardowski, concerning, among others, the organisation of the congress, is published at first time.*

Key words: Reception of Russian philosophy, philosophy of law, metaphysics, gnoseology, psychology, philosophical congress, intuitionism.

*Описать (...) Genius Loci Петербурга сколько-нибудь точно –  
задача совершенно невыполнимая*

Н.П. Анциферов<sup>1</sup>

### Введение

Слова Н.П. Анциферова, взятые в качестве эпиграфа, передают то настроение, которое возникает при любой попытке охарактеризовать значение Санкт-Петербурга в интеллектуальной и духовной жизни не только российского, но и европейского и даже мирового сообщества, в том числе в становлении и развитии философской культуры. По словам О.О. Дмитриевой, «магнетизм Петербурга оказался символом русской духовной традиции, трагедии русской европейской культуры, где прилагательные “русский” и “европейский” равнозначны» [2, с. 206].

Петербург, соединяя в себе лучшие традиции русской и европейской цивилизации, по праву может считаться центром философии в России. Здесь писали мыслители эпохи Просвещения, включая «философский» екатерининский век: В. Татищев, М. Ломоносов, А. Радищев; здесь протекало творчество «величайшего русского метафизика» Ф.М. Достоевского; здесь преподавал «отец русской философии» В.С. Соловьев, а также такие корифеи, как Н.О. Лосский, С.Л. Франк, А.И. Введенский, И.И. Лапшин и многие другие; здесь действовало философское общество и издавались многочисленные журналы и книги. Наконец, из Петрограда в 1922 г. отплыл один из печально известных «философских пароходов» с выдающимися мыслителями на борту. Кроме того, в стенах Петербургского университета работали и получали образование выдающиеся зарубежные философы – начиная от учеников Х. Вольфа, которые заложили основы оригинальной русской мысли, и заканчивая студентами-иностранцами (в основном жителями западных земель Российской Империи): чешскими (Томаш Масарик), немецкими (Николай Гартман), польскими и др.

Профессор Российской христианской гуманитарной академии Александр Ермичев написал, что «какое-то особое “петербургское” направление в русской мысли искать не нужно. “Петербургское” в философии есть то новое, что внесено в русскую и мировую философию петербуржцами – не более» [3, с. 494]. С этой точки зрения польские философы, так или иначе связанные с Санкт-Петербургом, являются полноценными представителями философии этого города. В качестве иллюстрации взаимопроникновения польской и русской философской мысли рассмотрим деятельность ученика Николая Лосского Фомы Парчевского.

---

<sup>1</sup> См.: Анциферов Н.П. Душа Петербурга. Genius Loci Петербурга // Москва – Петербург: pro et contra. Антология: диалог культур в истории национального самосознания / ред. К.Г. Исупов. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. С. 420 [1].

Настоящее исследование имеет пропедевтический и несколько тезисный характер. Для полноты картины были привлечены архивные материалы<sup>2</sup>.

### Польские философы в Петербурге: общий обзор

#### *У истоков*

Польские интеллектуалы принимали активное участие в культурной жизни России и Петербурга уже в XVIII и начале XIX века. Здесь с 1828 по 1829 г. жил национальный польский поэт Адам Мицкевич (1798–1855)<sup>3</sup>, который был дружен с А.С. Пушкиным, декабристами, а также славянофилами. Факт пребывания Мицкевича в столице России отмечен многими историками философии; в 1898 г. В.С. Соловьёв произнес в честь его блестящую речь, а в 1920 г. Д. Мережковский прочел в Вильне лекцию «Россия, Польша и Мицкевич». По мнению Чеслава Милоша, именно Мицкевич явился вдохновителем мотива Петербурга в русской литературе<sup>4</sup>.

Кроме того, стоит вспомнить о творчестве Иеронима Стройновского (1754–1815), первого ректора Виленского императорского университета, который в 1802 г. по просьбе Александра I сыграл важную роль в разработке положений реформы системы образования в России. Стройновский являлся членом Экономического общества в Санкт-Петербурге, а с 1807 г. – римско-католической духовной коллегии в столице России. Он известен также как автор сочинения «Наука права природного, политического, государственного хозяйства и права народов» (1785), которое в 1809 г. было переведено на русский язык Василием Анастасевичем<sup>5</sup>. Несмотря на определенный эклектизм его воззрений (Стройновский сочетал в своем учении элементы концепций Г. Гротия, Т. Гоббса, Дж. Локка, Х. Вольфа, а также стоиков и физиократов), он в значительной степени способствовал развитию философии права в Польше и России. За свои заслуги в 1806 г. был награжден императорским орденом св. Анны первой степени.

---

<sup>2</sup> Я выражаю искреннюю благодарность проф. Павлу Поляку из Папского университета Иоанна Павла II в Кракове за важные сведения о пребывании польских философов в Петербурге, проф. Анне Брожек за неоценимую помощь в поиске материалов из архива Казимира Твардовского, хранящегося в Институте философии и социологии Варшавского университета, проф. Златице Пласенковой из Братиславского университета за возможность познакомиться с письмом Ф. Парчевского К. Воровке, а особенно Сергею Георгиевичу Парчевскому, внуку Фомы Парчевского, за присланные материалы и сведения о своем знаменитом деде.

<sup>3</sup> См.: Беккер И.И. Мицкевич в Петербурге. Л.: Лениздат, 1955. 276 с. [4].

<sup>4</sup> См.: Хорев В.А. Восприятие России и русской литературы польскими писателями (Очерки). М.: Индрик, 2012. С. 197 [5].

<sup>5</sup> См.: Стройновский И. Наука права природного, политического, государственного хозяйства и права народов. Классическое сочинение г. Виленского епископа Иеронима Стрешмен-Стройновского коадьютора Епископа Луцкого, духовной Римско-католической коллегии, Флорентской Академии наук, обществ Петербургского Экономического и Королевского Варшавского любителей наук Члена, заслуженного Профессора и бывшего Ректора Императорского Виленского Университета и проч. / пер. В. Анастасевича. СПб.: Медицинская типография, 1809. 295 с. [6].

*Преподаватели Петербургского университета*

Петербург стал привлекать польских интеллигентов особенно в конце XIX – начале XX века, когда правительство России ввело новую политику по отношению к иностранцам. Согласно статистическим данным, в 60-х годах XIX века здесь жило 11 тысяч поляков, в 1900 – более 38 тысяч, а в 1914 г. – уже около 70 тысяч<sup>6</sup>. В 1896 г. на Забалканском проспекте, 18/20, была основана польская студенческая столовая, действующая до 1918 г., которая являлась местом встреч польской элиты – профессоров, журналистов, врачей, юристов<sup>7</sup>.

Немало философов польского происхождения преподавало в Петербургских вузах. Речь идет, прежде всего, о Петербургском императорском университете и Императорской Римско-католической духовной академии. Последняя, открытая в 1842 г. на базе Виленской духовной академии, готовила священников преимущественно для польских (хотя не только) католиков. По этой причине изучение деятельности польских католических мыслителей в столице Российской Империи составляет тему для отдельного исследования. Здесь же мы упомянем только об одном философе – последнем ректоре академии, отце Идзи Бенедикте Радзишевском (1871–1922), который после ее закрытия в 1918 г. создал на ее основе частный Люблинский католический университет, действующий с 1922 г. Отец Радзишевский сам был студентом Петербургской духовной академии, хотя его взгляды как философа сформировались в католическом университете Лёвене в Бельгии, где он получил докторскую степень. Он стоял у истоков польской неосхоластики (неотомизма). Радзишевский занимался исследованием происхождения религии, а также проблемой отношения между богословием и естественными науками (в частности, теорией эволюции). Будучи профессором и ректором Петербургской академии, он популяризировал творчество св. Фомы Аквинского. В 1916–1918 гг. Радзишевский возглавлял в Петрограде Высшие польские курсы.

Одним из наиболее известных профессоров Санкт-Петербургского университета был выдающийся исследователь античной культуры Фаддей (Тадеуш) Зелинский (1859–1944). В Петербурге он преподавал с 1887 года по 1920 год, вплоть до своего переезда в Польшу, а в 1906–1908 гг. даже состоял деканом Историко-филологического факультета. Он воспитал многие поколения русских антиковедов. А.Ф. Лосев, который, по его словам, не имел счастья учиться у Зелинского, тем не менее считал его своим наставником и «идеалом ученого», совмещающим в себе «филолога-классика, поэта и критика»<sup>8</sup>. Зелинский был не

<sup>6</sup> См.: Вступительное слово // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 10 [7].

<sup>7</sup> См.: Вступительное слово // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта. С. 9; Поляки в Петербурге // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 25 [8].

<sup>8</sup> См.: Лосев А.Ф. В поисках смысла (из бесед и воспоминаний) // Страсть к диалектике. Литературные размышления философа / сост. В. Ерофеев. М.: Сов. писатель, 1990. С. 19 [9]; Krocak J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 47 [10].

только автором многочисленных штудий, посвященных древнегреческой и римской культуре и ее влиянию на творчество последующих поэтов и писателей (в том числе, А.С. Пушкина), но и переводчиком античных классиков на русский язык. Кроме того, он преподавал творчество Адама Мицкевича на Высших женских курсах, с 1914 по 1916 г. был председателем Польского школьного совета в Петербурге, активно сотрудничал с Вольной философской ассоциацией (Вольфилой)<sup>9</sup>. Зелинский писал о себе, что у него польское тело, немецкий ум и русская душа<sup>10</sup>.

С Петербургом была также тесно связана судьба философа, социолога и правоведа Льва (Леона) Петражицкого (1867–1931). В 1898 г. Петражицкий защитил в Петербургском университете докторскую диссертацию по римскому праву и в течение 20 лет (1898–1918) возглавлял в нем кафедру энциклопедии и истории философии права, создав собственную школу и развивая теорию психологического права и политики права. Как и Зелинский, Петражицкий принадлежал сразу к нескольким культурам. Студенты острили: «Он думает по-польски, пишет по-немецки, а лекции читает по-русски»<sup>11</sup>. Среди его учеников – социологи П. Сорокин и Г. Гурвич, а также глава временного правительства А. Керенский. Сам Петражицкий принимал активное участие в общественно-политической деятельности России: состоял депутатом Первой государственной думы от партии кадетов, разрабатывал ряд реформ по демократизации и модернизации страны. Именно в Петербурге были написаны его наиболее известные работы: «Очерки философии права» (1900), «Введение в изучение права и нравственности: Эмоциональная психология» (1905), «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (1907), «Университет и наука» (1907), «О женском равноправии» (1915). Петражицкий был также деканом Высших женских курсов, членом Юридического общества и первым президентом Общества польских юристов и экономистов, основанного в Петербурге в 1915 году.

### *Польские студенты в Петербурге*

Как всякая столица, Санкт-Петербург, словно магнит, притягивал молодежь со всех сторон Империи. Многие польские студенты также предпочитали учиться в этом городе, а не в Варшаве или Вильне. Немалую роль играло то, что здесь находился не только университет, но и вышеупомянутая Римско-католическая духовная академия, среди студентов которой следует особо выде-

<sup>9</sup> См.: Федоров В.С. Из истории петроградской Вольфила // Вече. 1999. Вып. 12. С. 195–196 [11]; Белоус В.Г. Вольфила, или кризис культуры в зеркале общественного самосознания. СПб.: Миръ, 2007. С. 210 [12].

<sup>10</sup> См.: Axer J. Tadeusz Zieliński wśród obcych // Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin / red. E. Olechowska. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales» UW, 2011. S. 13 [13].

<sup>11</sup> См.: Хлытчиева С.М. Воспоминания юристки первого выпуска // Санкт-Петербургские высшие женские (Бестужевские) курсы (1878–1918 гг.) / ред. С.Н. Валка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1965. <http://law.spbu.ru/testexlib/testexlibra/c720d3fe-80c0-4f0e-b226-b10f5b5d1e9a.aspx> [14].

лить Юзефа Пастушку (1897–1989), впоследствии первого декана факультета философии Люблинского католического университета, хотя он проучился в Петербурге всего три года (с 1915 по 1917 г. – в духовной семинарии, а в 1917–1918 – в академии). Отец Пастушка занимался философской психологией и историей, описал Петербург в период большевистского переворота 1917 г.

Студентом Санкт-Петербургского университета был выдающийся польский философ, этик и правовед Чеслав Знамеровский (1888–1967), впоследствии критик Льва Петражицкого. Ему также довелось недолго учиться в Петербурге, с 1906 по 1907 год, тем не менее начало его философского образования связано с этим городом.

Однако наиболее важную роль в построении мостов между русской и польской культурой сыграл Мариан Здзеховский (1861–1938)<sup>12</sup>. Он также был студентом Петербургского университета, где учился на историко-филологическом факультете, а завершил свое образование в Дерптском университете. Здзеховский, который первоначально был русофобом, во время учебы в Петербурге глубоко проникнулся духом русской философии<sup>13</sup>. Огромное впечатление произвела на него публичная защита докторской диссертации В.С. Соловьева в 1880 г. в Петербургском университете. По его воспоминаниям, тогда он увидел пророка, «который пришел из другого мира»<sup>14</sup>. Польский ученый состоял также в переписке со многими замечательными русскими писателями, мыслителями, учеными: Л.Н. Толстым, Н.С. Арсеньевым, С.Н. Булгаковым, П.Д. Струве, кн. Сергеем и Евгением Трубецкими, Б.Н. Чичериным и др. В 1924 г. Здзеховский прочел цикл лекций (которые слушали Григорий Трубецкой, Николай Бердяев, Дмитрий Мережковский и др.) о русском религиозном гении в Сорбонском университете в Париже, подчеркивая роль русской философской и богословской традиции<sup>15</sup>. Здзеховский вспоминал, что однажды ему довелось праздновать Пасху в Петербурге. Приподнятая атмосфера, звон колоколов, торжественные песнопения произвели на него такое впечатление, что он написал: «Сегодня я понимаю, что в такие минуты чудесное видение воскресения в преображенном человечестве посещала тех благороднейших сынов России, тех мыслителей и поэтов, в творчестве которых отражаются мысли христианского Востока» [19, с. 152].

В 1887 г. Мариан Здзеховский издал (под псевдонимом М. Урсин) свою первую книгу «Очерки из психологии славянского племени», которая впоследствии послужила основой его диссертации (написанной по-польски) «Мессиянисты и славянофилы», защищенной в Кракове годом позднее. Именно тогда

---

<sup>12</sup> См.: Wasilewski W. Marian Zdziechowski wobec myśli rosyjskiej XIX i XX wieku. Warszawa: Wydawnictwo «Neriton», 2005. 281 s. [15].

<sup>13</sup> См.: Paprocki H. Recepcja rosyjskiej myśli religijnej w Polsce // ELPIS. 2005. № 11–12. S. 193 [16].

<sup>14</sup> См.: Zdziechowski M. Od Petersburga do Leningradu. Wilno: Drukarnia Jana Bajewskiego, 1934. S. 105 [17].

<sup>15</sup> См.: Zdziechowski M. Od Petersburga do Leningradu. S. 157; Zdziechowski M. Stary Kraków // Wybór pism. Kraków: Znak, 1993. S. 20 [18].

состоялась его единственная личная встреча с Соловьёвым в петербургской гостинице «Европейская». «Я осмелился подойти к нему, – писал Здзеховакий, – будучи молодым автором только что изданного по-русски сочинения о психологии славянских народов. Каково было мое удивление, когда я узнал, что он уже прочел мою книгу и высоко оценил ее во время моей с ним беседы...» [17, с. 111]. Многочисленные работы Здзеховского (среди них стоит отметить «От славянофильства до все-азиатства» (1901) и «Пессимизм, романтизм и основания христианства» (1914)) свидетельствуют не только о его глубоком уважении и искренней симпатии к русским мыслителям, но до сих пор остаются одним из наиболее достоверных и серьезных источников, по которым русскую философию изучают современные польские читатели. Здзеховский посвятил основательное сочинение Владимиру Соловьёву, но не обходил вниманием и современных ему авторов. В частности, писал о Д.С. Мережковском, которого считал «величайшим писателем» 10–20-х годов XX века. Стоит привести его слова из книги «Европа. Россия. Азия»: «Мережковский возвещает, что есть только один путь к истине – путь креста. Крестный путь польского народа был одним из наиболее трудных, а его национальный поэт видел то, что мы видим только сегодня. Свидетельство тому – Славянские лекции Мицкевича. Мережковский прочел их в новом французском издании в 1914 году, до этого он, по-видимому, не был с ними знаком. Эти лекции неожиданно открыли его изумленному взору новый, неизвестный доселе мир. <...> Мицкевич предвещает нынешнюю схватку двух миров, двух культур: созданной сухим немецким рационализмом, и культуры, пылающей священным огнем, характеризующей Польшу и Францию» [20, с. 67–68]. В дальнейшем Здзеховский отмечает, что, подобно Мицкевичу, Мережковский усматривает подлинную культуру в том, что основано на «живом знании», вытекающем из интуиции, противопоставляя его бездушному, механическому рационализму, «неозаренному блеском высшего мира». Не стоит добавлять, что идея «живого знания», которую Здзеховский находит у Мицкевича, впервые была высказана русскими славянофилами. Им также польский исследователь посвятил ряд своих работ.

В контексте рассматриваемой здесь тематики стоит также отметить вышецитируемую книгу Здзеховского «От Петербурга до Ленинграда» (1926 г., первое издание – 1934 г.). Название глубоко символично: автор попытался проанализировать в своей работе общественно-политическую ситуацию его времени. По словам Здзеховского, с самого начала русской революции он играл «неблагодарную роль Кассандры, предостерегая об угрожающей человечеству опасности», т.е. большевистском терроре<sup>16</sup>.

#### *Петербург в творчестве Станислава Виткевича*

Непродолжительное время в Петербурге пребывал известный польский художник, писатель и философ Станислав Виткевич (1885–1839), который ра-

---

<sup>16</sup> См.: Zdziechowski M. Od Petersburga do Leningradu. S. 26.

ботал под псевдонимом Виткацы (Виткаций). В отличие от вышеназванных мыслителей, он не был формально связан с петербургскими вузами. В столицу России его привели интенсивные духовные и политические поиски: Виткацы считал, что в Первой мировой войне Польша для обретения независимости должна поддерживать российскую армию, и сам участвовал в сражениях. Здесь его застала Октябрьская революция. Пережитая трагедия оставила неизгладимый след в творчестве Виткация: всю свою последующую жизнь (закончившуюся самоубийством после вторжения в Польшу в 1939 г. немецких и советских войск) он размышлял о судьбах народов, создавая пессимистическую картину историософии. Как отмечает Виктор Хорев, цитируя работы польского исследователя Анджея Менцвеля, «Виткевич, участник Первой мировой войны, Февральской революции и Октябрьского переворота 1917 г. в России, ощущал наступление господства тоталитарных систем. <...> Жизнь в России и Петербурге была для Виткация переломным моментом, потрясением, катарсисом, который изменил все его прежнее восприятие мира, стал причиной переориентации взглядов, мыслей и чувств. <...> В России Виткаций начинает также изучать философию, ибо там усиливается интерес к тому, что позже он будет считать главным. <...> Виткаций рождается Виткацием именно в России во время революции» [5, с. 127, 204].

Действительно, в Петербурге Виткевич познакомился с творчеством русских авангардистов – поэтов, драматургов, режиссеров, художников: «Вполне вероятно, что, помимо Кандинского, на которого он прямо ссылается, Виткевич столкнулся с творчеством Врубеля, Филонова, Малевича, Кульбина. Его литературному наследию по разным признакам есть параллели у Андреева и Грина, Белого и Хлебникова, у Замятина, Булгакова и Платонова» [21, с. 13]. По мнению польского писателя Ярослава Ивашкевича, пишет Хорев, «именно масштаб богатейшей художественной жизни Петербурга, ... сыграл потрясающую роль в психике Виткация. <...> Он почувствовал себя художником и даже ощутил свое мастерство ... . Почувствовал себя другим человеком» [5, с. 129]. Кроме того, в Петербурге под влиянием В.С. Соловьева родилась одна из ведущих идей творчества Виткевича – идея панмонголизма, наступления восточных народов на Европу<sup>17</sup>.

### **Жизнь и творчество Фомы Парчевского**

#### *Творческий путь*

Довольно известный в свое время как в России, так и в Польше общественно-политический и культурный деятель, сегодня почти совершенно забытый в обеих странах, Фома Парчевский родился 11 января 1880 г. под Могилевом в потомственной дворянской семье Якова Вильгельмовича Парчевского. В август-

---

<sup>17</sup> См.: Хорев В.А. Восприятие России и русской литературы польскими писателями (Очерки). С. 204–205.

те 1900 г. поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета. Там с перерывами, вызванными болезнью лёгких (и кратким эпизодом учебы в Киевском университете св. Владимира и в Одесском университете), проучился в течение двух лет. В 1903–1904 гг. посещал занятия на факультете восточных языков столичного университета (сохранилось его прошение ректору от 23 февраля 1904 г. с просьбой разрешить ему «заграничный отпуск с 1 марта 1904 сроком на 3–4 месяца» с целью поездки к знакомым на Балканы по состоянию здоровья<sup>18</sup>. Осенью 1904 г. был принят на юридический факультет Императорского Московского университета, откуда в 1906 г. перевелся на аналогичный факультет в Санкт-Петербург. В заявлении Парчевского, хранящемся в личном деле студента в Санкт-Петербургском университете, указано, что он решил на этот шаг, поскольку философия составляла наиболее интересовавший его предмет «в ожидании открытия философского отделения на филологическом факультете»<sup>19</sup>. Поскольку данная специальность все не открывалась, в 1907 г. Парчевский перевелся с юридического на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, где под влиянием Н.О. Лосского заинтересовался гносеологией и психологией. 10 сентября 1911 г. получил диплом об окончании вуза, а в 1912 г. получил магистерскую степень, защитив диссертацию «Учение Канта». В этом же году Парчевский вместе с семьей (его женой была Софья Викторовна Парчевская, в девичестве Иванова) переехал в Кронштадт, где работал учителем русского языка в местных гимназиях. По его словам, «должность была, как для поляка, немного необычная, а именно: я стал учителем русского языка. Поляк, католик и... учитель русского языка! По сути же дело обстояло совершенно просто: как раз в 1911 году к преподаванию русского языка в российской глубинке допустили и нерусских. <...> Что касается меня, то славистику я выбрал во время учебы совсем случайно и поневоле, так как для подлинной моей специальности – философии – еще не было отдельного факультета, а потому я был вынужден в дополнение к философии подобрать что-то еще, какую-нибудь специальность-паразит. Ну и оказалось, что именно эта побочная специальность дала мне вскоре возможность зарабатывать. <...> Окружающие первоначально не питали никаких сомнений насчет того, что я настоящий москаль. И только когда меня спросили, нет ли ошибки в той графе моего диплома, где говорится о вероисповедании, я ответил, что там все верно, что я католик и поляк. Как сейчас помню остолбеневших товарищей по университету, особенно попа-законоучителя. И хотя вскоре коллеги примирились с этим фактом, они еще долго потом качали головами: “Ну и ну! А ведь как говорит! И откуда этот поляк так шпарит по-русски? Да вдобавок еще и с самым прекрасным петербургским произношением!” В итоге с осени 1912 года я обосновался в Кронштадте, видя перед собой в качестве четкой цели три года обучения детей в здешнем затишьи, а потом защиту докторской диссертации при университете в Петербурге» [23, с. 43–44].

<sup>18</sup> См.: Сведения о Ф.Я. Парчевском / Личный архив С.Г. Парчевского. СПб. [22].

<sup>19</sup> Там же.

Темой докторской диссертации был интуиционизм Н.О. Лосского. Парчевский написал работу и даже приступил к некоторым экзаменам, которые необходимо было сдать перед защитой, но процедура не была закончена в связи с октябрьским переворотом.

Парчевский несколько разочаровался в интеллектуальной атмосфере, царившей в Кронштадте. По его словам, «здесь не замечалось даже простой интеллигентности, даже интереса к собственному предмету, не говоря уже о чужих. <...> Предложил я как-то подписаться на издание “Новые идеи” – в философии, математике, физике и т.д. Это представлялось вещью новой, интересной и весьма полезной. Подписались. Но по истечении полугода от библиотекаря поступило предложение, что надлежит отказаться от данной подписки, поскольку никто из коллег (для себя я подписался отдельно, самостоятельно и за свой счет) не взял читать ни единой из этих книг, а потому они лежат неразрезанными. И отказались» [23, с. 47].

Во время Первой мировой войны Парчевский служил в звании прапорщика на Балтийском флоте в Финляндии (в Свеаборгской крепости) и в Кронштадте. В 1916 г. он опубликовал свою первую брошюру «Храбрость и мужество (психологический этюд)», в которой очертил «общую картину, схему развития и обнаружения» данных эмоций и позиций, что было особенно актуально во время «великой войны»<sup>20</sup>, а на одном из заседаний Вольной философской ассоциации прозвучал его доклад «Основные задачи знания»<sup>21</sup>.

1 марта 1917 г., во время революционных действий в Петрограде, Парчевского постигла участь всех офицеров. Он был арестован, однако уже на третий день был освобожден. 29 мая 1917 г. его неожиданно избрали комиссаром временного правительства в Кронштадте. Как писал Парчевский, человек, занимающий эту должность, должен был удовлетворять многим требованиям: «Ему надлежало быть решительным демократом, дабы на него согласился Совет, который и должен его выбирать, а также быть чистым от обвинений в благоприятствовании сепаратизму, дабы на него согласилось правительство. Кроме того, хотелось бы не искать комиссара вне Совета, а потому было бы хорошо, если он уже состоял бы членом Совета. Вот почему после краткого периода поиска и раздумий все остановилось на моей персоне. Дело в том, что она как раз соответствовала всем перечисленным требованиям. Имело значение также и высшее образование, что льстило Совету <...>. Сыграла роль и моя национальность, так как за меня более охотно голосовали бы национальные меньшинства. Для партий же я как беспартийный представлялся наименьшим злом. <...> Выборы проходили таким образом, что выдвинули только одного претендента на эту должность – меня, на которого уже заранее согласились. Конкурентов я не имел. Предложил мою кандидатуру беспартийный клуб, эсеры и

---

<sup>20</sup> См.: Сведения об авторе // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 29–32 [24].

<sup>21</sup> См.: Федоров В.С. Из истории петроградской Вольфилы. С. 206.

меньшевики поддержали. Только большевики уклонились от голосования и не принимали в нем участия. Но молчаливо и они согласились с моим назначением, так как сопротивлений и возражений не выдвигали» [23, с. 109–110, 113]. И далее: «Как только в Совете объявили результат завершеного голосования, я сразу же после этого посчитал, что по соображениям вежливости обязан представиться собранию сказать несколько слов. В результате я прежде всего заявил, что не являюсь социалистом и что, хотя смолodu относился к этому направлению, правда, доброжелательно, но теперь, однако, имею собственную политическую “платформу”. И говорю, что такой партии, которая близка к моей платформе, в России нет, хотя сама эта платформа возникла на почве этики именно российского философа Владимира Соловьёва. И, если говорить о теоретической программе, мою позицию следовало бы назвать христианским социализмом. <...> В русской революции я видел частичное осуществление моих политических мечтаний» [23, с. 113–114, 120]. Парчевский пояснял: «Все сказанное ... не означает, что у меня отсутствуют политические симпатии. Первой такой симпатией, хоть и платонической, была Польская социалистическая партия – ППС. И, пожалуй, не по причине самой ее программы, а, скорее, благодаря наличию большого количества умных и тощих людей из этой партии на нашей студенческой “кухне” в Петербурге ... . Я никогда, однако, не питал убежденности в правильности исторического материализма, который требует материализма и в философии, т.е. такого мировоззрения, с которым я борюсь» [23, с. 119].

Должность комиссара Совета по гражданским делам Кронштадта Парчевский исполнял до 8 августа 1917 г., когда он сложил с себя полномочия в связи с вотумом недоверия: «Совет ... вдруг одним махом выдвинул против меня сводное обвинение, что у меня, мол, нет демократического настроения, что я подражаю царским губернаторам, что не могу быть руководителем народных масс и т.п.» [23, с. 150].

События тех времен Парчевский подробно описал в своих мемуарах, которые впервые были опубликованы в 1935 году под названием «Кронштадт на фоне российской революции» (второе издание под измененным заглавием «Записки губернатора Кронштадта» вышло в 2006 г., а русский перевод – усилиями отдела культуры Польского консульства в Санкт-Петербурге – в 2009 г.).

Вскоре Парчевский возобновил работу над докторской диссертацией: «Приступил снова к зубрежке, готовясь к экзамену, с которого начинается докторантура. И продолжаю заниматься всем этим в дальнейшем, хотя в 1918 г. уже возникло такое понятие, как голод ... . Наконец, всеобщая демобилизация, объявленная в марте 1918 г., дала мне еще больше свободы и сделала возможной систематическую работу» [23, с. 167].

В 1919 г. Парчевский переехал в северную столицу. В течение года преподавал философию в учебных заведениях сразу в трех городах – Петрограде, Витебске и Астрахани. Произошло это следующим образом: «В Петербурге я начинаю предпринимать шаги, чтобы попасть в прифронтовую полосу, а оттуда при удобном случае удрать на Родину. Следует признать, что русская интеллигенция облегчала это нам, полякам, как могла – с помощью различных ко-

мандировок. Тогда еще был жив профессор университета Шахматов (одновременно – мой бывший педагог), человек исключительной порядочности. Это он в качестве руководителя Второго (славяно-русского) отделения Академии наук принял мою библиотеку на хранение в академию, он же дал мне командировку от имени академии для исследований в области белорусского фольклора и археологии. <...> Для начала я избрал себе в качестве “штаб-квартиры” Витебск, поскольку это более крупный город, где легче получать всякую информацию. В Витебске я установил несколько знакомств. В первую очередь – с ректором филиала Московского археологического института г-ном Болеславом Брежго, поляком, который был очень любезен со мной и проявил по отношению ко мне много доброжелательности и добросердечия. Этот филиал был местным центром как историко-археологических работ, так и изучения фольклора. Указанный институт вскоре пригласил меня на должность доцента, а позднее доверил мне кафедру философии истории, на редкость облегчая тем самым мое пребывание в прифронтовой зоне. И, хотя это присутствие не привело меня к достижению главной для меня цели, оно в любом случае давало мне потрясающий источник снабжения» [23, с. 207–208]. А в январе 1921 г. Парчевский получил известие, что его «выбрали профессором философии в Астраханском университете, новообразованном».

О своем последнем периоде пребывания в Петрограде Парчевский вспоминал: «Занимаюсь я, как известно, умственным трудом. Для этой работы мне необходимы разные вещи, вроде бумаги, чернил, пера, карандаша. Я исчерпал весь имевшийся у меня запас и отправился добывать новые принадлежности для письма. Но заранее известно, что много просить нельзя, потому что это означает контрреволюцию и спекуляцию. Надо испрашивать как можно меньше. Так вот, я хочу получить следующее: один карандаш, два писчих пера и... двенадцать листов бумаги, причем серой. Белая осталась только для коммунистов» [23, с. 224–225]. После сбора необходимых справок, ученый наконец отправился на склад, откуда выдают товар. Начальник после долгих расспросов Парчевского по поводу бессмертия души «наконец спрашивает: “Вы, это, в карандаше нуждаетесь?” “Да”. Выводит на листке: “Выдать один карандаш”. И дальше по-прежнему толкует о бессмертии души... После нескольких пауз дописывает на том же листке: “Два пера”, потом: “12 листов бумаги”. Наконец-то у меня есть этот желанный карандаш, есть два писчих пера (ни одно из которых не хотело потом писать), есть 12 листов бумаги... – и все это досталось мне всего лишь взамен за получасовую лекцию о бессмертии души. До чего же дешево стоит указанная философская проблема! Каких-нибудь 15–20 довоенных копеек» [23, с. 225–226], – с горечью и иронией вспоминал Парчевский.

В 1920 г. в разгар советско-польской войны Парчевский был арестован и доставлен на Лубянку, и хотя это заключение длилось также недолго, он еще глубже осознал всю тяжесть своего положения в России. После многих попыток ему удалось получить польский паспорт, и он уехал на свою историческую родину. Его супруга, Софья Викторовна (урожденная Иванова) с сыном Георгием вернулась в Петроград.

Фома Парчевский обосновался в Варшаве. Сохранилась информация об адресах его проживания: ул. Мокотовска 17/16, ул. Устроне, 2/92<sup>22</sup>, а также ул. Хожа (Hoża), д. 25, кв. 3<sup>23</sup>. Сразу же после приезда мыслитель включился в деятельность Философского и Психологического обществ, действующих при Варшавском университете. Был казначеем и секретарем секции теории познания Варшавского философского института, где участвовал в дискуссии о положении теории познания среди наук<sup>24</sup> и прочел ряд докладов. Парчевский также активно сотрудничал с журналами «Przegląd Filozoficzny» («Философское обозрение»), «Ruch Filozoficzny» («Философское движение») и «Kwartalnik Filozoficzny» («Философский кварталник»), публикуя сведения о русских мыслителях. Принимал участие в работе Первого польского философского съезда (доклад «Сведения о современной русской философии»<sup>25</sup>). Парчевский, как следует из его письма известнейшему польскому философу и логика Казимиру Твардовскому, был также вовлечен в организацию Второго польского философского съезда, способствуя тому, чтобы в нем приняли участие славянские философы других стран. В частности, он писал:

«1. Это не кто иной, как я познакомил наши философские круги с современной русской философией, сделав около 10 докладов. Прежде здесь не знали даже фамилий, не было также самих сочинений. Итак, сама идея славянского съезда могла возникнуть только благодаря моим сведениям.

2. Я использовал свои личные связи для того, чтобы собрать вместе первых славян, которые были в Варшаве еще до съезда, в 1925 г.

3. Результатом этого было приглашение проф. Лукаевича в чешскую Прагу. Следовательно, пропагандирование польской науки.

4. Это не кто иной, как я подал мысль о созыве этого съезда, который только что состоялся.

5. Я предоставил реестр русских философов и их характеристику с целью выбора приглашенных. От русских я получал также данные о чехах, лемках и болгарях.

6. Во время работы исполнительного комитета, не будучи его членом, а всего лишь членом комиссии при нем, я существенным образом «помогал» комитету, особенно если замечал недостатки» [30].

Конец жизни Парчевского покрыт мраком молчания; мы знаем, что он умер в июле 1932 г., однако точная дата смерти неизвестна<sup>26</sup>. Его сын Георгий Фомич Парчевский, исследователь дворянской культуры XIX века, автор книг

<sup>22</sup> См.: Сведения об авторе // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта. С. 30.

<sup>23</sup> См.: XV-te Sprawozdanie Polskiego Towarzystwa Psychologicznego za czas od 1 stycznia 1921 do 31 marca 1922 // Przegląd Filozoficzny. 1922. № 25. S. 127 [26].

<sup>24</sup> См.: Biuletyn posiedzeń naukowych Warszawskiego Instytutu Filozoficznego (1923–1924) // Przegląd Filozoficzny. 1924. № 27. S. 265 [27].

<sup>25</sup> Po I Polskim Zjeździe filozoficznym // Ruch Filozoficzny. 1923. T. VII. S. 131 [28]; Parczewski T. Wiadomości o współczesnej filozofji rosyjskiej // Przegląd Filozoficzny. 1927. № 30. S. 340 [29].

<sup>26</sup> См.: Tomasz Parczewski // Ruch Filozoficzny. 1932–1935. T. XIII. S. 65 [31].

«Пушкин и карты: налево ляжет ли валет» (1996) и «Карты и картежники. Панорама столичной жизни» (1998), жил и работал в Ленинграде. В настоящее время в Санкт-Петербурге проживает внук Фомы Парчевского, физик Сергей Георгиевич Парчевский. Остался также внук Дмитрий Георгиевич Парчевский и внучка Светлана Георгиевна Шилова, проживающая в г. Пущино.

*Философские взгляды Фомы Парчевского*

К сожалению, сохранилось не слишком много сведений о деятельности Фомы Парчевского в Польше: несколько текстов авторефератов его докладов и упоминания в хронике Варшавского философского института и Психологического общества. Тем не менее можно воссоздать картину его научных интересов уже на основе перечня его выступлений: «Храбрость и мужество» (на основе ранее опубликованной работы; 24 марта 1924 г.)<sup>27</sup>, «Кант и Кольер» (13 октября 1924 г.)<sup>28</sup>, «К феноменологии сознания» (23 марта 1925 г.)<sup>29</sup>, а также – что особенно важно – цикла лекций о русских философах.

Парчевский был верным учеником Н.О. Лосского, который особое внимание уделял двум философским дисциплинам: гносеологии и психологии. Именно вокруг этих предметов (а также истории философии) должна, по Лосскому, концентрироваться философская подготовка в университетах<sup>30</sup>. Парчевский строго следовал этому правилу. Его сочинения имеют преимущественно историко-философский характер и в основном посвящены истории русской мысли, а точнее – ее психологическим и гносеологическим аспектам.

Прежде всего, следует отметить огромный вклад Парчевского в популяризацию в Польше творчества Н.О. Лосского<sup>31</sup>, который по его инициативе двукратно приезжал в Варшаву. Впервые Лосский посетил столицу Польши по приглашению Варшавского Института философии в марте 1925 года. Русский философ так вспоминал эту поездку: «Много хлопотал о том, чтобы это приглашение состоялось, Ф.Я. Парчевский, бывший моим слушателем в Петербургском университете. Одною из целей этого приглашения было намерение предложить мне кафедру философии на Православном отделении Богословского факультета в Варшавском университете. Мне намекали при этом, что со временем я могу получить кафедру и на Философском факультете. Уже едучи в Варшаву, я решил, что никоим образом не приму этого предложения. Я понимал, что в Варшаве мое положение было бы невыносимо трудным. Польское

<sup>27</sup> См.: Polskie Towarzystwo psychologiczne // Ruch Filozoficzny. 1924. T. VIII. S. 88 [32].

<sup>28</sup> См.: IX-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 25 czerwca 1924 r. do 19 czerwca 1925 r. // Przegląd Filozoficzny. 1925. № 29. S. 301 [33].

<sup>29</sup> См.: Polskie Towarzystwo psychologiczne // Ruch Filozoficzny. 1925. T. IX. S. 72 [34].

<sup>30</sup> См.: Лосский Н.О. Философия в университете (К вопросу об уставе) (1915) // Исследования по истории русской мысли. 2004/2005 / ред. М.А. Колеров, Н.С. Плотников. М.: Модест Колеров, 2007. С. 282 [35].

<sup>31</sup> См.: Obolewicz T. Mikołaj Łoski: powrót do Polski // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga / red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. S. 248–251 [36].

государство оказалось крайне нетерпимым в отношении к Православию и к русской народности. Малороссов поляки считали нерусскими, настаивая на том, что украинцы – ветвь польского народа. Белорусов они тоже старательно ограничивали от русских. <...> Особенно тяжело было для меня то, что польское общество, имея в виду наличие во мне польской крови, выдавало меня за поляка. Несмотря на мою симпатию к польскому народу и признание его высоких духовных достоинств, все это шло в разрез с моим русским национальным сознанием» [37, с. 241–242].

Визит Лосского был непродолжительным. В зале Гигиенического общества 3 марта 1925 он прочел (по-русски) доклад «Интуиционизм и современный реализм», 4 и 5 марта – «О свободе воли», а 6 марта – «Принцип наивысшей полноты бытия как методологическое правило»<sup>32</sup>. Вскоре усилиями Парчевского был опубликован перевод первой из вышеперечисленных лекций с кратким комментарием, в котором польский автор назвал Лосского «величайшим русским философом»<sup>33</sup>.

Вторая поездка Лосского имела место два года спустя, по случаю II Польского философского съезда, на который были приглашены также и другие русские философы, пребывающие в эмиграции (С. Франк, Н. Бердяев, С. Гессен, И. Лапшин, С. Карчевский). Координатором русской делегации был именно Н.О. Лосский.

Кроме того, сам Парчевский неоднократно излагал взгляды своего петербургского учителя. Так, 15 июня 1923 г. он прочел лекцию «Теория познания Лосского»<sup>34</sup>, а 28 января 1929 г. – «Новая теория Николая Лосского об абсолютной свободе воли», в которой представил основные идеи русского философа, изложенные в его книге «Свобода воли» (1926)<sup>35</sup>. Парчевский в целом высоко оценил учение Лосского, считая, что оно обосновывает теодицею и «этику сокрушения, даже в церковном смысле»<sup>36</sup>. Тем не менее его позицию по отношению к своему учителю ни в коей мере нельзя назвать не критической. В частности, Парчевский высказал мнение, что теория Лосского «не представляется доказанной» и представляет собой скорее некий образ, чем обоснованный тезис<sup>37</sup>. Парчевский также намеревался написать рецензию на книгу своего наставника «Типы мировоззрений. Введение в метафизику», перевел ее на польский язык<sup>38</sup> (к сожалению, эту работу прервала его преждевременная смерть).

<sup>32</sup> См.: IX-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 25 czerwca 1924 r. do 19 czerwca 1925 r. S. 301.

<sup>33</sup> См.: Parczewski T. M. Łoski. Intuicywizm i współczesny realizm anglo-amerykański // Kwartalnik Filozoficzny. 1925. T. III. S. 25 [38].

<sup>34</sup> См.: VII-te Sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 1 lipca 1922 do 25 czerwca 1923 // Przegląd Filozoficzny. 1923. № 26. S. 116 [39].

<sup>35</sup> См.: Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne // Ruch Filozoficzny. 1928/29. T. XI. S. 176–177 [40].

<sup>36</sup> Там же. С. 176.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> См.: Письмо Ф. Парчевского К. Твардовскому от 10.10.1931 // Архив К. Твардовского, Институт философии и социологии Варшавского университета, L. 1207R-12.X.1931 [41].

Несколькими годами ранее, 22 марта 1922 г., на заседании Психологического общества Лосский прочел доклад «Спор между Введенским и Лосским»<sup>39</sup>. Эту тему он развил также в своем выступлении на I Польском философском съезде «Известия о современной русской философии». Парчевский отметил, что русская мысль «отличается борьбой метафизического направления с кантианством и позитивизмом, причем метафизическое направление имеет отчетливо религиозный характер. Наиболее выдающимся представителем кантианства и позитивизма является Введенский, метафизического направления – Лосский, а религиозного – Флоренский» [29, с. 340]. Трех вышеперечисленным авторам Парчевский уделил больше всего внимания. В частности, в том же докладе он не только впервые познакомил польских исследователей с фамилией Флоренского, но и привел цитату из «Столпа и утверждения истины», предлагая первый перевод фрагмента его *opus vitae* на польский язык<sup>40</sup>. После смерти Введенского Парчевский написал о нем некролог, опубликованный в журнале «Ruch Filozoficzny» («Философское движение»)<sup>41</sup>.

Парчевскому было также известно творчество и других русских философов: С. Франка (22 марта 1926 г. он выступил с докладом «Гносеологическая позиция С. Франка»<sup>42</sup>, С. Булгакова, Н. Бердяева, Л. Карсавина. Стоит особо отметить, что он был автором первой польской рецензии работ А.Ф. Лосева «Философия имени» и «Античный космос и современная наука», которые являлись для него свидетельством того, что в советской России философская мысль еще не совсем угасла<sup>43</sup>.

Рассуждая о русской философии, Парчевский писал, что она не слишком оригинальна<sup>44</sup>. В этом контексте следует вспомнить, что практически с начала возникновения философской мысли в России велась дискуссия о ее самобытности и значимости (славянофилы и западники, тема русской идеи и т.п.). Проблема самоидентичности рассматривалась также мыслителями из других славянских стран. Стоит привести хотя бы тот факт, что уже на IV Международном философском съезде в Болонии в 1911 г. было принято решение организовать съезд славянских философов и даже создан временный оргкомитет (в со-

<sup>39</sup> См.: VI-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 21 czerwca 1921 r. do 30 czerwca 1922 r. // *Przegląd Filozoficzny*. 1922. T. 25. S. 556 [42].

<sup>40</sup> См.: Parczewski T. Wiadomości o współczesnej filozofji rosyjskiej. S. 341; Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne // *Ruch Filozoficzny*. S. 209–210.

<sup>41</sup> См.: Parczewski T. Aleksander Wwiedenski // *Ruch Filozoficzny*. 1925. T. IX. S. 30 [44].

<sup>42</sup> См.: X-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 20 czerwca 1925 r. do 12 czerwca 1926 r. // *Przegląd Filozoficzny*. 1926. № 29. S. 271 [45].

<sup>43</sup> См.: Франк С.Л. Новая русская философская система // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Русский мир, 2007. С. 113 [48]; Parczewski T. A.F. Łosief. Filozofia imieni. A.F. Łosief. Antyczny kosmos i sówremiennaja nauka // *Ruch Filozoficzny*. 1930–1931. T. XII. S. 35 [49]; Оболевич Т. Фома Парчевский – первый польский исследователь А.Ф. Лосева. Комментарий к переводу // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». 2014. Вып. 19. С. 110–112 [51].

<sup>44</sup> См.: Parczewski T. Wiadomości o współczesnej filozofji rosyjskiej. S. 340.

став которого входил Н. Лосский)<sup>45</sup>. И хотя он не состоялся, II Польский философский съезд с участием славянских философов в определенной мере был ответом на поставленную задачу<sup>46</sup>. Инициатор этой идеи Игнатий Мышлицки (1874–1935) предлагал поразмыслить, «существует ли какая-либо общность в философии поляков, русских, малоросов, чехов, сербов, хорватов, болгар и т.п.»<sup>47</sup>. Действительно, во время варшавского съезда прозвучал доклад эмигрировавшего украинского мыслителя и историка Ивана Мирчука (1891–1961) «О славянской философии», в котором ставился вопрос о характере и специфике не только русской философии, но и философской рефлексии других славянских стран (Украины, Польши, Чехословакии, Болгарии, Румынии и др.). Автор призывал славян не столько к оригинальности, сколько к более глубокому пониманию своей собственной традиции, на основе которой может развиваться славянская (в том числе, русская) философия. Хотя в опубликованных материалах съезда нет сведений о том, принимал ли Парчевский непосредственное участие в обсуждении этой темы, можно полагать, что она не была ему чужда. Об этом свидетельствует, к примеру, тот факт, что еще 16 января 1922 г. на заседании Психологического общества он прочитал доклад «О психологии россиян»<sup>48</sup>, в 4 мая 1931 г. – «Психологический тип поляка»<sup>49</sup> (отмечая, что отсутствие систематичности и склонности к теоретическим размышлениям не способствует занятиям науками и философией среди поляков, хотя «польский ум имеет несомненно философский характер»<sup>50</sup>). Итак, Парчевский живо интересовался особенностями менталитета славянских народов, в том числе спецификой славянской и русской философии. Он также хлопотал о поездке в Варшаву известного чешского философа Карела Воровки, информируя его об условиях получения польской визы<sup>51</sup>.

В «Записках губернатора Кронштадта» Парчевский с сокрушением писал: «Да, России мы не знали и не знаем. До войны, во времена российской оккупации Польши, подлинную Россию закрывала от нас та ее часть, которая представляла собой оккупацию и которая лишала нас желания познать всю настоящую Россию в целом. Сегодня она закрыта большевизмом, который является уже оккупацией самой России большевиками (...). Что же касается книг о России, напечатанных у нас в Польше, то их количество ничтожно: каких-то 10–15 названий. Да и те по большей части либо очень поверхностны, либо очень тенденциозны: написаны часто в тоне ненависти или презрения к самому наро-

<sup>45</sup> См.: Włachowski S. O słowiańskim zjeździe filozoficznym // Ruch Filozoficzny. 1924. T. VIII. S. 134 [52].

<sup>46</sup> См.: Оболевич Т. Участие русских философов во втором польском философском конгрессе (1927) (в печати) [53].

<sup>47</sup> См.: Głosy w sprawie Słowiańskiego zjazdu filozoficznego // Ruch Filozoficzny. 1925. T. IX. S. 3 [54].

<sup>48</sup> См.: XV-te Sprawozdanie Polskiego Towarzystwa Psychologicznego za czas od 1 stycznia 1921 do 31 marca 1922. S. 562.

<sup>49</sup> См.: Письмо Ф. Парчевского К. Воровке от 19.05.1925 // H. Pavlincová. Karel Vorovka. Cesta matematika k filosofii. Praha: Filosofia, 2010. С. 223–224 [55].

<sup>50</sup> См.: Warszawskie Towarzystwo filozoficzne // Ruch Filozoficzny. 1930–1931. T. X. S. 224 [56].

<sup>51</sup> См.: Письмо Ф. Парчевского К. Воровке от 19.05.1925. С. 528.

ду этой страны» [24, с. 35–36]. Творчество Парчевского, хотя не слишком продолжительное, но весьма насыщенное, во многом способствовало преодолению стереотипов и установлению тесных контактов между польскими и русскими философами. Начиная с 90-х годов прошлого века связи между философскими традициями двух славянских стран продолжают развиваться. Санкт-Петербург играет в этом одну из ведущих ролей (о чем свидетельствуют многочисленные связи между петербургскими и польскими вузами).

#### Список литературы

1. Анциферов Н.П. Душа Петербурга. Genius Loci Петербурга // Москва – Петербург: pro et contra. Антология: диалог культур в истории национального самосознания / ред. К.Г. Исунов. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. С. 416–436.
2. Дмитриева О.О. Культурный миф Санкт-Петербурга в восприятии русской эмиграции первой волны: Санкт-Петербург как утраченная Атлантида русской культуры // Культура русской диаспоры: эмиграция и мифы: сб. ст. / ред. А. Данилевский, С. Доценко. Таллин: Изд-во Таллиннского ун-та, 2012. С. 205–219.
3. Ермичев А.А. «Петербургская философия» // Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 710 с.
4. Беккер И.И. Мицкевич в Петербурге. Л.: Лениздат, 1955. 276 с.
5. Хорев В.А. Восприятие России и русской литературы польскими писателями (Очерки). М.: Индрик, 2012. 240 с.
6. Стройновский И. Наука права природного, политического, государственного хозяйства и права народов. Классическое сочинение г. Виленского епископа Иеронима Стрешмен-Стройновского, коадьютора Епископа Луцкого, духовной Римско-католической коллегии, Флорентской Академии наук, обществ Петербургского Экономического и Королевского Варшавского любителей наук Члена, заслуженного Профессора и бывшего Ректора Императорского Виленского Университета и проч. / пер. В. Анастасевича. СПб.: Медицинская типография, 1809. 295 с.
7. Вступительное слово // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 5–24.
8. Поляки в Петербурге // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 25–28.
9. Лосев А.Ф. В поисках смысла (из бесед и воспоминаний) // Страсть к диалектике. Литературные размышления философа / сост. В. Ерофеев. М.: Сов. писатель, 1990. С. 14–67.
10. Krocak J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 47–57.
11. Федоров В.С. Из истории петроградской Вольфила // Вече. 1999. Вып. 12. С. 195–228.
12. Белоус В.Г. Вольфила, или кризис культуры в зеркале общественного самосознания. СПб.: Миръ, 2007. 431 с.
13. Axer J. Tadeusz Zieliński wśród obcych // Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin / red. E. Olechowska. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales» UW, 2011. S. 11–24.
14. Хлытчиева С.М. Воспоминания юристки первого выпуска // Санкт-Петербургские высшие женские (Бестужевские) курсы (1878–1918 гг.) / ред. С.Н. Валка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1965. <http://law.spbu.ru/testexlib/testexlibra/c720d3fe-80c0-4f0e-b226-b10f5b5d1e9a.aspx>.
15. Wasilewski W. Marian Zdziechowski wobec myśli rosyjskiej XIX i XX wieku. Warszawa: Wydawnictwo «Neriton», 2005. 281 s.

16. Paprocki H. Recepcja rosyjskiej myśli religijnej w Polsce // ЕЛПИС. 2005. № 11–12. S. 193–203.
17. Zdziechowski M. Od Petersburga do Leningradu. Wilno: Drukarnia Jana Bajewskiego, 1934. 161 s.
18. Zdziechowski M. Stary Kraków // Wybór pism. Kraków: Znak, 1993. S. 15–21.
19. Zdziechowski M. W obliczu końca. Warszawa – Ząbki: Fronda, 1999. 230 s.
20. Zdziechowski M. Europa. Rosja. Azja. Szkice polityczno-literackie. Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia nauczycielstwa polskiego w Wilnie, 1923. 334 s.
21. Базилевский А. Виткевич: повесть о вечном безвременье. М.: Наследие, 2000. 200 с.
22. Сведения о Ф.Я. Парчевском / Личный архив С.Г. Парчевского. СПб.
23. Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. 299 с.
24. Сведения об авторе // Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 29–32.
25. Парчевский Ф. Храбрость и мужество (психологический этюд). Гельсингфорс, 1916. 43 с.
26. XV-te Sprawozdanie Polskiego Towarzystwa Psychologicznego za czas od 1 stycznia 1921 do 31 marca 1922 // Przegląd Filozoficzny. 1922. № 25. S. 559–563.
27. Biuletyn posiedzeń naukowych Warszawskiego Instytutu Filozoficznego (1923–1924) // Przegląd Filozoficzny. 1924. № 27. S. 260–272.
28. Po I Polskim Zjeździe filozoficznym // Ruch Filozoficzny. 1923. T. VII. S. 129–132.
29. Parczewski T. Wiadomości o współczesnej filozofii rosyjskiej // Przegląd Filozoficzny. 1927. № 30. S. 88–89.
30. Письмо Ф. Парчевского К. Твардовскому от 3.10.1927 // Архив К. Твардовского, Институт философии и социологии Варшавского университета, 678-927-6/X.
31. Tomasz Parczewski // Ruch Filozoficzny. 1932–1935. T. XIII. S. 30.
32. Polskie Towarzystwo psychologiczne // Ruch Filozoficzny. 1924. T. VIII. S. 88–89.
33. IX-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 25 czerwca 1924 r. do 19 czerwca 1925 r. // Przegląd Filozoficzny. 1925. № 29. S. 300–302.
34. Polskie Towarzystwo psychologiczne // Ruch Filozoficzny. 1925. T. IX. S. 72–73.
35. Лосский Н.О. Философия в университете (к вопросу об уставе) (1915) // Исследования по истории русской мысли. 2004/2005 / ред. М.А. Колеров, Н.С. Плотников. М.: Модест Колеров, 2007. С. 278–282.
36. Obolevitch T. Mikołaj Łoski: powrót do Polski // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga / red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. S. 247–257.
37. Лосский Н. Воспоминания. Жизнь и философский путь. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968. 334 с.
38. Parczewski T. M. Łoski. Intuitywizm i społeczny realizm anglo-amerykański // Kwartalnik Filozoficzny. 1925. T. III. S. 385–401.
39. VII-te Sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 1 lipca 1922 do 25 czerwca 1923 // Przegląd Filozoficzny. 1923. № 26. S. 115–117.
40. Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne // Ruch Filozoficzny. 1928/29. T. XI. S. 173–179.
41. Письмо Ф. Парчевского К. Твардовскому от 10.10.1931 // Архив К. Твардовского, Институт философии и социологии Варшавского университета, L. 1207R-12.X.1931.
42. VI-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 21 czerwca 1921 r. do 30 czerwca 1922 r. // Przegląd Filozoficzny. 1922. T. 25. S. 556–559.
43. Rojek P. W cieniu druzgocącego geniusza. Polskie badania filozofii Pawła Florenskiego // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga / Red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. S. 207–245.

44. Parczewski T. Aleksander Wwiedenski // *Ruch Filozoficzny*. 1925. T. IX. S. 30.
45. X-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 20 czerwca 1925 r. do 12 czerwca 1926 r. // *Przegląd Filozoficzny*. 1926. № 29. S. 271–272.
46. Чижевский Д.И. Философские искания в Советской России // Алексей Федорович Лосев / ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 516–519.
47. Чижевский Д. А.Ф. Лосев: Античный космос и современная наука. Москва, 1927, стр. 550. Он же: Философия имени. Москва, 1927, стр. 24. Он же: Музыка как предмет логики. Москва, 1927, стр. 262. Он же: Диалектика художественной формы. Москва, 1927, стр. 250 / пер. М. Юдиной; под ред. М. Ржоутиля и Е. Тахо-Годи // *Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции*. Ч. I / ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 412–414.
48. Франк С.Л. Новая русская философская система // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Русский мир, 2007. С. 514–516.
49. Parczewski T. A.F. Łosief. *Fiłosofia imieni. A.F. Łosief. Antyczny kosmos i sowremiennaja nauka* // *Ruch Filozoficzny*. 1930–1931. T. XII. S. 34–35.
50. Парчевский Ф. А.Ф. Лосев. Философия имени. Москва, 1927. Стр. 253. Тираж за счет автора. А.Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. Москва, 1927. Стр. 550. Тираж за счет автора // *Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»*. Вып. 19. М., 2014. С. 112–113.
51. Оболевич Т. Фома Парчевский – первый польский исследователь А.Ф. Лосева. Комментарий к переводу // *Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева»*. 2014. Вып. 19. С. 110–112.
52. Włachowski S. O słowiańskim zjeździe filozoficznym // *Ruch Filozoficzny*. 1924. T. VIII. S. 133–136.
53. Оболевич Т. Участие русских философов во Втором польском философском конгрессе (1927) (в печати).
54. Głosy w sprawie Słowiańskiego zjazdu filozoficznego // *Ruch Filozoficzny*. 1925. T. IX. S. 1–6.
55. Письмо Ф. Парчевского К. Воровке от 19.05.1925 // H. Pavlincová. Karel Vorovka. *Cesta matematika k filosofii*. Praha: Filosofia, 2010. С. 528.
56. Warszawskie Towarzystwo filozoficzne // *Ruch Filozoficzny*. 1930–1931. T. X. S. 216–230.

### References

1. Antsiferov, N.P. Dusha Peterburga. Genius Loci Peterburga [The Soul of Petersburg. Genius Loci of Petersburg], in *Moskva – Peterburg: pro et contra. Antologiya: dialog kul'tur v istorii natsional'nogo samosoznaniya* [Moscow – Petersburg: pro et contra. Anthology: the dialogue of cultures in history of national self-awareness], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, 2000, pp. 416–436.
2. Dmitrieva, O.O. Kul'turnyy mif Sankt-Peterburga v vospriyatii russkoy emigratsii pervoy volny: Sankt-Peterburg kak utrachennaya Atlantida russkoy kul'tury [The Cultural Myth of St Petersburg in the perception of Russian Emigration of the first wave: St Petersburg as the lost Atlantis of the Russian Culture], in *Sbornik statey «Kul'tura russkoy diaspory: emigratsiya i mify»* [Collection of the articles «The Culture of the Russian Diaspora: The Emigration and the myths»], Tallin: Izdatel'stvo Tallinnskogo universiteta, 2012, pp. 205–219.
3. Ermichev, A.A. «Peterburgskaya filosofiya» [«Philosophy of St Petersburg»], in *Imena i syuzhety russkoy filosofii* [The Names and the Sujets of Russian Philosophy], Saint-Petersburg: Nauka, 2014. 710 p.
4. Bekker, I.I. *Mitskevich v Peterburge* [Mickiewicz in Petersburg], Leningrad: Lenizdat, 1955. 276 p.
5. Khorev, V.A. *Vospriyatie Rossii i russkoy literatury pol'skimi pisatelyami (Ocherki)* [The Perception of Russia and the Russian Literature by the Polish writers (Essays)], Moscow: Indrik, 2012. 240 p.

6. Stroynovskiy, I. *Nauka prava prirodnogo, politicheskogo, gosudarstvennogo khozyaystva i prava narodov. Klassicheskoe sochinenie g. Vilenskogo episkopa Ieronima Strshemen-Stroynovskogo koadyutora Episkopa Lutskogo, dukhovnoy Rimsko-katolicheskoy kollegii, Florentskoy Akademii nauk, obshchestv Peterburgskogo Ekonomicheskogo i Korolevskogo Varshavskogo lyubiteley nauk Chlena, zaslužennogo Professora i byvshego Rektora Imperatorskogo Vilenskogo Universiteta i proch.* [The Doctrine of Natural, Political, Economic Law and the Law of the Nations], Saint-Petersburg: Meditsinskaya tipografiya, 1809. 295 p.

7. Vstupitel'noe slovo [Introduction], in Parchevskiy, T. *Zapiski gubernatora Kronshtadta* [The Notes of the Governor of Kronstadt], Saint-Petersburg: Otdel kul'tury i nauki General'nogo konsul'stva Respubliki Pol'sha v Sankt-Peterburge, 2009, pp. 5–24.

8. Polyaki v Peterburge [Poles in Petersburg], in Parchevskiy, T. *Zapiski gubernatora Kronshtadta* [The Notes of the Governor of Kronstadt], Saint-Petersburg: Otdel kul'tury i nauki General'nogo konsul'stva Respubliki Pol'sha v Sankt-Peterburge, 2009, pp. 25–28.

9. Losev, A.F. V poiskakh smysla (Iz besed i vospominaniy) [Searching for the sense. (Selections from the conversations and memoirs)], in *Strast' k dialektike. Literaturnye razmyshleniya filosofa* [Passion for Dialectic. Literary Reflections of the Philosopher], Moscow: Sovetskiiy pisatel', 1990, pp. 14–67.

10. Krocak, J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem [Tadeusz Zieliński's and Aleksei Losev's Considerations of Antiquity], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 47–57.

11. Fedorov, V.S. Iz istorii petrogradskoy Vol'fily [From history of Volfila], in *Veche*, 1999, issue 12, pp. 195–228.

12. Belous, V.G. *Vol'fila, ili krizis kul'tury v zerkale obshchestvennogo samosoznaniya* [Volfila, or Crisis of the Culture in the mirror of Social autho-reflection], Saint-Petersburg: Mir", 2007. 431 p.

13. Axer, J. Tadeusz Zieliński wśród obcych [Tadeusz Zieliński among foreigners], in *Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin* [Tadeusz Zieliński (1859–1944). In 150th Birth Year], Warsaw: Instytut Badac Interdyscyplinarnych «Artes Liberales» UW, 2011, pp. 11–24.

14. Khlytchieva, S.M. Vospominaniya yuristki pervogo vypuska [Memoirs of the first-year law-student], in *Sankt-Peterburgskie vysshie zhenskie (Bestuzhevskie) kursy (1878–1918 gg.)* [St Petersburg High Courses for Women (Bestuzhev's) Courses (1878–1918)], Leningrad: Izdatel'stvo LGU, 1965. Available at: <http://law.spbu.ru/testexlib/testexlibra/c720d3fe-80c0-4f0e-b226-b10f5b5d1e9a.aspx>.

15. Wasilewski, W. *Marian Zdziechowski wobec myśli rosyjskiej XIX i XX wieku* [Marian Zdziechowski in the face of the Russian Thought of the 19th and 20th Centuries], Warsaw: Wydawnictwo «Neriton», 2005. 281 p.

16. Paprocki, H. Recepcja rosyjskiej myśli religijnej w Polsce [The Reception of the Russian Religious Thought in Poland], in *EΛΠΙΣ*, 2005, no. 11–12, pp. 193–203.

17. Zdziechowski, M. *Od Petersburga do Leningradu* [From Petersburg to Leningrad], Vilnius: Drukarnia Jana Bajewskiego, 1934. 161 p.

18. Zdziechowski, M. Stary Kraków [Old Krakow], in *Wybór pism* [Selected Papers], Kraków: Znak, 1993, pp. 15–21.

19. Zdziechowski, M. *W obliczu końca* [Facing the end], Warsaw; Ząbki: Fronda, 1999. 230 p.

20. Zdziechowski, M. *Europa. Rosja. Azja. Szkice polityczno-literackie* [Europe. Russia. Asia. Politico-Literary Essays], Vilnius: Księgarnia Stowarzyszenia nauczycielstwa polskiego w Wilnie, 1923. 334 p.

21. Bazilevskiy, A. *Vitkevich: povest' o vechnom bezvremen'e* [Witkiewicz: A Novel on the Perpetual Timelessness], Moscow: Nasledie, 2000. 200 p.

22. Svedeniya o F.Ya. Parchevskom [Information about T.Ya. Parczewski], in *Lichnyy arkhiv S.G. Parchevskogo* [The Private Archive of S.G. Parczewski], Saint-Petersburg.

23. Parchevskiy, T. *Zapiski gubernatora Kronshadta* [The Notes of the Governor of Kronstadt], Saint-Petersburg: Otdel kul'tury i nauki General'nogo konsul'stva Respubliki Pol'sha v Sankt-Peterburge, 2009. 299 p.
24. Svedeniya ob avtore [Information about the author], in Parchevskiy, T. *Zapiski gubernatora Kronshadta* [The Notes of the Governor of Kronstadt], Saint-Petersburg: Otdel kul'tury i nauki General'nogo konsul'stva Respubliki Pol'sha v Sankt-Peterburge, 2009, pp. 29–32.
25. Parchevskiy, F. *Khrabrost' i muzhestvo (psikhologicheskiy etyud)* [Bravery and Courage (A Psychological Etude)], Helsingfors, 1916. 43 p.
26. XV-te Sprawozdanie Polskiego Towarzystwa Psychologicznego za czas od 1 stycznia 1921 do 31 marca 1922 [15<sup>th</sup> Report of the Polish Psychological Society from the 1<sup>st</sup> of January 1921 to the 31<sup>st</sup> of March 1922], in *Przegląd Filozoficzny*, 1922, no. 25, pp. 559–563.
27. Biuletyn posiedzeń naukowych Warszawskiego Instytutu Filozoficznego (1923–1924) [Newsletter of the scientific meetings of Warsaw Institute of Philosophy (1923–1924)], in *Przegląd Filozoficzny*, 1924, no. 27, pp. 260–272.
28. Po I Polskim Zjeździe filozoficznym [After the First Polish Congress of Philosophy], in *Ruch Filozoficzny*, 1923, vol. VII, pp. 129–132.
29. Parczewski, T. Wiadomości o współczesnej filozofji rosyjskiej [Information on the Contemporary Russian Philosophy], in *Przegląd Filozoficzny*, 1927, no. 30, pp. 88–89.
30. Pis'mo F. Parchevskogo K. Tvardovskomu ot 3.10.1927 [The Letter of T. Parchevsky to K. Twardowski from 3.10.1927], in *Archive of K. Twardowski* [Arkhiv K. Tvardovskogo], Institute of Philosophy and Sociology of Warsaw University, 678-927-6/X.
31. Tomasz Parczewski, in *Ruch Filozoficzny*, 1932–1935, vol. XIII, p. 30.
32. Polskie Towarzystwo psychologiczne [Polish Psychological Society], in *Ruch Filozoficzny*, 1924, vol. VIII, pp. 88–89.
33. IX-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 25 czerwca 1924 r. do 19 czerwca 1925 r. [9<sup>th</sup> Report of the Warsaw Institute of Philosophy from the 25<sup>th</sup> of June 1924 to the 19<sup>th</sup> of June 1925], in *Przegląd Filozoficzny*, 1925, no. 29, pp. 300–302.
34. Polskie Towarzystwo psychologiczne [Polish Psychological Society], in *Ruch Filozoficzny*, 1925, vol. IX, pp. 72–73.
35. Losskiy, N.O. *Filosofiya v universitete (K voprosu ob ustave) (1915)* [Philosophy at the University (Apropos of the Statute)], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. 2004/2005* [Studies in History of Russian Thought. 2004/2005], Moscow: Modest Kolerov, 2007, pp. 278–282.
36. Оболевич, Т. Миколай Лосский: powrót do Polski [Nikolay Lossky: the Return to Poland], in *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga* [Polish Studies in Russian Philosophy. A Guidebook to the Literature], Warsaw: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012, pp. 247–257.
37. Losskiy, N. *Vospominaniya. Zhizn' i filozofskiy put'* [Memoirs. The Life and the Philosophical Way], München: Wilhelm Fink Verlag, 1968. 334 p.
38. Parczewski, T.M. N. Łoski. Intuicywizm i współczesny realizm anglo-amerykański [N. Lossky. Intuitionism and the Contemporary English-American Realism], in *Kwartalnik Filozoficzny*, 1925, vol. III, pp. 385–401.
39. VII-te Sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 1 lipca 1922 do 25 czerwca 1923 [7<sup>th</sup> Report of the Warsaw Institute of Philosophy from the 1<sup>st</sup> of July 1922 to the 25<sup>th</sup> of June 1923], in *Przegląd Filozoficzny*, 1923, no. 26, pp. 115–117.
40. Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne [Warsaw Philosophical Society], in *Ruch Filozoficzny*, 1928/29, vol. XI, pp. 173–179.
41. Pis'mo F. Parchevskogo K. Tvardovskomu ot 10.10.1931 [The Letter of T. Parchevsky to K. Twardowski from 10.10.1931], in *Arkhiv K. Tvardovskogo* [Archive of K. Twardowski], Institute of Philosophy and Sociology of Warsaw University, L. 1207R-12.X.1931.

42. VI-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 21 czerwca 1921 r. do 30 czerwca 1922 r. [6<sup>th</sup> Report of the Warsaw Institute of Philosophy from the 21<sup>st</sup> of June 1921 to the 30<sup>th</sup> of June 1922], in *Przegląd Filozoficzny*, 1922, vol. 25, pp. 556–559.
43. Rojek, P. W cieniu druzgocącego geniusza. Polskie badania filozofii Pawła Florenskiego [In the Shadow of the devastating genius. Polish studies in philosophy of Paul Florensky], in *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga* [Polish Studies in Russian Philosophy. A Guidebook to the Literature ], Warsaw: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012, pp. 207–245.
44. Parczewski, T. Aleksander Wwiedenski, in *Ruch Filozoficzny*, 1925, vol. IX, p. 30.
45. X-te sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 20 czerwca 1925 r. do 12 czerwca 1926 r. [10<sup>th</sup> Report of the Warsaw Institute of Philosophy from the 20<sup>th</sup> of June 1925 to the 12<sup>th</sup> of June 1926], in *Przegląd Filozoficzny*, 1926, no. 29, pp. 271–272.
46. Chizhevskiy, D.I. Filozofskie iskanija v Sovetskoj Rossii [Philosophical Investigations in Soviet Russia], in *Aleksey Fedorovich Losev*, Moscow: Russkij mir, 2007, pp. 516–519.
47. Chizhevskiy, D. A.F. Losev: Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka. Moskva, 1927, str. 550. On zhe: Filozofija imeni. Moskva, 1927, str. 24. On zhe: Muzyka kak predmet logiki. Moskva, 1927, str. 262. On zhe: Dialektika khudozhestvennoy formy. Moskva, 1927, str. 250 [A.F. Losev, The Ancient Cosmos and Modern Science, Moscow, 1927, pp. 550. Idem, The Philosophy of Name, Moscow, 1927, pp. 24. Idem, Music as a Subject of Logic, Moscow, 1927, pp. 262. Idem, The Dialectic of Artistic Form, Moscow, 1927, pp. 250], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoj kul'turnoy traditsii. Chast' I* [The Creativity of A.F. Losev in the context of native and European cultural tradition], Moscow: Dizajn i poligrafija, 2013, pp. 412–414.
48. Frank, S.L. Novaya russkaya filozofskaya sistema [A New Russian Philosophical System], in *Aleksey Fedorovich Losev*, Moscow: Russkij mir, 2007, pp. 514–516.
49. Parczewski, T. A.F. Łosief. Filozofia imieni. A.F. Łosief. Antyczny kosmos i sówremiennaja nauka [A.F. Losev, The Philosophy of Name, A.F. Losev, The Ancient Cosmos and Modern Science], in *Ruch Filozoficzny*, 1930–1931, vol. XII, pp. 34–35.
50. Parczewski, T. A.F. Losev. Filozofija imeni. Moskva, 1927. Str. 253 ; A.F. Losev. Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka. Moskva, 1927. Str. 550 [A.F. Losev, The Philosophy of Name, Moscow, 1927, pp. 253; A.F. Losev, The Ancient Cosmos and Modern Science, Moscow, 1927, pp. 550], in *Byulleten' Biblioteki istorii russkoj filozofii i kul'tury «Dom A.F. Loseva»* [The Newsletter of the Library of History of Russian Philosophy and Culture «A.F. Losev's House»], 2014, issue 19, pp. 112–113.
51. Obolevich, T. Foma Parchevskiy – pervyy pol'skiy issledovatel' A.F. Loseva. Kommentariy k perevodu [Thomas Parchevsky – the first Polish investigator of A.F. Losev. The Comments on the Translation], in *Byulleten' Biblioteki istorii russkoj filozofii i kul'tury «Dom A. F. Loseva»* [The Newsletter of the Library of History of Russian Philosophy and Culture «A.F. Losev's House»], 2014, issue 19, pp. 110–112.
52. Błachowski, S. O słowiańskim zjeździe filozoficznym [On the Slavic Philosophical Congress], in *Ruch Filozoficzny*, 1924, vol. VIII, pp. 133–136.
53. Obolevich, T. *Uchastie russkikh filosofov vo Vtorom pol'skom filozofskom kongresse (1927)* [The participation of the Russian philosophers in the Second Philosophical Congress in Poland (1927)] (in print).
54. Głosy w sprawie Słowiańskiego zjazdu filozoficznego [The Voices about the Slavic Philosophical Congress], in *Ruch Filozoficzny*, 1925, vol. IX, pp. 1–6.
55. Pis'mo F. Parchevskogo K. Vorovke ot 19.05.1925 [The Letter of T. Parchevsky to K. Vorovka from 19.05.1925], in H. Pavlincová, *Karel Vorovka. Cesta matematika k filozofii* [Karel Vorovka. The path of mathematician to philosophy], Praha: Filosofia, 2010, p. 528.
56. Warszawskie Towarzystwo filozoficzne [Warsaw Philosophical Society], in *Ruch Filozoficzny*, 1930–1931, vol. X, pp. 216–230.

## ПИСЬМА

## Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому

3 октября 1927 г.  
Варшава, Мокотова, 17, кв. 16

Уважаемый господин профессор,

Прежде, чем я пришло в редакцию «Руху Филозофичнэго» отчет о русских философских сочинениях (что наступит в течение 1 – 1 1/2 месяцев), я хотел бы сделать несколько сообщений о том, что у меня есть под рукой. Они касаются русской философской организации в эмиграции («Религиозно-философская академия» в Париже с филиалом в Берлине), а также трех книг, вышедших за последний год. Это две книги Лосева, информацию о которых я передаю со слов Франка (поскольку здесь у нас пока нет этих книг) и работа Лосского о свободе воли, о которой в ближайшие дни я делаю доклад в Варшавском философском обществе. В свое время изложение этого доклада (вместе с оценкой книги) попадет, несомненно, в «Рух филозофичны». Работа Лосского вышла в эмиграции в 1926 г. (Н. Лосский, «Свобода воли» – YMCA Press, Париж, 1926), а Лосев издал в [неразб.] в 1927 г.

Сейчас я хотел бы добавить несколько слов «pro domo mea». Закрывая съезд, Вы, господин профессор, были настолько любезны, что упомянули и мою фамилию. Она была произнесена в последнюю очередь, после перечисления всех «докторов», как «господин» Парчевский. У меня было такое впечатление, что я пятое колесо в телеге. Поэтому для точности информации я должен добавить несколько фактов, которые показывают, в чем заключалось мое участие в организации этого съезда. Итак:

1. Это не кто иной, как я познакомил наши философские круги с современной русской философией, сделав около 10 докладов. Прежде здесь не знали даже фамилий, не было также самих сочинений. Итак, сама идея славянского съезда могла возникнуть только благодаря моим информациям.

2. Я использовал свои личные связи для того, чтобы собрать первых славян, которые были в Варшаве еще до съезда, в 1925 г.

3. Результатом этого было приглашение проф. Лукаевича в чешскую Прагу. Следовательно, пропагандирование польской науки.

4. Это не кто иной, как я подал мысль о созыве этого съезда, который только что состоялся.

5. Я предоставил реестр русских философов и их характеристику с целью выбора приглашенных. От русских я получал также данные о чехах, лемках и болгарях.

6. Во время работы исполнительного комитета, не будучи его членом, а всего лишь членом комиссии при нем, я существенным образом «помогал» комитету, особенно если замечал недостатки.

Если это «пятое колесо», то я предпочел бы, чтобы мою фамилию совсем пропустили в отчете, который, возможно, выйдет в свет, поскольку я делаю то, что делаю, не ради одной похвалы.

С высочайшим уважением,  
Т. Парчевский

P.S. Я сообщил эти сведения о своей роли, поскольку Вы, господин профессор, могли об этом не знать.

У меня есть еще несколько слов к Вам как к президенту главного комитета (съездов). А именно: по моему мнению, между съездами слишком длинные промежутки (4 года). Польские съезды должны регулярно проходить каждый год как своего рода экзамен по итогам работы целого года. Это наверняка мобилизовало бы к работе. Именно так делается в Германии. В свою очередь, каждые 2–3 года Польша может принимать участие (или даже организовывать) в общеславянских и международных съездах.

Следует также выбрать более удобное время. Наилучшей порой является конец июня (19–30 июня). Неплохо бы было получить от государственного правительства (или от частных лиц) средства на проведение конкурсов философских работ. При этом комитет съездов объявлял бы конкурс годом ранее. В других областях существуют награды, как конкурсные, так и внеконкурсные.

Меня интересуют вопросы организации, и я полагаю, что Вы, господин профессор, не будете возражать против моих замечаний, тем более, что одна моя идея уже повлияла на организацию Второго съезда.

Несомненно, успех каждого предприятия зависит от хорошей организации. Еще раз приношу выражения высочайшего уважения,

Т. Парчевский

### **Письмо К. Твардовского Т. Парчевскому**

Львов, 30 октября 1927 г.  
Ув. г-н Т. Парчевский – Варшава

Уважаемый господин!

Сердечно благодарю Вас за письмо от 3 октября с.г. и за материалы для «Руху филозофичного». Подобного рода информация о философских организациях и русских книгах по философии всегда являются для меня весьма желанной.

Что касается личного вопроса, о котором Вы пишете мне в своем письме, позволю заметить, что лица, которые перечисленные мной в заключительной речи на съезде, благодаря их за помощь, оказанную комитету, были перечислены в алфавитном порядке по фамилиям, желая именно таким образом избежать всяческих личных обид. Только по этой причине Ваша фамилия, уважаемый господин, была произнесена в последнюю очередь. Я не был так тщательно проинформирован о деталях Вашего сотрудничества с исполнительным

комитетом, как сейчас, благодарю Вашему письму. Мне всего лишь сказали, что Вы, уважаемый господин, усердно и с великим желанием сотрудничали с комитетом. Поэтому не удивляйтесь, пожалуйста, что я не говорил о Вашей обширной работе. Однако верьте мне, что Ваш труд, который Вы, уважаемый господин, вложили в сотрудничество с исполнительным комитетом, был по достоинству оценен его членами.

Вопрос о промежутках, которые, по-Вашему мнению, следовало бы соблюдать между философскими съездами, а также вопрос о времени созыва съездов, я подниму при встрече с членами общего комитета.

Поручая и впредь «Рух философичны» Вашей памяти,

с выражением искреннего уважения,  
К. Твардовский

### **Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому**

27мая 1929 г.  
Варшава, Мокотова, 17, кв. 16

Уважаемый господин профессор,

Я хотел бы испросить Вашего совета, господин профессор (однако совершенно секретно) по одному интересующему меня (пока только теоретически) вопросу. Каковы условия получения габилитации для человека, который уже в другом месте начал процесс габилитации, но не закончил его. У которого имеется степень (после окончания университета), соответствующая докторской, который в свое время был «оставлен при университете для подготовки к профессуре» – это что-то вроде нашей ассистентуры, а также начал сдавать экзамен на степень магистра (т.е. габилитационный экзамен). Этот экзамен внезапно прервался, по независящим от кандидата причинам.

С высочайшим уважением,  
Томаш Парчевский

### **Письмо К. Твардовского Т. Парчевскому**

Львов, 5 июня 1929 г.  
Т. Парчевский  
Варшава Мокотовска

Уважаемый господин!

Отвечая на Ваше письмо от 27 мая с.г. я сообщаю, что мне трудно дать определенный ответ на все поставленные Вами вопросы – поскольку в том,

что касается признания учебы и научных степеней, полученных за пределами Польши, Советы факультетов имеют достаточно большую автономию, из-за чего они могут разниться друг с другом в своих мнениях. Мне лично представляется, что начатая за пределами Польши, но незаконченная габилизация не принималась бы во внимание, хотя я убежден, что заграничная научная степень, соответствующая нашему докторату, вероятнее всего, была бы признана наравне с нашим докторатом, который, как известно, является условием допуска к габилизации. Возможно, я мог бы предоставить Вам, уважаемый господин, более точные сведения, если бы я знал, как официально называется степень, полученная нашим кандидатом, и на каком университете она была получена. На всякий случай я охотно готов предоставить дальнейшую информацию, если того, о чем я пишу в этом письме, недостаточно.

Примите, пожалуйста, выражения искреннего уважения,  
под которыми подписываюсь.

### Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому

8 мая 1931 г.  
Варшава, Жолибонь, ул. Устроне 2, кв. 92

Многоуважаемый господин профессор,

Я пришлю изложение моего доклада «Психологический тип поляка» через 3–4 дня.

Что касается отчета по книгам Лосева, то это было странное дело. В данный момент я не припоминаю, писал ли я Вам, господин профессор, об этих книгах сразу же после съезда в 1927 г., потому что именно тогда они были благодаря мне высланы в Варшаву. Во всяком случае, тогда это не был заказ для «Руху филозофичнэго», и я их не купил (потому что они дорогие). Однако в Варшаве еще есть один экземпляр и я его приобрету. Однако работа потребовала бы около двух недель совершенно свободного времени, которое у меня появится только в июле. Поэтому, возможно, только в конце июля я смогу располагать этим изложением. Вследствие этого Вы, многоуважаемый господин профессор, сами решите, какой номер «Руху» был бы приемлем для моей работы.

С высочайшим уважением,  
Т. Парчевский

P.S. В «Типе поляка» я привожу также Ваше мнение о характере поляка, высказанное Вами на Первом философском съезде 1929 г. во Львове.

Т.П.

**Открытка Т. Парчевского К. Твардовскому**

15 мая 1931 г.

Многоуважаемый господин профессор,

Удивительная вещь: я совершенно не помню, чтобы я когда-либо написал рецензию книг Лосева. Однако, если эти рецензии действительно существуют – меня наверняка подводит память.

Эти книги содержат:

1. «Философия имени» 253 [страницы].
  2. «Античный космос и современная наука» 550 [страниц].
- Я как раз сегодня выслал изложение доклада о типе поляка.  
С высочайшим уважением,

Т. Парчевский

На лицевой стороне – адреса:

Томаш Парчевский  
Варшава, Жолибонь,  
ул. Устроне 2, кв. 92

Многоуов. г-н профессор доктор  
Казимир Твардовский  
Университет  
Львов

**Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому**

10 октября 1931 г.

Варшава, Жолибонь, ул. Устроне 2, кв. 92

Многоуважаемый господин профессор,

Я высылаю библиографическую заметку о новой книге Лосского для «Руху филозофичного»:

Николай Лосский, «Типы мировоззрений. Введение в метафизику»,  
184 стр. Изд. «Современные записки». Сверстано YMCA-Press. Париж 1931.

Если Вам будет угодно, господин профессор, я мог бы написать краткую рецензию.

Т. Парчевский

P.S. Эту книгу я перевожу на польский. Т.П.

Заметка внизу письма другим почерком:

Запрошено заглавие в оригинальном звучании, благодарено за рецензию.

**Открытка Т. Парчевского К. Твардовскому**

21 октября 1931 г.

Заглавие книги:

Николай Лосский, «Типы мировоззрений. Введение в метафизику»,

Изд. «Современные записки». Верстка УМСА-Press.

Париж 1931.

184 страниц.

На лицевой стороне – адрес получателя:

Многоуважаемый г-н профессор

Казимир Твардовский

Университет

**Письмо В. Парчевской К. Твардовскому**

Рувнэ, 19 февраля 1934 г.

Уважаемый господин профессор!

Меня глубоко тронула Ваша память, выражение которой является высылка экземпляра «Руха Философичного».

Мне очень жаль, что я лично не могу сотрудничать на философском поприще, но я надеюсь, что наш сын, который пока что еще мал – ему десять лет, будет в будущем продолжать дело своего отца и сможет работать под Вашим светлым руководством.

С благодарностью за присланный «Рух»,  
с выражением моего глубокого уважения,  
В. Парчевская

Рувнэ – Вол.  
Высока 11

УДК 11(47)  
ББК 873:28.073(2)

## **ДОМИНАНТНАЯ ТЕОРИЯ А.А. УХТОМСКОГО В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

С.Н. КОРОБКОВА

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения  
ул. Б. Морская, д. 67, лит. А, г. Санкт-Петербург, 190000, Российская Федерация  
E-mail: korobkova@hf-guap.ru

*Выявляются реалистические основания теории доминанты А.А. Ухтомского, известного русского физиолога конца XIX – начала XX в. Осмысливается тезис о том, что естественное устройство организма позволяет сформировать необходимые доминанты, с тем чтобы приблизить человеческое общество к нравственному идеалу. В исследовательской литературе традиционно излагаются этико-философские идеи мыслителя, а именно теория «Заслуженного собеседника» и «Доминанта на другое лицо». На основе анализа архивных материалов и эпистолярного наследия ученого рассматриваются эпистемологические аспекты философской концепции Ухтомского. Предлагается расширенное понимание теории доминанты – предпринимается попытка трактовать ее в контексте реалистического мировоззрения. Дается краткая характеристика реализма как научно ориентированной тенденции в русской философии. Отмечаются такие важные черты реалистического умонастроения, как апелляция к конкретным фактам действительности, точным методам науки, диалектическая трактовка материи, постулирование божественного как реально существующего.*

*Изложены основные суждения мыслителя, обосновывающие реальность идеального. В качестве системообразующих выдвигаются такие концепты, как «природа» (формальное основание реального), «опыт» (наличное бытие), «естественное» (существующее необходимо), «идеальное» (действительность, не сводимая к вещественному субстрату). В заключение предлагается философская трактовка идеи доминанты как естественного механизма, который связывает, а не противопоставляет реальное и идеальное в конкретном опыте познания человеком окружающей действительности.*

Ключевые слова: доминанта, реализм, опыт, природа, естественность, наука, действительность, энергия, необходимость, материя, реальное, идеальное.

## **DOMINANT THEORY OF A.A. UKHTMSKY IN THE CONTEXT OF REALISTIC WORLD VIEW**

S.N. KOROBKOVA

Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
67, Bolshaya Morskaya str., Saint-Petersburg, 190000, Russian Federation  
E-mail: korobkova@hf-guap.ru

*In the publication realistic foundations of the theory of the dominant A.A. Uhtomsky known Russian physiologist of the end of 19 – the beginning of 20 century are revealed. It considers the idea that the natural organization of the human body allows to form the necessary dominants, in order to bring human society to the moral ideal. The research literature traditionally presents ethical and philosophical ideas of the thinker, namely the theory of «Zasluzehiy sobesednik» («Merited interlocutor») and «Dominanta na drugoe litso» («The dominant to another person»).*

*Based on the analysis of archival materials and epistolary heritage of the scientist the epistemological aspects of the philosophical concept of Uhtomsky are considered. The author of this article proposes to expand the understanding of the theory of the dominant and considers it in the context of realism. It provides a brief description of realism as a scientifically oriented trend in Russian philosophy. Such important features of the realistic frame of mind are noted as the appeal to the specific facts of reality, the exact methods of science, dialectical interpretation of the matter, the postulation of the divine as really existing.*

*The main judgments of the thinker justifying the reality of the idea are stated. Such concepts as «nature» (the formal basis of the real), «experience» (actual existence), the «natural» (necessary being), the «ideal» (reality not be reduced to a real substrate) are put forward to form a system. The author concludes that the dominant is the natural mechanism which binds rather than opposites, the real and the ideal in a particular human experience.*

Key words: *dominant, realism, experience, nature, natural, science, reality, the energy, the matter, the real, the ideal.*

А.А. Ухтомский – академик, отечественный ученый-физиолог (Петербургская школа физиологии), мыслитель, религиозный деятель (Санкт-Петербургская старообрядческая община) последней четверти XIX – первой половины XX в. Главное творческое достижение Ухтомского – разработка теории доминанты, основы которой были изложены в его докладе «Доминанта как фактор поведения». Доклад был включен в Собрание сочинений ученого<sup>1</sup> (1945–1954 гг.), однако философскому содержанию этой публикации не придали должного значения. Позднее такие исследователи, как В.Л. Меркулов, Э.Ш. Айрапетьянц, П.Г. Терехов, обращали внимание на гуманитарное содержание теории доминанты<sup>2</sup>. Тем не менее только на рубеже XX–XXI веков, когда увидели свет такие книги, как «Интуиция совести» (1996)<sup>3</sup>, «Заслуженный собеседник» (1997)<sup>4</sup>, «Доминанта души» (2000)<sup>5</sup>, подготовленные Л.В. Соколовой, Г.М. Цуриковой, И.С. Кузьмичевым и содержащие письма, дневниковые записи и архивные философские сочинения А.А. Ухтомского, наследие ученого стало доступно в полной мере.

В научно-философской концепции мыслителя доминанта – универсальный принцип, моделирующий поведение человека в широком смысле. Доминанта как принцип, выявленный опытным путем и обоснованный в области физиологии как установка организма, ориентированная на выполнение наиболее существенной функции и одновременно блокирующая течение других реакций, переносится ученым по аналогии и на другие уровни чело-

<sup>1</sup> См.: Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А.А. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. Л., 1950 [1].

<sup>2</sup> См.: Меркулов В.Л. А.А. Ухтомский. Очерк жизни и научной деятельности. М.; Л., 1960 [2]; Айрапетьянц Э.Ш. А.А. Ухтомский. Л., 1969 [3]; Терехов П.Г. Алексей Алексеевич Ухтомский. М.; Л., 1957 [4].

<sup>3</sup> См.: Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996 [5].

<sup>4</sup> См.: Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997 [6].

<sup>5</sup> См.: Ухтомский А.А. Доминанта души. Рыбинск, 2000 [7].

веческого бытия. Так, на уровне высшей нервной деятельности доминанта проявляет себя как «предметное мышление», способность сосредоточиться на значимом; на уровне душевной, психо-эмоциональной жизни – как конкретное устойчивое переживание, «интегральный образ»; в социальной жизни – как определенное отношение к окружающему, «собеседование»; на уровне духовной организации доминанта выражается в некоей форме устойчивого религиозного чувства, «творческой идеализации». Доминанта как явление есть культивируемое состояние организма – результат активного взаимодействия живого существа, прежде всего человека, с окружающей средой. На основании своих исследований и рассуждений Ухтомский пришел к выводу, что естественное (природное) устройство организма позволяет сформировать необходимые (требуемые) доминанты, с тем чтобы приблизить человеческое общество к нравственному идеалу – обществу, где господствует абсолютная любовь.

В научной литературе уже устоявшимся считается мнение, что философская концепция Ухтомского – это этико-антропологическая теория, квинтэссенцией которой является идея «доминанты на другое лицо» и связанные с этим «закон Двойника» и «закон Заслуженного собеседника»<sup>6</sup>. Общую трактовку этих концептов можно рассматривать как нравственную установку человека, позволяющую ему быть открытым для других людей, «для всякого встречного бытия». Деятельное внимание к другому – должное поведение Человека. Как писал Ухтомский, это «норма в живом собеседовании, в котором открыты уши каждого для всех прочих...»<sup>7</sup>. Обозначенные понятия, безусловно, являются оригинальными и содержательно нагруженными, однако чаще всего трактуются лишь в одном, этико-социальном, аспекте.

До настоящего момента философские взгляды мыслителя не получили концептуализации. Между тем Ухтомский жил и работал в то время и в той среде, где доминировали реалистические умонастроения. В связи с этим мы считаем оправданным с научно-исследовательской точки зрения и адекватным с исторической точки зрения рассматривать учение А.А. Ухтомского не изолированно, а в русле определенной традиции русской философии. В 2000 г. была подготовлена диссертация, посвященная антропологическим воззрениям ученого-академика в контексте естественнонаучного материализма<sup>8</sup>. Это исследование было ориентировано на использование научно-категориального аппарата, разработанного в предыдущие годы. В частности, понятие «естественнонаучный материализм», во многом по идеологическим причинам, очень прочно вошло в философский

<sup>6</sup> См., например: Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб, 1995 [8]; Коробкова С.Н. Доминанта любви // История Петербурга. 2003. № 5 (15). С. 68–74 [9]; Столбун Ю.В. Основы формирования учения о психической доминанте академиком А.А. Ухтомским: автореф. дис. ... д-ра психол. наук. Тверь, 2003 [10].

<sup>7</sup> См.: Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. С. 488–489.

<sup>8</sup> См.: Коробкова С.Н. Антропология А.А. Ухтомского в контексте русского естественнонаучного («физиологического») материализма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000 [11].

дискурс и, даже в настоящее время, очень трудно поддается критике. Между тем еще в 70-е г. XX в. П.Т. Белов отмечал, что философские идеи русских естествоиспытателей предпочтительнее трактовать не в рамках материалистической теории, а в аспекте реалистического мировоззрения, имеющего свою специфику<sup>9</sup>. Именно реализм как философская система позволяет целостно представить философскую концепцию А.А. Ухтомского и связать воедино науки (физиологию, психологию), мораль и религиозные чувства. Интуитивно осознаваемая потребность в синтетическом подходе к анализу творчества ученого была выражена в некоторых недавних диссертационных исследованиях<sup>10</sup>.

Реализм в русской мысли – философское течение, которое пришло на смену механистическому материализму и развивалось в противовес идеалистическим теориям. Начало философскому реализму было положено А. Герценом и Д. Писаревым, которые выдвигали требования сближения науки и философии. Более активное и целенаправленное развитие реализм получил в трудах ученых-естественников в 80-е г. XIX в., которые на практике пытались реализовать заветы «шестидесятников». Реалистом себя называл, например, химик Д.И. Менделеев, реалистических принципов придерживался физик Н.А. Умов, математик и философ М.М. Филиппов позиционировал себя как сторонник критического реализма. Многие другие ученые, представляющие золотой фонд русской науки второй половины XIX в., в том числе и Ухтомский, в том или ином аспекте развивали реалистические идеи.

В фокусе философского реализма – динамическая корреляция духовного и материального. Главная задача – выяснение того, какова реальная связь между явлениями действительности и нашими представлениями о ней. Принципиальная позиция мыслителей-реалистов – опора в своих исследованиях на реальный опыт и конкретные факты действительности, изучение природы явлений посредством методов точных наук.

Принцип доминанты Ухтомского – один из вариантов решения поставленной задачи. Обоснование связи духовного (психического) и материального (физиологического) в практической деятельности человека ученый предварил определением содержания таких важных для реалистического мировоззрения понятий, как природа, опыт, естественность.

Собственно, обращаясь к естествознанию, физиологии, имея «за плечами» классическое духовное образование, Ухтомский преследовал одну цель – выявить механизмы формирования человеческого опыта в широком смысле, в том числе и религиозного. Он писал в своем дневнике: «Мы привыкли думать, что физиология – это одна из специальных наук, нужных для врача и ненуж-

---

<sup>9</sup> См.: Белов П.Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй пол. XIX – нач. XX вв. М., 1970 [12].

<sup>10</sup> См.: Каликанов С.В. Учение А.А. Ухтомского о доминанте: историко-философский анализ: автороф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2002 [13]; Гладнева Е.В. Целостная природа человека в отечественной физиологической и психофизиологической мысли второй половины XIX – первой половины XX века.: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2010 [14].

ных для выработки мирозерцания. Но это неверно. Теперь надо понять, что разделение “души” и “тела” имеет лишь исторические основания, что дело “души” – выработка мирозерцания – не может обойтись без знания “тела” и что физиологию надлежит положить в руководящее основание при изучении законов жизни (в обширном смысле)» [2, с. 27]. Доминантная установка полагается им в основу всех форм проявления человеческой активности. Однако Ухтомский отчетливо понимал ограниченность своего метода. «Мы нарочно сужаем проблему поведения физиологической стороной, – отмечал ученый в своей рабочей тетради. – Было бы странно думать, что физиолог может исчерпать эту тему. Это означало бы “универсализировать свой метод” (ошибка картезианцев, механистов и т.п.). Мы не занимаемся причинами поведения. Физиолог присматривается к тому, как поведение складывается. Но и этого достаточно много, – ибо зная – как, можно отдавать себе отчет в том, как можно владеть поведением в остром случае» [15, с. 251].

Своеобразие реалистической концепции Ухтомского определяется попыткой синтеза религиозного опыта и научного знания. В наброске к предполагаемому сочинению «Очерк отношений современной науки и философии к христианству» он пишет: «Известно, что философия Гегеля, поставив себе невозможную задачу объяснить природу видимого мира из чистой мысли, помимо исследования фактов, потерпела полное фиаско. После такого философского кризиса естественно ум человеческий должен был найти другие средства к объяснению природных явлений. Обратились к эмпирическому исследованию, т.е. стали изучать видимый мир при посредстве опыта и наблюдения» [16, лист 100]. Некоторые мыслители бросились в другую крайность и, вроде К. Фохта, стали душевную деятельность рассматривать грубо-материально – как отправления мозгового вещества. Последователи Дарвина устранили Бога из объяснения происхождения мира. «Повсюду стали господствующими идеи реализма, – продолжает Ухтомский. – Всякие идеальные направления вдруг и во всем подверглись остракизму. <...> Задача нашего труда состоит в том, чтобы указать несомненные признаки, по которым можно судить о скором наступлении эпохи идеализма. Наука, если можно так сказать, становится все религиознее и религиознее. Чуть не ежедневно доходят слухи, что тот или другой из представителей научной мысли подтверждает учение христианской религии» [16, лист 101].

За годы учебы в Духовной академии Ухтомский утвердился во мнении, что «школьное богословие» искажает истинное христианское учение. В кандидатском сочинении «О космологическом доказательстве бытия Божия» он отмечал, что до сих пор не обращали внимания на те цитаты из отцов церкви, «где они прямо берут “естественность” пробным камнем истинности»<sup>11</sup>. «Оказывается, – пишет Ухтомский в начале своей диссертации, – что, по учению отцов церкви, десятословие, а потом и Евангелие ... имеют своим делом лишь “тщательно возделывать и благоразумно воспитывать” то, что требуется уже

---

<sup>11</sup> См.: Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия // Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997. С. 284 [17].

самим естественным порядком вещей, что заложено “вместе с устройением живого существа”» [17, с. 284]. Наука и религия связаны в своем стремлении к истине, которая выражается в установлении адекватных отношений между реальной действительностью и человеком. «Школьное богословие» провоцировало отлучение естественной науки от богословия практически на протяжении всей истории, *противопоставляло* сверхъестественное – естественному, поэтому христианство превратилось в метафизическую теорию, не имеющую корней в реальной жизни. Оно утратило связь с человеком, перестало быть светочем на его жизненном пути. Как писал Ухтомский уже в более поздние годы, оценивая историческую ситуацию начала XX в., люди утратили «секрет», связывающий их в «общежителства».

Стремление «пересмотреть» догматическое богословие было характерной чертой движения так называемого «духовного ренессанса» конца XIX – начала XX в. Так, славянофилы в поисках «истинного православия» пришли к идее единства веры и разума; «новое религиозное сознание» в концепции Вл. Соловьёва трактуется как «цельное знание» – универсальный синтез науки, философии и религии; Ф.М. Достоевский, обращая внимание на социальный аспект христианства, пытался поставить абстрактные построения ортодоксального православия на реальную «почву».

Ухтомский предпринимает попытку научного толкования понятий святоотеческого учения с целью получить достоверное обоснование возможности осуществления естественной потребности человека – жить с Богом. В диссертации «Космологическое доказательство бытия Божия» вопрос ставится следующим образом: «как надлежит научному духу относиться к идее Бога»<sup>12</sup>.

Понятие «естественный» Ухтомский выделяет как наиболее важное в системе тех понятий, на которых строится наука и религия. Он анализирует само это понятие, пытаясь выяснить, в чем, собственно, заключается естественность «естественного». Обыденное приложение этого понятия весьма обширно, констатирует Ухтомский. Говорят: «матери естественно любить своих детей», «человеку естественно ненавидеть смерть», «снегу естественно таять под лучами солнца», «христианину естественно любить своих врагов», «нравственный закон есть естественное явление» и т.п. и т.п. То есть, «естественный» есть некоторое формальное понятие, содержание которого может быть различным. Посылка «S – естественно» выражает тот факт, что имя «естественный» как общее характеризует вещь как субстанцию. Общее, что есть в классе вещей, именуемых «естественными», – это то, что они суть субстанции. Субстанция, в понимании Ухтомского, «есть некоторое постоянное единообразие, связанное по определенному закону»<sup>13</sup>. Все, что необходимо связано, есть «естественное»; необходимость есть признак класса естественных предметов. Необходимость следует понимать как некую сообразность порядку вещей. Необходимо то, что есть для человека как факт, существующий упорно и постоянно в действительности. Ухтомский,

<sup>12</sup> См.: Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия. С. 351.

<sup>13</sup> Там же. С. 294.

проявляя свой литературный талант, описывает связь этих понятий следующим образом: «С того незапамятного древнего момента, когда, родившись на свет, мы в первый раз заплакали, потому что какая-то сила не давала нам вздохнуть; с того момента, когда мы в первый раз закричали – “во!” – указывая на то, что доставляет нам боль всякий раз, как мы хотим проникнуть через него головою; с того, наконец, момента, когда для нас открылось, что это “во!” есть угол печки, и не следует пытаться проникнуть через него, ибо можно получить большой синяк, а печка все-таки не пустит через себя, – вот с какого времени мы узнали “действительность” и, справедливо говорят, что тогда же, – от того достопамятного крика “во!” – открылись для нас все “категории рассудка” “Действительность” – это то, что не пускает нас через себя...» [17, с. 295]. Все, что для нас есть, есть потому, что носит на себе печать необходимости в том или ином проявлении. Итак, естественное есть необходимость; необходимость есть действительность; следовательно, все действительное (все, на чем способно хоть на мгновение задержаться наше внимание) «естественно в своем роде».

Таким образом, «естественное», взятое отвлеченно, есть необходимость. Как конкретное же – это понятие имеет имя «природа».

Ухтомский показывает, что во всех развитых европейских языках прилагательное «естественный» и существительное «природа» этимологически связаны: *naturalis* – *natura*, *naturel* – *nature*, *naturlich* – *natur*, естественный – естество, природа. Логически следует, что природа вмещает в себя все, что естественно. Природа есть «синтез тех синтезов, которые в силу их фактической необходимости мы считаем «действительными» и «естественными»<sup>14</sup>. Иначе говоря, все имеет свою природу. «Природа», согласно теории мыслителя, такое же формальное понятие, как и понятие «естественный», и не имеет своим неотъемлемым свойством материальность, а лишь необходимость и единообразие. В обыденном сознании материальность отождествляется с вещественностью. Ухтомский доказывает, что природа не исчерпывается реальным как веществом. Данное положение чрезвычайно важно для всех определений философского реализма как идеологической концепции второй половины XIX в., а также существенно для дальнейших теоретических построений Ухтомского. Доказать, что реальное в природе не есть только материя, означало доказать реальность идеального, т.е. присутствие Бога в мире, трансцендентального нашему восприятию, но не трансцендентного нашему бытию, а значит, постижимому.

Исторический подход помогает Ухтомскому дать теоретическое обоснование понятия «природа». Первое утверждение, которого достигла наука, гласило, что, подобно природе, естественно все, что геометрически необходимо. Здесь Ухтомский подчеркивает заслугу Р. Декарта, которого вообще принято считать основоположником принципов рационального познания. Идея Декарта состояла в возможности весь мир, для предельной простоты и ясности, объяснить геометрически, то есть спроецировать на трехмерные оси координат. Ухтомский со свойственной ему художественностью стиля так описывает данный

---

<sup>14</sup> См.: Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия. С. 247.

этап развития науки: «Великий астрономический мир, подавляющий нас своим несравненным величием всякую ясную ночь, – его бесконечно малый прототип в вещественной молекуле, бури раскаленных газов на поверхности Солнца и процесс окаменения древних растительных продуктов в недрах Земли, кристаллизация солей в океанских водах и физиологические процессы в организме животного, таяние снежинки на вашей руке и извержение Котопахи, вал в Индийском океане и смерть человека в ... Париже, все, куда только способна занестись и опуститься человеческая мысль, от перистого облака и до бездны океана, от моего зенита и до моего надира, от Северного полюса мира и до Южного, от перигея и до апогея, – все в принципе может и должно быть одинаково просто выражено и “объяснено” в мировых координатах» [17, с. 303]. Итак, все происходящее происходит в пространстве; пространство – трехмерно; основные характеристики пространства – причинность и протяженность. С этих позиций Декарт рассматривает все реально существующее.

Следующим этапом развития науки Ухтомский считает так называемую «механистическую натурфилософию». Сердцевиной этой философии стала механика Ньютона. В своем главном труде «Математические начала натуральной философии» Ньютон раскрыл единую систему земной и небесной механики, которая легла в основу классической физики. Открытый им закон всемирного тяготения объяснил природу движения. Он также обосновал понятие абсолютного движения относительно абсолютного пространства и абсолютного времени; он же ввел понятия «силы» и «массы» (расширившееся в понятие «материи») – постоянные, обращает внимание Ухтомский, с которыми Ньютон завоевал весь звездный мир. Образ мыслей, по которому природа может быть представлена посредством этих двух постоянных, есть механистическое мировоззрение. Согласно такому мировоззрению, сообразно природе, естественно то, что сводится к законам механики, то есть механизм деятельности чего выяснен и классифицирован по общим правилам.

Третьей вехой в освоении природы стал «закон сохранения энергии», который Ухтомский предпочитает транслировать в классической формулировке: «Nihil in nihilo, nihil ex nihilo» (лат.) – ничто в ничем, ничего из ничего<sup>15</sup>. Любое физическое тело, совершающее механическую работу, обладает определенным количеством энергии. В научный аппарат вводится новое понятие – «энергия». В разных физических системах энергия принимает различные свои виды, и она есть общая мера форм материального движения, которая выражается количественно. Энергия способна трансформироваться и этим связует все существующее в единое целое. Механическая физика приходит к выводу, что количество энергии в природе постоянно, а это характеризует материальную природу как консервативную систему. Постоянство и нерушимость сил природы есть начальный постулат нашего мышления о природе, считает Ухтомский<sup>16</sup>.

Итак, природа, в понимании Ухтомского, должна обладать следующими характеристиками:

<sup>15</sup> См.: Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия. С. 313.

<sup>16</sup> Там же.

– как совокупность всего существующего, она есть нечто геометрическое, воплощенное, материальное;

– материя является субстратом природного, относительно которого все многообразие сущего выступает как ряд перемен основного субстрата, как энергия;

– энергия выявляет реальное единство материально определенной природы.

Таким образом, материя обладает энергийным началом. Следовательно, природа вообще и природа конкретного явления, по мнению Ухтомского, познаваема (воспринимается) нами в движении (воздействие, изменение и т.п.).

Очевидно, что в вопросе трактовки понятий «природа» и «материя» Ухтомский оказался под влиянием идей «второго позитивизма» (энергетизма). Понятие «энергия» предлагалось как средство устранения препятствий к слиянию понятий материи и духа, преодоления дуализма объективного и субъективного.

Есть основания полагать, что его интерес к указанным философским концепциям отчасти предопределен был широким использованием как раз в святоотеческой традиции понятий «опыт» и «энергия».

Как уже отмечалось, Ухтомский стремился найти научное (естественное) обоснование положений святоотеческого учения, касающихся духовной жизни человека. Если предельно просто выразить ту же мысль, он по-человечески хотел верить, а как ученый намеревался доказать, что высоконравственное поведение возможно с неизбежностью физиологического инстинкта. В своем дневнике 1897 г. Ухтомский писал: «Естественная необходимость в физической стороне моей жизни, и нравственный закон – нравственная необходимость – в моих отношениях мне подобными – являются для меня чем-то единым» [18, лист 3]. С научной точки зрения, необходимо было показать единство проявления соматического (физиологического) и психического (душевного), обосновать общность их природы. С этой целью он делает методологическое допущение, что все – все явления и факты природы – может быть воспринимаемо как некоторая энергия. В переводе с греческого «*ἐνεργεῖα*» означает одновременно «действительность», «деятельность», «энергия». Трактовка любых форм активности человека как энергии формально дает Ухтомскому право ставить в один ряд и описывать одними и теми же законами явления разного уровня человеческой организации.

Ухтомский, подчеркивая значение энергетизма, писал: «В энергетике научная мысль раз и уже навсегда освобождается от всяких уз с материализмом, от всяких обязанностей по отношению к нему, и становится на широкую дорогу совершенно объективного исследования; в этом неизменное философское значение энергетике» [17, с. 345].

Еще одним фактором в современной науке, указывающим на то, что нет никакой «роковой» связи между материально истолковываемой природой и чистым научным духом, Ухтомский называет трансцендентальное учение Канта. С его помощью решается вопрос о том, каковы гносеологические основания мышления природы как материально определенной.

Основное свойство всего материального – протяженность, размышляет Ухтомский<sup>17</sup>, следуя логике Канта. Природа понятна протяженной a priori; сле-

<sup>17</sup> См.: Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия. С. 317–318.

довательно, природа априорно мыслится материальной. Однако следует различать геометрическую необходимость и логическую необходимость. Один порядок вещей – это природа сама по себе; и иной порядок – это то, как мы мыслим эти вещи. И здесь ученый целиком полагается в своих рассуждениях на теорию Канта.

Мир *a priori* множественен. Чтобы мир имел возможность быть воспринимаемым, Кант допускает априорно существующую синтетическую способность разума – наглядное представление. Наглядное представление – не что иное, как чистая форма созерцания – пространство и время. Пространство и время обладают эмпирической объективностью, так как присущи всем субъектам восприятия. Пространство и время лишь условия нашего восприятия вещественного мира и не являются непосредственными свойствами вещей.

Таким образом, в мире мы познаем и нам ясно и понятно только то, что мы создали благодаря творческой способности своего рассудка. Чувственный, материальный многообразный мир упорядочивается с помощью категорий, идеальных схем, принадлежащих сознанию *a priori*. Пространственный образ вещи есть только способ ее явления и не говорит ничего о вещи самой по себе и не исчерпывается понятиями нашего рассудка. Следовательно, законы геометрии, делает вывод Ухтомский, «могут быть названы априорными лишь в условном смысле, строго же говоря, опираются на факты опыта (имеют значение *a posteriori*)», т.е. составлены ради научных целей, обобщают опыт, поскольку идеалом научной мысли является цель «вполне понять факты действительности»<sup>18</sup>.

Ухтомский заключает: «Если правда, что Кант раз навсегда подорвал материализм, как метафизическую систему, то отныне он (материализм) теряет и последнюю свою позицию в рациональном естествознании: кинематическое объяснение Природы перестает быть необходимым идеалом мысли. Стало возможным непосредственное видение фактов» [17, с. 329].

Итак, *a priori* присущий признак понятия «природа», благодаря чему мы можем говорить о природе той или иной вещи, есть не «геометрическая схематичность», не «механическая постоянная», не материальная необходимость, а «необходимость в самом обширном значении этого слова», независимо от того, в чем эта необходимость выражается: «легкий шорох ночью за обоями и причудливая форма тени, отбрасываемой деревом на стену дома, цвет облака на горизонте и шум проехавшего экипажа, число снарядов, выпущенных американцами в Маниле, и характерная личность Аримана, неожиданное ощущение покалывания в груди и, наконец, вера в то, что истина и мир восторжествуют на земле, – все, что одинаково способно подойти под имя «природа», одинаково способно стать предметом научного интереса» [17, с. 347]. Так, с помощью художественного слова, Ухтомский выразил глубочайшее убеждение сторонников реалистического миропонимания в отсутствии фатальной связи между материальностью (в смысле субстрата) и природой.

---

<sup>18</sup> См.: Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия. С. 328.

С точки зрения реализма понятие природы сложнее, чем принято в материалистическом понимании. Природа выступает в бытии как материальная основа и как проявление сущностных черт явления, как вещество и как энергия, как статика и динамика. В целом, считает Ухтомский, природа есть система реальности, действительность и ничего более. Поэтому для «чистого научного духа» понятие «природа» – достаточно формально. Приписывание ему материальности – «то от лукавого» (Ухтомский), поскольку нельзя назвать ни одного материального признака существующего, который был бы необходимо ему присущим.

Понятия «природа» и «действительность», «естественный» и «действительный» – взаимно распределены, утверждал ученый. А именно, то, что действительно, то есть необходимо существует, – есть природа; и наоборот, все, что есть природа, – то есть необходимость и действительность. Признав это, наука становится на новый путь развития. Она более не стеснена рамками материальных определений и имеет возможность непосредственно познавать факты. От объяснения явлений следует переходить к их исследованию. «Все имеет свою природу» и «всякое бытие носит в себе свой закон» – эти принципы, по мнению Ухтомского, должны быть новыми постулатами «реалистически настроенной науки»<sup>19</sup>. Эти же утверждения есть основная установка реализма как философской концепции.

Если вернуться к главному методологическому вопросу, поставленному физиологом в кандидатской диссертации, – как науке относиться к идее Бога, то суть его состояла в выяснении связи между Богом и природой. Придя к выводу, что между идеей Бога как идеальным понятием и природой как формальным понятием нет противоречия, Ухтомский констатирует факт, что для науки назрела необходимость изучить «природу» религиозного опыта. Он пишет: «...религиозный опыт (что мы видели, что слышали, что руками нашими осязали), исторический и личный, начиная с той особенности, что лишь “многими скорбями входят в Царство Небесное”, есть достаточно своеобразный и характерный, закономерный ряд событий, чтобы научная мысль могла им заинтересоваться в особенности, вникнуть в его «природу»; отсюда реальными научными задачами являются физиология, психология и история религиозного опыта» [17, с. 352]. Ухтомский последовательно решал эти задачи через призму теории доминанты. Доминанта – естественный механизм, связующий реальное и идеальное.

#### Список литературы

1. Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А.А. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. Л., 1950. С. 293–315.
2. Меркулов В.Л. А.А. Ухтомский. Очерк жизни и научной деятельности. М.; Л., 1960. 315 с.
3. Айрапетьянц Э.Ш. А.А. Ухтомский. Л., 1969. 64 с.
4. Терехов П.Г. Алексей Алексеевич Ухтомский. М.; Л., 1957. 55 с.

---

<sup>19</sup> См.: Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия. С. 351.

5. Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996. 528 с.
6. Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997. 576 с.
7. Ухтомский А.А. Доминанта души. Рыбинск, 2000. 608 с.
8. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. 338 с.
9. Коробкова С.Н. Доминанта любви // История Петербурга. 2003. № 5 (15). С. 68–74.
10. Столбун Ю.В. Основы формирования учения о психической доминанте академиком А.А. Ухтомским: автореф. дис. ... д-ра психол. наук. Тверь, 2003. 46 с.
11. Коробкова С.Н. Антропология А.А. Ухтомского в контексте русского естествонаучного («физиологического») материализма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000. 21 с.
12. Белов П.Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй пол. XIX – нач. XX вв. М., 1970. 488 с.
13. Каликанов С.В. Учение А.А. Ухтомского о доминанте: историко-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2002. 32 с.
14. Гладнева Е.В. Целостная природа человека в отечественной физиологической и психофизиологической мысли второй половины XIX – первой половины XX века.: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2010. 22 с.
15. Ухтомский А.А. Доминанта. М.; Л. 1966. 273 с.
16. Ухтомский А.А. Заметки, выдержки из сочинений, по вопросам, относящимся к философии. ФАРАН Ф. 749, оп.1, №93.
17. Ухтомский А.А. Космологическое доказательство бытия Божия // Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997. С. 283–352.
18. Ухтомский А.А. Дневник 1896–1897 гг. Тетради. ФАРАН, Ф. 749 оп. 1. Ед. хр. 147/1.

#### References

1. Ukhtomskiy, A.A. Dominanta kak faktor povedeniya [The dominant as the factor of behavior], in Ukhtomskiy, A.A. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 1* [Collected works in 6 vol., vol. 1], Leningrad, 1950, pp. 293–315.
2. Merkulov, V.L. *A.A. Ukhtomskiy. Ocherk zhizni i nauchnoy deyatel'nosti* [A.A. Uhtomsky. Essay on the life and scientific activity], Moscow; Leningrad, 1960. 315 p.
3. Ayrapet'yants, E.Sh. *A.A. Ukhtomskiy* [A.A. Uhtomsky], Leningrad, 1969. 64 p.
4. Terekhov, P.G. *Aleksey Alekseevich Ukhtomskiy* [Alexei Uhtomsky], Moscow; Leningrad, 1957. 55 p.
5. Ukhtomskiy, A.A. *Intuitsiya sovesti: Pis'ma. Zapisnye knizhki. Zametki na polyakh* [Intuition of conscience: Letters. Notebooks. Field Notes], Saint-Petersburg, 1996. 528 p.
6. Ukhtomskiy, A.A. *Zasluzhenny sobesednik: Etika. Religiya. Nauka* [Merited interlocutor: Ethics. Religion. Science], Rybinsk, 1997. 576 p.
7. Ukhtomskiy, A.A. *Dominanta dushi* [The dominant of soul], Rybinsk, 2000. 608 p.
8. Zamaleev, A.F. *Lektsii po istorii russkoy filosofii* [The lectures on the history of Russian philosophy], Saint-Petersburg, 1995. 338 p.
9. Korobkova, S.N. Dominanta lyubvi [The dominant of love], in *Istoriya Peterburga*, 2003, no. 5(15), pp. 68–74.
10. Stolbun, Yu.V. *Osnovy formirovaniya ucheniya o psikhicheskoy dominante akademikom A.A. Ukhtomskim*. Avtoref. diss. d-ra psikhol. nauk [Foundations for teaching about psychic dominant by Academician A.A. Uhtomsky. Abstract dr. psychol. sci. diss.], Tver; 2003. 46 p.
11. Korobkova, S.N. Antropologiya A.A. *Ukhtomskogo v kontekste russkogo estestvennonauchnogo («fiziologicheskogo») materializma*. Avtoref. diss. kand. filol. nauk [Anthropology of A.A. Uhtomsky in the context of Russian natural science («physiological») materialism. Abstract cand. philos. sci. diss.], Saint-Petersburg, 2000. 21 p.

12. Belov, P.T. *Filosofiya vydayushchikhsya russkikh estestvoispytateley vtoroy poloviny XIX – nachala XX v.* [The philosophy of the outstanding Russian scientists in the second half of XIX – early XX century], Moscow, 1970. 488 p.
13. Kalikanov, S.V. *Uchenie A.A. Ukhtomskogo o dominante: istoriko-filosofskiy analiz.* Avtoref. diss. kand. filos. nauk [The teaching of A.A. Uhtomsky of the dominant: the historical and philosophical analysis. Abstract cand. philos. sci. diss.], Moscow, 2002. 32 p.
14. Gladneva, E.V. *Tselostnaya priroda cheloveka v otechestvennoy fiziologicheskoy i psikhofiziologicheskoy mysli vtoroy poloviny XIX – pervoy poloviny XX veka.* Diss. kand. filos. nauk [The holistic nature of man in domestic physiological and psycho-physiological thought in the second half of XIX – early XX century. Cand. philos. sci. diss.], Saint-Petersburg, 2010. 22 p.
15. Ukhtomskiy, A.A. *Dominanta* [The dominant], Moscow; Leningrad, 1966. 273 p.
16. Ukhtomskiy, A.A. *Zametki, vyderzhki iz sochineniy, po voprosam, odnosyashchimsya k filosofii* [Notes, extracts from essays on issues related to philosophy], FARAN, F 749, op.1, Ed. hr. 93.
17. Ukhtomskiy, A.A. *Kosmologicheskoe dokazatel'stvo bytiya Bozhiya* [The cosmological proof of God's existence], in Ukhtomskiy, A.A. *Zasluzhennyy sobesednik: Etika. Religiya. Nauka* [Merited interlocutor: Ethics. Religion. Science], Rybinsk, 1997, pp. 283–352.
18. Ukhtomskiy, A.A. *Dnevnik 1896–1897 gg. Tetradi* [Diary 1896–1897 years. Notebooks], FARAN, F 749 op. 1. Ed. hr.147.

**ПУБЛИКАЦИИ**

УДК 1(438:47)  
ББК 87.3(4Пол:2Рос)

**ФОМА ПАРЧЕВСКИЙ – ПЕРВЫЙ ПОЛЬСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ  
ТВОРЧЕСТВА А.Ф. ЛОСЕВА<sup>1</sup>**

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове  
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-002, Польша  
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

*С использованием синтетическо-аналитического и биографического методов исследования рассматривается творчество незаслуженно забытого польского философа, ученика Николая Лосского, Томаша Парчевского, а также представлен творческий путь Парчевского и его исследования по русской философии. Особое внимание уделено рецензии Фомы Парчевского на работы А.Ф. Лосева «Философия имени» и «Античный космос и современная наука». На основании архивных материалов – писем Парчевского польскому философу Казимиру Твардовскому установлено, что данная рецензия является первой польской публикацией, посвященной А.Ф. Лосеву<sup>2</sup>. Ввиду неоднозначности высказываний авторов переписки, поставлена гипотеза, позволяющая выявить обстоятельства работы Парчевского над рецензией.*

Ключевые слова: русская философия, философия имени, рецепция А.Ф. Лосева, популяризация философии, польско-русские связи, творчество К. Твардовского, философские журналы, польское философское общество.

**TOMASZ PARCZEWSKI – THE FIRST POLISH RESEARCHER  
OF THE CREATIVITY OF A.F. LOSEV**

TERESA OBOLEVITCH

The Pontifical University of John Paul II in Krakow  
9, Kanonicza St, Krakow, 31-002, Poland  
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

*The article is dedicated to the creative work of undeservedly forgotten Polish philosopher, the student of Nikolai Lossky, Tomasz Parczewski. Using the analytical-synthetical method, the life of Parczewski is considered. The creative work of Parczewski is briefly presented as well as his investigations in Russian philosophy. The special attention is paid to Parczewski's review of the works of A.F. Losev «Philosophy of Name» and «The Ancient Cosmos and Contemporary Science».*

---

<sup>1</sup> Данная статья представляет собой исправленную и расширенную версию статьи, ранее напечатанной в «Бюллетне Библиотеки истории русской философии и культуры “Дом А.Ф. Лосева”». Вып. 19. М.: Водолей, 2014. С. 110–113. Я искренне благодарю проф. Анну Брожек за неоценимую помощь в поиске материалов из архива Казимира Твардовского, хранящегося в Институте философии и социологии Варшавского университета.

<sup>2</sup> Русский перевод указанной рецензии предлагается в конце статьи.

*On the base of the archive letters of Parczewski to the Polish philosopher Kazimierz Twardowski is found that this review is the first Polish publication dedicated Losev. In view of the ambiguity of the sentences by the authors of the correspondence, the hypothesis was put forward, which allows one explore the circumstances of the work on the review.*

*Key words: Russian Philosophy in Poland, philosophy of name, the reception of A.F. Losev; popularisation of philosophy, the Polish-Russian connections, creativity of K. Twardowski, reviews of philosophical works, philosophical journals, St. Petersburg university, Polish philosophical society.*

Несколько лет тому назад, исследуя историю рецепции творчества А.Ф. Лосева в Польше, я отметила, что именно эта страна первой открыла для него страницы своих периодических изданий<sup>3</sup>. Тогда я имела в виду, прежде всего, послевоенные журналы, в которых печатались работы Лосева по античной мифологии. Недавно обнаруженная рецензия, опубликованная в журнале «Ruch Filozoficzny» («Философское движение») за 1930–1931 гг., издававшемся Польским философским обществом во Львове (принадлежавшем тогда к Польше)<sup>4</sup>, позволяет определить начало проявления интереса к творчеству Лосева в польской среде еще в более ранний период.

Автором рецензии является Фома (Томаш) Парчевский (1880–1932), выпускник историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета и ученик Н.О. Лосского. Судьба Парчевского удивительна и трагична<sup>5</sup>. В 1912 г. он получил степень магистра философии и переехал в Кронштадт, где работал учителем русского языка в местных гимназиях, «видя перед собой в качестве четкой цели три года обучения детей в здешнем затишье, а потом защиту докторской диссертации при университете в Петербурге»<sup>6</sup>. С мая по август 1917 г. Парчевский исполнял обязанности комиссара временного правительства в Кронштадте (воспоминания этого периода он описал в «Записках губернатора Кронштадта», изданных по-русски в 2009 г.).

Революция 1917 г. перечеркнула жизненные и творческие планы Парчевского. В 1919–1920 гг. он преподавал философию в учебных заведениях сразу в трех городах – Петрограде, Витебске и Астрахани. В разгар советско-польской войны Парчевский находился под арестом на Лубянке. После освобождения он уехал в Польшу, где принимал участие в деятельности Философского и Психологического обществ, действующих при Варшавском университете, а также Варшавского философского института. Парчевский во многом способствовал популяризации в Польше творчества русских философов, особенно его учите-

<sup>3</sup> См.: Obolevitch T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga / red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. S. 259 [1].

<sup>4</sup> С 1946 г. журнал «Ruch Filozoficzny» издается в Туруне.

<sup>5</sup> Подробно его творческий путь описан в статье «Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие» // Соловьевские исследования. 2015 (готовится к печати) [2].

<sup>6</sup> См.: Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 43–44 [3].

ля, профессора Н.О. Лосского, а также С. Франка, А. Введенского, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева, Л. Карсавина.

Особую ценность имеет рецензия Парчевского на две книги А.Ф. Лосева, изданные в 1927 г., – «Философия имени» и «Античный космос и современная наука». Польский исследователь вкратце представляет основные идеи «молодого русского философа», отмечая, что его работы есть свидетельство того, что в Советской России свободная, независимая философская мысль не умерла. Это высказывание, которым начинается текст Парчевского, как и его заключительный вывод о том, что благодаря своим работам Лосев сразу же выдвинулся в ряд выдающихся русских философов, перекликается со словами других рецензентов А.Ф. Лосева – эмигрировавших мыслителей Д. Чижевского и С. Франка<sup>7</sup>. Между текстом Парчевского и рецензиями этих авторов имеется значительное сходство, касающееся не только представленной в них идеи и общей оценки творчества Лосева, но и употребленных выражений, которые варшавский исследователь почти дословно повторяет за русскими философами.

Действительно, сам Парчевский в 1927 г. в письме известному польскому философу и логичу, основателю Львовско-Варшавской школы, Казимиру Твардовскому (1866–1938) писал, что информацию о книгах Лосева он передает «со слов Франка (поскольку здесь у нас пока нет этих книг)»<sup>8</sup>. Вероятнее всего, Твардовский – главный редактор «Ruch Filozoficzny» – заинтересовался работами русского автора, поскольку тема лосевских книг появляется в дальнейшей корреспонденции двух польских мыслителей. В письме, которое было написано несколько лет спустя, Парчевский уточнял: «Что касается отчета по книгам Лосева, то это было странное дело. В данный момент я не припоминаю, писал ли я Вам, господин профессор, об этих книгах сразу же после съезда в 1927 г., потому что именно тогда они были высланы мне в Варшаву. Во всяком случае, тогда это не был заказ для “Руху філѳозіфічнэго”, и я их не купил (потому что они дорогие). Однако в Варшаве еще есть один экземпляр, и я его приобрету. Тем не менее работа потребовала бы около двух недель совершенно свободного времени, которое у меня появится только в июле. Поэтому, возможно, только в конце июля я смогу располагать этим изложением. Вследствие этого Вы, многоуважаемый господин профессор, сами решите, какой номер “Руху” был бы приемлем для [публикации] моей работы»<sup>9</sup>. А неделю

<sup>7</sup> См.: Чижевский Д.И. Философские искания в Советской России // Алексей Федорович Лосев / ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский Миръ, 2007. С. 519 [4]; Чижевский Д. А.Ф. Лосев: Античный космос и современная наука. Москва, 1927, стр. 550. Он же: Философия имени. Москва, 1927, стр. 24. Он же: Музыка как предмет логики. Москва, 1927, стр. 262. Он же: Диалектика художественной формы. Москва, 1927, стр. 250 / пер. М. Юдиной; под ред. М. Ржоутиля и Е. Тахо-Годи // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Ч. I / ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 414 [5]; Франк С.Л. Новая русская философская система // Алексей Федорович Лосев. С. 516 [6].

<sup>8</sup> Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому от 3.10.1927 // Архив К. Твардовского. Институт философии и социологии Варшавского университета, 678-929-6/X [7].

<sup>9</sup> Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому от 8.05.1931 // Архив К. Твардовского. Институт философии и социологии Варшавского университета, 1187-931-11/5 [8].

спустя Парчевский добавлял: «Удивительная вещь: я совершенно не помню, чтобы когда-либо я написал рецензию книг Лосева. Однако, если эти рецензии действительно существуют, – меня наверняка подводит память.

Эти книги содержат:

1. «Философия имени» 253 [страницы].
2. «Античный космос и современная наука» 550 [страниц]»<sup>10</sup>.

На основании вышеприведенных высказываний можно предположить следующее. Парчевский написал рецензию на книги Лосева сразу же после их выхода в свет, еще в 1927 г., а затем напрочь забыл об этом. В свою очередь, Твардовский вернулся к этой теме только в 1930 г., возможно, попросив уточнить библиографические сведения, на что Парчевский ответил готовностью приобрести книги русского философа и написать о них отклик (который уже существовал). Твардовский напомнил ему об этом и, используя полученные библиографические данные, опубликовал ранний текст Парчевского в своем журнале. Если бы Парчевский, отвечая на запрос Твардовского, написал рецензию только в 1930 г., то она наверняка имела бы более оригинальный характер и отличалась бы по своему содержанию от текста Франка, – не случайно автор просил редактора дать ему время для работы. Тем не менее, независимо от даты написания и даты публикации рецензии Парчевского, можно с уверенностью сказать, что именно этот мыслитель, живо интересующийся спецификой славянской и русской философии, положил начало польским исследованиям творчества А.Ф. Лосева, которые продолжаются по сей день.

#### Список литературы

1. Obolevitch T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga / red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. S. 259-275.
2. Оболевич Т. Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие // Соловьевские исследования. 2015 (готовится к печати).
3. Парчевский Т. Записки губернатора Кронштадта / пер. Е. Гендель. СПб.: Отдел культуры и науки Генерального консульства Республики Польша в Санкт-Петербурге, 2009. С. 300.
4. Чижевский Д.И. Философские искания в Советской России // Алексей Федорович Лосев / ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский Миръ, 2007. С. 516–519.
5. Чижевский Д. А.Ф. Лосев: Античный космос и современная наука. Москва, 1927, стр. 550. Он же: Философия имени. Москва, 1927, стр. 24. Он же: Музыка как предмет логики. Москва, 1927, стр. 262. Он же: Диалектика художественной формы. Москва, 1927, стр. 250 / пер. М. Юдиной; под ред. М. Ржоутиля и Е. Тахо-Годи // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Ч. I / ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 412–414.
6. Франк С.Л. Новая русская философская система // Алексей Федорович Лосев / ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский Миръ, 2007. С. 514–516.

---

<sup>10</sup> Открытка Т. Парчевского К. Твардовскому от 15.05.1931 // Архив К. Твардовского. Институт философии и социологии Варшавского университета, 1190-Q-1815 931 [9].

7. Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому от 3.10.1927 // Архив К. Твардовского. Институт философии и социологии Варшавского университета, 678-929-6/X.

8. Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому от 8.05.1931 // Архив К. Твардовского. Институт философии и социологии Варшавского университета, 1187-931-11/5.

9. Открытка Т. Парчевского К. Твардовскому от 15.05.1931 // Архив К. Твардовского. Институт философии и социологии Варшавского университета, 1190-Q-1815 931.

### References

1. Obolevitch, T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce [Creativity of Alexei Losev in Poland], in *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga* [Polish studies in Russian philosophy. A guide to the literature], Warsaw: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012, pp. 259–275.

2. Obolevich, T. Pol'skie filozofy i Peterburg: Foma Parchevskiy i drugie [Polish philosophers and Petersburg: Thomas Parchevsky and others], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015 (preprint).

3. Parchevskiy, T. *Zapiski gubernatora Kronshadta* [The memoirs of the governor of Kronstad], Saint-Petersburg: Otdel kul'tury i nauki General'nogo konsul'stva Respubliki Pol'sha v Sankt-Peterburge, 2009, p. 300.

4. Chizhevskiy, D.I. Filosofskie iskaniya v Sovetskoj Rossii [Philosophical searches in Soviet Russia], in *Aleksey Fedorovich Losev* [Alexei Fyodorovich Losev], Moscow: Russkiy Mir, 2007, pp. 516–519.

5. Chizhevskiy, D. A.F. Losev: Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka. Moskva, 1927, str. 550. On zhe: Filozofiya imeni. Moskva, 1927, str. 24. On zhe: Muzyka kak predmet logiki. Moskva, 1927, str. 262. On zhe: Dialektika khudozhestvennoy formy. Moskva, 1927, str. 250 [A.F. Losev. The Ancient cosmos and the contemporary science. Moscow, 1927, pp. 550. Idem: Philosophy of Name. Moscow, 1927, pp. 24. Idem. Music as a subject of logic. Moscow, 1927, pp. 262. Idem, The Dialectics of Artistic form, Moscow, 1927, pp. 250], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii. Chast' I* [The Creativity of A.F. Losev in the context of domestic and european cultural heritage], Moscow: Dizayn i poligrafiya, 2013, pp. 412–414.

6. Frank, S.L. Novaya russkaya filosofskaya sistema [The new Russian philosophical system], in *Aleksey Fedorovich Losev* [Alexei Fyodorovich Losev], Moscow: Russkiy Mir, 2007, pp. 514–516.

7. Pis'mo T. Parchevskogo K. Tvardovskomu ot 3.10.1927 [The Letter of T. Parchevsky to K. Tvardovsky from 3.10.1927], in *Arkhiv K. Tvardovskogo* [Archive of K. Tvardovsky]. Institut filosofii i sotsiologii Varshavskogo universiteta [Institute of Philosophy and Sociology of the Warsaw University], 678-929-6/X.

8. Pis'mo T. Parchevskogo K. Tvardovskomu ot 8.05.1931 [The Letter of T. Parchevsky to K. Tvardovsky from 8.05.1931], in *Arkhiv K. Tvardovskogo* [Archive of K. Tvardovsky]. Institut filosofii i sotsiologii Varshavskogo universiteta [Institute of Philosophy and Sociology of the Warsaw University], 1187-931-11/5.

9. Otkrytka T. Parchevskogo K. Tvardovskomu ot 15.05.1931 [The Postcard of T. Parchevsky to K. Tvardovsky from 15.05.1931], in *Arkhiv K. Tvardovskogo* [Archive of K. Tvardovsky]. Institut filosofii i sotsiologii Varshavskogo universiteta [Institute of Philosophy and Sociology of the Warsaw University], 1190-Q-1815 931.

УДК 1(438:47)  
ББК 87.3(2)63-8

## РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГИ А.Ф. ЛОСЕВА<sup>1</sup>

ФОМА ПАРЧЕВСКИЙ

А.Ф. Лосев. Философия имени. Москва, 1927. Стр. 253. Тираж за счет автора.  
А.Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. Москва, 1927. Стр. 550.  
Тираж за счет автора.

Молодой русский философ А.Ф. Лосев издал два сочинения необычайной важности, свидетельствующие о том, что и в Советской России философское творчество не совсем замерло. В первой из вышеперечисленных книг он предлагает философию имени. Это целая философская система с платоническим оттенком. Имя в его глубочайшем, «эйдетическом» смысле автор отождествляет с сущностью (вещи). Точку зрения автора, прошедшего школу Гуссерля и разрабатывающего его учение в направлении, близком к гегелианству, можно определить как философию «эйдоса», которую он противопоставляет рациональной метафизике. Автор является лучшим русским знатоком платоновской философии и неоплатонизма. Он предпринимает попытку воскресить и систематически обосновать диалектику, фундамент которой заложен в «Пармениде» Платона.

В другом из вышеперечисленных произведений автор пытается, используя огромную эрудицию, воссоздать античное мировоззрение, которое было систематизировано в философии Прокла – античного Гегеля.

Обе книги относятся к числу наиболее выдающихся сочинений современной философской литературы. Благодаря им автор сразу же выдвинулся в ряд величайших русских философов.

Публикация и перевод с. Терезы Оболевич

---

<sup>1</sup> Оригинальный текст: Parczewski T. A.F. Łosief. Filozofia imieni. A.F. Łosief. Antyczny kosmos i współczesna nauka // Ruch Filozoficzny. 1930–1931. T. XII. S. 34–35. Первая русская публикация: «Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева»». Вып. 19. М.: Водолей, 2014. С. 112–113.

**КАФЕДРА**

УДК 378:1(47)

ББК 418:87(2)

**25 ЛЕТ КАФЕДРЕ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА<sup>1</sup>**

В.В. ВОРОЧАЙ, Д.О. УЯЗДОВСКАЯ

Санкт-Петербургский государственный университет  
Университетская наб., 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
E-mail: veronica.vorochay@mail.ru, dashkshift@gmail.com

**25TH ANNIVERSARY OF THE DEPARTMENT  
OF HISTORY RUSSIAN PHILOSOPHY SAINT PETERSBURG  
STATE UNIVERSITY**

V.V.VOROCHAY, D.O. UJAZDOVSKAJA

Saint Petersburg State University  
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation  
E-mail: veronica.vorochay@mail.ru, dashkshift@gmail.com

В 2015 г. исполняется 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета. По меркам человеческой жизни, четверть века – срок значительный, как правило соответствующий смене поколений. В то же время для кафедры – это лишь начало ее творческой жизни, период становления, формирования школы, традиции. Конечно, изучение истории русской философии в Петербургском университете началось намного раньше. Собственно говоря, именно богатые традиции исследования русской философии в Санкт-Петербургском/Ленинградском университете стали той основой, на которой возникла профильная кафедра.

Изучение истории русской философии в Петербургском университете началось еще в конце XIX в. (А.И. Введенский, Э.Л. Радлов). В советское время оно было продолжено профессорами Ленинградского государственного университета А.А. Галактионовым и П.Ф. Никандровым. Основанная в 1990 г., кафедра истории русской философии стала за последнюю четверть века ведущим учебным и научным центром по русской философии и культуре, а исследования ее сотрудников следует считать значительным вкладом в популяризацию и изучение русской философии.

Родоначальниками истории русской философии в Петербургском университете надо признать Александра Ивановича Введенского (1856–1925) и Эрнста

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках НИР СПбГУ (23.38.328.2015).

Львовича Радлова (1854–1928). А.И. Введенскому принадлежат статьи о М.И. Владиславлеве, В.С. Соловьёве и очерк «Судьбы философии в России» [1; 2; 3]. Э.Л. Радлов является автором «Очерка истории русской философии», издававшегося дважды, монографии о В.С. Соловьёве [4; 5], а также серии работ по истории русской философии XVIII в., статей о П.Л. Лаврове, М.И. Каринском, философской поэзии А.С. Хомякова и др. В 1921–1922 гг. в Публичной библиотеке Э.Л. Радлов вел семинар по философии В.С. Соловьёва. Им же было подготовлено издание писем В.С. Соловьёва. Неслучайно к истории русской философии обратились ученики А.И. Введенского И.И. Лапшин и Н.О. Лосский. Перед высылкой из Советской России И.И. Лапшин опубликовал исследование о А.Н. Радищеве [6], а Н.О. Лосский уже в эмиграции напечатал статьи о В.С. Соловьёве, Льве Шестове, монографию о Ф.М. Достоевском и обобщающий труд на английском языке «История русской философии» [7; 8; 9; 10; 11].

Изучение русской философии с советское время было продолжено профессорами философского факультета ЛГУ Анатолием Андриановичем Галактионовым (1922–2002) и Петром Федотовичем Никандровым (1923–1975). Им принадлежит первый советский учебник по истории русской философии, а также работы о философии народничества, декабристах [12; 13; 14; 15; 16; 17], статьи о славянофилах, В.Г. Белинском, Г.В. Плеханове, Н.А. Добролюбова, М.В. Буташевиче-Петрашевском, А.Н. Радищеве и др. После А.А. Галактионова кафедру истории философии возглавил историк Степан Степанович Волк (1921–?), специалист по декабристам [18]. А.А. Галактионов и С.С. Волк привлекли к преподаванию русской философии молодых ученых. Так, с 1968 г. до эмиграции из СССР в 1974 г. на кафедре истории философии преподавал Борис Михайлович Парамонов, защитивший в 1971 г. кандидатскую диссертацию «Славянофильство и кризис русской религиозной философии». В 1970 г. кандидатскую диссертацию «Критический анализ иррационалистической философии Н.А. Бердяева» защитил Александр Александрович Ермичев, который с 1976 по 2004 г. преподавал на философском факультете, читая впоследствии на кафедре истории русской философии как общий курс истории русской философии, так и специальные курсы по русской философии рубежа XIX–XX вв. В 1998 г. на основе научного доклада он защитил докторскую диссертацию «Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения». Результаты исследований А.А. Ермичева нашли отражение в научных публикациях [19; 20], а также в издании библиографических справочников, указателей и переизданиях произведений русских философов.

С 1973 г. занятия по истории русской философии вел выпускник кафедры диалектического материализма Виталий Сергеевич Никоненко (1942–2013), защитивший в том же году кандидатскую диссертацию «Проблема логико-гносеологического обоснования принципа детерминизма в философии и физике». Он подготовил ряд монографий о материалистической и революционно-демократической традиции в русской философии [21; 22; 23]. В 1986 г. В.С. Никоненко защитил докторскую диссертацию «Материализм Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева». В 1990-е гг. В.С. Никоненко сосредоточился на изучении русской философии XVII–XVIII вв., издав книгу «Русская философия накануне

петровских преобразований» [24]. В 2000-е гг. Виталий Сергеевич опубликовал ряд работ о философии в русской художественной литературе и поэзии, в частности, в соавторстве с А.И. Бродским, пособие «Философская интерпретация художественной литературы (на примере русской литературы XIX в.)» [25]. На философском факультете В.С. Никоненко читал общий курс истории русской философии и специальные курсы по философии Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьёва и его философского окружения, по философии народничества, русской философской поэзии, русской философии второй половины XVII в. и др. [26].

В течение трех десятилетий на кафедре истории философии (и не продолжительное время на кафедре истории русской философии) преподавал доцент Анатолий Ильич Маилов (1932–2011), который пришел к истории русской философии от занятий диалектикой немецкой классической философии. В 1990-е гг. он опубликовал серию брошюр под общим заглавием «Русская религиозная философия в “Пути”» [27].

Возглавивший в 1989 г. философский факультет Юрий Никифорович Солонин (1941–2014) инициировал создание новых кафедр. И уже в июне 1990 г. была открыта кафедра истории русской философии. Состояла она всего из трех человек: профессора В.С. Никоненко, доцента А.А. Ермичева и доцента И.Д. Осипова. Исполняющим обязанности заведующего кафедрой был В.С. Никоненко, пока в марте 1991 г. заведующим кафедрой не был избран Александр Фазлаевич Замалеев, перешедший в университет с кафедры философии АН СССР. В 1970-е гг. А.Ф. Замалеев учился в аспирантуре у А.А. Галактионова, а в 1977 г. защитил кандидатскую диссертацию «Мировоззрение декабриста М.А. Фонвизина». В 1988 г. состоялась защита докторской диссертации «Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.)». А.Ф. Замалееву принадлежат многочисленные исследования по истории русской средневековой философии, истории русской культуры и политической мысли [28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37], а также первый постсоветский учебник по истории русской философии (1994), впоследствии неоднократно переиздававшийся.

Игорь Дмитриевич Осипов преподавал на кафедре истории русской философии (с 1985 г. на философском факультете на кафедре марксистско-ленинской философии) со дня ее основания до 2013 г. Его кандидатская «Критика В. И. Лениным веховской концепции культуры» (1978) и докторская «Философские основания русского либерализма XIX – начала XX вв.» (1999) диссертации были посвящены истории русской философии. Основная сфера интересов И.Д. Осипова – история политико-правовой мысли в России [38; 39]. Под его редакцией издан ряд коллективных монографий и сборников научных работ [40; 41; 42; 43]. В 2013 г. Игорь Дмитриевич был переведен на кафедру конфликтологии, а в 2014 г. возглавил кафедру истории философии.

В 1991–1992 гг. ассистентом кафедры истории русской философии работал Игорь Александрович Савкин, готовивший диссертацию о философии евразийцев. Однако в 1992 г. он создал издательство «Алетья» и оставил преподавание.

С 1992 г. по 2013 г. на кафедре истории русской философии преподавал Александр Иосифович Бродский. В 1985 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Стиль мышления как объект диалектико-материалистического анали-

за», а в 2001 г. докторскую – «Обоснование морали в русской философии XIX–XX вв. Логико-эпистемологические аспекты». Курсы по истории русской этики, философии Л.Н. Толстого и др., которые читал А.И. Бродский, пользовались неизменным успехом у студентов, а его книги всегда получали положительные отклики у специалистов [44; 45; 46; 47; 48]. В 2013 г. А.И. Бродский был переведен на кафедру этики.

В 1996 г. в аспирантуру кафедры истории русской философии поступил выпускник кафедры онтологии и теории познания Алексей Валерьевич Малинов, преподающий на кафедре с 1998 г. В 1999 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Проблемы философии истории в русской просветительской идеологии XVIII в.», в 2006 г. – докторскую «Академическая философия истории в России (вторая половина XIX – начало XX в.)». Основные работы А.В. Малинова посвящены русской философии XVIII в. [49; 50; 51], философии и методологии истории в России [52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65], идеологии областничества [66; 67; 68], русскому фольклору [69], философии XIX–XX вв. [70; 71; 72; 73]. Он подготовил к публикации ряд изданий, в том числе архивных, по алтаеведению [74; 75; 76]. А.В. Малинов является инициатором создания в Институте философии галереи выдающихся философов, преподававших в Петербургском университете [77].

В 2000–2005 гг. на кафедре работал доктор философских наук профессор Николай Иванович Безлепкин, специалист по философии языка, лингвокультурологии, методологии научных исследований, лингвофилософским проблемам управления [78; 79; 80]. На философском факультете Николай Иванович читал специальные курсы по философии языка в России и лингвокультурологии, осуществлял научное руководство студентами и аспирантами.

С 2004 г. на кафедре преподает Александр Евгеньевич Рыбас – выпускник кафедры 1998 г., защитивший в 2003 г. кандидатскую диссертацию по современной американской философии «Элиминативная постфилософия Ричарда Рорти в контексте европейского нигилизма». В институте философии СПбГУ А.Е. Рыбас читает лекции и ведет семинары по общему курсу истории русской философии и истории русской культуры, а также специальные курсы по истории русского позитивизма, философии Ф. Ницше в России и др. Активно сотрудничая со Студенческим научным обществом, А.Е. Рыбас организовал несколько студенческих конференций по истории русской философии, материалы которых были опубликованы отдельными сборниками. В 2013 г. в соавторстве с А.И. Бродским он издал монографию «Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна» [81], в журнале «Вече» опубликована его монография о А. Богданове [82].

В 2005–2012 гг. ассистентом кафедры работал Сергей Александрович Троицкий, защитивший в 2006 г. кандидатскую диссертацию по социальной философии «Социальная природа смеха». Он вел как занятия (лекции и семинары) по общим курсам «История русской философии» и «История русской политической мысли», так и специальные курсы по истории русской культуры. Перейдя на кафедру культурологии, Сергей Александрович продолжил преподавание истории русской культуры, читая, в частности, спецкурсы «Русская на-

родная культура», «Культура русского зарубежья», «Философия культуры в России», «История архитектуры». С.А. Троицкий является инициатором и организатором регулярных конференций по гелологии (науке о смехе), ответственным редактором сборника научных трудов «Теоретическое исследование смеха в России» [83]. За последние несколько лет на философском факультете благодаря С.А. Троицкому были проведены Всероссийская конференция с международным участием, посвященная проблемам гелологии (16 мая 2011), Второй Международный гелологический конгресс «История изучения смеха в России и СССР: научные школы и отдельные исследователи» (15–19 мая 2013), Международная научно-теоретическая конференция «Философский опыт детской литературы: Муми-тролли и другие (к 100-летию Туве Янссон)» (9–11 октября 2014), студенческие конференции «Петербургский текст русской философии и культуры», «Перспектива гелологии (науки о смехе)» (29 октября 2013) [84]. На кафедре культурологии С.А. Троицкий участвовал в разработке магистерской программы по культурологии по профилю «Русская культура» и программ учебных курсов в рамках этой программы. С.А. Троицкий является главным редактором альманаха для студентов и молодых ученых «Vita Cogitans», занимается подготовкой и оформлением выставок по истории философского факультета [85]. Совместно с А.И. Бродским он организовал цикл философских семинаров «Чтение и письмо как философская проблема», которые регулярно проходят в Институте философии с 2011 г. [86]. Исследования С.А. Троицкого посвящены философии культуры в России, философии смеха, русской народной культуре [87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97].

В 2013 г. с кафедры истории философии на кафедру истории русской философии был переведен профессор Игорь Иванович Евлампиев. Историей русской философии И.И. Евлампиев занимается более двадцати лет, в частности, ему принадлежат исследования о творчестве И.А. Ильина, В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, Ф.М. Достоевского, А.А. Тарковского, Б.Н. Чичерина, В.Ф. Одоевского, А. Платонова [98; 99; 100; 101; 102; 103; 104]. Особое внимание он уделяет взаимодействию русской и западноевропейской философий, рассматривая русскую философию как естественную и очень важную часть европейской философской традиции. В 2000 г. И.И. Евлампиев защитил докторскую диссертацию «Метафизика человека в русской и западноевропейской философии конца XIX – начала XX века». Он является автором учебника по истории русской философии [105]. В Институте философии Игорь Иванович читает курсы «История русской философии», «Становление неклассической философии», «Философия в русской литературе XIX–XX веков», «Философское мировоззрение Ф. М. Достоевского», «Культура Серебряного века», «Культура русского зарубежья» и др.

В настоящий момент на кафедре работают четыре преподавателя: профессора А.Ф. Замалеев, И.И. Евлампиев, А.В. Малинов и доцент А.Е. Рыбас.

Первоначально кафедра истории русской философии не имела собственной специализации; преподаватели вели занятия со студентами, специализирующимися по истории философии, однако впоследствии была открыта отдельная специализация по истории русской философии (сначала ежегодная, затем –

раз в два года, но на практике – и того реже). С 1998 г. по 2015 г. кафедра вела специализацию «Культуры России» у студентов-культурологов (вначале также ежегодную, затем – раз в два года). Со временем специальные курсы по истории русской культуры заметно потеснили на кафедре собственно историко-философские предметы.

Отличительной чертой кафедры истории русской философии была и остается активная издательская деятельность: публикация монографий, сборников статей, антологий, комментированных изданий источников по русской философии [106; 107; 108; 109; 110; 111]. К десятилетию кафедры был издан юбилейный сборник [112]. Кафедра издает старейший (с 1994 г.) из ныне существующих специализированный журнал по истории русской философии и культуры «Вече» (главный редактор А.Ф. Замалеев). Всего вышло двадцать шесть выпусков журнала [113]. В 2012 г. издан коллективный учебник сотрудников кафедры [114].

Ежегодно кафедра проводит научные конференции по истории русской философии. Чаще всего они проходят в рамках Дней философии в Петербурге. В 1990-е гг. кафедра была организатором симпозиумов историков русской философии, в последние годы проводит Международные чтения по истории русской философии. Так, чтения 2013 г. были посвящены С.Л. Франку [115; 116], тематика чтений 2014 г. – «Петербургская философия как историко-философское явление», чтения 2015 г. «Судьба русской философии в XXI столетии» будут юбилейными. Организуемые кафедрой конференции, круглые столы и симпозиумы привлекают крупнейших исследователей русской философии из России и других стран.

Хотелось бы обратить внимание также и на то, что за прошедшие годы кафедра стала одним из ведущих не только научно-исследовательских, но и учебных центров, поскольку одной из ее важнейших задач всегда была подготовка высококвалифицированных специалистов – культурологов и философов. Профессиональный коллектив кафедры с радостью оказывает необходимую помощь студентам, а ее выпускники работают в институте философии СПбГУ и в других вузах страны.

Завершая обзор педагогической деятельности кафедры, неустанной научной работы и достижений ее сотрудников за четверть века ее существования, можно с уверенностью признать, что кафедра внесла значительный вклад в исследование, развитие и популяризацию русской культуры и философии. Хочется пожелать кафедре дальнейшего развития и творческих успехов.

#### **Публикации преподавателей кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета**

1. Введенский А.И. Научная деятельность М.И. Владиславлева. СПб., 1890.
2. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Введенский А.И. Философские очерки. Вып. I. СПб., 1901.
3. Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.

4. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. СПб., 1912 (Пг., 1920).
5. Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв: Жизнь и учение. СПб., 1913.
6. Лапшин И.И. Философские воззрения А.Н. Радищева. Пг., 1922.
7. Лосский Н.О. Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 2.
8. Лосский Н.О. Преемники Вл. Соловьёва // Путь. 1926. № 3.
9. Лосский Н.О. Лев Шестов как философ // Русские записки. 1939. № 15.
10. Lossky N.O. History of Russian Philosophy. N. Y., 1951.
11. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953.
12. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. История русской философии. Л., 1961.
13. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Идеологи русского народничества. Л., 1966.
14. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX вв. Л., 1970.
15. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989.
16. Никандров П.Ф. Мирозрение П.И. Пестеля. Л., 1955.
17. Никандров П.Ф. Революционная идеология декабристов. Л., 1976.
18. Волк С.С. Исторические взгляды декабристов. М.; Л., 1958.
19. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1989.
20. Ермичев А.А. О философии в России: Исследования, полемика, заметки. СПб., 1998.
21. Волк С.С., Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского. Л., 1979.
22. Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л., 1983.
23. Никоненко В.С. Николай Александрович Добролюбов. М., 1985.
24. Никоненко В.С. Русская философия накануне петровских преобразований. СПб., 1996.
25. Бродский А.И., Никоненко В.С. Философская интерпретация художественной литературы (на примере русской литературы XIX в.). СПб., 2009.
26. Малинов А.В. Виталий Сергеевич Никоненко (04.03.1942–25. 04. 2013) // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2013. Вып. 14. С. 151–153.
27. Маилов А.И. Русская религиозная философия в «Пути». СПб., 1992–2000. Вып. 1–6.
28. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987.
29. Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы. Л., 1991.
30. Замалеев А.Ф. О русской философии. СПб., 1998.
31. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха средневековья. СПб., 1998.
32. Замалеев А.Ф. Учебник русской политологии. СПб., 2002.
33. Замалеев А.Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. СПб., 2003.

34. Замалеев А.Ф. История русской культуры. СПб., 2005.
35. Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия. XI–XX вв. СПб., 2007.
36. Замалеев А.Ф. Самосознание России: исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб., 2010.
37. Замалеев А.Ф. Интуиции русского ума. СПб., 2011.
38. Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX – начала XX вв. СПб., 1996.
39. Осипов И.Д. Философия политики и права в России. СПб., 2014.
40. Международные отношения и диалог культур / под ред. И.Д. Осипова, С.Н. Погодина. СПб., 2011.
41. Аксиология российского конституционализма / под ред. С.И. Дудника и И.Д. Осипова. СПб., 2012.
42. Культура России и международные отношения / под ред. И.Д. Осипова, С.Н. Погодина. СПб., 2012.
43. Философия российской государственности. Коллективная монография / под ред. С.И. Дудника, А.Х. Даудова, И.Д. Осипова. СПб., 2013.
44. Бродский А.И. Михаил Тареев. СПб., 1994.
45. Бродский А.И. В поисках действенного этоса. Обоснование морали в русской этической мысли XIX в. СПб., 1999.
46. Бродский А.И. Логика идеологий. Из истории русской политической мысли XIX–XX вв. СПб., 2006.
47. Бродский А.И. Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX веков. СПб., 2011.
48. Бродский А.И. Незавершенность творения. Очерки философского конструктивизма. Saarbrücken, 2011.
49. Малинов А.В. Философские взгляды Григория Сковороды. СПб., 1998.
50. Малинов А.В. Философия истории в России XVIII века. СПб., 2003.
51. Малинов А.В. История русской философии. XVIII век. СПб., 2012.
52. Запад или человечество? Историософия балканского конфликта / отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2000.
53. Малинов А.В., Погодин С.Н. Александр Лаппо-Данилевский: историк и философ. СПб., 2001.
54. Малинов А.В. Философия истории в России. Конспект университетского спецкурса. СПб., 2001.
55. Историческая наука и методология истории в России XX в.: К 140-летию академика А.С. Лаппо-Данилевского. Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. Вып. I / отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2003.
56. Малинов А.В. К.Н. Бестужев-Рюмин: Очерк теоретико-исторических и философских взглядов. СПб., 2005.
57. Малинов А.В. Павел Гаврилович Виноградов: Социально-историческая и методологическая концепция. СПб., 2005.
58. Фигуры истории или «общие места» историографии. Вторые Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории / отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2005.

59. Национальные образы прошлого. Этническая доминанта в историографии и философии истории. Третьи Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории / отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2008.
60. Малинов А.В. Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX – начала XX века. СПб., 2009.
61. Малинов А.В., Прохоренко А.В. Философия истории в России. Материалы к лекционному курсу. СПб., 2010.
62. Малинов А.В., Погодин С.Н. Владимир Иванович Гёрье. СПб., 2010.
63. Малинов А.В. Очерки по философии истории в России. СПб., 2013. Т. 1–2.
64. В.О. Ключевский: pro et contra, антология / сост. и примеч. А.В. Малинова. СПб., 2013.
65. Малинов А.В. Философия и методология истории в России. СПб., 2015.
66. Малинов А.В. Философия и идеология областничества. СПб., 2012.
67. Областническая тенденция в русской философской и общественной мысли: К 150-летию сибирского областничества / отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2010.
68. Философско-идеологический дискурс народничества и областничества в зеркале отечественной науки XXI в. / отв. ред. А.В. Головинов, А.В. Малинов. Барнаул; СПб., 2011.
69. Малинов А.В. Предрассмертные прогулки. СПб., 2000.
70. Малинов А.В. Историко-философские этюды. СПб., 2007.
71. Философия. Язык. Культура: Сборник Николаю Ивановичу Безлепкину к 60-летию со дня рождения и 30-летию научно-педагогической деятельности / отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2010.
72. Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография. СПб., 2013.
73. Многоликая современность. Сборник к 60-летию доктора философских наук, профессора Владимира Вячеславовича Козловского / отв. ред. Р.Г. Браславский, А.В. Малинов. СПб., 2014.
74. Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2008.
75. Анохин А.В. Лекции по алтаеведению / подгот. текста, вступ. статья и примеч. А.В. Малинова. Бийск, 2011 (2-е изд. СПб., 2012).
76. Анохин А.В. Материальное производство ойронов и шорцев / подгот. текста, вступ. статья и примеч. А.В. Малинова. СПб., 2013.
77. Малинов А.В. Галерея выдающихся философов на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2014. Вып. 16. С. 184–189.
78. Безлепкин Н.И. Философия языка в России: опыт историко-теоретической систематизации. СПб., 1999.
79. Безлепкин Н.И. Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. СПб., 2001 (2-е изд. СПб., 2002).
80. Безлепкин Н.И. Философско-методологические проблемы военного управления. СПб., 2004.

81. Бродский А.И., Рыбас А.Е. Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна. СПб., 2013.
82. Рыбас А.Е. Александр Богданов: пролегомены к философии эмпириомонизма // Вече: Журнал русской философии и культуры. Вып. 20. СПб., 2009. С. 59–159.
83. Теоретическое исследование смеха в России / отв. ред. С.А. Троицкий. СПб., 2011.
84. Малинов А.В. Конференции на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2013. Вып. 14. С. 147–150.
85. Малинов А.В. Выставки на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2013. Вып. 14. С. 143–146.
86. Обретение смысла. Чтение и письмо как философская проблема / отв. ред. А.И. Бродский, С.А. Троицкий. СПб., 2014.
87. Троицкий С.А. Процесс национальной самоидентификации в России XVIII в. и становление краеведения // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 21. СПб., 2010. С. 94–108.
88. История города Ржева / предисл., примеч., подгот. текста С.А. Троицкого. Ржев, 2010.
89. Троицкий С.А. Смех в культуре: Археология явления: культурные предпосылки и генезис. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.
90. Троицкий С.А. Философия русского авангарда: общая характеристика // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 12. СПб., 2012. С. 66–74.
91. Троицкий С.А. О возможности или невозможности толкования наследия М.В. Ломоносова с позиций философии искусства // Обсерватория культуры. № 3. 2012. С. 78–82.
92. Троицкий С.А. Очерк истории изучения народной культуры в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. № 1. С. 86–92.
93. Троицкий С.А. Областничество в российской гуманитарной научной литературе // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Т. XVI. № 1 (66). С. 60–77.
94. Малинов А.В., Троицкий С.А. Русская философия под запретом (к 90-летию «философского парохода») // Новое Литературное Обозрение. № 119. 2013. С. 53–66.
95. Троицкий С.А. Учение о пародии в контексте русского (петербургского) авангарда // Обсерватория культуры. 2013. № 4. С. 66–71.
96. Троицкая А.А., С.А. Троицкий С.А. Древнерусское искусство в творчестве Н.С. Войтинской и С.И. Бодуэн де Куртенэ // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 25. СПб., 2013. С. 205–217.
97. Troickiy S., Begun B., Voloshuk E., Chertenko A. Strategies of studying zones of cultural exclusion // Modern Studies of Russian Society: A collective monograph. Helsinki, 2014. P. 79.

98. Евлампиев И.И. Антропология Достоевского // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 8. СПб., 1997. С. 122–196.
99. Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998.
100. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб., 2000.
101. Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского. СПб., 2001 (2-е изд.; перераб. и доп. Уфа, 2012).
102. Евлампиев И.И. Становление неклассической европейской философии во второй половине XIX – начале XX века. СПб., 2008.
103. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012.
104. Евлампиев И.И. Политическая философия Б.Н. Чичерина. СПб., 2013.
105. Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002 (2-е изд., испр. и доп. СПб., 2014).
106. Философия реализма. Из истории русской мысли: сб. статей. СПб., 1997.
107. Мудрое слово русской философии. Труды аспирантского историко-философского семинара. СПб., 1999.
108. Идеиное наследие русской философии: тр. кафедрального историко-философского семинара. СПб., 2000.
109. Русская философия. Концепции. Персоналии. Методика преподавания. СПб., 2001.
110. Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: сб. науч. ст. СПб., 2006.
111. Исследования и размышления: Труды студенческого философско-культурологического семинара. СПб., 2006.
112. Русская философия: новые исследования и материалы. СПб., 2001.
113. Троицкий С.А. Альманах «Вече» в истории русской философской публицистики конца XX – начала XXI в. // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. СПб., 2012. Вып. 12. С. 109–118.
114. История русской философии: учеб. пособие. СПб., 2012.
115. Малинов А.В., Овчинникова Е.А. Российско-германский семинар «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии». Обзор конференции // Дискурсы этики. Альманах: Вып. 3. СПб., 2013. С. 95–102.
116. Malinov A. Das russisch-deutsche Seminar «Simon Lüdwigowitsch Frank: der deutsche Kontext der russischen Philosophie» // SCRINIUM. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Vol. 10. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2014. P. 528–532.

**КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

УДК 13(47)

ББК 873:86.372(2)

**О ПЕРВОЙ СИСТЕМЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
(о книге Артема Соловьева «Согласить философию с православной  
Религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича)  
в истории русской мысли XIX–XX веков» (Уфа, 2015. 440 с.))**

Т.Н. РЕЗВЫХ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет  
ул. Новокузнецкая, д. 23-б, г. Москва, 115184, Российская Федерация  
E-mail: hamster-70@mail.ru

*Рассматривается монография А. Соловьева «Согласить философию с православной Религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков», посвященная философии архиепископа Никанора (Бровковича). Целью рассмотрения является привлечение интереса специалистов в области русской философии. Подчеркивается, что творчество архиепископа Никанора нуждается в серьезном изучении. Обосновывается научная новизна книги А. Соловьева, осуществляется обзор всех ее разделов. Дан анализ специфики авторского подхода к творчеству философа – рассмотрение его концепции в контексте русской философии. Предлагаются дальнейшие возможные пути исследования творчества философа. Кроме того, обозначены параллели между философией архиепископа Никанора и западно-европейским философским контекстом, не указанные автором книги. В заключение обращено внимание на актуальность данного научного исследования.*

Ключевые слова: духовно-академическая традиция, платонизм, позитивная философия, теория познания, антропология, креационизм, эйдос, вера.

**ABOUT THE FIRST SYSTEM IN THE RUSSIAN PHILOSOPHY  
(About the book by Artyom Solovyov «Compare philosophy with orthodox  
religion»: ideologic heritage of archbishop Nikanor (Brokovich) in the history  
of Russian thought of XIX–XX cc.» (Ufa, 2015. 440 p.))**

T.N. REZVIKH

St.Tikhon's Ortodox University, Faculty of Advanced Further Education  
9, Plovayskaya St., Building 2, Moscow, 115184, Russian Federation  
E-mail: hamster-70@mail.ru

*The article is devoted to the analysis of the monograph of A. Solovyov «Compare philosophy with orthodox religion»: ideologic heritage of archbishop Nikanor (Brokovich) in the history of Russian thought of 19-20 cc.» devoted to the philosophy of archbishop Nikanor (Brovkovich). Article focuses on the attraction of interest of experts in the field of the Russian philosophy. Creative work of the archbishop needs serious studying. Scientific novelty of the book is proved in article, the review of all sections of the book is carried out, the analysis of specifics of author's approach to works of the*

*philosopher – studying its concept in the context of the Russian philosophy is carried out. Further possible ways of research of works of the philosopher are offered. The parallels of philosophy of the archbishop Nikanor with the West European philosophical context which aren't specified by the author of the book are identified. The conclusion about relevance of this scientific research is drawn.*

Key words: *Spiritual and academic tradition, platonism, positive philosophy, theory of knowledge, anthropology, creationism, eidos, belief.*

Перед нами первая книга, посвященная исследованию творчества архиеп. Никанора (Бровковича). Особое место наследия архиеп. Никанора в русском философском процессе как одной из первых «философских систем» было отмечено еще прот. В. Зеньковским. Однако только теперь, после выхода монографии А. Соловьева «"Согласить философию с православной Религией": идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков», становится очевидным, что система владыки Никанора – действительно *первая* по времени система в русской философии. Это важный научный результат, полученный автором. Книга разделена на три примерно равные части. Первая посвящена анализу онтологии и гносеологии философа, вторая – его идейно-философскому окружению, третья – оценкам его концепции русскими мыслителями рубежа XIX–XX веков и компаративистике. Автор сосредоточился на русском контексте творчества философа, поэтому европейский контекст затрагивается в книге в значительно меньшей степени. Хочется думать, что следующая монография исследователя не оставит без внимания античный и немецкий контексты.

«Введение» посвящено жизненному пути философа. Духовная цензура николаевских и ранних александровских времен успешно соревновалась со светской в стремлении заподозрить его в нелояльности или «неправославии». Священноначалие не знало, что делать со «слишком» ученым монахом, и для взвешивания переводило его из одной епархии в другую. В 1871 г. архимандрит Никанор был хиротонисан во епископа Аксайского, викария Донской епархии и до 1876 г. пробыл в Новочеркасске. Здесь он и написал первые два тома философского сочинения «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875–1876). В 1877 г. он становится Уфимским владыкой, а последним местом служения владыки стала Херсонская и Одесская епархия. Скрупулезный анализ времени написания главного труда архиеп. Никанора принес свои плоды: он позволяет автору исследования утверждать о возможном влиянии идей архиепископа на творчество Вл. Соловьева и Н.Я. Грота, но не наоборот.

Авторский анализ показывает, что теория познания архиеп. Никанора восходит к традиции Плотина, Августина и Декарта, в которой, чтобы приблизиться к истине, необходимо обратиться к собственной душе. Архиеп. Никанор изначально различает три познавательные способности: чувственность, рассудок и разум. Однако он не только вкладывает в них содержание, отличное от Канта, но и соотношение между ними рассматривает совершенно иначе. Истинное познание, в конечном счете, должно исходить из опыта. Но, по Канту, внутреннее чувство дает нам возможность наблюдать лишь собственную душу, а по архиеп. Никанору, внутренний опыт как раз и дает возможность истинно-

го знания. Мне кажется, что само понятие внутреннего опыта могло быть воспринято архиеп. Никанором от Лейбница, но, в отличие от Лейбница, русский философ признает значимость и внешнего опыта. Хотя внутренний опыт и дает нам чувство истины, это не значит, что мы, вслед за Лейбницем, должны отрицать воздействие на нас внешних причин и сводить все наше познание к воздействию на нас одного только Бога<sup>1</sup>. Думаю, стоит обратить внимание, что данная концепция опыта близка Шеллингу, различавшему опыт в кантовском («низком») смысле, как эмпирическое познание, определяющее предмет, оставляющее все интеллигибельное за его пределами, и опыт в «высоком» смысле, как метафизический опыт, а также концепциям внутреннего чувства И.Г. Гаманна и Ф.Г. Якоби, движимых стремлением вывести философию за пределы понятий и приблизить ее к действительности. Эти параллели могли бы стать предметом отдельного исследования.

Итак, такое расширенное понимание опыта сближается русским философом с верой и разумом. Это вытекающее из опыта знание должно упорядочиваться в систему «позитивного», «индуктивно-дедуктивного метода», т.е. данное нам «ясно и отчетливо» должно быть проверено методически. Тем самым философ говорит об опыте, упорядоченном разумом. В процессе познания восприятие предмета соединяется с памятью, воображением и с идеей разума, отличительная черта которого и состоит в способности подниматься «от смутных и простейших идей к величайшей идее полноты бытия»<sup>2</sup>. Это знание противопоставляется знанию рассудочному. Однако кантовское понимание рассудка архиеп. Никанору чуждо. Если у Канта рассудок подводит чувственное созерцание под определенные правила (категории), а следовательно, имеет определенные границы, обладает определенной, строго очерченной областью, образует самостоятельное, самодовлеющее единство, то у архиеп. Никанора рассудок, напротив, границ не имеет. Его деятельность приводит лишь к дурной бесконечности, а следовательно, не дает и знания. По его мысли, рассудок движется от понятий с меньшим объемом к понятиям с большим объемом, а соответственно, и с меньшим содержанием, и в конце концов он приходит к пустым, бессодержательным абстракциям. Рассудок трактуется как деятельность бесконечная, но, тем не менее, обреченная оставаться только в границах самого познавательного акта. Если рассудок и разум у Канта имеют разные области применения, то у архиеп. Никанора они отличаются характером своей деятельности. В отличие от рассудка, разум, двигаясь к понятиям со все большим объемом, движется и к большему содержанию. Это возможно потому, что разум подобен платоновскому «припоминанию», интеллектуальной интуиции. Результат деятельности разума архиеп. Никанор и называет «идеей».

---

<sup>1</sup> См.: Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. М.: Наука, 1982. Т. 1. С. 153 [1].

<sup>2</sup> См.: Соловьев А. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Словохотов А.А., 2015. С. 95 [2].

Автор отмечает, что близкое понятие идеи появится в «Чтениях о Богочеловечестве». Как и у архиеп. Никанора, у Вл. Соловьева идея есть предельно конкретное понятие, обладающее при этом бесконечно богатым содержанием. Однако, в отличие от Соловьева, архиеп. Никанор идею хотя и персонализирует, но не связывает с Троицей. Кроме того, Вл. Соловьев развивал свое учение об идее, чтобы поднять на теоретический уровень веру отцов, т.е. при помощи философии усовершенствовать христианское учение о Богочеловеке. Архиеп. Никанор хотел осуществить обратную задачу – «согласить философию с православной религией», создать христианскую философию.

Следующий раздел посвящен онтологии. Понятие материи у архиеп. Никанора отличается от кантовского. Материя относится к сфере рассудочных понятий, и на ее примере нагляднее всего видна описанная выше деятельность рассудка: уход в дурную бесконечность, в раздробление в полной бессодержательности и в конечном счете превращение в ничто. Авторский анализ понятия материи позволяет увидеть, насколько близок в этом вопросе архиеп. Никанор Лейбницу с его идеей, что принципы телесной природы на самом деле носят метафизический, сверхчувственный характер. Архиеп. Никанор, стремясь анализировать выводы современной ему науки, уверен, что мир тварного бытия не может описываться законами механики. Поэтому в поисках принципа устройства бытия он отказывается от понятия атома и формулирует учение о бытии как организме живых сил – монад. Творение субстанций происходит путем самоограничения Богом абсолютного небытия. Эти тварные сверхчувственные субстанции философ называет «эйдосами». Однако никаноровские эйдосы-монады, в отличие от монад Лейбница, способны взаимодействовать между собой.

Из анализа онтологии архиеп. Никанора, предпринятого Артемом Соловьевым, становится очевидным, насколько идеи архиеп. Никанора близки идеям Н.Н. Страхова (см. книгу «Мир как целое» (1872) и последующие статьи), ставившего проблему причинности и целесообразности, души и тела, живого и неживого и разрешавшего ее в лейбницеанском духе. Кроме того, нам представляется, что система архиеп. Никанора – одна из первых страниц в линии русского персонализма, поскольку эйдос он трактует как уникальное бытие, одновременно связанное со всем универсумом.

Антропология архиеп. Никанора основана на размышлениях о жизни ученого монашества. Теоретической базой антропологии, в свою очередь, является гносеология мыслителя. Оказывается, что рассудок и разум суть на самом деле тезис и антитезис единой познавательной способности, но только антитезис трактуется как вырождение тезиса. Путь рассудка приводит к искушениям и падению, т.е. выходу из монашества, путь разума обращает ученого монаха на путь покаяния и не дает отречься от ангельского облика. Разрешение антиномий осуществляется не по Канту: «Должно происходить волевое преодоление этого отпадения через преображение антитезиса в духе первичного идеала. А это и есть покаяние, “перемена ума”» [1, с. 129]. Нам представляется, что в этой оригинальной антропологии очевидны аналогии с теорией познания Флоренского, как она изложена в «Столпе». Именно в этой книге пойдет речь

о двух путях познания: один путь начинается в рассудке и движется сквозь антиномии разума к вере, второй путь – познание как подвижническое бытие, ориентированное на спасение. Однако, на наш взгляд, истинный путь познания, по архиеп. Никанору, предполагает выбор тезиса, а по о. Павлу – это выбор первого пути. Для образованного монаха, во-первых, знакомого со светскими науками, во-вторых, пребывающего фактически в миру, неизбежен первый путь. Для о. Павла оба познавательные пути ведут к истине. Этот раздел, несмотря на свой небольшой объем, представляет большую удачу книги.

Одна из важных идей владыки Никанора – его концепция творения как самоограничения Богом абсолютного небытия, порождения в этом самоограничении эйдосов, образующих в своей совокупности космический разум. Абсолютное бытие есть бесконечно богатое содержание, составляющее организм идей, абсолютное небытие понимается как материя. Это граничные понятия, которыми порождается всякое конечное бытие. Два принципа соединяются во всяком явлении мира. Таким образом, бытие является системой природ, иерархически выстроенной по степени «своего приближения к тому или другому полюсу гранично абсолютных величин»<sup>3</sup>.

Автор монографии неоднократно затрагивает вопрос о творении. «Архиеп. Никанор, несмотря на признание им двух начал – абсолютного бытия (творческой Божией силы) и абсолютного небытия, полагает, что именно это абсолютное бытие самоограничивает себя небытием, в результате чего творится конкретное ограниченное бытие»<sup>4</sup>, «любая “идея” как индивидуальная субстанция представляет собой самоограничение абсолютного бытия абсолютным небытием»<sup>5</sup>. Однако Артем Соловьев пишет о творении в компаративном плане, а не предметно, в силу чего концепция остается не до конца проясненной. Если «абсолютное бытие» – «сила Божия», то почему оно является тварным? Судя по тому, что «абсолютное небытие» отождествляется с материей, а материя понимается в лейбницеанском духе, т.е. в самом деле является небытием, то, видимо, речь в самом деле идет о творении *ex nihilo*. Однако автору все-таки стоило более детально прояснить, что такое «ограничение», поскольку эта концепция сама по себе может быть связана с акцентом на единстве Бога и мира, со всеединством. Так, например, ее использует С.Л. Франк в «Непостижимом», опираясь на учение средневекового каббалиста Исаака Лурии<sup>6</sup>. В модели Франка, выстроенной в соловьевском духе, принципиально важно космическое чувство единства Бога и мира, идеи и материи. И сам Франк открыто отвергал библейскую концепцию творения в ее буквальной формулировке. Наличие идеи «ограничения» свидетельствует о том, что и системе архиеп. Никанора не чужды эти элементы философии

<sup>3</sup> См.: Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1876. Т. 2. С. 41 [3].

<sup>4</sup> См.: Соловьев А. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. С. 223.

<sup>5</sup> Там же. С. 314.

<sup>6</sup> См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 526–527 [4].

всеединства. Он сам, излагая идею бытия как единства положительного полюса (бесконечности) и отрицательного (нуля), ссылается на греков (пифагорейцев и Аристотеля) и Гегеля<sup>7</sup>.

На размытость понятия «абсолютное бытие» (а если опираться на те цитаты, что приводит автор монографии, оно действительно остается до конца непоясненным) обращал внимание еще В.С. Соловьев. Н.К. Гаврюшин и вовсе увидел у владыки Никанора идею творения мира Богом из Самого Себя и сделал отсюда вывод о наличии пантеистического уклона<sup>8</sup>. Вслед за Зеньковским<sup>9</sup> Артем Соловьев отвергает обвинение в пантеизме, отмечает критику Соловьева (ее анализу посвящено двенадцать страниц), однако концепция творения остается не до конца проясненной.

Автор вновь обращается к теме творения, рассматривая никаноровскую версию эйдоса в ее сравнении с лосевской. Исследователь обнаруживает у архиеп. Никанора то же, что сближает Гуссерля и Лосева, – идею конструирования эйдоса из моментов, обнаружение в эйдосе структуры. Речь идет о понимании эйдоса как подвижного покоя самотождественного различия. Но, по мнению Артема Соловьева, граница между Нетварной Сущностью и миром у Лосева размыта, а концепция творения выражена лишь в том, что первоначалом тварного мира («тетрактиды В») является энергия «перво-тетрактидной сущности». У владыки же Никанора концепция творения более ясна – самоограничение абсолютного бытия абсолютным небытием. На наш взгляд, однако, различия не столь велики, как это представляется автору. Согласно Лосеву, материя – «форма самоопределения самой сущности»<sup>10</sup>. «Тетрактида А» погружается в меон, своей энергией порождая «тетрактиду В». Лосев, говоря о творении, утверждает нечто близкое концепции «самоограничения». Меон таков, что «общение с ним приводит сущность к сокращению, уменьшению»<sup>11</sup>. Это очень близко владыке Никанору, если опустить тот момент, что для него материя – еще и рассудочное понятие, небытие, почти иллюзия. Одним словом, проблема материи в творчестве владыки Никанора требует более подробного исследования.

Удачным разделом книги является параграф второй главы «Архиепископ Никанор и В.С. Соловьев», где исследователь вновь является первопроходцем. Речь идет не только о содержательном анализе философских взглядов, но и о детальном изучении контекста.

---

<sup>7</sup> См.: Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. С. 29–30.

<sup>8</sup> См.: Гаврюшин Н.К. «Меня официально объявили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Гаврюшин Н.К. Русское богословие: очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 268 [5].

<sup>9</sup> См.: Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. С. 524–525 [6].

<sup>10</sup> См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 181 [7].

<sup>11</sup> Там же.

С 1990 г. по 2011 г. о владыке Никаноре было написано всего одиннадцать работ (среди которых две диссертации). Едва ли не столько же было написано и Артемом Соловьевым в процессе подготовки этой книги<sup>12</sup>. Автор прямо называет и причину столь слабого интереса – идеи исходили от «представителя церковного священноначалия»<sup>13</sup>. Кроме того, по словам исследователя, за этот период ни одна философская работа самого владыки Никанора не была опубликована. Поэтому почти каждая глава книги завершается приложением, в котором опубликованы несколько текстов как самого героя, так и о нем. Занимаясь исследованием творчества владыки Никанора, Артем Соловьев осуществил большую архивную работу по выявлению источников. Можно надеяться, что в скором времени автор публикует и сами сочинения владыки Никанора, прежде всего главный труд, давно ставший библиографической редкостью.

### Список литературы

1. Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. М.: Наука, 1982. Т. 1. С. 125–163.
2. Соловьев А. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Словохотов А.А., 2015. 440 с.
3. Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1876. Т. 2. 401 с.
4. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
5. Гаврюшин Н.К. «Меня официально объявили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Гаврюшин Н.К. Русское богословие: очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 251–283.
6. Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 880 с.
7. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.

---

<sup>12</sup> По теме исследования автор написал целый ряд статей, ставших основой данной книги. Среди них: Архиепископ Никанор (Бровкович) и К.Н. Леонтьев: конгенитальность мысли и духа // Христианство и русская литература. Сб. 7. СПб.: Наука, 2012. С. 185–224; «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) – опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129–139; Источники для исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2013. № 2(46). С. 88–102; Архиепископ Никанор (Бровкович) в судьбе и философии Н.Я. Грота // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2014. № 4. С. 18–35; Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и вероятной пользе железных дорог // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2014. № 54 (4). С. 29–45; В.С. Соловьев и архиепископ Никанор (Бровкович). I. В.С. Соловьев о философском учении Архиепископа Никанора // Соловьевские исследования. 2014. № 1(41). С. 6–25; В.С. Соловьев и Архиепископ Никанор (Бровкович). II. Архиепископ Никанор о мировоззрении В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2014. № 2(42). С. 33–51.

<sup>13</sup> См.: Соловьев А. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. С. 5.

**References**

1. Leybnits, G.V. Rassuzhdenie o metafizike [Reasoning on metaphysics], in Leybnits, G.V. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1982, vol. 1, pp. 125–163.
2. Solov'ev, A. «Soglasit' filosofiyu s pravoslavnoy religiey»: ideynoe nasledie arkhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha) v istorii russkoy mysli XIX–XX vekov [«To align philosophy with orthodox religion»: ideological heritage of the archbishop Nicanor (Brovkovich) in the history of the Russian thought of the XIX–XX centuries], Ufa: Slovokhotov A.A., 2015. 440 p.
3. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. *Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie* [Positive Philosophy and Supersensual Being, bishop Nikanor opus], Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1876, vol. 2. 401 p.
4. Frank, S.L. Nepostizhimoe [Incomprehensible], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 183–559.
5. Gavryushin, N.K. «Menya ofitsial'no ob»yavili nepravoslavnym»: arkhiepiskop Nikanor (Brovkovich) [«I was officially declared as non-Orthodox»: Archbishop Nikanor (Brovkovich)], in Gavryushin, N.K. *Russkoe bogoslovie: ocherki i portrety* [Russian theology: Essays and portraits], N. Novgorod: Nizhegorodskaya dukhovnaya seminariya, 2011, pp. 251–283.
6. Zen'kovskiy, V. *Istoriya russkoy filosofii* [Story of the Russian philosophy], Moscow: Akademicheskij proekt, 2001. 880 p.
7. Losev, A.F. Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka [Antique cosmos and modern science], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 61–612.

## НАШИ АВТОРЫ

- Малинов**  
Алексей Валерьевич д-р филос. наук, проф., профессор кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета,  
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: a.v.malinov@gmail.com
- Евlampиев**  
Игорь Иванович д-р филос. наук, проф., профессор кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета,  
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Sakaniwa, Atsushi** Associate Professor, Ph.D in Literature, Faculty of Letters, Arts and Sciences, Waseda University, Tokyo, Japan.  
E-mail: sakaniwa@waseda.jp
- Максимов**  
Михаил Викторович д-р филос. наук, проф., профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Максимова**  
Лариса Михайловна канд. филос. наук, доц., доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета,  
г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Аляев**  
Геннадий Евгеньевич д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, г. Полтава, Украина.  
E-mail: gealyaev@mail.ru
- Кретов**  
Павел Васильевич канд. филос. наук, доц., доцент кафедры философии Института истории и философии Черкасского национального университета им. Б. Хмельницкого,  
г. Черкассы, Украина.  
E-mail: ataraksia@ukr.net

- Садыкова**  
Кира Руслановна аспирант кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: sadykova.kira@yandex.ru
- Уланов**  
Мерген Санджиевич д-р филос. наук, доц., профессор кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета, г. Элиста, Российская Федерация.  
E-mail: ulanov1974@mail.ru
- Оболевич**  
Тереза д-р философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.  
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Коробкова**  
Светлана Николаевна канд. филос. наук, доц., доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: korobkova@hf-guar.ru
- Ворочай**  
Вероника Валерьевна выпускница кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: veronika.vorochay@mail.ru
- Уяздовская**  
Дарья Олеговна выпускница кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: dashkshift@gmail.com
- Резвых**  
Татьяна Николаевна канд. филос. наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: fdo@pstgu.ru

## О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»  
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.*

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

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); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

**On «Solovyov Studies» journal**

«Solovyov Studies» 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>

*«Solovyov Studies» 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 «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

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), [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

**О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

**Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.**

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максиму 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 ученых степеней доктора и кандидата наук.*

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

**ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

### 3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

*В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.*

### 4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: <sup>1</sup>См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.  
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2015. Вып. 2(46)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 17.06.2015. Выход в свет 30.06.2015. Формат 70x100 1/16.  
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,58. Уч.-изд. л. 17,21.  
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,  
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.