

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3(59) 2018

Issue 3(59) 2018

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
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
Н.В. Котрелев, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия
Л.М. Максимова (отв. секретарь редколлегии), 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
В.В. Сербиненко, 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:

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

Адрес редакции:

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://solovyov-studies.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 по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИИЦ 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, 2018

© Авторы статей, 2018

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2018

СОДЕРЖАНИЕ

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского	6
Межуев Б.В. Владимир Соловьев и Николай Грот: парадоксы взаимовлияния ..	43
Буллер А. Евгений Трубецкой об основах нравственной философии Владимира Соловьева	59
Коростелев О.А. Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции	74
Тахо-Годи Е.А. Судьба соловьевской метафоры «дыры» в творчестве А.Ф. Лосева	87

ПУБЛИКАЦИИ

Аничков Е.В. Вознесение Святого Грааля (фрагменты)	98
---	----

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Оклот М. Апокалиптическая улыбка В.В. Розанова	107
Хачатрян М.В. София Премудрость Божия как совокупность и полнота всех Божественных и тварных эйдосов	128

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Шукуров Д.Л. Предпосылки религиозной ономотологии и софиологии в труде «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913 г.) иеросхимонаха Антония (Булатовича)	143
Тарасов Б.Н. Апокалиптические признаки исторического процесса в контексте христианской антропологии и онтологии Ф.И. Тютчева и В.Ф. Эрна ..	158
Сызранов С.В. Трагический миф Ф.М. Достоевского в истолковании русской философской критики конца XIX – первой трети XX века	175

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Савинов Р.В. К 500-летию юбилею реформации Мартина Лютера (1517–2017) [Рец. на:] Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви (сост. и ред. И. Фокина. СПб.: С.-Петербург. о-во Мартина Лютера. Изд. СПбХУ, 2017. XXIV+800 с.)	194
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

О юбилейной соловьевской конференции. Информационное письмо	201
НАШИ АВТОРЫ.....	206
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	208
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	209
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	209

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,

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,

N.V. Kotrelev, Senior Researcher, Moscow, 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,

V.V. Serbinenko, 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:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,

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

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

Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom

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

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

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

Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

Address:

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://solovyov-studies.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 10.02.00 – Linguistics; 24.00.00 – Cultural Studies.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012.

The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

© M.V. Maksimov, preparation, 2018

© Authors of Articles, 2018

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2018

CONTENT

IN COMMEMORATION OF THE 165TH ANNIVERSARY OF V.S. SOLOVYOV'S BIRTH

Rychkov A.L. Vladimir Solovyov and Joachim of Fiore's antichrists	6
Mezhuyev B.V. Vladimir Solovyov and Nikolai Grot: paradoxes of mutual influence	43
Buller A. Evgeny Trubetskoi on the foundations of Vladimir Solovyov's moral philosophy.....	59
Korostelev O.A. Merezhkovskys' circle on Vladimir Solovyov before the revolution and in emigration	74
Takho-Godi E.A. Fate of Vl. Solovyov's metaphorical image of the "hole" in A.F. Losev's oeuvre	87

PUBLICATIONS

Anichkov E.V. Ascension of the Holy Grail (fragments).....	98
---	----

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Oklot Michal. Rozanov's apocalyptic smile	107
Khachatryan M.V. Sophia the Wisdom of God as the wholeness and fullness of all Divine and creaturely eidoses	128

PHILOLOGY AND PHILOSOPHY

Shukurov D.L. Background of religious onomatology and sophiology in schema-monk priest Antony (Bulatovich)'s work «Apology of faith in the Name Of God And In The Name Of Jesus» (1913)	143
Tarasov B.N. Apocalyptic signs of historic process in the context of christian anthropology and ontology of F.I. Tyutchev and V.F. Ern	158
Syzranov S.V. F.M. Dostoevsky's tragic myth in the interpretation of russian philosophical criticism of the late XIX–early XX century	175

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Savinov R.V. To the 500th anniversary of Martin Luther's reformation (1517–2017). [Review of:] Luther M. On The Babylonian Captivity Of The Church (ed. by Ivan Fokin. St. Petersburg Martin Luther society, SPBHU PUBL., 2017. XXIV+800 PP.)	194
--	-----

SCIENTIFIC LIFE

Jubilee Vladimir Solovyov conference. A Circular	201
--	-----

OUR AUTHORS.....	206
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	208
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	209
INFORMATION FOR AUTHORS	209

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

В публикуемой ниже статье А.Л. Рычкова, посвященной рассмотрению эсхатологических воззрений В.С. Соловьёва, представлен анализ историко-философской концепции М.В. Максимова, изложенной в статьях и монографии, которые были опубликованы в 90-е гг. прошлого столетия. Автор статьи обосновывает актуальность этих работ для понимания эволюции взглядов В.С. Соловьёва.

Статья А.Л. Рычкова продолжает традиции публикаций, отражающих круг научных интересов юбиляра, и приурочена к 65-летию юбилею Михаила Викторовича Максимова – одного из видных современных исследователей наследия В.С. Соловьёва, главного редактора журнала «Соловьёвские исследования» и руководителя Соловьёвского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва.

Автор статьи и редколлегия «Соловьёвских исследований» поздравляют Михаила Викторовича с юбилеем, желают ему доброго здоровья, творческих успехов, а также новых плодотворных трудов по изучению наследия и продолжению дела В.С. Соловьёва в современной России и мировой философской мысли.

Редколлегия журнала «Соловьёвские исследования»

УДК 11:27-1

ББК 87.3(0)43-361

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И АНТИХРИСТЫ ИОАХИМА ФЛОРСКОГО

А.Л. РЫЧКОВ

E-mail: vp102243@list.ru

Рассматривается вопрос о степени прямой и опосредованной рецепции учения Иоахима Флорского в метафизике Вл. Соловьёва, поднятый М.В. Максимовым в конце XX века. В последующих за этим исследованиях была изучена переключка мыслителей в ракурсе тринитарной метафизики, однако широкоизвестные пророчества и учение калабрийского аббата о многих антихристах осталось за их рамками. В связи с этим представляет интерес анализ эволюции сходных со специфической доктриной Иоахима Флорского историософских установок Вл. Соловьёва: от ранних работ философа до его последней книги-притчи «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900 г.). Обосновывается проблемное единство тринитарной историософии и метафизики раннего и позднего Соловьёва на примере герменевтики софийного символизма «Трёх разговоров». Выдвигается версия о том, что этот символизм вероятно связан со специфичным для Иоахима Флорского богословием ряда антихристов, приходящих на кризисной смене эпох, обращение к которому усматривается в «Краткой повести об антихристе». Показано, что Вл. Соловьёв использует в этом тексте ряд известных пророчеств и библейских толкований Иоахима Флорского, связанных с ожидаемым им скорым приходом очередного, но не последнего антихриста. Представлен конкорданс библейских цитат в финале «Краткой повести об антихристе». Делается вывод, что трихотомичные построения «позднего Соловьёва», кроме академического философского дискурса, укоренены в христианском богословии и мистико-профетических традициях познания, гнозисе. В связи с этим построения Вл. Соловьёва – как внеконфессионального христианского философа – должны рассматриваться и пониматься в идейном комплексе, включающем не только развитую немецкой романтической философией тринитарную историософию Иоахима Флорского, но и его профетическое насле-

дие и богословскую экзегезу, которые включены в традиции христианского мистицизма и западного эзотеризма.

Ключевые слова: доктрина Иоахима Флорского, тринитарная метафизика, тринитарная историософия, тема Апокалипсиса, историософия Вл. Соловьева, гностическая София, эсхатология, герменевтика софийного символизма, богословская экзегеза, пророческие традиции

VLADIMIR SOLOVYOV AND JOACHIM OF FIORE'S ANTICHRISTS

A.L. RYCHKOV

E-mail: vp102243@list.ru

The article considers the question of the degree of direct and indirect reception of Joachim of Fiore's teachings in Vladimir Solovyov's metaphysics and historiosophy, raised by M.V. Maksimov in the late twentieth century. The works that followed studied the echoing ideas in the two thinkers' works from the perspective of Trinitarian metaphysics. But the "Calabrian abbot"'s widely-known prophecies and teaching about many antichrists have remained outside their scope. This fact makes it interesting to analyze the evolution of Vl. Solovyov's historiosophical concepts echoing Joachim of Fiore's original doctrine: from the philosopher's earliest works to his last book-parable "Three Conversations on War, Progress and the End of World History" (1900). The author of the article finds the grounds for the problem unity of Trinitarian historiosophy and metaphysics of early and late Solovyov by analyzing the hermeneutics of the Sophia symbolism of "Three Conversations" as an example. A hypothesis is formulated that this symbolism is probably connected with Joachim of Fiore's original theology of many antichrists coming at the change of epochs, a theme appearing in Solovyov's "A Short Tale of the Antichrist". It is shown that Vladimir Solovyov uses in this text a number of Joachim of Fiore's well-known prophecies and biblical interpretations associated with the expected imminent arrival of yet another, but not the last, antichrist. The article presents a concordance of biblical quotations in the finale of "A Short Tale of the Antichrist". It is concluded that the triadic constructs of "late Solovyov", apart from their academic philosophical discourse, are rooted in Christian theology and mystic-prophetic traditions of cognition-gnosis. Therefore, the constructs of Vl. Solovyov – as a nonconfessional Christian philosopher – should be studied and understood as a complex of ideas including not only Joachim of Fiore's Trinitarian historiosophy developed by German Romantic philosophy but also his prophetic heritage and theological exegesis that became part of Christian mysticism and Western esotericism.

Key words: *Joachim of Fiore's doctrine, trinitarian metaphysics, trinitarian historiosophy, theme of Apocalypse, Vl. Solovyov's historiosophy, Gnostic Sophia, eschatology, hermeneutics of sophiological symbolism, theological exegesis, prophetic traditions.*

Тринитарная метафизика истории Иоахима Флорского и Вл. Соловьев

В качестве одного из первоисточников историософии Вл. Соловьева, понимаемой как «учение о смысле и направленности человеческой истории, ее включенности в универсальный онтологический процесс»¹, М.В. Максимов указывает на тринитарную систему Иоахима Флорского: «Идеи ... обновления

¹ См.: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. С. 66 [1].

церкви Духом Святым были близки и созвучны настроению и надеждам Вл. Соловьёва ... чаяния “переворота в сознании человечества”, скорого наступления Царства Божия и преображения твари стали благоприятной почвой для прорастания идеи “нового христианства или вселенской религии вечного Завета” – идеи, ставшей зародышем “Sophie”².

В трактате Вл. Соловьёва «София» содержится трехчастная периодизация истории человечества: «Первый период длится до Иисуса Христа; второй – до конца XIX века (1878–86: начало третьего периода)»³. Идеи истоки периодизации М.В. Максимов находит в тринитарной метафизике исторического процесса Иоахима Флорского⁴: «Хотя сам Вл. Соловьёв и не ссылается на учение калабрийского аббата Иоахима Флорского, содержание концепции указывает на ее происхождение» [2, с. 56]. Действительно, в черновиках времен работы над «Софией» Вл. Соловьёв записывает схему: «... Закон ... – Ветхий Завет / Евангелие ... – Новый Завет / Свобода ... – Вечный Завет»⁵. Схема полностью соответствует учению Иоахима Флорского, который писал в Прологе к «Толкованию на Апокалипсис» (*Expositio in Apocalypsim, Liber introductorius in Apocalypsim, fol. 5r*): «Первое из трёх состояний (человеческой истории), о которых мы говорим, пребывало во времена Закона, когда Божьи люди в то время были очень молоды и, находясь под властью стихий мира сего, не имели возможности стяжать свободы Духа; пока не придет Тот, кто подтвердит сказанное: *если Сын освободит вас, то истинно свободны будете (Ин. 8:36)*. Второе состояние пребывало в Евангелии и продолжается донныне в свободе, по сравнению с предыдущим, но не будучи свободным, по сравнению с будущим. <...> Третье состояние, следовательно, будет близко к концу века, но не под покровом буквы *Писания*, а в полной свободе Духа», – эта цитата из введения к «Толкованию на Апокалипсис» была хорошо известна благодаря тому, что приведена в *Жизнеописании* Иоахима Флорского, изданном в составе популярного среди богословов того времени многотомника *Acta Sanctorum*⁶.

Третье состояние истории (эпоху, состояние (*status*), по терминологии Иоахима) Вл. Соловьёв обозначает как «Свобода» также в полном согласии с Иоахимом, который учил в своих главных сочинениях: «Третье (состояние)

² См.: Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 2. С. 59–60 [2].

³ См.: Соловьёв В.С. София // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 143 [3].

⁴ См.: Максимов М.В. Историософия Вл. Соловьёва в отечественной и зарубежной философской мысли XX в.: дис. ... д-ра филос. наук. М., 1999. С. 156 [4]; он же: Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва. С. 56–58, 67.

⁵ Соловьёв В.С. Планы и черновики // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 177 [5].

⁶ См.: *De Beato Joachimi Abbate Ordinis Florentis Fundatore, in Calabria et regno Neapolitano* // *Acta Sanctorum. Maii*. Т. 7. Paris, 1866. P. 140 [6].

относится к Святому Духу, о Котором апостол говорит: “где Дух Господень, там свобода”» (2 Кор. 3:17). «Вечным Заветом» или «Вечным Евангелием» (упоминаемым в *Откр.* 14:6) со времен издания последователем Иоахима Флорского Герардом из Борго-Сан-Доннино «Введения в Вечное Евангелие» («*Liber introductorius in Evangelium aeternum*», 1254 г.) называют тринитарное богословие Иоахима либо, в более общем смысле, – само благовестие третьей эпохи Святого Духа, когда «Завет Буквы» должен упраздниться. Как пояснял А. Мень, «на самом деле речь идет не о какой-то книге, а о непреходящем Евангелии, которое распространяется по всей Вселенной»⁷.

Впервые о влиянии иоахимитской тринитарной доктрины на Вл. Соловьева заговорили известные западные исследователи учения Иоахима Флорского М. Ривз, указывавшая, что в «Оправдании Добра» учение о Боге у Вл. Соловьева связано с принципом троичности и исторической последовательностью движения человечества к царству Духа⁸, и Г. Любак, который относил Вл. Соловьева к «полу-иоахимитам», избежавшим ряда доктринальных ошибок своего предтечи⁹. Среди отечественных исследователей первым к проблеме «Вл. Соловьев и Иоахим Флорский» обратился М.В. Максимов в своей диссертации и ряде работ 1998 – 2001 гг.¹⁰, где исследовал истоки и осуществил концептуальную реконструкцию историософии Вл. Соловьева. Впоследствии Р.В. Собко в специально посвященной месту идеи Иоахима Флорского в мировоззрении Вл. Соловьева диссертации и в ряде публикаций¹¹ подтвердил выводы М.В. Максимова и показал, что «в теократический период Вл. Соловьев обнаруживает множество сходных установок с Иоахимом Флорским... Но главное, что обнаруживает связь между нашими мыслителями, разделенными веками, так это использование Вл. Соловьевым ключевой схемы Иоахима Флорского применительно к историческому процессу, а именно, понимание истории как последовательного проявления Лиц Пресвятой Троицы ... Подобно Иоахиму Флорскому, Вл. Соловьев единство Лиц Пресвятой Троицы соотносит с действующими в истории и созидающими Вселенскую Церковь тремя “чинами” теократического общества. В этом, собственно, автор и видит сущность русской идеи...»¹². По мнению Р.В. Собко, «Вл. Соловьев к концу жизни отхо-

⁷ См.: Мень А., прот. Апокалипсис: Откровение Иоанна Богослова: Комментарий. Рига, 1992. С. 124 [7].

⁸ См.: Reeves M., Warwick G. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. Oxford, 1987. P. 307–308 [8].

⁹ См.: Lubac H. de. La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore. T. II: De Saint-Simon À Nos Jours. Paris, 1981. P. 13 [9].

¹⁰ См., напр.: Максимов М.В. Вл. Соловьев и Иоахим Флорский: историософские параллели // Философский альманах. Иваново, 1998. № 1–2. С. 254–262 [10]; он же. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева. С. 56–72.

¹¹ См., напр.: Париллов О.В., Собко Р.В. Идеиная преемственность В.С. Соловьева и Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. 2011. Т. 30. № 2. С. 26–33 [11].

¹² См.: Собко Р.В. Историософский хилиазм Иоахима Флорского и его рецепция в творчестве Владимира Соловьева: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14. Н. Новгород, 2011. С. 142–143 [12].

дит от своей хилиастической теократической концепции. Однако уже в начале XX века данная концепция возродилась в трудах его последователей – представителей Нового религиозного сознания» [12, с. 129]. В их творчестве исследователем усматривается «смысловое снижение онтологических и историософских построений Иоахима Флорского, Вл. Соловьева. Но, с другой стороны, ... оригинальное развитие указанных схем, ... триадический принцип истории, соотношенный с Тремя Лицами Пресвятой Троицы»¹³.

До настоящего времени остается неясным вопрос, опирается ли в действительности Вл. Соловьев на экзегезу калабрийского пророка или же на плоды ее опосредованной философской переработки у Шеллинга и в немецкой философии в целом, поскольку, как отмечала П.П. Гайденко, «Шеллингова концепция трех мировых эпох восходит к учению калабрийского аббата Иоахима Флорского ... И не случайно именно Иоахима Флорского ... цитирует Шеллинг, завершая свои лекции о мировых эпохах: как и эти его предшественники, он живет мечтой о наступлении третьей мировой эпохи»¹⁴.

Со своей стороны, М.В. Максимов в ряде своих работ, посвященных обширным связям историософии Вл. Соловьева с философской мистикой восточного и западного христианства, снимающей противоположность трансцендентного и имманентного, показывает недостаточность ее «гегельянского» или же всецело «шеллингианского» прочтения, некогда предложенного А. Кожевым и с тех пор бытующего в виде ярлыка о «русском Шеллинге»¹⁵. Согласно выводам М.В. Максимова, рассматривающего философскую мистику христианства в качестве одного из источников историософии Соловьева, «здесь Вл. Соловьев следовал не только за Шеллингом, но и за Ф. Баадером, Я. Беме, М. Экхартом, Дионисием Ареопагитом и Платоном»¹⁶. Мнение исследователя о знакомстве Соловьева с источниками средневековой философской мистики подтверждает, например, недавно опубликованное К. Бурмистровым сообщение о сохранив-

¹³ Там же. С. 129. Добавим, что при оценке триадических построений у Вл. Соловьева, Н. Бердяева и С. Булгакова немаловажную роль исследователи также отводят каббале, осмысляющей космос в виде триад (см.: Kornblatt J.D. *Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala* // Rosenthal V.G. (ed.) *The occult in Russian and Soviet culture*. N.Y., 1997. P. 75–95 [13]).

¹⁴ См.: Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // *Знание. Понимание. Умение*. 2005. № 3. С. 226 [14]. В «Пояснении идеализма Наукоучения» Шеллинг писал: «История как целое представляет собой прогрессивное, постепенно раскрывающееся откровение Абсолютного» [15, с. 230]; «История в целом есть продолжающееся, постепенно обнаруживающее себя откровение абсолюта... В третий период истории то, что являлось нам в предшествующие периоды в виде судьбы или природы, раскроется как провидение...» [16, с. 465–466].

¹⁵ А. Кожев внес в западное соловьевоведение тезис о некритичном заимствовании Соловьевым метафизики Шеллинга. Критику этих воззрений см. в работах: [1, с. 50–52, 71] и Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // *Философия. Культура. Управление: сб. науч. ст. М., 1999. С. 48–61* [17].

¹⁶ См.: Максимов М.В. *Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли* // *Соловьёвские исследования*. 2001. Вып. 2. С. 9 [18]. О философском мистицизме как одном из источников историософии Вл. Соловьева см. также: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. С. 91.

шихся выписках Вл. Соловьева из трех сочинений Я. Беме (времен работы Соловьева над «*La Sophia*»), свидетельствующих о пристальном внимании философа к профетическим и эзотерическим первоисточникам философского мистицизма¹⁷. Прямых свидетельств обращения философа к трудам калабрийского аббата не сохранилось, однако его имя присутствует в рукописях Вл. Соловьева рядом с именем Николая Кузанского в одном из недатированных перечней авторов-эзотериков и книг для чтения: «l'abbe Joachim a Floris, Nicolas de Cusa...»¹⁸. Известно, что с 1873 г., как вольнослушатель Московской Духовной Академии, Вл. Соловьев посещал курс догматического богословия ее ректора А.В. Горского (Феофилакта), который не мог быть напечатан из-за отличных от ортодоксальных взглядов на божественный смысл истории и идею о развитии догматов. Горский обращался, в этой связи, к учению Иоахима Флорского, которого был большой знаток. Вероятно, этим можно объяснить тот факт, что сохранившаяся в черновиках Вл. Соловьева тринитарная схема «Закон–Евангелие–Свобода» аутентична схеме Иоахима Флорского. И наконец, размышления «позднего Соловьева» о идее тринитарного боговоплощения в истории у Иоахима Флорского и его последователей отражает отклик философа на книгу Льва Мечникова «*La civilisation et les grands fleuves historiques*» (Париж, 1889 г.), в которой автор также «делит всемирную историю на три главных эпохи»¹⁹. Эту книгу Соловьев называет «замечательной» и далее так обосновывает тринитарный подход ее автора: «Со времен аббата Иоахима де Флорис (XIII века) трехчастное деление (трихотомия) всемирной истории в той или другой форме встречается почти у всех мыслителей, пытавшихся выразить историческую жизнь человечества в одной общей формуле»²⁰. Вл. Соловьев отмечает в примечании, что передает главную мысль Мечникова своими словами, дополняя ее следующим размышлением о наступлении новой, третьей всемирной эпохи: «Хотя эта новая эпоха только еще начинается, еще только устанавливается, так сказать, свои внешние рамки, однако главные отличительные черты ее могут быть указаны с достоверностью на основании общего хода истории ... Евангелие ... не указывает никакого определенного срока для великого кризиса, который, очевидно, должен совпасть с концом истории и нынешнего мира»²¹. Факт прочтения Соловьевым тематически непрофильной книги Мечникова, повествующей о поворотных пунктах всемирной истории «с чисто географической точки зрения»²², вместе с печатным отзывом на нее свидетель-

¹⁷ См.: Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и европейский эзотеризм: проблема источников // Соловьевские исследования. 2016. № 2(50). С. 60–62 [19].

¹⁸ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 113. Опубликовано: Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и европейский эзотеризм: проблема источников. С. 51.

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Из философии истории // Вопросы Философии и Психологии. 1891. № 5. Кн. 9. С. 133–157 [20].

²⁰ Там же. С. 134–135.

²¹ Там же. С. 134, 137.

²² Там же. С. 136.

ствуует о несомненном интересе философа в начале 1890-х гг. к тринитарной метафизике истории и ее «конца», которую он связывает с учением калабрийского аббата, но не отсылает к его сочинениям.

Таким образом, вопрос о прямых влияниях учения Иоахима Флорского на Вл. Соловьева остается открытым. Однако большинство современных исследователей, вероятно, согласятся с тезисом о том, что «через Шеллинга и благодаря Шеллингу оригинальная русская философия вошла в круг метафизических проблем и идей Запада»²³. Несмотря на давнее бытование на Руси тринитарно-мессианских идей «Третьего Рима», наиболее вероятно, что тринитарная историософия пришла к Соловьеву также вместе с Шеллингом, наследие которого несомненно сыграло «ключевую роль в формировании Соловьева как мыслителя»²⁴ и которого он рассматривал в качестве духовного соратника по уготовлению Вечного Завета²⁵. Тем не менее мы попытаемся далее показать, что в более поздних работах Вл. Соловьева, в особенности «Трех разговорах», можно отыскать ряд религиозно-мистических представлений, специфичных для Иоахима Флорского и не сводимых к заимствованиям у Шеллинга. Косвенным образом это может свидетельствовать о непосредственном внимании русского мыслителя к учению калабрийского аббата.

Поднятый некогда М.В. Максимовым вопрос о влиянии идей Иоахима Флорского на метафизику Вл. Соловьева представляется чрезвычайно важным и едва ли не ключевым в свете нескончаемых научных споров о «позднем Соловьеве». В этой связи, дебатированное со времен издания книги К. Мочульского о Вл. Соловьеве, «мнение о том, что творческое развитие философа завершается крахом иллюзий и восстанием против самого себя в “Краткой повести об Антихристе”, – по убеждению М.В. Максимова, – не только ведет к обеднению содержания его историософской мысли 90-х гг., но также упрощает его духовную эволюцию, постулируя два противостоящих периода: ранний – “оптимистический” и поздний – “апокалиптический”» [4, с. 42–43]. В своей монографии М.В. Максимов категорически оспаривает сведение эсхатологии Соловьева к феноменологии зла на основе «Трех разговоров»²⁶. Как справедливо отмечает автор, «все основные историософские концепции мыслителя ... эсхатологичны, связаны с решением вопроса о цели и завершении исторического процесса» [4, с. 8].

²³ См.: Душин О.Э. Шеллинг и Соловьев о проблеме зла // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 1(45). С. 17 [21].

²⁴ См.: Гайденок П.П. Гностицистические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание // Понимание. Умение. 2005. № 2. С. 202 [22].

²⁵ В черновике времен работы над «Софией» Вл. Соловьев пишет: «Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии. <...> Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии – вечного завета. <...> Шеллинг – я – Вечный Завет» [5, с. 177]. В другом месте черновиков философ оставляет следующее пояснение о «неполноте христианства», ему современного. Это христианство, по Соловьеву: «есть религия Лоуоса, а не Духа св<ятого>» [5, с. 167].

²⁶ См.: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. С. 138.

Рассмотрим предмет спора подробнее. Эсхатология тринитарной истории человечества представляется «раннему» Вл. Соловьеву следующим образом. На обороте листа, где Вл. Соловьев записывает схему «... Закон ... – Ветхий Завет / Евангелие ... – Новый Завет / Свобода ... – Вечный Завет», автор заканчивает свой тринитарный сюжет «концом мира»: «Цель мирового процесса – произведение совершенного общественного организма – Церкви. Началом этого организма является внутреннее, или свободное, единство»²⁷. В наброске Третьей главы об устройстве будущего вселенского общества Соловьев пишет, что члены его «все вместе составляют один живой организм, служащий воплощением духовных и божественных существ. Когда он будет утвержден, [наступает] конец мира» [5, с. 168]. В «Положениях» к его устройству Соловьев проясняет тезис о конце мира: «Основание вселенского общества на началах вселенского учения есть историческое призвание славянского племени и русского народа в особенности... Утверждение вселенского общества есть необходимо уничтожение нашего мира в его вещественном распадении и восстановление его как живого организма богов» [5, с. 169].

Очевидно, что представления «раннего» Вл. Соловьева о «конце мира» не соответствуют описанию «конца истории» в «Трех разговорах» у «позднего» Вл. Соловьева. В этой связи большинство комментаторов, начиная с кн. Е.Н. Трубецкого и К.В. Мочульского, приравнивают эти «концы» и усматривают в «Трех разговорах» итоговое признание философом едва ли не победы сил зла и царства антихриста над богочеловечеством, декларируют его отказ от соблазна эсхатологической гностики или пишут о жизненной драме «позднего» Вл. Соловьева²⁸, связанной с разочарованием в метафизических мечтаньях юности и «отречением» от идеи непрерывного духовного прогресса человечества и мира в целом, а также восходящей к оригенову учению об апокатастасисе веры в итоговое целокупное нравственное преобразование человечества, предзаданное в его «духовной истории». Изображение царства антихриста в «Трех разговорах» дает повод критикам говорить о кризисе богочеловеческого мировоззрения у «позднего» Вл. Соловьева, что позволяет разделить творчество религиозного философа на три (Е.Н. Трубецкой, С.М. Соловьев и др.) или даже два (Л. Шестов, Я. Красицкий и др.) во многом отрицающих друг друга периода: например, на «оптимистический» и «пессимистический». Нередко подобная периодизация обретает конфессиональные оценочные коннотации, представляя творчество Вл. Соловьева в качестве закономерных этапов «заблуждений и «истины»²⁹, и позволяет выделить в творчестве философа некий особый апокалиптический,

²⁷ Соловьев В.С. Планы и черновики. С. 143.

²⁸ См., напр.: Душин О.Э. Шеллинг и Соловьев о проблеме зла. С. 26–28.

²⁹ «... можно сказать, что между “Тремя разговорами” и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть. Проживи Соловьев еще несколько лет, он, пожалуй, и сам бы это осознал, и даже, может, нашел в себе достаточно мужества открыто в этом признаться» (см.: Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 38 [23]).

или эсхатологический период, связанный с крушением идеи о теократии, поскольку «царство Антихриста есть диавольская пародия на вселенскую теократию ... Соединение церковью *свершается на грани истории*, перед самым Вторым Пришествием; в нем – не начало земного царства Христа, а преддверие царства хилиастического»³⁰.

С критикой подобной периодизации творчества Вл. Соловьёва в своей монографии о Вл. Соловьёве и ряде статей выступил М.В. Максимов, по заключению которого, «многие недоразумения, неточности, а то и ошибки в интерпретации философско-исторических взглядов Вл. Соловьёва обусловлены стремлением достаточно жестко определить основные периоды его творческого развития»³¹. Ни один из обозначенных подходов к периодизации творчества Вл. Соловьёва, которые М.В. Максимов иронично именует как «трехчленка» и «двухчленка», по мнению ученого, нельзя признать удовлетворительными: «Существенного различия здесь нет. И в том, и в другом случае Вл. Соловьёв эволюционирует от конструктивного оптимизма к деструктивному пессимизму... Лежащий в их основе схематизм разрушает целостность философии Вл. Соловьёва и непрерывность в развитии его взглядов ... Учитывая это соображение, мы еще раз подчеркнем нашу позицию по этому вопросу: историософия Вл. Соловьёва развивалась непрерывно. На протяжении всей творческой деятельности философа шел процесс ее переработки, достраивания, уточнения отдельных положений ... процесс развития, эволюции историософии Вл. Соловьёва был конструктивным от начала до конца»³².

Разделяя позицию М.В. Максимова по отношению к проблемному единству наследия Вл. Соловьёва, мы видим один из возможных путей к согласию исследователей по обсуждаемому вопросу в компаративном подходе к философским и не философским (в особенности, мистико-христианским) источникам периодизаций – «Краткой повести об антихристе» как философско-теологического сочинения. То есть в перенесении «дискуссии о периодизации» воззрений Вл. Соловьёва за ранее апробированные для таковой периодизации рамки категориального аппарата как академической истории философии, так и догматического богословия (поскольку Вл. Соловьёв – внеконфессиональный религиозный мыслитель). Так, представляется, что исключительно философская рефлексия «Трех разговоров» – как сочинения, опирающегося на профетический христианский дискурс – редуцирует неизменно теоцентрическое измерение метафизики Вл. Соловьёва, укорененной в мистико-профетических и богословских источниках, а также оставляет без внимания соловьевскую экзегезу библейских и апокрифических пророчеств, которая раскрывает историософский контекст «Краткой повести об антихристе» и являет собой орга-

³⁰ См.: Мочульский К.В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. М., 1995. С. 210 [24]. К этому мнению целиком присоединяется и современный исследователь вопроса Р.В. Собко (ср: Собко Р.В. Историософский хилиазм Иоахима Флорского и его рецепция в творчестве Владимира Соловьёва. С. 128).

³¹ См.: Максимов М.В. Историософия Вл. Соловьёва в отечественной философской мысли. С. 26.

³² Там же. С. 28–29.

ничный синтез мистической и философской составляющих богочеловеческого мировоззрения автора. Таким образом, «Три разговора...» как последняя и во многом итоговая книга религиозного мыслителя-визионера не может быть полноценно осмыслена исключительно в церковно-догматическом или историко-философском контексте. Она включает образы медиумических откровений мыслителя, раннехристианского и средневекового мистицизма, содержит оригинальную экзегезу библейских пророчеств и потому наполнена тем эсхатологичным пророческим символизмом, который был прочитан многими последователями Соловьева в Серебряном веке отнюдь не столь пессимистично, как современной академической критикой («пессимистический период» и т.п.). Появляющийся в конце сочинения Пансофия апокалиптический образ «Жены, облеченной в солнце» станет далее символом поэтического мистицизма младосимволистов как предвестие новой духовной эпохи, увиденной Вл. Соловьевым за кризисным настоящим христианской истории³³, а не «конца света».

«Три разговора» Вл. Соловьева в ракурсе тринитарной метафизики

На примере анализа «Трех разговоров» Вл. Соловьева в ракурсе тринитарной метафизики и мистических интуиций Иоахима Флорского мы считаем особенно актуальным продемонстрировать важность учета аллюзий к христианским первоисточникам, включающим философскую мистику, в сочинениях русского религиозного философа. Эти аллюзии, традиционно остающиеся за рамками «серьезного» философского исследования, обоснованно возвращаются М.В. Максимовым в основания соловьевской метафизики. По нашему мнению, исследователи, находящие в «Трех разговорах» крах иллюзий Вл. Соловьева «оптимистического периода», упускают герменевтическую важность мистико-пророческого символизма сочинения. Вероятно, не без учета указанной составляющей, сам философ считал свое произведение гениальным³⁴, а значит, отражающим итоги не только философской рефлексии, обсуждаемой исследователями, но и озарений, «интуиций»: тот *откровенный* опыт, когда, по позднему свидетельству мыслителя, «в этот миг незримого свиданья / Нездешний свет вновь озарит тебя, / И тяжкий сон житейского сознания / Ты отрянешь...» (1892 г.)³⁵.

Н.А. Бердяев считал, что «Вл. Соловьев был натурой пророческой, и он сознавал свое пророческое служение»³⁶. По свидетельству А. Белого в статье «Владимир Соловьев. Из воспоминаний», после лекции о конце

³³ См. об этом: Рычков А.Л. Рецепция гностических идей в русской литературе начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4(31). С. 223–246 [25].

³⁴ «Это свое произведение я считаю гениальным», – говорил Вл. Соловьев кн. С. Трубецкому о «Трех разговорах...» (см.: Мочульский К.В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. С. 204).

³⁵ См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 92 [26].

³⁶ См.: Бердяев Н.А. Владимир Соловьев и мы // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. Т. 2. С. 181 [27].

всемирной истории весной 1900 г. «он говорил брату, что миссия его заключается не в том, чтобы писать философские книги, что все им написанное – только пролог к его дальнейшей деятельности»³⁷. И «Три разговора» Вл. Соловьёва, разумеется, не только и не столько итоговая историко-философская рефлексия мыслителя, но и произведение того *соловьёвского гнозиса*, о котором в «Философии свободного духа» Н.А. Бердяев писал: «И гнозис Оригена, а не только Валентина, был признан недопустимым и опасным, как ныне признан опасным и недопустимым гнозис Вл. Соловьёва. ... Но возможно высшее христианское познание, более просветленное, познание не исключительно экзотерическое, приспособленное к интересам коллектива, к среднему человеку, как в господствующих системах официальной теологии. В христианстве возможен не только Св. Фома Аквинат, но и Я. Беме, не только митрополит Филарет, но и Вл. Соловьёв» [29, с. 19]³⁸. Потому представляется обоснованным предположить, что философ-визионер был способен критически относиться к идеям своей собственной ранней метафизики (его самоирония стала притчей во языцех Серебряного века), но *не мог* разочароваться в том *откровенном опыте*, в особенности – «софийном», известном по стихам и маргиналиям рукописей, который во многом определял его философское мировоззрение. Следовательно, мы должны учитывать этот *опыт* при трактовке символизма «Трёх разговоров», в которых повествуется о «конце истории», но не о «конце времен». Возможно, критики «Трёх разговоров», оставляющие за рамками анализа «скоромный» для секулярной философии опыт христианского мистицизма, вместе с ним «теряют» в истолковании профетических символов сочинения целую эпоху – Святого Духа, софийно обращенного к человечеству.

На необходимость чтения «Трёх разговоров» с учетом мистико-христианского опыта Вл. Соловьёва указывал ранее Ян Крассицки, связывая его, однако, лишь с последним путешествием Соловьёва в Египет: «Мы уверенно можем утверждать, что “Три разговора” ... являются историософской манифестацией духовного опыта, полученного философом во время его второго путешествия в Египет в 1898 г. Факты, о которых он упоминает в Предисловии, рано или поздно должны были быть им описаны» [30, с. 175]. Мы полагаем, что эсхатологическая символика «Трёх разговоров», очевидно перекликающаяся с темами «Софии» (вкуче со связанными с нею теософическими сочинениями «раннего» Соловьёва) и по-новому трактующая их, должна быть рассмотрена

³⁷ См.: Белый А. Владимир Соловьёв. Из воспоминаний // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2000. Т. 1. С. 300 [28].

³⁸ Последователь Вл. Соловьёва Н.А. Бердяев придерживался сходной триадической схемы «эпох» Всемирной истории, последняя из которых, по его мнению, от «этики закона» Бога-Отца и «этики искупления» Бога-Сына придет к новой «этике творчества» Бога-Духа Святого. Далее он писал: «мистерия Троичности... совершается вверху, на небе, и она же отражается внизу, на земле» [29, с. 136]. Свою тринитарную версию Бердяев впервые представил в главе «Три эпохи» сочинения «Смысл творчества» (1916 г.).

как проекция всего духовного опыта философа, в особенности – сопоставленном им в своих произведениях с опытом мистического христианства.

Хотя само толкование образа апокалиптической Жены как Церкви известно со времен Ипполита Римского, другие события сочинения Вл. Соловьева указывают на сюжетные заимствования из известного истолкования 12-й главы *Апокалипсиса* Иоахимом Флорским Ричарду Львиное Сердце, в котором кроме Жены как Церкви также присутствует объяснение семи голов Зверя как семи царей-гонителей христианства (антихристов), один из которых еще не пришел (*Откр.* 17:10), и им, согласно Иоахиму, станет самый лютейший антихрист («*magnus Antichristus*»), а также пророчество, что другому, «тайному антихристу» предстоит «занять апостольский престол», т. е. стать папой Римским³⁹. Объяснение числа антихристов Иоахим находит в семи головах дракона *Апокалипсиса* (см. рисунок). Также и у Вл. Соловьева антихрист становится императором, а место папы Римского занимает его ставленник-маг. В согласии с иоахимитским тезисом о том, что пришествие ряда антихристов служит очищению и обновлению церкви, борьба с ним приводит сюжет Вл. Соловьева к объединению церковью под софийное знамение новой эпохи⁴⁰. Рокировка образов антипапы-мага и царя-антихриста, некогда истолкованная Иоахимом Флорским на примере кризисной смены этапов внутри «статусов» истории, вероятно опирается у Вл. Соловьева также на пророчества *Книги пророка Даниила* (*Дан* 8:23–25) и *Апокалипсиса*, где вместе с олицетворяющим антихриста зверем является «лжепророк, производивший чудеса» (*Откр.* 19:20).

Обнаружив в тринитарной метафизике Вл. Соловьева опосредованную через Гегеля и Шеллинга рецепцию мистико-христианского богословия Иоахима Флорского, мы могли бы предполагать, что обозначенный в «Трех разговорах» конец эпохи Христа должен привести человечество в новое «духовное состояние». Но вместо этого Соловьев повествует о приходе императора-антихриста, прочитываемом критиками в традиционном контексте *Апокалипсиса*. Однако если попытаться прочесть «позднего Соловьева» в ракурсе установленного М.В. Максимовым и последующими исследователями непосредственного влияния (а не только через Гегеля и Шеллинга) на мыслителя профетических теологумен Иоахима Флорского, то выявляется совершенно иная картина.

Начнем с образа антихриста. Если предшественниками Иоахима в разработке христианской модели тринитарной истории человечества являются авторы целого ряда апокрифов, Ориген и, в особенности, Григорий Нисский («Об устройении человека»⁴¹), то толкование библейских пророчеств об антихристе у Иоахима Флорского было чрезвычайно инновационным и смелым для своего

³⁹ См.: Смирнов Д.В. Иоахим Флорский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 228 [31].

⁴⁰ См. об этом: Керов В.Л. Идеи *Апокалипсиса* в средние века: Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции. М., 1994 [32].

⁴¹ См. об этом подробнее: Каменских А.А. О некоторых типологических параллелях иоахимитской историософии // *Curriculum Vitae*. Вып. 2. Одесса, 2010. С. 196–200 [33].

времени⁴². Опираясь на *Откр.* 17:10, Иоахим ввел в свою тринитарную историософию *восемь* (!) антихристов, относя приход «настоящего и истинного» из них на конец третьей эпохи. Иоахим предсказывал скорый приход последнего антихриста эпохи Сына как предреченного ап. Павлом противника последних времен – «сына погибели» (2 *Фес.* 2:3–12). Это предсказание вызвало широкий резонанс, потому Иоахим Флорский более известен в истории христианского мистицизма как автор пророчеств о близком приходе антихриста.

Иоахим учил, что наступлению новой эпохи будет предшествовать период тяжелых испытаний и притеснений Церкви: эпоху Сына завершит «седьмой царь, справедливо называемый Антихристом, хотя будет и другой, подобный ему, не менее злой»⁴³. Господство тирана-антихриста будет длиться недолго, затем начнётся эпоха Духа Святого, которая также разделена рядом кризисов, по принципу подобия эпох, разработанному Иоахимом⁴⁴. Последний из «кризисов» грядущей эпохи Духа Святого обозначен приходом «Второго антихриста», Гога (на рисунке – в завитке хвоста дракона), в конце времён, после победы над которым наступят воскресение мёртвых и Страшный суд. Фигура дракона Апокалипсиса «Семиглавый дракон», на которой показаны все приходы антихриста, сохранилась в трудах Иоахима и его последователей и была хорошо известна в христианском мистицизме. Эта фигура, вместе с переводом про-странных истолкований к ней, приведена в работе А.А. Каменских⁴⁵ и воспроизводится ниже на рисунке.

Схема череды антихристов рассматривается комментатором как «своеобразный символ учения калабрийского аббата» на примере таблицы XIV Кодекса Reggio Emilia (XIII в.), содержащего приписываемую Иоахиму *Книгу таблиц* – Liber Figurarum. Здесь экзегезу дополняет геометрически выверенное «символическое богословие», поскольку содержание таблиц иллюстрирует основные произведения Иоахима. Согласно комментарию исследователя, «структурную парадигму каждой эпохи Иоахим находил в Шестодневе; поэтому, подобно чередованию дней и ночей, семь периодов процветания в каждой из эпох разделены периодами кризисов и испытаний (“снятием печатей”))» [35, с. 75]. В Заключении 4-й *Книги Соответствий* Иоахим предсказывает исполнение двух ветхозаветных пророчеств в конце второго и начале третьего, огненного состояния человечества: будет послан новый Илия-пророк (см.: *Мал.* 4:5–6) и будет править тот царь неправед-

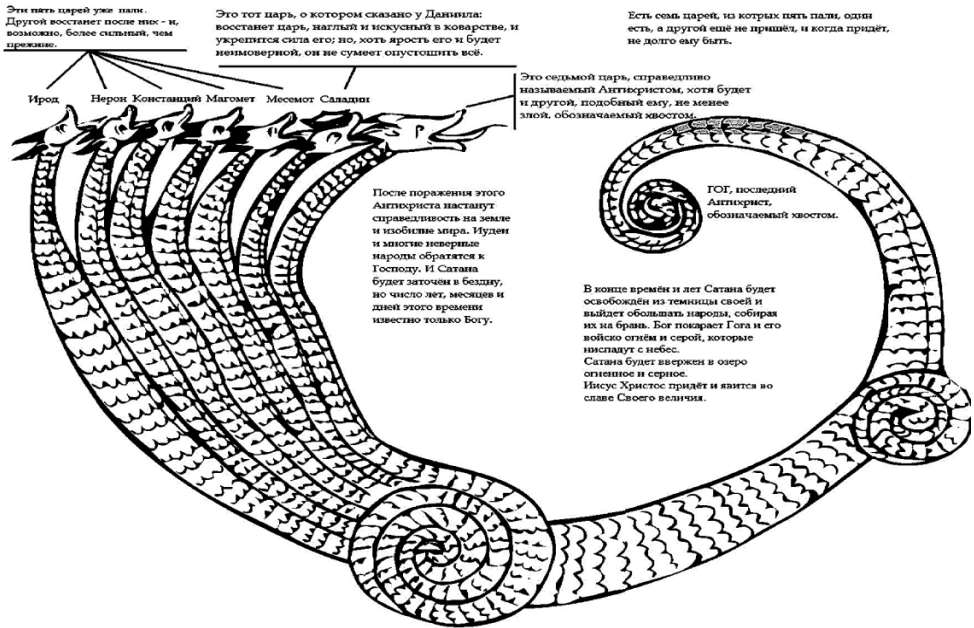
⁴² См.: Lerner R.E. Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore // *Speculum*. 1985. Vol. 60. P. 553–570 [34].

⁴³ См.: Каменских А.А. Liber Figurarum как источник по иоахимитской эсхатологии // *Эсхатос: Философия истории в предчувствии конца истории*. Кн. 1. Одесса, 2011. С. 82 [35].

⁴⁴ Опирающемся на догмат о триединстве божественных ипостасей принципу согласования библейских текстов и соответствующих им «статусов» истории А.А. Каменских предлагает следующую формулировку: «Структурный изоморфизм сакральных текстов (Новый Завет является своего рода исполнением пророчеств, содержащихся в Ветхом) и, следовательно, изоморфизм соответствующих им эпох, делает возможным “согласование” (concordia) текстов, позволяет дедуцировать настоящее и будущее из прошлого, “узнавать” в современных событиях и лицах лица и события ветхозаветной и новозаветной истории» (см. там же. С. 70).

⁴⁵ Там же. С. 82.

ный, о котором написано у пророка Даниила: «к концу этих царств, когда нечестие достигнет полной меры, явится царь с дерзким взором, искусный в коварстве... Чудовищные опустошения совершит он, в деяниях своих преуспеет, сокрушит и могучих, и народ святых. Хитроумный, он преуспеет в коварстве – и возгордится... и восстанет на Владыку Владык» (*Дан.* 8:23–25).



Семиглавый дракон из *Книги фигур* Иоахима Флорского

Илья-пророк – тот предвестник Вечного Завета, появляющийся на смене эпох, с которым современники сравнивали калабрийского аббата-пророка. С подобными пророчествами о возвращении Ильи-пророка мог сопоставлять себя и «ранний» Вл. Соловьев, причислявший себя и Шеллинга к «настоящим предтечам вселенской религии ... – вечного завета»⁴⁶. Потому философ мог обратить особое внимание на это предсказание Иоахима, известное также по многочисленным комментариям на его творения. Так, фигура императора-антихриста в «Трех разговорах» приобретает новые библейские коннотации (см.: *Дан* 8:23–25).

⁴⁶ См. об этом в примеч. 25. По мнению М.В. Максимова, «Вл. Соловьев действительно ощущал себя пророком “вечного Завета”. Об этом свидетельствуют и наброски сочинения, о котором он писал своему другу Цертелеву из Варшавы 27 июня 1875 г. <...> Наступление новой, третьей эры в истории Вл. Соловьев связывал с 1878 годом – годом рождения Софии в сознании человечества. Он пытался выработать основы новой вселенской религии – религии вечного Завета, ощущал себя пророком... Трактат “София” был замыслен Вл. Соловьевым как сочинение, излагающее начала этой религии» (см.: Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историсофской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева. С. 61–62).

Подобно Иоахиму Флорскому, Вл. Соловьев строит свою историософию в контексте тринитарного, а не христоцентричного мышления и относит приемы наступления новой эпохи на ближайшее будущее – в XX век, который станет эпохой «последних великих войн, междоусобий и переворотов»⁴⁷. Вероятно, это предчувствие закономерно обуславливает его обращение к символике калабрийского пророка, который в «Толковании на Апокалипсис» каждую из 3 эпох подразделял на 7 периодов (соотнесенных с 7 днями творения и печатями Апокалипсиса): переход между периодами («снятие печати») связывался им с обострением борьбы между истинно верующими и их противниками. В последние два периода эпохи Сына должны произойти воцарение антихриста в Риме как новом Вавилоне и победа над последним царствующим антихристом. В конце Второй эпохи новый антихрист учинит гонения на христиан, но выстоявшие «духовные мужи» (*vires spirituales*) вступят в Третью эпоху – Святого Духа, где произойдет возрождение Церкви и Западная Церковь соединится с Восточной⁴⁸, поскольку Святой Дух действует не только в Римской Церкви, но и в Греческой (православной) Церкви, ведь говорит апостол: «Дары различны, но Дух один и тот же» (*1 Кор. 12:4*)⁴⁹.

Удивительным образом описание Иоахимом конца Второй эпохи перекликается с сюжетом «Краткой повести об антихристе». Для Вл. Соловьева, как и для Иоахима Флорского (и его последователей), конец этого мира соответствовал завершению Второй эпохи, с которым им предстояло встретиться лицом к лицу в наступающем веке. Оба мыслителя эсхатологические образы Апокалипсиса связывали с современными им историческими событиями и относили наступление новой эпохи на свое время, *hic et nunc*. Для обоих мыслителей «конец истории» связан с переходом человечества в новое состояние (*status*)⁵⁰. Однако тринитарная метафизика Соловьева развивает идею калабрийского предтечи: «Трем божественным ипостасям необходимо соответствуют три мира и три состояния», – полагает «ранний» Вл. Соловьев в «Положениях» к устройству вселенского общества третьего мирового состояния⁵¹. Т.е. «полное осуществление божественной целостности» как цели мирового процесса есть не только осуществление в нем софийного человечества, но и воплощение в человеческом мире Души (Софии) и через нее – высших миров Духа и Ума, поскольку «всецелое существо необходимо тройственно ... Первое из составляющих есть чистый дух, второе – чистый ум, третье – чистая душа»⁵². Метафизика этой тройственности

⁴⁷ Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 10. СПб., 1914. С. 193 [36].

⁴⁸ Подробнее см.: Смирнов Д.В. Иоахим Флорский. С. 240.

⁴⁹ См.: Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов / пер. и прим. М.Я. Якушиной // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского средневековья. СПб., 2001. Т. 1. С. 517 [37].

⁵⁰ Даже андрогинный эротический идеал, утверждаемый в «Смысле любви» «рыцарем-монахом» Вл. Соловьевым, находит соответствия в описании общества монахов Вечного Завета у Иоахима Флорского.

⁵¹ См.: Соловьев В.С. Планы и черновики. С. 169.

⁵² Там же. С. 169.

была далее развита Вл. Соловьевым через трихотомии в «Оправдании Добра», иоахимитские параллели которых показаны в работах М. Ривз⁵³. И в дальнейших работах, как отмечал К.В. Мочульский, «в его размышлениях о Троичности отвлеченная философия упорно борется с богословием ... И Соловьев поясняет сущность Бога на примере тройственности человеческого духа»⁵⁴.

Рассмотрим в ракурсе богословия калабрийского аббата известный сюжет «Краткой повести об антихристе». В кульминации второй части повести император-антихрист и его ставленник-маг на папском престоле противостоят лидерам христианских церквей, что приводит последних к объединению. Сцену «единения церквей» завершает «великое знамение» на небе: «Жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд»⁵⁵ (*Откр.* 12:1), – образ, соотносящийся в произведениях Вл. Соловьева с Софией и софийной эпохой Святого Духа. «Вот наша хоругвь! Идем за нею»⁵⁶, – говорит папа Петр, и соединившиеся главы трех христианских Церквей со своею паствой следуют за знаменем к Синайской горе. Здесь заканчивается рукопись отца Пансофия в «Краткой повести об Антихристе».

Символизм её заключительной сцены основан на евангельских образах и церковной традиции молитв на Пятидесятницу⁵⁷, в которых сопоставляются два знаменательных события – синайское начало ветхозаветной теократии и сошествие Святого Духа в сионской горнице, давшее начало христовой Церкви. Символизм этот легко прочитываем, если вспомнить, что именно в великий ветхозаветный праздник Пятидесятницы, т.е. дарования Закона на горе Синай, совершилось над апостолами предсказанное Иоанном Крестителем (*Мф.* 3:11) крещение «Духом Святым и огнем», что отмечается со времен принятия догмата о Троице в конце IV века и поныне всеми христианами как Праздник Святой Троицы, день рождения и поворотный пункт истории христианской церкви. На символизм Пятидесятницы в «Грех разговорах» указывал еще кн. Е. Трубецкой⁵⁸. Но о каком же новом рождении Церкви может идти тогда речь «в конце времен»? Вероятно, в символической форме «Три разговора» повествуют о рождении всехристианской Церкви Святого Духа, сопровождаемом предреченными Иоахимом Флорским знаменами конца Второй эпохи, среди которых: приход Антихриста, воцарение антипапы и лжеимператора, мировые войны и

⁵³ См., напр.: Reeves M., Warwick G. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. P. 307–308.

⁵⁴ См.: Мочульский К.В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. С. 114.

⁵⁵ См.: Соловьев В.С. Три разговора. С. 218.

⁵⁶ Там же. С. 218.

⁵⁷ См., напр.: «Ныне же, вси слышавши Петра умилишася сердцем, ... и тако в сей великий день Пятидесятницы положиися начало Церкви Христовой на земли и вси исполнишася Духа Святаго и духом въздоша на гору Господню благодати Божия» (*Акафист на Сошествие Святого Духа*, Кондак 9).

⁵⁸ «В пророческом предвидении философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство Петрово, Иоанново и Павлово объединяются в общем исповедании» (см.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 351 [38]).

другие знаки. Отметим, что в «Деяниях апостолов» (Деян. 2:17–19) именно Петр объявляет собравшимся о чудесном сошествии Святого Духа, в котором исполнилось пророчество: «И будет в последние дни, – говорит Господь, – изолью от Духа Моего на всякую плоть... и покажу чудеса на небе...» (Иоил. 2:28–32). Следует думать, что не случайное, по мнению богословов, совпадение ключевых событий двух эпох, ветхозаветной и новозаветной, или Отца и Сына по Иоахиму Флорскому, Вл. Соловьев дополняет описанием ключевого события третьей эпохи: упразднению прежних Церквей и объединению христиан, сопровождающемуся явлением софийного Святого Духа, ведущему их к горе Господней в согласии с возможной соловьевской аллюзией (вернее – «конкордией») к другому ветхозаветному пророчеству о «последних днях»⁵⁹. В этом Вл. Соловьев также следует учению Иоахима, выявляя и продолжая соответствия («конкордии») между существующими Писаниями двух состоявшихся эпох к духовному пониманию грядущей. Знамение «жены, облеченной в солнце», из *Откр.* 12:1 в контексте сюжета единения церквей в «Трех разговорах» обозначает рождение новой Церкви, обретающей в соловьевском символизме этого образа софийные коннотации и значение спасение мира: «Жена, облечённая в солнце, уже мучается родами ... и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из неё выйдет спасение мира»⁶⁰.

Ключом к символизму итоговой сцены сочинения Пансофия в «Краткой повести об антихристе», по нашему мнению, может служить мистико-философское изображение Софии, кодифицированное образом Девы Марии, в стихотворении Вл. Соловьева «Знамение» (1898 г.). Оно предварено автором той же цитатой из Апокалипсиса и оканчивается вестью о Вечном Завете: «И только знак один нетленного завета / Меж небом и землей по-прежнему стоял. / А с неба тот же свет и Деву Назарета, / И змия тщетный яд пред нею озарял»⁶¹. «Знамение» можно назвать лирической соловьевской экзегезой на строки из *Книги Бытия* «Семя жены сотрет главу змия» (*Быт.* 3:15), которые Вл. Соловьев поставил вторым эпиграфом к своим стихам. Написанное по случаю взрыва в церкви Курского монастыря «Знамение», благодаря библейским эпиграфам и основанным на них эсхатологическим размышлениям Вл. Соловьева, обретает историософский символизм. Подобным образом оригинальная соловьевская экзегеза сближает историософскую прозу и лирику Вл. Соловьева в написанных годом позднее «Трех разговорах».

От Пансофия к Пансофии

В жизни Вл. Соловьева и Иоахима Флорского было по три случая мистического озарения – встречи с божественным: этот опыт откровенного знания лег в основания спиритуальных историософских интуиций мыслителей. В от-

⁵⁹ «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (*Ис.* 2:2).

⁶⁰ См.: Соловьев Вл. Стихотворения Владимира Соловьева. Изд. 5-е. М., 1902. С. 15–16 [39].

⁶¹ См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 119–120.

личие от Иоахима, как известного критика современного ему средневекового гностико-христианского движения катаризма, Вл. Соловьев соотносит доктрину о третьей эпохе Святого духа с гностическим мифом о Софии, поскольку для русского философа исторический процесс софиен⁶²: «София ... есть в конце – Царствие Божие, совершенное и вполне осуществленное единение Творца и творения»⁶³. Согласно выводам монографии А.П. Козырева «Соловьев и гностики», «религиозный модернизм Соловьева имеет в своем истоке приобретающую популярность в новом религиозном сознании начала XX века концепцию трех эпох религиозного откровения калабрийского монаха-еретика Иоахима Флорского, ... идея третьей эпохи у Соловьева, заключающаяся в преодолении мировой данности, напрямую соотносится с гностицизмом. Третья эпоха называется с историческим воплощением или осуществлением Софии» [41, с. 37].

Действительно, визионерская тринитарная метафизика Иоахима Флорского соотносится «ранним» Вл. Соловьевым с его собственной софиологией, постепенно порождая ту зрелую соловьевскую космофизию, о которой Н.А. Бердяев писал в «Философии свободного духа»: «Учение о Софии в русской религиозной мысли и есть одна из попыток вернуть христианство к космическому сознанию, дать во Христе место космологии и космофизии» [29, с. 193]. Другой исследователь творчества Вл. Соловьева – Н. Лосский – пишет о философе так: «Философ и богослов, усвоивший из Откровения догмат Троичности, очень часто приходит к мысли, что и сотворенный Богом мир имеет во множестве случаев троичное строение и находит, между прочим, троичное строение в природе человека. Таким образом, учение о человеке получается тринитарное...»⁶⁴. Разбирая отражение божественной Триады на примере тройственности человеческого духа, Вл. Соловьев ссылается на аналогичный опыт патристической тринитарной психологии.

Тварным и, значит, не единосущным Лицом Троицы, обращенным к творению, в тринитарной метафизике Вл. Соловьева выступает София. В *становящейся* эпохе пророческому взгляду Вл. Соловьева видна «идеальная, самосознающая, женственная суть мира, порожденная в самой субстанции Божества. ... как священное олицетворение совокупного бытия людей в субстанциально-божественном»⁶⁵, софийная двойственность тварного бытия и нетварного начала, в котором в последнюю эпоху первое преобразуется вторым: «Всё видел я, и всё одно лишь было – // Один лишь образ женской красоты... // Безмерное в его размер входило, – // Передо мной, во мне – одна лишь ты. // О лучезарная!...» (Вл. Соловьев. «Три свидания») ⁶⁶. София как «мировая душа, т. е. нача-

⁶² Подробнее о глубочайших софиологических основаниях историософии Вл. Соловьева см.: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. С. 74–86.

⁶³ См.: Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 343 [40].

⁶⁴ См.: Лосский Н.О. В защиту Владимира Соловьева // Вл. Соловьев: pro et contra. Антология. Т. 2. СПб., 2002. С. 40 [42].

⁶⁵ См. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания // Вопросы философии. 1982. № 6. С. 87 [43].

⁶⁶ См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 130.

ло, связующее и организующее мировую множественность»⁶⁷, познает и создает самое себя как условие предреченного мифопоэтикой гностического христианства «мистического брака» Христа и Софии, о котором Вл. Соловьев вспоминал в исполненной гнозисных аллюзий «Песне офитов»: в метафоре сочетания белой лилии с алой розой как гармонического синтеза духовного и материального, повторяющего космогонический софийный миф в дольней истории. Напомним, что основой для «Песни офитов» послужил раннехристианский «Гимн наассенов», где Иисус нисходит к дольней Софии со спасительным веденьем божественного Духа⁶⁸. Эти поэтические строки были найдены в новооткрытых на Афоне в 1842 г. восьми книгах обширного сочинения III в. н.э. Ипполита Римского «Философумены или Обличение всех ересей» (Hipp. Ref. V.10:2). Новонайденный труд ересиолога, включающий обширные извлечения из утраченных сочинений раннехристианских гностиков, настолько заинтересовал «раннего» Вл. Соловьева, что он планировал положить его в основу своей предполагаемой «диссертации о гнозисе», поскольку «все общие исследования о гнозисе (разумеется, на Западе: у нас еще ничего не было) написаны до открытия книги Ипполита, а в этих книгах некоторые гностические системы, напр. Василида представляются с иным и более философским смыслом, чем у Ириней или Епифания»⁶⁹. С этой целью Соловьев в 1875 г. командировается в Лондон «преимущественно для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии»⁷⁰. Но вместо этого из-под его пера выходят наброски, отражающие разработку собственной метафизики, которая на первом этапе, как пишет Соловьев, складывается «стройно, даже симметрично, вроде Канто-Гегелевских трихотомий»⁷¹. В феврале 1876 г. в Каире Соловьев пишет первую часть «Софии», содержащую «в зародыше практически все идеи соловьевской метафизики: “София. Первая триада. Первые начала”», которую Соловьев именует произведением «мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы»⁷². И уже в марте 1876 г. Соловьев пишет в Сорренто второй диалог: «Космический

⁶⁷ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 196 [44].

⁶⁸ В пересказе Л.П. Карсавина: «Иисус говорит Отцу: / "Посмотри, посмотри, Отец, / По земле блуждает в тоске / Из чертогов твоих, Отец, / Изгнанница /... Ниспошли Меня, Отец, ниспошли! / Я с печатями низойду, /... И священного тайну пути / Я открою, назвав / Гносисом”» Карсавин Л.П. София земная и горняя // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 76–98 [45].

⁶⁹ Фрагмент письма Вл. Соловьева к проф. М.И. Владиславлеву от 23 декабря 1874 г. цит. по: Козырев А.П. Соловьев и гностики. С. 30. Подробнее о возможных источниках гностической мифопоэтики, почерпнутых в «Философуменах» Ипполита Римского (в особенности – Refutatio V.10 и VI 29–48) и у Ириней Лионского, в историософской лирике Вл. Соловьева, см.: Рычков А.Л. «Софийный гнозис» Серебряного века: источники и влияния // Va, pensiero, sull’ali dorate...: из истории мысли и культуры Востока и Запада: сб. статей к 70-летию Евгения Борисовича Рашковского. М., 2010. С. 349–355 [46].

⁷⁰ См.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. С. 30.

⁷¹ Цит. по: Козырев А.П. Соловьев и гностики. С. 31.

⁷² Там же. С. 33.

и исторический процесс», где, по заключению А.П. Козырева, «излагает свою космогонию и начала исторического процесса, находясь под явным влиянием гностической космогонии и гностической терминологии»⁷³, в том числе мифа о падении Софии. Именно в этом, наиболее насыщенном аллюзиями к софийному гностическому мифу диалоге впервые появляется тринитарная концепция человеческой истории.

По убеждениям Вл. Соловьева, «мир человеческий – царство Софии», однако «человек цивилизованный» находится под властью Демиурга и лишь человек «совершенный – Софии». «Стихийные ангелы Демиурга, – заключает о событиях третьего состояния истории Вл. Соловьев, – должны в конце процесса подчиниться человеку – Софии, София – Христу, Христос – Богу»⁷⁴. Эта краткая формула «теософических начал» «раннего» Соловьева периода работы над «Софией», содержащая аллюзии к валентинианскому гнозису, впоследствии станет основой соловьевской софиологии и профетической христологии встречи человека-Софии и Христа в конце времен.

Христос придет к человечеству, когда оно станет как София, станет Софией. А потому «Второе пришествие» и последующий Страшный Суд в «Трех разговорах» откладывается до исполнения и «плодоношения» (*frutificatio*, по Иоахиму – высшего пика) софийной эпохи.

Интуиции поэзии и философии Вл. Соловьева соединяются в «Трех разговорах», чтобы стать одним – духовной философией Откровения, благовествующей о неизбежном приближении нового софийного состояния человечества, без которого *не состоится* возвращение Спасителя. Ибо в откровении раннехристианского гнозиса, бывшего до разделения Церквей, говорится о том, что Христос *снизоидет* спасти не человека, но Софию. Так истолковывал Андрей Белый перешедший в лирику А. Блока соловьевский символизм Софии в ипостаси павшей Души Мира: «Лишь тогда, когда Ахамот в нашем сознании перенесется в *плерому*, окончится мир, мировая история, или последствия неравновесия некогда падшей царицы»⁷⁵. В этом мифопоэтическом пространстве приравниваются не только падение из горнего в дальнее человека и Софии, но и их спасение, как прочитывали образы валентинианского гнозиса вслед за Вл. Соловьевым «младосоловьевцы» – младосимволисты: «Проще было думать мыслями Владимира Соловьева – мобилизовавшего тут мысли гностика Валентина; в «*движениях*» ... томится

⁷³ См.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. С. 33–34.

⁷⁴ См.: Соловьев В.С. Планы и черновики. С. 166.

⁷⁵ См.: Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 268 [47]. Белый поясняет восходящую к лирике Вл. Соловьева блоковскую метафору: «Она – Душа Мира, а не София Небесная (та есть Царица, а эта – Царевна). Из слез пролитых – вытекают моря; из скорбей ее – земли» [47, с. 266]. Декларированная Вл. Соловьевым теургическая задача художника стать сознательным преемником творческих усилий Мировой Души легла в основания младосимволизма, см. об этом: Рычков А.Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса: тр. Междунар. симп. в ВГБИЛ. М., 2009. С. 108–166 [48].

пленная, когда-то павшая, но освобождаемая Утешителем Душа Мира, Вторая София, – София Ахамот»⁷⁶, о которой св. Ириной Лионский писал во II в. н.э. как о матери Демиурга (он также появляется в соловьевской «Софии»): «матерью называют и Осмерицею и Премудростью и Землею и Иерусалимом и Святым Духом» (Iren. *Adv. Haer.* I 4:2). Аллюзию на её историю Вл. Соловьёв включает в стихотворение «Посвящение к неизданной комедии» (1880): «Из смеха звонкого и из глухих рыданий / Созвучие вселенной создано»⁷⁷.

«Софийный сюжет» строк раскрывается через валентинианский миф о творении космоса из слез и смеха Ахамот, о которой Вл. Соловьёв писал в словарной статье для энциклопедии Брокгауза и Ефрона: «Вся влажная стихия в нашем мире – это слезы Ахамот, плачущей по утраченном Христе; наш физический свет есть сияние ее улыбки при воспоминании о Нем, ее скорбь и туга застыла и отвердела в плотном веществе» [50, с. 407]⁷⁸. Описание Вл. Соловьёва основано на пересказе валентинианского мифа Иринеем Лионским: «Именно, из ее слез образовалась влага, ее смех дал начало свету, а ее печаль и страх дали начало материальным первоэлементам космоса. Или, как они [гностики] говорят: “То она плачет и печалится (ибо оставлена одна в темноте и пустоте), то просветляется и радуется (вспомнив о свете, который покинул ее), то снова ужас охватывает ее (и она сомневается и страшится)”» (Iren. *Adv. Haer.* I 4:1–2)⁷⁹.

Через обращение к гнозисной мифопоэтике становящейся Софии «канто-гегелевские триады» «академичной» философии и опыт патристической тринитарной метафизики претворяются у Вл. Соловьёва в тринитарную историософию, подобную Иоахиму Флорскому. Однако раскрытие божественной Триады происходит не напрямую, а опосредованно. Носителем качеств Св. Троицы для русского религиозного философа выступает София как ее триединый Лик, обращенный в тварный мир: «как бы и проект и идеальная реализация мира в Боге»,⁸⁰ т.е. божественный первообраз тварного мира, одновременно вечный и погруженный в становление.

У «раннего» Вл. Соловьёва, например в «Философских началах цельного знания», София фактически отождествляется с третьим лицом Св. Троицы⁸¹, особенно в божественных триадах. Таким образом, софийная историософия «раннего» Вл. Соловьёва демонстрирует максимальное сходство с доктриной истории Иоахима Флорского. Однако в дальнейшем Вл. Соловьёв отходит от такого узко

⁷⁶ См.: Андрей Белый и Александр Блок: Переписка 1903–1919. М., 2001. С. 73 [49].

⁷⁷ См.: Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 68.

⁷⁸ Вл. Соловьёв далее объясняет смысл образа тем, что вышедшая из Плеромы София сохранила «некоторый внутренний образ Плеромы, но только по существу, а не по знанию (то есть бессознательную идею), чтобы изгнанница могла чувствовать и скорбь разлуки, а вместе с тем имела бы и светлое предощущение вечной жизни» [50, с. 407].

⁷⁹ В пер. Е. Афонасина (см.: Афонасин Е.В. Гносис: фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 141 [51]).

⁸⁰ См.: Рашковский Е.Б. Вл. Соловьёв: Учение о природе философского знания. С. 87.

⁸¹ См. об этом: Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra. СПб., 2002. Т. 2. С. 838 [52].

пантеистического понимания Софии и следует за интуициями Я. Бёме (и их рационализацией у Дж. Пордеджа): София воспринимается как отражение в творении Триипостасного Божества. Трехэтапная история человечества связывается с софийным становлением, а не к последовательным разворачиванием самих божественных ипостасей, поскольку, как прокомментировал попытку Вл. Соловьева философского обоснования учения о Св. Троице кн. Е. Трубецкой, «Соловьев совершенно прав в том, что три способа божественного бытия не могут быть последовательными стадиями: ибо последовательность предполагает время»⁸².

В свое время А.В. Кожевников (А. Кожев) в диссертации «Религиозная метафизика Владимира Соловьева», защищенной в Гейдельберге в 1926 г. под научным руководством Карла Ясперса, исследовал роль дихотомии о двух существующих одновременно Софиях – становящейся («падшей») и непреходящей («ставшей») – в историософии Вл. Соловьева и продемонстрировал, что философ утверждает тождество исторического и космического процессов с историей падшей Софии, Души Мира. Эта «софийная часть» философии Вл. Соловьева, по выводам А. Кожевникова, подобна учению Шеллинга и включает не только общие идеи и структуру, но и даже детали изложения, особенно когда речь идет о падении Души и космогоническом и теогоническом процессах⁸³. Отметив далее заимствование Вл. Соловьевым у Гегеля и Шеллинга философского осмысления христианского троичного догмата, А. Кожев не уделил должного внимания обращению философа в своей персоналистской «конкретной метафизике» к тринитарной онтологии и психологии как важнейшим компонентам патристической тринитарной метафизики. Для Вл. Соловьева София есть материя Божества, в которой заключается положительный момент христианства. В софийном становлении Триипостасное Божество раскрывается для Вл. Соловьева не только в мировой истории, в целокупном человечестве, но и в каждом человеке, который оказывается, таким образом, трихотомично соединен с Богом этим и вечным и становящимся образом. Так, через Софию провиденциальная мировая история творится и повторяется в душе каждого человека, обретающей онтологические основания. И, вероятно, именно в этом ключе уместнее всего говорить о том *соловьевском гнозисе*, на который указал Н.А. Бердяев. Мысли Вл. Соловьева о том, что каждый человек как образ троичного Бога обладает триадической структурой (этим обращением к тринитарной психологии философ некогда рассчитывал доказать догмат о Пресвятой Троице), и о Софии как посреднике онтологического бытия человека были развиты в учении С. Булгакова. Для последнего сущностное единство человека с Богом также находится в Софии, поскольку «София обозначает именно *творческий аспект Уши*, которая, согласно догмату о Трои-

⁸² См.: Трубецкой С.Н. Учение о св. Троице (Критические замечания) / Трубецкой С.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. Т. 2. С. 320 [53].

⁸³ Критический анализ тезисов А. Кожева о Софии см.: Рычков А.Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов. С. 124–125; в историософском контексте: Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии. С. 48–61.

це, представляет единую “природу” трех божественных ипостасей»⁸⁴. У С. Булгакова, как у наследовавшего у Вл. Соловьева интуицию о Софии философа-богослова, процесс индивидуального и коллективного творчества богочеловеческого мира также соответствует тринитарной динамике софийного становления.

Таким образом, если тринитарная историософия Иоахима Флорского есть история поипостасного самораскрытия в мире Св. Троицы, то тринитарная историософия становления человека до его идеального состояния у Вл. Соловьева есть история Софии.

Заключение

При обсуждении «Краткой повести об антихристе» в качестве философско-теологического сочинения, включающего элементы тринитарной историософии, был предпринят опыт рассмотрения метафизического содержания рукописи монаха Пансофия как независимого фрагмента «Трех разговоров» – без учета версии окончания повести в пересказе г-на Z. Это связано с тем, что вынесенное за рамки рукописи Пансофия окончание является сжатым конспектом содержания известных библейских пророчеств, соотнесенных с фабулой повести, и не отражает каких бы то ни было представлений ее автора. В этой связи мы можем строить предположения о возможных мотивах разделения повести на глубокий философско-богословский трактат и конспективную выборку из *Апокалипсиса* и *Книги пророка Даниила*,⁸⁵ но не видим оснований для выводов о мировоззренческой позиции Соловьева как составителя конспекта.

По свидетельству Вл. Соловьева, тезисы повести изначально были включены в диалог «Трех разговоров», однако затем автор «изменил редакцию третьего разговора, вставив в него сплошное чтение “краткой повести об антихристе” из рукописи умершего монаха»⁸⁶. Вероятно, эта дополнительная переработка привела к качественному отличию текстов рукописи Пансофия и ее «припомненного» завершения, на котором следует остановиться подробнее. Здесь задачей автора становится буквализированное осовременивание апокалиптических пророчеств, как, например, в случае с появлением в сюжете вулкана вместо «озера огненного», куда были брошены антихрист и его лжепророк-чародей согласно *Откр.* 19:20. В популярной среди европейской интеллигенции конца XIX в. монографии «Антихрист» (*Antéchrist*, 1873) Ж. Ренан показал, что существовала тесная связь между *Откровением Иоанна Богослова*,

⁸⁴ См.: Цвален Р.М. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 155 [54].

⁸⁵ В программе лекции Вл. Соловьева «О конце всемирной истории» 26 февр. 1900 г., где была зачитана «Краткая повесть об Антихристе», значит пункт: «единственное вполне осмысленное основание для философии истории есть библейско-христианское откровение, – в особенности содержащееся в двух священных книгах: пророка Даниила и в Апокалипсисе Иоанна Богослова», – см.: Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева (К истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 251 [55].

⁸⁶ См.: Соловьев В.С. Три разговора. С. 88.

написанным на Патмосе, и земными катастрофами того времени, а вулканическая деятельность, сопровождаемая запахом сернистых газов, послужила одним из существеннейших факторов апокалипсической литературы. Также у Вл. Соловьева эти пророчества исполняются с появлением вулкана, чьи огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглощают Антихриста-императора, папу-мага и их полки.

Согласно рассказу г-на Z, едва Император «объявил себя единым истинным воплощением верховного божества вселенной, как пришла на него новая беда», – речь идет о его последующем переселении в Иерусалим, «тайно подерживая в еврейской среде слухи о том, что его главная задача – установить всемирное владычество Израиля», признании Мессией, а затем Лже-мессией, когда евреи «случайно обнаружили, что он даже не обрезан» и восстали⁸⁷. За исключением анекдотичной истории о необрезанном Мессии, сюжет и здесь развивается по канве библейских пророчеств. Автор сам отмечает «этот оборот» как «несомненно предуказанный и в Писании и в предании»⁸⁸ (начиная с *Зах* 12–14). Здесь необходимо отметить точное соблюдение Вл. Соловьевым внутренней логики пророчеств, т.е. их поэтапного разворачивания в повествовании, где предшествующее событие является необходимым условием исполнения последующего. После того, как Император объявил себя воплощением верховного божества – он переселяется в Иерусалим, повторяя «предуказанное» пророком Даниилом и в письме *ап. Павла*: «сын погибели ... превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» 2 *Фес* 2: 3–4. Или, в согласии со святоотеческими комментариями Иринея Лионского и Ипполита Римского, к трудам которых Вл. Соловьев проявлял (как было показано ранее) особый интерес, «... сделает он [антихрист] во время своего царства: переселит царство в этот [город Иерусалим] и сядет в храме Божиим, обольщая поклоняющихся ему, как будто он Христос» (*Iren. Adv. Haer. V* 25:4). Антихрист «возвестит им (иудейскому народу), что он восстановит [их] страну и царство, и храм, – и все это с той целью, чтобы они поклонились ему как Богу» (*Hipp. de Antichr.,* 54).

Когда «тот царь ... вознесется и возвеличится выше всякого божества» (*Дан* 11:36), исполняется упоминаемое в Евангелии (2 *Фес*. 2: 3–4; *Мф*. 24:15; *Мк*. 13:14) пророчество Даниила о «мерзости осквернения» святого места, т.е. воссядущем в Иерусалимском храме Лже-Мешиахе-Антихристе. В ответ на восстание Император-антихрист приговаривает к смерти непокорных, повторяя сюжет *Откр.* 13:15: «убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя». Но и сам он оказывается заперт восставшими в Харам-эш-Шерифе, т.е. на месте бывшего Иерусалимского храма на горе Сион, оскверняя присутствием святое место, где должен был воссесть в храме Божьем, не будь тот разрушен римлянами в 70 г. н.э. Теперь повесть о последних днях может двигаться далее, поскольку

⁸⁷ См.: Соловьев В.С. Три разговора. С. 219.

⁸⁸ Там же. С. 219.

ку лишь тогда «на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя» (*Дан.* 9: 24–27), а его тело будет «предано на сожжение огню» (*Дан.* 7.11). С этого места автор окончательно умалется перед библейским сюжетом: в его осовремененном пересказе самому Соловьёву принадлежит лишь несколько связующих с контекстом повествования вставок, выделенных нами курсивом в представленном ниже конкордансе соловьёвского текста с пророчествами *Священного Писания*.

Текст Вл. Соловьёва [36, с. 219–220]	Выдержки из книг Ветхого и Нового Заветов
<p>[Г-н Z.] <i>Но едва стали сходитьсь авангарды двух армий, как произошло землетрясение небывалой силы – под Мертвым морем, около которого расположились имперские войска, открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили и самого императора, и все его бесчисленные полки, и неотлучно сопровождавшего его папу Аполлония, которому не помогла вся его магия.</i></p> <p><i>Между тем евреи бежали к Иерусалиму, в страхе и трепете взывая о спасении к Богу Израилеву. Когда святой город был уже у них в виду, небо распахнулось великой молнией от востока до запада, и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках. В то же время от Синая к Сиону двигалась толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом, а с разных сторон бежали еще иные восторженные толпы: то были все казненные антихристом евреи и христиане. Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет.</i></p>	<p>... и выйдет обмануть народы, ... чтобы собрать их на войну, <i>Откр.</i> 20:8; и раскинет он царские шатры свои между морем и горою преславного святилища; но придет к своему концу <i>Дан.</i> 11:45; и пролью на него и на полки его ... огонь и серу <i>Иезек.</i> 38.22; зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса перед ним ... Оба живые брошены в озеро огненное <i>Откр.</i> 19:20; дьявол, обманывающий их, был брошен в озеро огненное и серное <i>Откр.</i> 20:10.</p> <p>Страх и трепет нашел на меня ... Я же воззову к Богу, и Господь спасёт меня <i>Пс.</i> 54:6,17.</p> <p>Сын человеческий придет в сиянии Славы Отца Своего <i>Мф.</i> 16:27; Ибо как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого <i>Мф.</i> 24:27; Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» <i>Деян.</i> 1:11.</p> <p>И увидел я ... души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слова Божьи, которые не поклонились зверю ... они ожили и воцарились со Христом на тысячу лет. <i>Откр.</i> 20:4</p>

Анализ версии окончания повести Пансофия в пересказе г-на Z показывает полное отсутствие в нем библейской экзегезы и представляет собой буквальный перенос библейских апокалиптических сюжетов в описываемое Вл. Соловьёвым недалекое будущее XXI века – без учета их глубокого символизма, оригинальному видению которого во многом научил русских символистов Серебряного века именно Вл. Соловьёв. На подобное несоответствие «рукописной» и «припомненной» частей сочинения Пансофия об антихристе в последнее время все чаще обращают внимание его исследователи. Действительно, благодаря искусной соловьёвской экзегезе библейских и евангельских пророчеств «смысл повести Соловьёва невозможно буквально соотносить со смыслом истории, рассказанной в *Откровении* Иоанна ... детали повествования, прямо заимствованные из *Откровения* Иоанна, используются Вл. Соловьёвым очень свободно –

совершенно не в том смысле, как в Библии»⁸⁹. Однако в пересказе г-на Z все как раз наоборот: «припомненное» им окончание повести монаха Пансофия резко контрастирует с предельной серьезностью предшествующих сцен и «слабо соответствует смыслу второй части»⁹⁰. По мнению И.И. Евлампиева, в итоговой речи г-на Z сюжет «Краткой повести об антихристе» возвращается к догматическому церковному учению: «это возвращение Соловьёв обозначает, быть может, даже слишком нарочито, что описывает в финале “Краткой повести об антихристе” гибель антихриста в буквальном соответствии с текстом *Апокалипсиса*»⁹¹: «Можно подумать, что Соловьёв пишет сказку для детей, а не серьезный философский трактат, настолько наивными выглядят его новые представления о человеке в сравнении с прежними взглядами», – заключает исследователь⁹². К аналогичным выводам приходит «с другого берега» и польский христианский философ Ян Красицкий, посвятивший «Краткой повести об Антихристе» особую главу в недавней монографии «Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва»: «В *Краткой повести* Соловьёва самым слабым местом являются события, описанные на ее последней странице ... высокопарный финал («... то были все казненные Антихристом евреи и христиане. Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет»). Банальный хилиазм и forte милленнаризма (“на тысячу лет”) вытесняет здесь эсхатологическую апофатику и поэтику ... Возможно, поэтому лучшим завершением *Краткой повести* является именно то, что “рукопись обрывается”, а дальнейший ход событий читающий ее (г. Z) “помнит только в главных чертах”. И хотя здесь он достаточно краток, все же последние фразы о том, что должно “наступить”, – это уже чистейший религиозный кич ...»⁹³.

Действительно, на примере трактата Пансофия и его припомненной в диалогах концовки мы имеем различные по своей жанровой природе типы соловьёвского текста. Отказываясь от учета перифразы, символизма и какой бы то ни было экзегезы апокалиптических сюжетов Писания, в пересказе г-ном Z концовки повести Пансофия Соловьёв допускает свойственную балаганной речи стратегию «буквализации» метафоры. В свою очередь, буквализация профетической метафоры оказывается инструментом её травести: этому приему соответствует и довольно скабрёзная шутка о необрезанном Мессии, актуализирующая в тексте фреймы иронической драматургии Вл. Соловьёва. Различие типов текстов в рукописи Пансофия и пересказе г-ном Z можно уподобить различию софийной лирики Вл. Соловьёва и его шуточных мистерий, наподобие

⁸⁹ См.: Евлампиев И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 27. С. 22. [56].

⁹⁰ Там же. С. 20.

⁹¹ Там же. С. 20.

⁹² См.: Евлампиев И. И. Жизненная драма Владимира Соловьёва // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 127–138 [57].

⁹³ См.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва М., 2009. С. 357 [58].

«Белой лилии», тем более, что «нарушение “торжественного чина”, юмор юродства ... – это черта и “Белой Лилии”, и многих “реприз” г-на Z в “Трех разговорах”»⁹⁴. Таким образом, по нашему мнению, апокалиптический дискурс в речи г-на Z оказывается объектом тонкой иронии одного из «отцов» балаганной парадигмы в поэзии и драматургии Серебряного века.

Напротив, чтение г-ном Z сочинения Пансофия можно уподобить встроеному Платоном в канву диалога «Критий» пересказу Критием хранящейся у него рукописи Солона, в которой со слов египетских жрецов записана история об Атлантиде (*Plat. Crit.* 113 a-b). «Критий» обрывается на эсхатологической теме божественной кары народа атлантов – популярна гипотеза, что Платон намеренно оставил диалог незаконченным. Поэтому можно предположить, что такой знаток творчества Платона, как Вл. Соловьев, использовал этот поздний диалог как образец при составлении эсхатологической рукописи Пансофия. В пользу возможности такого авторского сопоставления свидетельствуют как очевидная перекличка легенды о гибели Атлантиды с апокалиптическими настроениями рубежа XIX–XX вв., что в образе череды «локальных апокалипсисов» цивилизаций впоследствии нашло широкое отражение в творчестве русских символистов⁹⁵, так и во многом аналогичное восприятие «Краткой повести об Антихристе» участниками экуменического христианского движения из числа русской послереволюционной эмиграции, для которых предвидение катастрофической эпохи и экуменические религиозные выводы, к которым Вл. Соловьев пришел на основе этого предвидения в «Трех разговорах», стало одним из оснований их деятельности⁹⁶.

Как бы то ни было, позиция г-на Z, выражающего светскую ипостась Соловьева как религиозного мыслителя, не равна позиции монаха Пансофия, вероятного alter ego автора как «монаха в миру», по характеристике современников и каким увидел его впоследствии А. Блок в речи-статье «Рыцарь-монах» (1910 г.). Все это позволяет предположить, что текст «Краткой повести об Антихристе» не случайно и не только по спешке, как это принято объяснять, разделен на две неравных части: в итоговой версии он оказывается написан от лица двух героев Соловьева, выражающих неравнозначные религиозные тезисы от имени их автора. Означенное самим Вл. Соловьевым жанровое построение «Трех разговоров» как «апологетических и полемических диалогов» предполагает репрезентацию различных подходов к теме, и это проявляется в разделе-

⁹⁴ См.: Роднянская И.Б. «Белая Лилия» как образец мистерии-буфф: К вопросу о жанре и типе юмора пьесы Владимира Соловьева // Роднянская И.Б. Движение литературы: В 2 т. М., 2006. Т.1. С. 177 [59].

⁹⁵ См. об этом: Рычков А.Л. Миф об Атлантиде западного эзотеризма в «атлантической мифологии» русских символистов // Изучение эзотеризма в России: актуальные проблемы. М., 2017. С. 98–100 [60].

⁹⁶ См. об этом: Рычков А.Л. Соловьёвская тема русского зарубежья: Вл. Соловьев и его последователи в библиотеке-коллекции Н.М. Зернова // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 3 (51). С. 83–98 [61]. «Характерно, – отмечал Н.М. Зёрнов, – что “Три Разговора” Владимира Соловьева – строго запрещенная книга в Советской России», [61, С. 86].

нии точек зрения не только персонажей диалога, но также мифического автора (монах Пансофий) и интерпретатора (г-н Z) «Краткой повести об антихристе», представляющих разные аспекты «безусловно-религиозной» точки зрения.

Исходя из сказанного, кажется вероятным, что Вл. Соловьев намеренно разделяет две части «повести», последняя из которых, «припомненная» г-ном Z, не отражает ни эсхатологических исканий, ни известных теологумен автора. Поскольку Вл. Соловьев скрупулёзно обращается здесь исключительно к первоисточникам из *Священного Писания* и ранним святоотеческим толкованиям на них, а не «катехизисам» поздней Церкви (православной или католической), то делать из этого выводы о «догматическом повороте» его мировоззрения и разочаровании в идее богочеловеческого сотворчества⁹⁷ не представляется обоснованным.

Иллюстрацию неизменности представлений Соловьева о сотворческом участии человека и Бога в становлении Богочеловечества можно обнаружить, следуя за отмеченной нами ранее логикой исполнения апокалиптических пророчеств (пока не случится А – не произойдет В и лишь затем может случиться С, и т.д.), о которой учит ап. Павел в 2 *Фесс* 2:1–12 и которая служит для Вл. Соловьева одной из смыслообразующих скреп на всем протяжении «Краткой повести об антихристе». Об этой строгой эсхатологической последовательности философ упоминает в заключении к публичным чтениям «Краткой повести», с которой он выступил вместо заявленной лекции «О конце всемирной истории» в зале Городской думы Петербурга 26 февраля 1900 г.: «И глубочайший смысл всемирной истории тот, что ... Нужно, чтобы [злу] начальнику века сего было предоставлено показать себя под конец с самых лучших сторон, свободно облечься во всякую видимость добра, и лишь когда он исчерпает все, что может говорить в его пользу, истощит все [хорошее] благовидное, что с ним совместимо, и обнаженный ото всех личин явно выступит в своей собственной форме зла, лжи и безобразия, – тогда только может он по правде быть осужден и по необходимости погибнуть»⁹⁸.

В ракурсе этой своеобразной «апокалиптической логики» обратим внимание, что необходимое для дальнейшего исполнения истории «последних дней» знамение «Жены, облеченной в солнце» (прочитываемой Соловьевым и его последователями в софийно-богородичном символизме), является лишь после того, как происходит объединение церквей. Здесь Соловьев совпадает с учением Иоахима о духовных мужах. За время правления Императора-антихриста христианство «нравственно подобралось и выигрывало в качестве, что теряло в количестве»⁹⁹, и эти «духовные мужи» образуют новую соборность, локальный образ Софии в мире. София воплощается не во всем человечестве, как полагал ранний Вл. Соловьев, но в рожденной *свободным* богочеловеческим деянием новой соборной Церкви, численность которой составила

⁹⁷ См., напр.: Евлампиев И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва. С. 22.

⁹⁸ Цит. по: Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьёва. С. 253.

⁹⁹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора. С. 206.

меньше 3% населения Земли на 1900 г. (к этому моменту, согласно Соловьёву, к XXI в. останется лишь 45 миллионов христиан). Далее по тексту повести предводители церквей духовно преображаются, а «Жена, облеченная в солнце» ведет христиан за собой. Можно заключить, что, по замыслу Соловьёва, именно это преодоление христианского раскола и рождение софийной соборности инициирует дальнейшие события, рассказываемые в финале г-ном Z. И божественным откликом на него в конечном итоге становится явление Христа.

Софийные символы – герменевтический ключ к творчеству Вл. Соловьёва, как справедливо указывал К.В. Мочульский: «Только в свете видений Подруги Вечной раскрывается смысл его учения ... о Софии и о Богочеловечестве, становится понятной его идея свободной теократии и проповедь соединения церквей»¹⁰⁰. С объединением церквей человечество лишь входит в новую софийную эпоху, но еще не стало одним с Софией, когда надлежит исполниться древним мифопоэтическим пророчествам христианского гнозиса о софийном смысле человеческой истории как предначертанном мистическом браке Христа и Софии, воспетом лирикой Вл. Соловьёва.

В финале повести ничего не говорится ни о Страшном Суде, ни о Царстве Духа Святого, наступающем после «конца истории». Известно, что в 1878 г. Вл. Соловьёв выступает с публичными чтениями о Богочеловечестве. Двенадцатое чтение (на нем присутствовал Ф.М. Достоевский) было посвящено теме «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»¹⁰¹. Однако для печати, в том числе по цензурным соображениям того времени, лекция была полностью переработана Вл. Соловьёвым и тема *Царства Духа Святого* была из нее убрана. В письме к издателю-редактору «Православного обозрения» *прот.* П. Преображенскому (апр.–сент. 1881 г.) Вл. Соловьёв указал: «Того, что я читал три года тому назад о “последних вещах”, я решил совсем не касаться, ибо это завело бы слишком далеко. Думаю так кончить будет лучше»¹⁰². Однако переработанная публикация *Двенадцатого чтения* сохранила и убедительно раскрыла лейтмотивную для последующего творчества Вл. Соловьёва идею о том, что лишь объединение церквей Востока и Запада способно «вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество»¹⁰³. Как было показано ранее, эта идея иллюстрируется Вл. Соловьёвым в «Трех разговорах» в «апокалиптической логике» явления знамения «Жены, облеченной в солнце».

Проведенный нами анализ убедительно свидетельствует, что символика Вл. Соловьёва в «Трех разговорах» может быть более полноценно прочитана в ракурсе не только философских, но и религиозно-мистических и традиционно богословских и церковных сюжетов. Исключительно философская рефлексия

¹⁰⁰ См.: Мочульский К.В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. С. 63.

¹⁰¹ См.: Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти томах. Том 4: 1878–1882. М., 2011. С. 8, 535 [62].

¹⁰² См.: Соловьёв Вл. Письма. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб., 1923. С. 233 [63].

¹⁰³ См.: Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 4. С. 168.

«Трех разговоров» – как сочинения, опирающегося на пророческий христианский дискурс, – несомненно, остается неполноценной без выявления его библейской экзегезы, включающей опыт переосмысления библейских пророчеств, апокрифической софийной экзегезы раннехристианских гностиков, Дионисия Ареопагита, Оригена и тринитарной историософии Иоахима Флорского. Вне этого такая рефлексия приводит, как мы попытались показать, к ошибочным трактовкам смыслов «послания» Вл. Соловьева в «Трех разговорах» и образа позднего Вл. Соловьева в целом.

Действительно, все больше современных исследователей (М.В. Максимов, Е.Б. Рашковский и др.) акцентируют внимание на проблемном единстве наследия Соловьева, отмечая, в частности, что «стремление к “трихотомическому” описанию базовых философских смыслов и проблем во многом определило собой не только философский язык самого Соловьева, но и весь характер последующей аналитики его творчества, в частности и позднего творчества, уже менее зависимого от привычного академического языка философского конструирования»¹⁰⁴. «Академические» интерпретации обращения философа к категориям гегелевской диалектики, с ее стремлением к «трихотомическому» описанию¹⁰⁵, этими исследователями дополняются указанием на тот факт, что речь идет о внеконфессиональном христианском философе, укорененном в мистико-пророческих и богословских традициях познания, и потому одно из триадичных измерений соловьевской мысли неизменно теоцентрическое, обращенное к Богу: «И последнее большое произведение философа – “Три разговора” – также, на свой лад, “трихотомично”», – и в нем также: «разговор третий – об открытой, но непреложной проблеме эсхатологического взора на весь комплекс взаимоотношений Божеского, исторического и человеческого ...» «Через эту самую множественность “трихотомий”, – по мнению Е.Б. Рашковского, – и уясняется специфика самого философского лика русского мыслите-

¹⁰⁴ См.: Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 23 [64]. О принципе тринитарности у Вл. Соловьева как основном, правящем в «божественном мире», см.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. С. 118–123.

¹⁰⁵ Например, редуцируя до логических триад немецкой философии теологические и мистико-христианские источники тринитарной метафизики Вл. Соловьева, ее современный американский исследователь Дейл Шлит фактически повторяет выводы А. Кожевникова (Кожева), причисляя эту метафизику к прямому наследию тринитарного германского идеализма: «Тринитарная религиозная метафизика Соловьева как форма конкретного идеализма отражает диалектическое развитие, предложенное Гегелем, но ближе к Шеллингу» Schlitt D.M. Vladimir Sergejevich Solovyov: A Trinitarian Metaphysics, in Schlitt D.M. German Idealism's Trinitarian Legacy. Albany, 2016. P. 74 [65]. Обратную позицию занимает *prot.* М. Аксенов-Меерсон, указывающий на источники средневекового западного мистицизма в персоналистическом обращении конкретной метафизики «тринитарного синтеза Вл. Соловьева» (см.: Aksionov-Meerson M. The Personalist Shift in Solov'ev's Trinitarian Synthesis // Aksionov-Meerson M. The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solov'ev to Bulgakov). Quincy: IL, 1998, P. 44–92 [66]).

ля»¹⁰⁶. Ведя речь о позднем Вл. Соловьёве, Е.Б. Рашковский в работе «Библейский реализм, или “оправдание” истории в трудах позднего Соловьёва» подчеркивает: «По внутреннему складу, по общей интенции своего мышления он был не столько академическим, сколько библейским философом. ... Разумеется, для многих ревнителей чистоты профессионально-философских риз такая интерпретация философствования может оказаться неприемлемой» [55, с. 24]. Продолжая и развивая подходы к прочтению Вл. Соловьёва, означенные этими исследователями, мы рассматриваем трихотомичные построения позднего Соловьёва вне классического философского дискурса. Задачей нашего исследования является опыт рассмотрения «Трёх разговоров» с точки зрения того «соловьёвского гнозиса», о котором писал Н.А. Бердяев. В том числе, обсуждение отмеченных исследователями триадических диспозиций сочинения в профетико-теологическом ракурсе традиций тринитарной метафизики, заложенных святоотеческими трудами Восточной и Западной Церкви в IV–IX вв.¹⁰⁷ и переосмысленных Иоахимом Флорским.

По нашему убеждению, в «Трёх разговорах» Вл. Соловьёв достигает органичного синтеза мистической и философской составляющих своего богочеловеческого мировоззрения на основе триадичной логики становления божественной истории человечества. Развивая выводы ряда современных исследователей творчества Вл. Соловьёва¹⁰⁸, мы рассматриваем «Три разговора» прежде всего как историософский богословский трактат, продолжающий искания христианской тринитарной метафизики. Анализ параллелей эсхатологических символов у Иоахима Флорского и в «Трёх разговорах» Вл. Соловьёва, позволяет говорить о том, что сочинение Вл. Соловьёва демонстрирует воспринятый у Иоахима Флорского эсхатологический оптимизм, принимающий конец нынешнего состояния мира и приход хама как свидетельства «великого кризиса», необходимого этапа для «полного воплощения ... христианского человечества»¹⁰⁹. Это еще раз подтверждает выводы М.В. Максимова о том, что Иоахима Флорского и Вл. Соловьёва «сближает не только формальная сторона – повторение Соловьёвым известной схемы исторического процесса, но нечто

¹⁰⁶ См.: Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьёва. С. 23–24.

¹⁰⁷ Подробнее о становлении патристической тринитарной метафизики, в т.ч. тринитарной психологии, см., напр.: Фокин А.Р. Зарождение тринитарной метафизики на христианском Западе в IV–IX вв. // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 10–32 [67].

¹⁰⁸ Так, по заключению Яна Красицкого, «Краткая повесть Соловьёва, независимо от ее необычной для философского произведения литературной формы подачи, является *sensu stricto* метафизическим трактатом – трактатом философско-теологическим, трактатом на тему того *mysterium iniquitatis*, о котором говорит апостол Павел в своем Втором послании к фессалоникийцам (2 Фесс 2:1–12)» (см.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва. С. 335).

¹⁰⁹ См.: Соловьёв В.С. Планы и черновики. С. 169.

большее – порыв к духовному обновлению, вера в торжество добра на земле и ощущение себя пророками грядущей эпохи вечного Завета» [4, с. 166]¹¹⁰.

Список литературы

1. Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., 1998. 242 с.
2. Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 2. С. 40–72.
3. Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 8–161.
4. Максимов М.В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX в.: дис. ... д-ра филос. наук. М., 1999. 424 с.
5. Соловьев В.С. «Планы и черновики» // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 162–178.
6. De Beato Joachimi Abbate Ordinis Florentinis Fundatore, in Calabria et regno Neapolitano // Acta Sanctorum. Maii T. 7. Paris – Rome, 1866. P. 86–141.
7. Мень А., прот. Апокалипсис: Откровение Иоанна Богослова: Комментарий. Рига, 1992. 177 с.
8. Reeves M., Warwick G. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. Oxford, 1987. 376 p.
9. Lubac H. de. La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore, Tome II: De Saint-Simon À Nos Jours. Paris, 1981. 508 p.
10. Максимов М.В. Вл. Соловьев и Иоахим Флорский: историософские параллели // Философский альманах. 1998. № 1–2. С. 254–262.
11. Парилев О.В., Собко Р.В. Идейная преемственность В.С. Соловьева и Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 26–33.
12. Собко Р.В. Историософский хилиазм Иоахима Флорского и его рецепция в творчестве Владимира Соловьева: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14. Нижний Новгород, 2011. 181 с.
13. Kornblatt J.D. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala // Rosenthal B.G. (Hrsg.) The occult in Russian and Soviet culture. N.Y., 1997. P. 75–95.
14. Гайденок П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева (окончание) // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 3. С. 220–229.
15. Шеллинг Ф. Ранние философские сочинения. СПб., 2000. 455 с.
16. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 227–489.
17. Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: сб. науч. статей. М., 1999. С. 48–61.
18. Максимов М.В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 2. С. 5–39.
19. Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и европейский эзотеризм: проблема источников // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 47–65.
20. Соловьев В.С. Из философии истории // Вопросы Философии и Психологии. 1891. № 5. Кн. 9. С. 133–157.
21. Душин О.Э. Шеллинг и Соловьев о проблеме зла // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 1(45). С. 15–30.
22. Гайденок П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание // Понимание. Умение. 2005. № 2. С. 202–208.

¹¹⁰ Ср.: «... пророк выступает сотворцом последнего акта истории – вот, в самом грубом очерке, положение Соловьева в эсхатологической перспективе, какою она ему рисовалась. Доказательства этому утверждению доставляют многочисленные фрагменты неоконченных сочинений...» (см.: Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева. С. 242).

23. Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва // Шестов Л. Умозрение и откровение. Религиозная философия Вл. Соловьёва и другие статьи. Париж, 1964. С. 23–91.
24. Мочульский К.В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. М., 1995. 606 с.
25. Рычков А.Л. Рецепция гностических идей в русской литературе начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4(31). С. 223–246.
26. Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. 350 с.
27. Бердяев Н.А. Владимир Соловьёв и мы // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2002. Т. 2. С. 176–181.
28. Белый А. Владимир Соловьёв. Из воспоминаний // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2000. Т. 1. С. 295–301.
29. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. 480 с.
30. Красицкий Ян. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6. С. 174–192.
31. Смирнов Д.В. Иоахим Флорский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 224–246.
32. Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в средние века: Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции. М., 1994. 191 с.
33. Каменских А.А. О некоторых типологических параллелях иоахимитской историософии // Curriculum Vitae. Вып. 2. Одесса, 2010. С. 196–200.
34. Lerner R.E. Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore // Speculum. 1985. Vol. 60. P. 553–570.
35. Каменских А.А. Liber Figurarum как источник по иоахимитской эсхатологии // Eschatos: Философия истории в предчувствии конца истории. Вып. 1. Одесса, 2011. С. 68–85.
36. Соловьёв В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 10. СПб., 1911–1913.
37. Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов / пер. и примеч. М.Я. Якушиной // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского средневековья. СПб., 2001. Т. 1. С. 509–537.
38. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
39. Соловьёв Вл. Стихотворения Владимира Соловьёва. Изд. 4-е. М., 1902. 187 с.
40. Соловьёв Вл. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. 451 с.
41. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М., 2007. 544 с.
42. Лосский Н.О. В защиту Владимира Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra. Антология. Т. 2. СПб., 2002. С. 34–45.
43. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв: Учение о природе философского знания // Вопросы философии. 1982. № 6. С. 81–92.
44. Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. 415 с.
45. Карсавин Л.П. София земная и горящая // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 76–98.
46. Рычков А.Л. «Софийный гнозис» Серебряного века: источники и влияния // Va, pensiero, sull'ali dorate...: из истории мысли и культуры Востока и Запада: сб. статей к 70-летию Евгения Борисовича Рашковского. М., 2010. С. 344–363.
47. Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. М., 1995. 509 с.
48. Рычков А.Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса: Тр. междунар. симп. в ВГБИЛ. М., 2009. С. 108–166.
49. Андрей Белый и Александр Блок: Переписка 1903–1919. М., 2001. 667 с.
50. Соловьёв Вл. Валентин и валентиниане // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. V. СПб., 1891.
51. Афонасин Е.В. Гнозис: фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. 324 с.
52. Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra. СПб., 2002. Т. 2. С. 823–871.

53. Трубецкой С.Н. Учение о св. Троице (Критические замечания) / Трубецкой С.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. Т. 2. С. 309–453.
54. Цвален Р.М. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 151–159.
55. Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева (К истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 238–257.
56. Евлампиев И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 27. С. 12–31.
57. Евлампиев И.И. Жизненная драма Владимира Соловьева // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 127–138.
58. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева М., 2009. 448 с.
59. Роднянская И.Б. «Белая Лилия» как образец мистерии-буфф: К вопросу о жанре и типе юмора пьесы Владимира Соловьева // Роднянская И.Б. Движение литературы: в 2 т. Т. 1. М., 2006. С. 164–182.
60. Рычков А.Л. Миф об Атлантиде западного эзотеризма в «атлантической мифологеме» русских символистов // Изучение эзотеризма в России: актуальные проблемы. М., 2017. С. 77–112.
61. Рычков А.Л. Соловьёвская тема русского зарубежья: Вл. Соловьёв и его последователи в библиотеке-коллекции Н.М. Зернова // Соловьёвские исследования. 2016. № 3(51). С. 83–98.
62. Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 4: 1878–1882. М., 2011. 812 с.
63. Соловьёв Вл. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. Пб., 1923. 246 с.
64. Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 22–35.
65. Schlitt D.M. Vladimir Sergeyevich Solovyov: A Trinitarian Metaphysics, in Schlitt D.M. German Idealism's Trinitarian Legacy. Albany, 2016. P. 71–104.
66. Aksionov-Meerson M. The Personalist Shift in Solov'ev's Trinitarian Synthesis, in Aksionov-Meerson M. The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solov'ev to Bulgakov). Quincy: IL, 1998, pp. 44–92.
67. Фокин А.Р. Зарождение тринитарной метафизики на христианском Западе в IV–IX вв. // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 10–32.

References

1. Maksimov, M.V. *Vladimir Solov'ev i Zapad: nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: an invisible continent]. Moscow, 1998. 242 p.
2. Maksimov, M.V. Traktat «Sofiya» kak opyt istoriosofskoy propedevtiki: k voprosu o stanovlenii filosofsko-istoricheskoy kontseptsii Vl. Solov'eva [Treatise «Sophia» as an experience of historiosophical propaedeutics: on the formation of Vl. Solovyov's philosophical and historical concept], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 2, pp. 40–72.
3. Solov'ev, V.S. Sofiya [Sophia], 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, 2000, pp. 8–161.
4. Maksimov, M.V. *Istoriiosofiya Vl. Solov'eva v otechestvennoy i zarubezhnoy filosofskoy mysli XX v.* Diss. d-ra fil. nauk [Vl. Solovyov's historiosophy in the Russian and foreign philosophical thought of the XX century. Dr. philos. sci. diss.]. Moscow, 1999. 424 p.
5. Solov'ev, V.S. Plany i chernoviki [Plans and drafts], in Solovyov, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 2]. Moscow, 2000, pp. 162–178.
6. De Beato Joachimi Abbate Ordinis Florentis Fundatore, in Calabria et regno Neapolitano. Acta Sanctorum. Maii. Vol. 7. Paris – Rome, 1866, pp. 86–141.
7. Men', A., prot. *Apokalipsis: Otkrovenie Ioanna Bogoslova: Kommentariy* [Apocalypse: The Revelation of John: Comments]. Riga, 1992. 177 p.

8. Reeves, M., Warwick, G. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. Oxford, 1987. 376 p.
9. Lubac, H. de. La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore, Tome II: De Saint-Simon À Nos Jours. Paris, 1981. 508 p.
10. Maksimov, M.V. VI. Solov'ev i Ioakhim Florskiy: istoriosofskie paralleli [VI. Solovyov and Joachim of Fiore: historiosophical parallels], in *Filosofskiy al'manakh*, 1998, no. 1–2, pp. 254–262.
11. Parilov, O.V., Sobko, R.V. Ideynaya preemstvennost' V.S. Solov'eva i Ioakhima Florskogo [The ideological continuity of V.S. Solovyov and Joachim of Fiore], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 2(30), pp. 26–33.
12. Sobko, R.V. *Istoriiosofskiy khiliazm Ioakhima Florskogo i ego retseptsiya v tvorchestve Vladimira Solov'eva*. Diss. kand. filos. nauk [Chiliasm in Joachim of Fiore's Historiosophy and Its Reception in Vladimir Solovyov's Works. Cand. filos. sci. diss.]. Nizhniy Novgorod, 2011. 181 p.
13. Kornblatt, J.D. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala. Rosenthal B.G. (Hrsg.) *The occult in Russian and Soviet culture*. N.Y., 1997, pp. 75–95.
14. Gaydenko, P.P. Gnosticheskie motivy v ucheniyakh Shellinga i VI. Solov'eva (okonchanie) [Gnostic motives in Schelling's and VI. Solovyov's teachings], in *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2005, no. 3, pp. 220–229.
15. Shelling, F. *Rannie filosofskie sochineniya* [Early Philosophical Writings]. Saint-Petersburg, 2000. 455 p.
16. Shelling, F. Sistema transtsendental'nogo idealizma [The System of Transcendental Idealism], in Schelling, F. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow, 1987, pp. 227–489.
17. Maksimov, M.V. Aleksandr Kozhev i Vladimir Solov'ev: analiz metafizicheskogo obosnovaniya istoriosofii [Alexandre Kojève and Vladimir Solovyov: an analysis of the metaphysical foundation of Historiosophy], in *Filosofiya. Kul'tura. Upravlenie* [Philosophy. Culture. Management]. Moscow, 1999, pp. 48–61.
18. Maksimov, M.V. Istoriiosofiya VI. Solov'eva v otechestvennoy filosofskoy mysli [Vladimir Solovyov's historiosophy in Russian philosophical thought], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 2, pp. 5–39.
19. Burmistrov, K.Yu. Vladimir Solov'ev i evropeyskiy ezoterizm: problema istochnikov [Vladimir Solovyov and European esotericism: the problem of source studies], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 2(50), pp. 47–65.
20. Solov'ev, V.S. Iz filosofii istorii [From the philosophy of history], in *Voprosy Filosofii i Psikhologii*, 1891, no. 9(5), pp. 133–157.
21. Dushin, O.E. Shelling i Solov'ev o probleme zla [Schelling and Solovyov on the problem of evil], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 1(45), pp. 15–30.
22. Gaydenko, P.P. Gnosticheskie motivy v ucheniyakh Shellinga i VI. Solov'eva [Gnostic motives in Schelling's and VI. Solovyov's teachings], in *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2005, no. 2, pp. 202–208.
23. Shestov, L. Umozrenie i Apokalipsis. Religioznaya filosofiya VI. Solov'eva [Speculation and Apocalypse. Vladimir Solovyov's Religious Philosophy], in Shestov, L. *Umozrenie i otkrovenie* [Speculation and revelation]. Paris, 1964, pp. 23–91.
24. Mochul'skiy, K.V. *Gogol', Solov'ev, Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky]. Moscow, 1995. 606 p.
25. Rychkov, A.L. Retseptsiya gnosticheskikh idey v russkoy literature nachala XX veka [The Reception of Gnostic Ideas in the Russian Literature of the Early 20th Century], in *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2013, issue 4(31), pp. 223–246.
26. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and Humorous Songs]. Leningrad, 1974. 350 p.
27. Berdyayev, N.A. Vladimir Solov'ev i my [Vladimir Solovyov and we], in *VI. Solov'ev: pro et contra. Antologiya v 2 t., t. 2* [VI. Solovyov: pro et contra. Anthology in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg, 2002, pp. 176–181.

28. Belyy, A. Vladimir Solov'ev. Iz vospominaniy [Vladimir Solovyov. Memories], in *VI. Solov'ev: pro et contra. Antologiya v 2 t., t. 1* [VI. Solovyov: pro et contra. Anthology in 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg, 2000, pp. 295–301.
29. Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the free spirit]. Moscow, 1994. 480 p.
30. Krasitskiy, Yan. Apokrif nashego vremeni. Novoe prochtenie Kratkoy povesti ob antikhriste VI. Solov'eva [Apocrypha of our time. A new reading of Vladimir Solovyov's "A Short Tale about the Antichrist"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 6, pp. 174–192.
31. Smirnov, D.V. Ioakhim Florskiy [Joachim of Fiore], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2010, vol. 25, pp. 224–246.
32. Kerov, V.L. *Idei Apokalipsisa v srednie veka: Ioakhim Florskiy, Olivi, beginy Yuzhnoy Frantsii* [Ideas of the Apocalypse in the Middle Ages: Joachim of Fiore, Olivian, Beguini of Southern France]. Moscow, 1994. 191 p.
33. Kamenskikh, A.A. O nekotorykh tipologicheskikh paralelyakh ioakhimitskoy istoriosofii [On some typological parallels of Joachimitic historiosophy], in *Curriculum Vitae*, 2010, vol. 2, pp. 196–200.
34. Lerner, R.E. Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore, in *Speculum*, 1985, vol. 60, pp. 553–570.
35. Kamenskikh, A.A. Liber Figurarum kak istochnik po ioakhimitskoy eskhatologii [Liber Figurarum as a source of Joachimitic eschatology], in *Eschatos: Filosofiya istorii v predchuvstvii kontsa istorii* [Eschatos: Philosophy of history in anticipation of the end of history]. Odessa, 2011, vol. 1, pp. 68–85.
36. Solov'ev, V.S. Tri razgovora [Three Conversations], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected Works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg, 1911–1913.
37. Ioakhim Florskiy. Soglasovanie Vetkhogo i Novogo Zavetov [The Concordance between the Old and New Testaments], in *Antologiya srednevekovoy mysli: Teologiya i filosofiya evropeyskogo srednevekov'ya* [Anthology of medieval thought: theology and philosophy of the European Middle Ages: in 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg, 2001, pp. 509–537.
38. Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The meaning of life]. Moscow, 1994. 432 c.
39. Solov'ev, Vl. *Stikhotvoreniya Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov's Poems]. Moscow, 1902. 187 p.
40. Solov'ev, Vl. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church (La Russie et l'Église universelle)]. Moscow, 1911. 451 p.
41. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and Gnostics]. Moscow, 2007. 544 p.
42. Losskiy, N.O. V zashchitu Vladimira Solov'eva [In Defense of Vladimir Solovyov], in *VI. Solov'ev: pro et contra*. Saint-Petersburg, 2002, vol. 2, pp. 34–45.
43. Rashkovskiy, E.B. Vladimir Solov'ev: Uchenie o prirode filosofskogo znaniya [Vladimir Solovyov: the doctrine of the nature of philosophical knowledge], in *Voprosy filosofii*, 1982, no. 6, pp. 81–92.
44. Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy: sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow, 1994. 415 p.
45. Karsavin, L.P. Sofiya zemnaya i gornaya [Sophia Terrestrial and Celestial], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Small works]. Saint-Petersburg, 1994, pp. 76–98.
46. Rychkov, A.L. «Sofinyy gnozis» Serebryanogo veka: istochniki i vliyaniya [«The Sophian Gnosis» of the Silver Age: The Sources and Influences], in *Va, pensiero, sull'ali dorate... (Vzleti, mysl' zlatokrylaya...): iz istorii mysli i kul'tury Vostoka i Zapada* [Rise up, Golden-Winged Thought: From the History of Thought and Culture of East and West]. Moscow, 2010, pp. 344–363.
47. Belyy, A. *Sobranie sochineniy. Vospominaniya o Bloke* [Collected Works. Memories about Blok]. Moscow, 1995. 509 p.
48. Rychkov, A.L. Aleksandriyskaya mifologema u russkikh mladosimvolistov [The Alexandrian Mythologema in Russian Symbolists' Works], in *Puti Germesa: Trudy mezhdunarodnogo simpoziuma v VGBIL 14.02.2008* [Ways of Hermes. Works of the Int. Symposium All–Russia State Library of Foreign Literature, Febr., 14, 2008]. Moscow, 2009, pp. 108–166.
49. *Andrey Belyy i Aleksandr Blok: Perepiska 1903–1919* [Andrey Bely and Aleksandr Blok: correspondence of 1903–1919]. Moscow, 2001. 667 p.

50. Solov'ev, Vl. Valentin i valentiniane [Valentinus and Valentinians], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona* [Encyclopedic Dictionary ed. by F. Brockhaus and I.A Efron]. Saint-Petersburg, 1891, vol. V, pp. 406–409.
51. Afonasin, E.V. *Gnosis: fragmenty i svidetel'stva* [Gnosis. Fragments and Testimonies]. Saint-Petersburg, 2008. 324 p.
52. Losev, A.F. Filosofsko-poeticheskiy simvol Sofii u Vl. Solov'eva [The Philosophical and Poetic Symbol of Sophia in Vl. Solovyov's Works], in *Vladimir Solov'ev: pro et contra. Antologiya v 2 t., t. 2* [Vl. Solovyov: pro et contra. Anthology in 2 vol., vol. 2], Saint-Petersburg, 2002, pp. 823–871.
53. Trubetskoy, S.N. Uchenie o sv. Troitse (Kriticheskie zamechaniya). Trubetskoy S.N. Mirosozertsanie V.S. Solov'eva [The Doctrine of the Holy Trinity. V.S. Solovyov's Worldview], in *Vladimir Solov'ev: pro et contra. Antologiya v 2 kn.* [Vl. Solovyov: pro et contra. Anthology in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg, 2002, pp. 309–453.
54. Tsvalen, R.M. Trinitarnaya kontseptsiya lichnosti u Nikolaya Berdyayeva i Sergeya Bulgakova [The Trinitarian Concept of Personality in Nikolai Berdyayev's and Sergei Bulgakov's Works], in *Istoriya filosofii*, 2016, vol. 21 (1), pp. 151–159.
55. Kotrelev, N.V. Eskhatologiya u Vladimira Solov'eva (K istorii «Treh razgovorov») [Eschatology in Vladimir Solovyov's Works (On the History of «Three Conversations»)], in *Eschatologicheskiy sbornik* [The Eschatological Collection]. Saint-Petersburg, 2006, pp. 238–257.
56. Evlampiev, I.I. Zagadka «Kratkoy povesti ob antikhriste» Vl. Solov'eva [The Riddle of «A Short Tale of the Antichrist» by Vl. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3(27), pp. 12–31.
57. Evlampiev, I.I. Zhiznennaya drama Vladimira Solov'eva [Vladimir Solovyov's Life Drama], in *Voprosy filosofii*, 2011, no. 2, pp. 127–138.
58. Krasitskiy, Ya. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, Man and Evil. A Study of Vladimir Solovyov's Philosophy]. Moscow, 2009. 448 p.
59. Rodnyanskaya, I.B. «Belaya Liliya» kak obrazets misterii-buff: K voprosu o zhanre i tipe yumora p'esy Vladimira Solov'eva [«The White Lily» as a model of the mystery-bouffe: On the genre and type of humor of Vladimir Solovyov's play], in Rodnyanskaya, I.B. *Dvizhenie literatury: v 2 t., t. 1* [The Movement of Literature: in 2 vol., vol. 1]. Moscow, 2006, pp. 164–182.
60. Rychkov, A.L. Mif ob Atlantide zapadnogo ezoterizma v «atlanticheskoy mifologeme» russkikh simvolistov [The Myth of Atlantis in Western Esotericism and «the Mythologem of Atlantis» in Russian Symbolists's Works], in *Izuchenie ezoterizma v Rossii: aktual'nye problemy* [Russian Studies of Esotericism: Current Problems]. Moscow, 2017, pp. 77–112.
61. Rychkov, A.L. Solov'evskaya tema russkogo zarubezh'ya: Vl. Solov'ev i ego nasledovateli v biblioteke-kollektsii N.M. Zernova [Solovyov's Ideas in the Works of Russian Emigration: Vl. Solovyov and His Followers in N.M. Zernov's Library-Collection], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 3(51), pp. 83–98.
62. Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete Collection of Works in 20 vol., vol. 4]. Moscow, 2011. 812 p.
63. Solov'ev, Vl. *Pis'ma. T. 4* [Letters. Vol. 4]. Petersburg, 1923. 246 p.
64. Rashkovskiy, E.B. Bibleyskiy realizm, ili «opravdanie» istorii v trudakh pozdnego Solov'eva [Biblical Realism or the «Justification» of History in Solovyov's Late Works], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 1(25), pp. 22–35.
65. Schlitt, D.M. Vladimir Sergeevich Solovyov: A Trinitarian Metaphysics, in Schlitt D.M. *German Idealism's Trinitarian Legacy*. Albany, 2016. P. 71–104.
66. Aksionov-Meerson, M. The Personalist Shift in Solov'ev's Trinitarian Synthesis, in Aksionov-Meerson M. *The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solov'ev to Bulgakov)*. Quincy: IL, 1998, pp. 44–92.
67. Fokin, A.R. Zarozhdenie trinitarnoy metafiziki na khristianskom Zapade v IV–IX vv. [The Birth of Trinitarian Metaphysics in the Christian West in the 4th – 9th Centuries], in *Khristianskoe chtenie*, 2016, issue 3, pp. 10–32.

УДК 1(47)(91)
ББК 87.3(2)522

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И НИКОЛАЙ ГРОТ: ПАРАДОКСЫ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ

Б.В. МЕЖУЕВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, Философский факультет, г. Москва, ГСП-1,
119991, Российская Федерация
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Предлагается анализ взаимоотношений двух философов – Владимира Соловьева и руководителя Московского психологического общества, основателя и долгое время редактора/издателя журнала «Вопросы философии и психологии» Николая Яковлевича Грота. Для рассмотрения выделен период 1895–1897 гг., связанный с работой Вл. Соловьева над своим капитальным трудом по нравственной философии «Оправдание добра». Доказывается, что статья Вл. Соловьева «Аскетическое начало в нравственности», вошедшая в отдельное издание книги в качестве второй главы, в которой была высказана мысль о возможности распространения закона сохранения энергии на психический мир, была написана под влиянием трудов Н.Я. Грота 1880-х годов. Утверждается также, что под непосредственным влиянием своего товарища и ближайшего единомышленника Грот в 1895 году вновь возвращается к своей старой гипотезе о «превращениях энергии» и строит на ее основе концепцию «психоэнергии», которую он развивает в серии своих поздних статей.

Ключевые слова: психоэнергия, закон сохранения энергий, аскетизм, нравственная философия, психический субъект, монодуализм, экспериментальная психология

VLADIMIR SOLOVYOV AND NIKOLAI GROT: PARADOXES OF MUTUAL INFLUENCE

B. V. MEZHUYEV

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky pr., Department of Philosophy, Moscow, GSP-1,
119991, Russian Federation
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

The main purpose of this article is an analysis of relationships of two thinkers: Vladimir Solovyov and the leader of the Moscow Psychological Society and the founder and, for a long time, the publisher and editor-in-chief of «Voprosy Filosofii i Psikhologii» (Problems of Philosophy and Psychology) scientific journal Nikolai Grot. The author has focused in his analysis on one aspect of their intellectual communication that took place in the period of 1895–1897 and was connected to Vl. Solovyov's work on his fundamental book on ethical philosophy «The Justification of Good». It is proved that the article «The Ascetic Principle in Morality» included in the corpus of the book as the second chapter, in which Vl. Solovyov expressed the idea that the law of conservation of energy could be extended to the psychological world, had been written under the influence of N.Ya. Grot's works of the 1880-s. The author states that it is under his friend and closest associate's direct influence that Nikolai Grot returned to his old hypothesis about "conversions of energy" and made it the foundation of his concept of «psychoenergy» which he then elaborated in a series of his articles.

Key words: psychoenergy, law of conservation of energy, ascetism, moral philosophy, psychic subject, monodualism, experimental psychology

Не претендуя на выяснение всех аспектов взаимоотношений Вл. Соловьева с создателем и первым редактором «Вопросов философии и психологии» Н.Я. Гротом, рискнем в рамках данного текста сосредоточиться только на одной теме – на возможном взаимовлиянии двух мыслителей в период написания Вл. Соловьевым отдельных глав его будущего сочинения по нравственной философии, многие из которых публиковались именно в журнале Н.Я. Грота. Но из этого конкретного сюжета, которым автор этих строк занимался в рамках исследования творческой истории «Оправдания добра» (1894–1899 гг.), можно сделать не совсем тривиальный вывод – из всех деятелей московского идеализма конца XIX века – Л.М. Лопатина, кн. С.Н. Трубецкого, В.П. Преображенского – ближе всех к Вл. Соловьеву 1890-х гг. стоял по своим воззрениям именно Н.Я. Грот. С Л.М. Лопатиным Вл. Соловьев публично спорил в «Теоретической философии» (1897–1898 гг.); С.Н. Трубецкий не принимал всей концепции «Смысла любви», а Вл. Соловьев в свою очередь подвергал сомнению концепцию «трансцензуса» («выходения из себя в познании») Трубецкого. Но что касается Грота, то здесь близости было много больше, а разногласий намного меньше. Обоих мыслителей связывало очень позитивное творческое сотрудничество, все более углубляющееся идейное сближение, обусловленное в первую очередь сходством взглядов в вопросе о необходимости синтеза метафизики и конкретных наук. Разногласия тоже были, и о них подробно расскажем ниже. Однако в 1895 г. оба философа своими не зависимыми друг от друга путями приходят к одному общему теоретическому выводу, определившему характер их последующего интеллектуального общения. Речь идет о распространении закона сохранения энергии, приложимого к физическому миру, на мир психический.

Вл. Соловьев познакомился с Гротом, вероятно, в 1889 году, когда между ними завязывается оживленная переписка. Первый же номер журнала, появившийся в том же году, открывался передовицей, написанной главным редактором «О задачах журнала», вслед за которой шла статья Вл. Соловьева «Красота в природе»¹. В 1891 году философы переходят на «ты», и тон переписки продолжает оставаться до конца весьма дружественным, несмотря на частое недовольство Вл. Соловьева ведением дел в журнале Грота, в частности скоростью рассылки корректур и авторских экземпляров издания. Осенью 1891 года Грот много сил посвятил отражению критики правой прессы известного реферата Вл. Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания», зачитанного 19 октября 1891 года на заседании Московского Психологического общества и

¹ Любопытно, что впоследствии, в 1892 году, объясняя нежелание редакции публиковать ответ В.В. Розанова на данную статью Вл. Соловьева, Грот в письме В.В. от 18 января 1892 г. Розанову называет ее «довольно слабой, не встретившей особ<ого> сочувствия среди наших читателей» (см.: Ломоносов А.В. Гротовская эпоха московского идеализма (братья Н.Я. и К.Я. Грот в жизни В.В. Розанова) // Энтелехия. 2011. № 23.С. 87 [1]).

так и не разрешенного к публикации в журнале «Вопросы философии и психологии» (далее – ВФиП).

При размещении глав будущего сочинения по этике, которое по первоначальному замыслу должно было называться «Основания нравственной философии», Вл. Соловьев рассчитывал в первую очередь на журнал Н.Я. Грота. Статья, ставшая первой главой будущей книги («Первичные данные нравственности»), появилась в сентябрьской книжке ВФиП за 1894 год ранее других глав, в том числе введения в «Оправдание добра», публиковавшегося в ноябрьском выпуске «Вестника Европы» за тот же год.

Наибольшие вопросы со стороны редакции (до 1896 года журнал имел двух со-редакторов – Н.Я. Грота и Л.М. Лопатина, но и голос кн. С.Н. Трубецкого тоже имел вес для публикации того или иного материала) вызвал второй текст этического цикла, опубликованный в январской книжке журнала за 1895 год, – статья «Аскетическое начало в нравственности». История ее создания прослеживается по переписке Вл. Соловьева с Н.Я. Гротом².

Из датированного субботой, 12 ноября 1894 года, письма, которое было послано, вероятно, из Петербурга, становится ясно, что первую часть рукописи статьи «Аскетическое начало в нравственности» философ направил в редакцию журнала накануне, 11 ноября. «Вчера, в пятницу, – писал Вл. Соловьев, – я отправил в типографию рукопись посредством кондуктора Залесского, которому дал изрядно и посулил еще по возвращении, а он мне обещал доставить в типографию прямо с поезда – следовательно, в субботу утром до 12 ч (раньше разноса почты)» [2, с. 278].

Вместе с тем Вл. Соловьев сообщал, что работа над полным текстом статьи еще не окончена и финал рукописи следует ожидать во вторник, 15 ноября: «Последние листы дописываю теперь и пошлю сегодня на твое имя, так как завтра и в понедельник типография, вероятно, будет заперта. Но – *NB. NB.* в посланных листах я не успел произвести основательную чистку в конце, где говорится об аскетической практике насчет дыхания, о посте и т.д. Будь добр, если найдешь какие-нибудь неладные фразы, что-нибудь слишком сырое и неожиданное, *измени это искусною рукою*, не упраздня мысли; Левон в этом отношении слишком строг, поэтому предоставляю это тебе. В последних листах все будет исправно и четко написано, чтобы можно было прямо верстать. Таким образом, если дело только за моей статьей, то 15-го, во вторник все может быть готово, а раньше, вследствие праздников, все равно едва ли бы успели. Но второе

² Письма Вл. Соловьева Гроту предпочтительно цитировать не по первому тому корпуса Писем Владимира Сергеевича Соловьева, выпущенному Э.Л. Радловым в 1908 году, куда эти письма частично вошли, но по изданию, предпринятому братом Грота, Константином Яковлевичем, в 1911 году, в котором порядок писем был уточнен, а их состав дополнен (не вошедшие в первый том письма Гроту, появившиеся в этом издании, впоследствии вошли в третий том радловского собрания, вышедший в том же 1911 году) (см.: Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. 444 с. [2]).

NB. По получении завтра последних листов, если вся статья покажется тебе недостаточно обработанною и в общем производящую неблагоприятное впечатление, то в интересах журнала и моих отложи до января, и не пеняй на меня, так как стечение обстоятельств вышло действительно чрезвычайное и неустраняемое, ибо не мог же я отложить Канта, когда пришли его буквы в словаре» [2, с. 278–279]. Речь идет, разумеется, о словаре Брокгауза-Ефрона, для очередного тома которого Вл. Соловьев писал свою статью о Канте.

Опасаясь жесткого редакторского подхода Л.М. Лопатина («Левона»), Вл. Соловьев рассчитывал на более снисходительное отношение к его тексту Грота. Однако, видимо, и Грот подошел к тексту Вл. Соловьева критически. В письме, ошибочно датированном и в первом томе Писем, и в цитируемом издании 1895 годом, но которое можно с большой точностью датировать 19 ноября 1894 года³, философ реагирует на серию замечаний своего редактора: «Милый друг Николай Яковлевич, что же сей сон значит? Из письма твоего, а равно и из телеграммы явствует, что ты послал мне корректуру в среду 16-го, а вот суббота 19-го, а я ничего не получил. А если бы получил, то, конечно, мог бы исправить к понедельнику, а теперь на чем же я буду исправлять? никаких черновых у меня не бывает. А печатать без моего исправления *решительно не дозволяю*.

Кому, куда и как ты послал корректуру? Если все сделано, как следует, то в таинственном исчезновении сей бумаги придется видеть нарочитое указание судьбы, что статья не должна появиться в ноябрьской книге. Согласись, что на сей раз я ни в чем не виноват.

С замечаниями, сообщенными в твоем письме, я отчасти согласен безусловно, отчасти *juxta modum*⁴, а отчасти вовсе не согласен. Писать об этом подробно некогда – еще Кант не кончен, а еще писать некролог А.М. Иванцову-Платонову» [2, с. 288].

Через три дня, 22 ноября 1894 года, Вл. Соловьев все же отправляет письмо с подробным ответом на возражения редакции. Письмо, видимо, было послано на адрес Грота, но было адресовано всем троим соредакторам *ВФилП* – Гроту, Лопатину и Трубецкому. В нем обнаруживаем такие строки, обращенные непосредственно к Гроту: «Согласен *juxta modum* с тем, что ты, Грот, возражаешь на счет размножения. Дело в том, что я употребляю это слово, чтобы избежать термина (*coitus*⁵), принятого в медицинской и зоологической, но не философской литературе. Размножение же в точном смысле, т.е. деторождение, по справедливому твоему замечанию, не есть грех, а по моему справедливому дополнению есть даже искупление греха – для матери прямо и принудительно, для отца косвенно и факультативно. Имею, однако, два возражения:

³ В письме Вл. Соловьев сообщает, что ему нужно заканчивать Канта и писать некролог А.М. Иванцову-Платонову: и работа над словарной статьей о Канте, и кончина А.М. Иванцова-Платонова относятся к ноябрю 1894 года, на что удивительным образом не обратили внимания составители обоих изданий.

⁴ В определенной степени (лат.)

⁵ Сокоупление (лат.)

1) *Conceptum generationemque futuram in actu coitus praescire non est mortalibus datum*⁶

2) Любовь бесплодная сама по себе не может быть грехом, греховность же мер предупреждения *concedo*⁷ в принципе.

Безусловно, не согласен с возражением относительно неполного исчисления физиологических функций. Это возражение происходит единственно от вашей рассеянности, ибо я начинаю с заявления, что имею в виду *главные физиологические* функции, а вы мне указываете на такие, которые не суть главные, или на такие, которые относятся вовсе не к физиологии, а к психологии.

О столпничестве и бичевании у меня будет речь в главе о ложном аскетизме. Бичевание всегда было некоторым способом мастурбации и суррогатом *coitus*⁸. Борьба с болтливостью и помыслами никакого физиологического значения не имеет. Ведь предметом обуздания здесь были не механические движения языка и мозговых молекул, о которых аскеты ничего не знали, а самое психическое содержание слов и мыслей...» [2, с. 279–280]. Как можно судить по ответным репликам автора письма, Н.Я. Грот в своем послании к Вл. Соловьеву утверждал, что грехом является не факт деторождения, то есть «размножение», но процесс совокупления, во всяком случае, совокупление без деторождения: вероятно, в подтверждение того, что размножение само по себе не греховно, но, напротив, весьма благословенно, Грот ссылаясь на отрицательное отношение церкви к средствам контрацепции, на что Вл. Соловьев не находил если не убедительного, то приемлемого для подцензурной печати ответа. Нельзя исключать, что реальной причиной введения и сохранения термина «размножение» были утопические воззрения философа, касающиеся обращения силы эроса на воскрешение предыдущих поколений, которые четко обозначились в цикле статей «Смысл любви», опубликованном в ВФиП в 1892–1894 годах.

Как и допускал Вл. Соловьев, публикация «Аскетических начал» в силу корректировки рукописи и задержки с ее получением оказалась отложена на январь (поскольку ВФиП выходил раз в два месяца, январская книжка журнала следовала за ноябрьской). 26 декабря 1894 года он писал Гроту из пансиона Рауха на озере Сайма: «... я думаю, милый друг, что я успею продержаться корректуру исправленной статьи. Присылай ее скорее сюда (НВ. заказным): Финляндия, Иматра – Рауха, пансион Альма, В.С.С. – в двух экземплярах – один для возвращения, а другой для оставления. Если же ты очень торопишься, то смотри в оба за корректурой, особенно за новыми вставками, и во всяком случае скорее присылай мне исправленный экземпляр для собственного моего употребления» [2, с. 283].

В январе 1895 года в недатированном письме Вл. Соловьев сообщал Гроту о внесенных им новых поправках в текст: «Милый друг Николай Яковлевич,

⁶ Зачатие и будущее рождение в половом акте смертным предугадать не дано (лат.). – *Ред.*

⁷ Уступаю, признаю (лат.)

одновременно с сим ответом на твое добрейшее письмо возвращаю исправленную корректуру прямо в типографию Кушнерева (заказною бандеролью), ибо не помню точного адреса Ивановского; но ты сего последнего извести. Я вставил полстраницы в место о сне в смысле твоего замечания, с которым совершенно согласен. И относительно вина сделал маленькую поправку» [2, с. 284]. В этом же письме Вл. Соловьёв приглашает Н.Я. Грота посетить его в десятых числах января в его финском уединении. В новом, также недатированном письме, относящемся, вероятно, к середине января, Вл. Соловьёв снова зовет Н.Я. Грота в гости, в том числе и для того, чтобы получить от него свежий экземпляр январской книжки со своей статьей: «Приезжай, голубчик. Если же никак не можешь, то распорядись, пожалуйста, отсюда или из Москвы, чтобы мне выслали поскорее сюда: Имата, Рауха, Альма, готовый лист моей статьи, а также и всю книжку январскую. Ничего не пишу более, сохраняя еще надежду на твой приезд» [2, с. 285].

Как выясняется из последующего, датированного 24 января 1895 года, письма Гроту, последний не только не смог посетить своего друга в финском санатории, но и не сумел выполнить его просьбу о присылке копии опубликованной статьи: «Очень жалею, что ты не мог приехать ко мне, а также немножко досадую на тебя, что ты забыл исполнить мою просьбу (которою не утруждал бы тебя, если бы знал точно адрес Ивановского) о скорейшей присылке мне моей статьи в окончательном виде (отдельным листом или в книжке журнала – это все равно). Мне это очень нужно для печатания своей книги. Завтра я еду на 10 или 12 дней в Петербург, а потому, если статья или книжка «Вопросов» еще не высланы мне сюда, то, пожалуйста, распорядись скорее, чтобы их или ее отправили мне в Петербург, гостиница Англия. А еще вот что: если Ваши финансы еще не совсем погибли от несвоевременного выхода и рассылки книжек (не в бровь, а прямо в глаз!), то прошу распорядиться об отсылке мне гонорара за последнюю статью с надлежащими вычетами (в сентябре, помнится, мне для круглого счета дали 20 р. лишних; с вычетом их, да за “Сковороду”, останется, я думаю, рублей 50 или 55) в Петербург, только не на мое имя, а на имя полковника Кузьмина-Караваева ...» [2, с. 286].

Элементы скрытой полемики с воззрениями Вл. Соловьёва на «размножение», которые философ попытался раскрыть в статье «Аскетическое начало в нравственности», можно обнаружить в выступлении Грота по теме этики, которое было опубликовано уже в мартовском выпуске ВФиП за 1895 год (то есть следующем после январской книжки, куда вошла статья Вл. Соловьёва об аскетизме) в виде статьи «Устои нравственной жизни и деятельности». В этой работе Грот, полемизируя со сторонниками эвдемонизма в этике, пишет: «Можно сказать, что во всех так называемых альтруистических поступках и подвигах заключается одна эмпирическая цель – сохранить, уничтожить, увеличить жизнь вне и вокруг себя, и в любви половой и материнской проявляется инстинкт создания и поддержания жизни возможно большей и mnogой, хотя бы в ущерб и с умалением индивидуальной жизни родителей» [3, с. 158]. Можно

предположить, что Грот спорит здесь именно с отрицанием Вл. Соловьевым нравственного значения «размножения». Следует отметить, что в той же статье Грот берет под защиту аскетизм от насмешек «современных позитивистов» и, называя «здоровый аскетизм» «путем к широкому развитию творческих сил человека», «освобождающим духовные силы наши от гнета и целей материальной жизни», ссылается в подстрочном примечании на вышедшую в предыдущем выпуске журнала статью «Аскетическое начало в нравственности» [3, с. 164].

Обратим внимание на одну важную для нашей нынешней темы деталь работы над текстом рассматриваемой статьи Вл. Соловьева. В третьем параграфе ее второй главы, завершая рассуждение о взаимоотношениях «духа» и «плоти (материи)», Вл. Соловьев пишет: «С этой реальной точки зрения, это – два вида энергии, превратимые один в другой, – подобно тому, как механическое движение превращается в теплоту и обратно». В журнальной редакции это предложение завершилось строками: «...так что и для духовной жизни закон сохранения энергии имеет полное применение» [4, с. 76]. Идея приложимости закона сохранения энергии к психической и духовной сфере человеческого существования станет предметом постоянных размышлений Н.Я. Грота в последний период его творчества. Сам Вл. Соловьев в статье «Три характеристики», посвященной, в том числе, творчеству скончавшегося в 1899 году Грота, так описывал содержание его «последнего неоконченного философского труда – «о превращениях энергии»: «Наука уже установила механическую эквиваленцию так называемых физических сил – тепла, света, электричества, как различных форм одной и той же энергии, могущих переходить одна в другую. Следует, идя дальше, признать, что чрез постепенное одухотворение материального бытия, оно может, наконец, достигнуть своей противоположности, то есть устойчивой формы бытия духовного, не подлежащего разрушению во времени, – бытия бессмертного и нетленного». «Некоторые технические неясности и недоразумения, в которые впал Грот при разработке своей последней задачи, – выражал сожаление Вл. Соловьев, – помешали ученым специалистам и публике оценить по справедливости этот важный философский труд Грота, а оценки несправедливые, к которым он – утомленный и больной – отнесся с излишнею чувствительностью, не дали ему докончить этого дела» [5, с. 390–391].

Можно предположить, что на формирование поздних взглядов Грота и его представление о приложимости закона сохранения энергии к психической сфере оказала влияние, в том числе, и статья Вл. Соловьева об аскетизме, хотя сам Грот в основной своей публикации на тему «превращения энергий», статье 1897 года «Понятия души и психической энергии в психологии», ссылается в подстрочном примечании к ней на ряд более ранних своих сочинений, еще 1880-х годов, где, как он сообщает, уже была высказана «мысль о превращении психических энергий в физические и о реальном действии первых на вторые, а также положение, что закон сохранения энергии не противоречит идее свободы воли...» [6, с. 245]. Представляется более вероятным, что старая, ранее отбро-

шенная гипотеза вновь воскресла в сознании Грота, в том числе, под влиянием размышлений Вл. Соловьёва об аскетизме⁸.

В наиболее полном очерке философских взглядов Н.Я. Грота, принадлежащем П.П. Соколову, «поворот в настроении и мирозерцании» мыслителя, характеризующийся попыткой «примирения позитивизма и метафизики», прямо отнесен к 1895 году⁹. После этого поворота центральным тезисом психологической концепции Грота становится утверждение, что «психические энергии могут переходить в физические процессы, а физические процессы могут превращаться в психическую работу». Он старается обосновать гипотезу, что «количество психической энергии во всех этих превращениях остается таким же постоянным, как и количество физической энергии в ее метаморфозах» [2, с. 123–124]. Хотя количество энергии остается неизменным, может меняться ее качество, и поэтому, согласно Гроту, «при количественном постоянстве энергии вообще во вселенной происходит непрерывный процесс качественного превращения ее из низших, физических форм в высшие, психические, и это-то превращение служит основой мирового психического процесса» [2, с. 125]. В подтверждение своего мнения о возможности концентрации психической энергии в человеке Н.Я. Грот ссылался в работе 1897 года и на позитивное значение практики аскетизма, препятствующего «трате психической энергии» и, соответственно, способствующего «сбережению не только физических, но и психических сил» [6, с. 296].

Столкнувшись с упреками в возвращении к материализму в его новой, «энергетической» формулировке, Грот обращался за символической поддержкой к Вл. Соловьёву, «чистейшему спиритуалисту и метафизику», который в финальной, XIX главе «Оправдания добра» («Нравственная организация человечества») при разговоре об экономической деятельности человечества решается вернуться к теме «сохранения энергии», хотя и в абстрактно-метафорической форме: «Обеспечить свое материальное благосостояние, т.е

⁸ В ноябре 1895 года Н.Я. Грот обнаруживает возможность идеалистического разворота экспериментальной психологии. В рецензии на книгу английского психолога Джорджа Лэдда Грот с удовлетворением отмечает рост влияния «неовитализма» в биологии и неоспиритуализма (или неодоуализма) в психологии и отступление материализма и узкого позитивизма из области естественных наук. Грот отмечает не без доли национальной гордости, что «русские философы оказались в этом отношении особенно чуткими, и в то время как у нас протесты против позитивизма и механического мирозерцания начались с 70-х годов (Соловьёв, Козлов, Страхов), а с половины 80-х тесно сплоченная группа молодых философов серьезно разрабатывает на почве критического исследования данных внутреннего опыта всевозможные метафизические проблемы, на Западе новое движение начинается только с конца 80-х годов...» [7 с. 620]. В той же рецензии Грот констатирует, что «... закон сохранения энергии пока не проверен еще в области биологии и явлений жизни, что не мешает признавать его значение известного обобщения количественных отношений в области физических явлений, но столь же не применим к объяснению их качественной разнородности и различий, как и особенной природе душевных явлений сравнительно с материальными» [7, с. 624].

⁹ См.: Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. С. 120–121.

прежде всего исцелить свою физическую жизнь и дать ей бессмертие, человек не может путем внешней эксплуатации земных сил. <...> Разум открывает ему, что всякое реальное явление и отношение в мире подчинено непреложному закону сохранения энергии» [6, с. 296].

Очевидно, что устранившаяся в редакции 1897 года ссылка на тот же «непреложный закон» в главе об аскетизме в большей мере устраивала бы Грота, поскольку в этой статье проблематика так или иначе выходила в близкую Гроту сферу психологии, тогда как в окончательной версии «Оправдания добра» указание на этот закон было, скорее, подобно использованию красивой метафоры, чем ссылке на какую-то реальную научную истину. Возникает впечатление, что Вл. Соловьев опасался слишком откровенно делать вывод о приложимости закона сохранения энергии к сфере психологии, предпочитая прямым суждениям косвенные намеки.

Весной того же 1897 года, когда появилась статья Н.Я. Грота «Понятия души и психической энергии в психологии», в рамках еженедельного цикла «Пасхальные письма» (семь писем, вошедшие в более широкий цикл – «Воскресные письма»), Вл. Соловьев в номере газеты «Русь» за 11 мая публикует очерк «Два потока», в котором рассказывает о произошедшем с ним случае под Малой Вишерой на пути из Москвы в Петербург, когда курьерский поезд, в котором он ехал, «вдруг остановился в узкой поляне между двух лесов». Вынужденный коротать время ввиду двухчасовой задержки, Вл. Соловьев, как он пишет, «отправился в лес наслаждаться весенней благодатью»¹⁰. Во время прогулки по лесу он погрузился в напряженное размышление о душевном существовании человека, которое слагается из «страстей» и «дел». Вл. Соловьев в очередной раз отверг «проповедь бесстрастия и неделания», вступая в заочный спор с вечными оппонентами – Н.Н. Страховым и Л.Н. Толстым, имен которых он, однако, в данном случае не называет: «Зло не в страстях и в делах, а в бессмысленности страстей, в безумии и суетности дел. Значит, вместо бесстрастия и неделания, требуется только применение страстей и дел к добру и истине» [8, с. 47–48].

Но далее для Вл. Соловьева возникает закономерный вопрос: как это осуществить? И тогда мысли его возвращаются к оставленному паровозу и самому принципу его движения: «А как заставить огонь и воду двигать этот поезд?» Соловьев погружается в подробности устройства парового двигателя, но далее проводит совершенно неожиданную аналогию между паровозом и человеком: «Никакая сила и никакая работа не пропадают физически, но они могут пропадать практически для человека, когда рассеиваются и расточаются бесцельно во внешней среде. Та самая вода, которая в виде заключенного в котле пара двигала этот паровоз, если бы ее вместо этого вылить в океан или хотя бы в Маркизову лужу, не пропала бы, конечно, физически, но скрытые в ней силы и вся невидимая молекулярная работа их остались бы без прямой пользы для

¹⁰ Первая публикация: Русь. 1897. 11 (23) мая. № 110. С. 3–4 (см. также: Соловьев В.С. Два потока // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений в 12 т. Т. X. Брюссель, 1966. С. 46 [8]).

нас. Тому же общему закону, по которому всякая сила проявляется или всякая работа совершается лишь насчет уже существующей силы или работы, – этому самому закону подчинена душевная и духовная жизнь человека в ее здешнем течении. Так уже самим Богом устроено, и *дуалисты* напрасно против этого говорят. Один закон!» [8, с. 48]. Речь, конечно же, идет о критике приложения закона сохранения энергии к психической сфере «дуалистом» Страховым и – косвенно – об опровержении этого предрассудка «монодуалистом» Гротом; причем сам образ паровоза, стоящего пассивно у станции, в качестве модели сравнения с человеком, не расходующим свою потенциальную энергию, почерпнут Соловьёвым именно из статьи Грота о «понятиях души и психической энергии». В этом тексте философ предлагает вместо сугубо материалистически интерпретируемого термина «тело» использовать понятие «деятель» – «в эмпирическом смысле двигателя или источника всяких перемен и всякого движения, который, однако же, может находиться и в состоянии покоя (как готовый к движению паровоз, стоящий у станции, или как спящий в своей постели генератор)» [6, с. 272]. Думаю, Вл. Соловьёв в своей заметке совершенно сознательно отталкивался от промелькнувшего в тексте Грота образа «паровоза, стоящего у станции».

Как Вл. Соловьёв предполагал использовать таящуюся в человеке «психическую энергию», остается неясным и из этого текста, в котором философ по-прежнему играет с идеей аскетического сосредоточения в человеке данной энергии и с туманной метафорой ее «обращения внутрь», которая появляется уже в «Смысле любви»¹¹. Здесь же Вл. Соловьёв фактически повторяет ту же мысль, только в еще более вольной, эссеистической форме: «Тот внутренний акт, которым пробудившаяся страсть удержана от внешних выражений, и сила души вместо того, чтобы расточиться наружу, сосредоточена, вобрана внутрь, – этот акт, или эта энергия, разве может пропасть, а так как она ни во что внешнее не обратилась, то на что же она может идти, как не на укрепление самого душевного существа, в пищу его бессмертия?» [8, с. 49–50]. Из последующего заключительного абзаца может сложиться, однако, впечатление, что Вл. Соловьёв видит конечный выход «психической энергии» в нравственном усовершенствовании человека, а не в какой-то особой сублимации половой любви. Данная трактовка метафоры «обращения внутрь» находилась в полном соответствии с воззрениями Грота, в одной из последних своих статей трактовавшего прогресс как «увеличение нравственной ценности жизни на Земле»¹². По мнению Грота, прогресс требует приложения немалых психических затрат, которые при этом не должны расточаться бесцельно в пространстве, следуя

¹¹ См.: «Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или *обращение внутрь* той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов» [9, с. 60].

¹² См.: Грот Н.Я. Критика понятия прогресса // Вопросы философии и психологии. Кн. 45 (5). 1898, ноябрь–декабрь [11, с. 786].

законам Максвелла, но концентрироваться и накапливаться в душе человека, наполненной эфиром как тончайшим веществом.

Заметку «Два потока» Вл. Соловьев сразу по ее выходе в газете 11 мая направляет своему товарищу с письмом, начинающимся со слов: «Вот тебе отчасти касающееся психической энергии “воскресное письмо”» [2, с. 293]. Это позволят сделать вывод, что своей заметкой о «превращениях энергии» философ хотел поддержать единомышленника, столкнувшегося с непониманием своей позиции близкими товарищами, включая коллег Н.Я. Грота по работе над «Вопросами философии и психологии» – Л.М. Лопатина и С.Н. Трубецкого. Для «московских идеалистов» новые идеи прежнего редактора журнала (Грот окончательно отказался от редакторства в 1896 году) выглядели, возможно, как отступление от строгого идеализма. Трудно сказать, в какой мере поддержка Вл. Соловьева публицистическим очерком помогла Гроту, поскольку никаких реакций на письмо «Два потока» мы не обнаружили и солидарность Вл. Соловьева с новыми психологическими воззрениями Грота не была отмечена ни одним современником.

Неожиданный и кратковременный интерес Вл. Соловьева к психологии, по всей вероятности, может быть объяснен и его общением с Гротом. В том же 1895 году, который для Вл. Соловьева открывался публикацией «Аскетического начала в нравственности» в майском выпуске своего журнала, Грот публикует рецензию философа на книгу крупнейшего представителя школы экспериментальной психологии в Германии Вильгельма Вундта «Лекция о душе человека и животных»¹³. Н.Я. Грот слушал лекции Вундта в Лейпциге в 1881 году, а в 1895 году напряженно трудился над интерпретацией нового поворота в философских воззрениях лейпцигского профессора: именно идеям Вундта и его школы Грот посвятил одну из своих больших статей того же 1895 года «Основания экспериментальной психологии»¹⁴. Кроме того, в рецензии на книгу Лэдда он указывает на «Систему философии» Вундта наряду с произведениями Альфреда Фуллье во Франции и Скотуса Новантика в Англии как на свидетельство в пользу возобновления интереса к метафизике на Западе¹⁵. В какой-то степени Вильгельм Вундт стал для позднего Грота тем же, кем для раннего Вл. Соловьева являлся Эдуард фон Гартман: человеком, пытающимся соединить новейшие подходы в западной науке с метафизическими выводами. Любопытно, что эта новая попытка синтеза вызвала интерес и у Вл. Соловьева, хотя, вероятно, кратковременный. Но в целом можно сделать вывод, что для Вл. Соловьева, как и для Грота, 1895 год проходит, в том числе, под знаком

¹³ См.: *Соловьев Вл.* Рецензия на книгу В. Вундта «Лекции о душе человека и животных» // Вопросы философии и психологии. Кн. 28 (3). 1895, май. С. 372–375 [12].

¹⁴ См.: *Грот Н.Я.* Основания экспериментальной психологии // Вопросы философии и психологии. Кн. 30 (5). 1895, ноябрь. С. 568–618 [13].

¹⁵ См.: *Грот Н.Я.* <Рецензия на книгу Дж. Г. Лэдда «Philosophy of Mind» // Вопросы философии и психологии. Кн. 30 (5). С. 620.

усиления интереса к экспериментальной психологии и новым метафизическим тенденциям в этой области.

Поэтому неслучайно, что сразу после выхода отдельного издания «Оправдания добра» в январе 1897 года именно Н.Я. Грот, уже полностью отошедший от руководства журналом, но сохранивший свое место в неформальном редакционном кругу, выпускает рецензию на этический труд Вл. Соловьева. Этот отклик появляется в 36-м выпуске «Вопросов философии и психологии», помеченном январем-февралем 1897 года. Тон Грота в отношении книги Вл. Соловьева в высшей степени сочувственный, даже восторженный: автор рецензии не сомневается, что «Оправдание добра» «составит эпоху в истории развития русской философии, так как оно является в нашей литературе первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии. Это – первая этическая система русского мыслителя»¹⁶.

Грот излагает только самый общий смысл рассматриваемой книги, не столько анализируя ее содержание, сколько призывая к внимательному чтению этого произведения, при этом он рассчитывает на появление в будущих выпусках журнала «подробного разбора нравственной философии автора» [14, с. 157]. Отметим, что в течение 1897 года в журнале появилось два таких разбора – проф. Г.Ф. Шершеневича «По поводу книги Вл. С. Соловьева “Оправдание добра”» в майско-июньской 38-й книжке и Б.Н. Чичерина «О началах этики» в сентябрьско-октябрьской 39-й книжке. Однако оба текста носили остро критический характер по отношению к новым этическим воззрениям Вл. Соловьева, и хотя философу была дана возможность ответить на критику в тех же выпусках, где были помещены полемические отзывы, обращает на себя внимание то обстоятельство, что единственная полностью положительная статья об «Оправдании добра» из круга московских идеалистов принадлежала именно Гроту.

При этом в рецензии Грот не мог скрыть (помимо небольшого замечания о названии сочинения) и своей главной претензии к составу книги, а именно своего отрицательного отношения к включению в качестве одной из ее глав злосчастной статьи «Смысл войны», появление которой в июле 1895 года в Литературном приложении к «Ниве»¹⁷ стало причиной не только идейного, но и личного расхождения Вл. Соловьева с Л.Н. Толстым. Разделяя позицию петербургских либералов круга «Вестника Европы», которые также, согласно позднейшему свидетельству В.Д. Кузьмина-Караваева, встретили появление данного текста с недоумением¹⁸, Грот не мог умолчать, что, с его точки зрения, «с основным духом нравственной философии» Вл. Соловьева «все-таки не вяжется мысль, что война может быть хотя бы “относительным добром” в жизни че-

¹⁶ См.: Грот Н.Я. <Рецензия на книгу Вл. С. Соловьева «Оправдание добра»> // Вопросы философии и психологии. Кн. 36 (1). 1897, январь-февраль. С. 155 (2-я пагинация) [14].

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Смысл войны // Литературное приложение к «Ниве». 1895. № 7. С. 420–462 [15].

¹⁸ См.: Кузьмин-Караваев В. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Вестник Европы. 1900, ноябрь [16, с 450].

ловческого общества, если она есть сама по себе “зло”, как это признает автор. <...> Война есть убийство равных нам существ, а убийство нельзя считать хотя бы относительным добром с точки зрения морали. <...> Вообще, нельзя применять к общественной морали других общих норм, чем к морали личной: все обязательное в сфере этой последней также обязательно и в первой. <...> Сознание истинности только что приведенной теоремы (а может быть, даже и аксиомы?) внесло бы много света в общественную мораль» [14, с. 159–160].

Вл. Соловьев, видимо, предпочел не реагировать на довольно жесткий этический реприманд ближайшего единомышленника, возможно сочтя этот критический выпад неизбежной уплатой долга дружбе Грота с Л.Н. Толстым. Однако едва ли этот упрек его не задел: общее неприятие в русском обществе его «Смысла войны» стало для философа неприятным сюрпризом; он не ожидал, что толстовские настроения именно в этом пацифистском аспекте настолько мощно захватили образованный класс России¹⁹, так что даже наиболее близкий ему московский идеалист отказался его поддержать в вопросе о войне или хотя бы промолчать о своем несогласии. На фоне общего отчуждения от «Смысла войны», кстати, выделяется иная позиция по поводу этого текста другого члена московского кружка, кн. С.Н. Трубецкого, которую он высказал в письме Н.Я. Гроту от 26 августа 1895 года: «Читал ли ты в “Ниве” статью В.С. о войне? По-моему, это одна из самых блестящих его вещей. Думаю, что и следующая статья его у нас будет, как говорит К. Прутков, “выходящую из рядовых”» [2, с. 307]. Но даже и С.Н. Трубецкой свое положительное отношение к «Смыслу войны» не рискнул высказать публично, по крайней мере об этом нам пока ничего не известно.

Но при всех разногласиях с Вл. Соловьевым в вопросе о «смысле войны» особая товарищеская связка именно с Гротом у философа сохранялась до конца. Как следует из опубликованной А.В. Ломоносовым переписки Н.Я. Грота с В.В. Розановым, именно Грот с Вл. Соловьевым боролись солидарно за то, чтобы вернуть Розанова в состав авторов «Вопросов философии и психологии». Осенью 1894 года Розанову было отказано в сотрудничестве с изданием из-за той позиции, которую он занял в споре с Вл. Соловьевым о «свободе и вере»: эта позиция Гротом была названа «Леонтьевщиной» [1, с. 88]. Но в марте 1898 года Вл. Соловьев вместе с Н.Я. Гротом пытались проявить большую терпимость к Розанову, мыслителю правых взглядов, но не были поддержаны в этом другими членами редакционного кружка. Как писал Н.Я. Грот в письме В.В. Розанову 30 марта 1898 г., «только что мы были все у Лопатина по случаю приезда Вл. С. Соловьева и мы оба и Солов<ьев> сильно настаивали на помещении Вашей заметки, но не победили. Соловьева Вы мало понимаете. Конеч-

¹⁹ Далеко не случаен тот факт, что «Смысл войны» Вл. Соловьев не смог опубликовать ни в одном из изданий, с которыми он сотрудничал на постоянной основе и в которых размещал последовательно главы будущего сочинения по нравственной философии (ни в «Вестнике Европы», ни в «Вопросах философии и психологии», ни в «Книжках Недели»), и данная статья увидела свет лишь в Литературном приложении к журналу «Нива» в июле 1895 года.

но, не он – причина Вашего остракизма: в 1-й раз заступились за него друзья его, между которыми был и я. Соловьев же никогда не питает злобы против своих критиков; это – само благородство и доброта, и мы с ним всегда сходимся на почве терпимости и гуманности» [1, с. 89].

После безвременной кончины Н.Я. Грота 23 мая 1899 года в харьковском селе Кочеток Вл. Соловьев посвятил ему два текста: оба они появились в «Вестнике Европе». Это уже упоминавшаяся, хорошо известная всем знатокам Вл. Соловьева статья «Три характеристики», опубликованная в январской книжке журнала за 1900 год, и краткий некролог, размещенный в том же издании в июле 1899 года, который является во многом первым подступом к очерку о Гроте в «Трех характеристиках». Между тем в сентябре 1899 года на мемуарный очерк о Гроте рассчитывал также друг Вл. Соловьева, редактор «Журнала Министерства народного просвещения» Э.Л. Радлов, который 27 сентября 1899 года сообщал в письме к брату покойного философа, Константину Яковлевичу Гроту: «О Николае Яковлевиче я просил написать В.С. Соловьева, но он по случаю болезни глаз до сих пор не мог приступить к выполнению своего обещания, ежели он <не> напишет в течение октября, то мне придется самому взяться за это, хотя В.С. сделал бы это гораздо лучше»²⁰. В итоге, некролог Гроту, уже для ноябрьской книжки ЖМНП, написал сам Радлов²¹. Вл. Соловьев успел почтить память Грота добрыми и печальными словами в другом издании, с которым тот, кстати, никогда не сотрудничал.

Покинувший Москву, ушедший со всех своих общественных постов, Н.Я. Грот надеялся, что, получив сытную административную должность помощника попечителя Харьковского учебного округа²², он продолжит в своем харьковском имении работать над развитием психологической концепции, тем более, что новые идеи Грота получили общеевропейскую известность, а его статья о «понятиях души и психических энергиях» была переведена на немецкий язык и издана в германском журнале по психологии²³. Скоропостижная смерть прервала эту казавшуюся удивительно перспективной философскую карьеру, и она же положила конец не просто дружбе, но подлинному интеллектуальному союзу двух философов, разных по темпераменту и теоретическим подходам, но единых в стремлении соединить спекулятивную мысль и пози-

²⁰ СПбФ АРАН ОР. Ф. 281 (К. Я. Грота). Оп. 2. Е. х. 432. Л. 3–4. Письма Э.Л. Радлова к К.Я. Гроту.

²¹ См.: Э.Р. <Э.Л. Радлов> Н.Я. Грот. Некролог // ЖМНП. 1899. № 11. С. 40–47 [17].

²² См. об этом в опубликованных А.А. Ермичевым воспоминаниях Е.А. Боброва о Гроте: Бобров Е.А. Николай Яковлевич Грот // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 174–180 [18]; http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1708&Itemid=52.

²³ Grot N. Die Begriffe der Seele und der Psychischen Energie in der Psychologie // Archiv für systematische Philosophie. Vol. IV. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1898. S. 237–335. [19]. О резонансе от этой публикации и ее возможном влиянии на развитие идей К.Г. Юнга см.: Балановский В.В. Н.Я. Грот и К.Г. Юнг: о вкладе русской философии в развитие аналитической психологии // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 115–124 [20] [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1411

тивное научное знание, возвышенный платонизм и экспериментальную психологию – в конечном счете, сблизить вечность и время.

Любопытно и печально, что это отчаянное стремление подорвало физические силы обоих и явно не способствовало накоплению «психической энергии» в их собственных телах. Оба они ушли из жизни в возрасте 47 лет с разницей почти в один год. Думаю, что это страшное совпадение должно было произвести тяжелейшее впечатление на тех современников, кто не просто знал о их дружбе, но догадывался о теснейшем совпадении воззрений обоих философов в вопросе о «сохранении энергии».

Список литературы

1. Ломоносов А.В. «Гротовская эпоха московского идеализма» (братья Н.Я. и К.Я. Грот в жизни В.В. Розанова) // Энтелехия. 2011. № 23. С. 79–96.
2. Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. 444 с.
3. Грот Н.Я. Устои нравственной жизни и деятельности // Вопросы философии и психологии. Кн. 27 (2). 1895, март. С. 145–168.
4. Соловьев Вл. Аскетическое начало в нравственности // Вопросы философии и психологии. Кн. 26 (1). 1895, январь. С. 68–88.
5. Соловьев В.С. Три характеристики // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений в 12 т. Т. IX. Брюссель, 1966. С. 380–400.
6. Грот Н.Я. Понятия души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. Кн. 37 (2). 1897, март-апрель. С. 239–300.
7. Грот Н.Я. <Рецензия на книгу Дж. Г. Лэдда «Philosophy of Mind»> // Вопросы философии и психологии. Кн. 30 (5). 1895. С. 619–624.
8. Соловьев В.С. Два потока // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений в 12 т. Т. X. Брюссель, 1966. С. 46–50.
9. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений в 12 т. Т. VII. Брюссель, 1966. С. 63–62.
10. Грот Н.Я. Критика понятия прогресса // Вопросы философии и психологии. Кн. 45 (5). 1898, ноябрь-декабрь. С. 780–804.
11. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений в 12 т. Т. VII. Брюссель, 1966. С. 63–62.
12. Соловьев Вл. <Рецензия на книгу В. Вундта «Лекции о душе человека и животных»> // Вопросы философии и психологии. Кн. 28 (3). 1895, май. С. 372–375.
13. Грот Н.Я. Основания экспериментальной психологии // Вопросы философии и психологии. Кн. 30 (5). 1895, ноябрь. С. 568–618.
14. Грот Н.Я. <Рецензия на книгу Вл. С. Соловьева «Оправдание добра»> // Вопросы философии и психологии. Кн. 36 (1). 1897, январь-февраль. С. 155–160 (2-я пагинация).
15. Соловьев В.С. Смысл войны // Литературное приложение к «Ниве». 1895. № 7. С. 420–462.
16. Кузьмин-Караваев В. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Вестник Европы. 1900, ноябрь. С. 442–453.
17. Э.Р. <Э.Л. Радлов> Н.Я. Грот. Некролог // ЖМНП. 1899. № 11. С. 40–47.
18. Бобров Е.А. Николай Яковлевич Грот // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 174–180.
19. Grot N. Die Begriffe der Seele und der Psychischen Energie in der Psychologie // Archiv für systematische Philosophie. Vol. IV. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1898. S. 237–335.
20. Балановский В.В. Н.Я. Грот и К.Г. Юнг: о вкладе русской философии в развитие аналитической психологии // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 115–124.

References

1. Lomonosov, A.V. «Grotovskaya epokha moskovskogo idealizma» (brat'ya N.Ya. i K.Ya. Grot v zhizni V.V. Rozanova) [The Grot's Epoch of Moscow Idealism (Brothers K.Ya. and N.Ya. Grot in V.V. Rozanov's Life)], in *Entelekhia*, 2011, no. 23, pp. 79–96. Moscow Idealism.
2. *Nikolay Yakovlevich Grot v ocherkakh, vospominaniyakh i pis'makh tovarishchey, uchenikov, druzey i pochitateley* [Nikolai Yakovlevich Grot in Essays, Memoirs and Letters of Associates, Pupils, Friends and Admirers]. Saint-Petersburg: Tipografiya Ministerstva Putey Soobshcheniya, 1911. 444 p.
3. Grot, N.Ya. Ustoi nraivstvennoy zhizni i deyatelnosti [The Foundations of Ethical Life and Activity], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, march, book 27(2), pp. 145–168.
4. Solov'ev, Vl. Asketicheskoe nachalo v nraivstvennosti [The Ascetic Foundation in Morality], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, january, book 26(1), pp. 68–88.
5. Solov'ev, V.S. Tri kharakteristiki [Three characteristics], in Solovyov, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy. T. IX* [Complete Collection of Works]. Bryussel', 1966, pp. 380–400.
6. Grot, N.Ya. Ponyatiya dushi i psikhicheskoy energii v psikhologii [The Concepts of Soul and Psychoenergy in Psychology], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, march-april, book 37(2), pp. 239–300.
7. Grot, N.Ya. <Retsenziya na knigu Dzh. G. Ledda «Philosophy of Mind»> [Review of J.G. Ladd's book «Philosophy of Mind»], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, book 30(5), pp. 619–624.
8. Solov'ev, V.S. Dva potoka [Two Currents], in Solovyov, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy. T. X* [Complete Collection of Works. V. X]. Bryussel', 1966, pp. 46–50.
9. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy. T. VII* [Complete Collection of Works. V. VII]. Bryussel', 1966, pp. 63–62.
10. Grot, N.Ya. Kritika ponyatiya progressa [Criticism of the Progress Concept], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1898, november-december, book 45(5), pp. 780–804.
11. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in Solovyov, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy. T. VII* [Complete Collection of Works]. Bryussel', 1966, pp. 63–62.
12. Solov'ev, Vl. <Retsenziya na knigu V. Vundta «Lektzii o dushe cheloveka i zhivotnykh»> [Review of V. Vundt's book «The Lectures on Human Soul»], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, may, book 28(3), pp. 372–375.
13. Grot, N.Ya. Osnovaniya eksperimental'noy psikhologii [The Foundations of Experimental Psychology] in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, november, book 30(5), pp. 568–618.
14. Grot, N.Ya. <Retsenziya na knigu Vl. S. Solov'eva «Opravdanie dobra»> [Review of V.S. Solovyov's Book «The Justification of Good»], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, January-February, book 36(1), pp. 155–160 (2-ya paginatsiya).
15. Solov'ev, V.S. Smysl voyny [The Meaning of War], in *Literaturnoe prilozhenie k «Nive»*, 1895, no. 7, pp. 420–462.
16. Kuz'min-Karavaev, V. Iz vospominaniy o Vladimire Sergeeviche Solov'eve [From Memories about Vladimir Sergeevich Solovyov], in *Vestnik Evropy*, 1900, november, pp. 442–453.
17. E.R. <E.L. Radlov> N.Ya. Grot. Nekrolog [N.Ya. Grot. Obituary], in *ZhMNP*, 1899, no. 11, pp. 40–47.
18. Bobrov, E.A. Nikolay Yakovlevich Grot [Nikolai Yakovlevich Grot], in *Voprosy filosofii*, 2017, no. 7, pp. 174–180.
19. Grot, N. Die Begriffe der Seele und der Psychischen Energie in der Psychologie // Archiv für systematische Philosophie. Vol. IV. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1898, pp. 237–335.
20. Balanovskiy, V.V. N.Ya. Grot i K.G. Jung: o vklade russkoy filosofii v razvitie analiticheskoy psikhologii [N.Ya. Grot and C.G. Jung: On Russian Philosophy's Contribution to the Development of Analytical Psychology], in *Voprosy filosofii*, 2016, no. 6, pp. 115–124.

УДК 172:27(47)
ББК 87.3(2)52/53+87.70

ЕВГЕНИЙ ТРУБЕЦКОЙ ОБ ОСНОВАХ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА¹

А. БУЛЛЕР

Министерство интеграции земли Баден-Вюртемберг,
Кёнигштрассе 44, 70174 Штутгарт, Германия
E-Mail: andreas.buller@gmail.com

Рассматриваются различные подходы в обосновании морали двух близких по духу философов – Евгения Трубецкого и Владимира Соловьёва. Сравниваются две этические концепции, одна из которых базируется на теологических (концепция Е. Трубецкого), а другая – на антропологических принципах обоснования человеческой морали (концепция В.С. Соловьёва). Устанавливаются теоретические и методологические различия как в вопросе об источниках человеческой нравственности, так и в вопросе обоснования этических принципов. Вл. Соловьёв видит источник человеческой морали в нравственных чувствах человека, каковыми, по его мнению, являются чувства стыда, совести, жалости и благоговения. Именно эти чувства, по мнению Вл. Соловьёва, образуют «первоначальные основы нравственности». Е. Трубецкой, возражая в этом случае Вл. Соловьёву, указывает на то, что «первопричину» нравственности необходимо искать не в природных чувствах человека, а в Божественном и Абсолютном, которое «заключает в себе корень всей нравственности». В результате анализа различия между этими двумя безусловно оригинальными и талантливыми мыслителями, делается вывод, что в данном случае речь идёт о двух различных, но и одновременно вполне легитимных подходах к решению проблемы нравственности, а именно философско-антропологическом и религиозно-теологическом подходах, которые легли в основу двух различных концепций человеческой нравственности. Раскрываются механизмы обоснования этических принципов, а также дается описание разнообразия этической мысли дореволюционной России, которое проявило себя в этической дискуссии между Е. Трубецким и В. Соловьёвым.

Ключевые слова: божественное, антропология, религиозная этика, истоки нравственности, нравственные чувства, метаэтический анализ, теология и философия

EVGENY TRUBETSKOI ON THE FOUNDATIONS OF VLADIMIR SOLOVYOV'S MORAL PHILOSOPHY

A. BULLER

Ministry of Integration of the State of Baden-Württemberg
Königstr. 44, 70174 Stuttgart, Germany
E-Mail: andreas.buller@gmail.com

In the article, the author considers various approaches to substantiating the morals of two philosophers who were close in spirit – Evgeny Trubetskoi and Vladimir Solovyov. Two ethical concepts

¹ Эта статья базируется на моём выступлении на международной научной конференции, которая была организована философским факультетом Папского университета имени Иоанна Павла II в Кракове и проходила с 3 по 6 июня 2018 года в Бенедиктинском монастыре Тынец. Конференция была посвящена теме: EUGENE TRUBETSKOY: ICON AND PHILOSOPHY.

are compared, one of which is based on the theological principles of substantiating human morality (E. Trubetskoi's concept), and the other is based on the anthropological ones (V.S. Solovyov's concept). For this reason, the author of the article tries, first of all, to determine the theoretical and methodological differences both in the problems of finding the sources of human morality and those of substantiating ethical principles. V. Solovyov sees man's moral feelings such as shame, conscience, pity and reverence as the source of human morality. According to V. Solovyov, it is these feelings that form the "initial foundations of morality." E. Trubetskoi, objecting to V. Solovyov in this case, points out that the "root cause" of morality is to be sought not in the natural feelings of man, but in the Divine and Absolute, which "embodies the root of all morality." Analyzing the differences between these two undoubtedly original and talented thinkers, the author of the article comes to the conclusion that in this case we are talking about two different, but at the same time quite legitimate approaches to the solution of the problem of morality, namely, the philosophical-anthropological and the religious-theological approaches. Two of these approaches have spawned two different concepts of human morality that have their starting points and are based on their own theoretical foundations and resort to their own methods of justifying normative theses. In addition to achieving his primary goal which consists in discovering the mechanisms of substantiating ethical principles, the author also has a second, but no less important, aim – to describe the diversity of the ethical thought of pre-revolutionary Russia, which manifested itself in the ethical discussion between E. Trubetskoi and V. Solovyov.

Key words: *divine, anthropology, religious ethics, origins of morality, moral feelings, metaethical analysis, theology and philosophy.*

Три замечания к этической дискуссии между Е. Трубецким и Вл. Соловьёвым

Прежде чем приступить к анализу дискуссии между Е. Трубецким и Вл. Соловьёвым, укажем на три важных момента, которые определяют перспективу нашего взгляда на неё.

1. Дискуссия между Е. Трубецким и Вл. Соловьёвым носит односторонний характер, потому что Вл. Соловьёв не мог ни воспринять критику Е. Трубецкого, ни ответить на неё. В ход любых человеческих дискуссий постоянно вмешивается невидимый актёр – смерть, которая бесцеремонно обрывает их. И тогда эти дискуссии продолжают уже другими людьми и в других условиях.

2. Вполне возможно исследовать философию Вл. Соловьёва, не обращаясь к Е. Трубецкому, но мы не в состоянии независимо от философии Вл. Соловьёва описывать философскую концепцию Е. Трубецкого. Это звучит парадоксально, но, противореча философии Вл. Соловьёва, теория Е. Трубецкого в то же время на ней базируется.

3. Основываясь на противоположных концепциях, философские теории Вл. Соловьёва и Е. Трубецкого в то же время являются родственными, ибо принадлежат области религиозной философии, где теологи и философы работают, как известно, рука об руку.

Почему тогда Е. Трубецкой критикует – надо сказать, очень жёстко и бескомпромиссно – философскую концепцию Вл. Соловьёва? Е. Трубецкой сам даёт нам ответ на этот вопрос: «Понять Соловьёва – значить вмѣстѣ съ тѣм и *сдѣлать шагъ вперѣдъ от Соловьёва*: известное изречение – Kant verstehen heisst über Kant

hinausgehen² – примѣнимо и къ нему, какъ и ко всякому великому философу, коего мысль еще не утратила своего жизненнаго значенія» [1, с. VIII].

И Е. Трубецкой действительно делает решительный шаг вперед, существенно удаляясь от Вл. Соловьёва. Я бы сравнил Е. Трубецкого с архитектором, который подвергает строгой и скрупулёзной проверке выстроенное Вл. Соловьёвым здание нравственной философии, пытаюсь выяснить, насколько прочными и надёжными являются его несущие элементы. К анализу этих элементов мы с вами и обратимся.

О «несущих элементах» нравственной концепции Вл. Соловьёва

Приступив к исследованию нравственной концепции Вл. Соловьёва, Е. Трубецкой констатирует, прежде всего, «двойственность» его мышления. Но что он под этим понимает?

Вл. Соловьёв видит в этике самостоятельную область знаний, которая, по его мнению, должна оставаться независимой как от «положительной религии», так и от «умозрительной философии», но его концепция «всецѣло покоится на предположеніяхъ умозрительныхъ и религіозныхъ»³, уверен Е. Трубецкой. Уже самое поверхностное знакомство с теорией Вл. Соловьёва убеждает нас в том, считает Е. Трубецкой, что то, от чего Вл. Соловьёв пытался отказаться, в действительности лежит в основе его нравственной философии. И это довольно серьёзный довод, который Е. Трубецкой использует против Вл. Соловьёва и который мы не вправе оставить без внимания.

Вл. Соловьёв считает, что этика есть автономное учение о «бытіи внѣшняго міра и о свободѣ воли»⁴, которое независимо от религии в силу следующего:

а) люди творят добро, находясь и вне религии⁵;

б) нравственность выполняет роль высшей инстанции также и для религий, которые используют её в своих нравственных суждениях в качестве морального критерия⁶.

Но почему Вл. Соловьёв так целеустремлённо защищает автономию этики?

Он исходит из фундаментального кантовского принципа, что истоки нравственности лежат не во *внешнем*, а во *внутреннем* мире человека, подчёркивая, что «основаніе дѣйствительности нравственныхъ предписаній» надо искать «всегда *внутри* дѣйствующаго субъекта: поэтому эти предписанія сохра-

² В пер. с нем.: «Понимать Канта – значит сделать шаг вперед от Канта». Эта фраза принадлежит Вильгельму Виндельбанду и происходит из его работы «Прелюдии» (Wilhelm Windelband. Präludien, 1883 г.).

³ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Мировоззрѣніе Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. М.: Изд-во Типолиитографіи А.И. Мамонтова, 1913. С. 45 [1].

⁴ Там же. С. 47.

⁵ Там же. С. 46.

⁶ Там же. С. 46.

няли бы силу даже въ томъ случаѣ, если бы внѣшняго міра не существовало»⁷. По этой причине моральный принцип для Вл. Соловьёва принимает статус абсолютного и независимого закона, обоснование которого надо, по Канту, искать не в условиях внешнего мира, а в понятиях *a priori* чистого разума⁸.

С точки зрения Канта, этические принципы базируются не на *внешней*, а на *внутренней* необходимости, источником которой является автономная воля. «Чем ещё может быть свобода воли если не автономией, т.е. свойством воли – быть законом самой себе?»⁹, – ставит свой вопрос Кант. *Автономная* воля действует «из чувства долга», а не «в соответствии с долгом» (нем. aus Pflicht, а не pflichtmäßig), т.е. она добровольно подчиняет себя внутренней необходимости. Способность действовать «из чувства долга» предполагает наличие *внутренней* свободы, которая, по Канту, «как качество воли есть условие существования всех разумных существ»¹⁰. Такова аргументация Канта в её самом кратчайшем изложении.

Вл. Соловьёв строго следует логике кантовской аргументации. Более того, он фактически повторяет её, замечая, что «для признанія того или другого дѣйствія нравственнымъ существенно, чтобы оно съ *внутреннею необходимостью* вытекало изъ сознанія долга»¹¹. Таким образом, у Вл. Соловьёва *должное* определяет *сущее*, а не наоборот.

Но кроме Канта на Вл. Соловьёва большое влияние оказал Артур Шопенгауэр, который обращается не только к «разуму», но и к «чувствам» человека. В отличие от Канта, Шопенгауэр ставит прагматический вопрос о том, почему человек поступает нравственно. Ведь без причины, замечает А. Шопенгауэр, даже камень не придёт в движение. Что же говорить тогда о человеческих действиях. Первопричину или же мотив всех нравственных действий человека А. Шопенгауэр находит в чувстве человеческого сострадания¹².

Вл. Соловьёв внимательно регистрирует все расхождения между Кантом и Шопенгауэром, перерабатывая их. Результатом этой переработки явилась его собственная «этика чувств», которая, несомненно, имеет нечто общее и этикой

⁷ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. С. 48.

⁸ «Der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft» (см.: Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994. С. 5 [2]. Перевод наш.

⁹ «was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?» (см.: Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994. С. 71).

¹⁰ «*Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden*» (см.: Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. С. 72).

¹¹ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. С. 49.

¹² См. об этике А. Шопенгауэра подробнее: Niemann H.-J. Arthur Schopenhauer und sein nicht preisgekröntes Meisterwerk der Ethik // Zeitschrift „Aufklärung und Kritik“. 4/2010. S. 27–42 // Schweppenhäuser H. Schopenhauers Kritik der Kantischen Moralphilosophie // Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft. Frankfurt a. M., 1972. S. 22–33.

сострадания (Mitleidsethik) А. Шопенгауэра (достаточно вспомнить соловьёвское чувство жалости, которое, без всякого сомнения, очень близко шопенгауэровскому чувству сострадания). В центре нравственной философии Вл. Соловьёва стоит понятие добра, которое, по его мнению, не может основываться на принципах разума или же на чистых «понятиях а ргіогі», т.е. быть *бесчувственным*, потому что бесчувственное добро перестаёт быть добрым¹³. По этой причине Вл. Соловьёв поддерживает теорию чувств А. Шопенгауэра, но он ставит акценты на другие чувства – в центре его внимания находятся чувства *стыда*, *совести* и *жалости*, но не только... Вл. Соловьёв особо выделяет чувство *благоговения* перед высшим, которое имеет ярко выраженный религиозный характер, именно это отличает его от Шопенгауэра. Этика Вл. Соловьёва включает в себя религиозные чувства и основывается на Божественном откровении.

Но, обращаясь к Божественному откровению и признавая его, Вл. Соловьёв в то же время стремится доказать независимость этики от религии. Как такое возможно? – ставит вопрос Е. Трубецкой, который находит противоречия в нравственной концепции Вл. Соловьёва, считая, что тому не удалось освободить этику ни от влияния религии, ни от влияния философии. «Все эти рассуждения о независимости этик, – утверждает Е. Трубецкой, – находят себѣ опроверженіе на каждой страницѣ дальнѣйшаго изложенія “Оправданія Добра”» [3, с. 51]. Обратимся к критике Трубецкого.

Основные моменты критики Е. Трубецкого

Любая нравственная философия, утверждает Е. Трубецкой, предполагает наличие «истинной жизненной цѣли», которая ею не вырабатывается, а «получается ею извнѣ, – изъ какого-то другого источника»¹⁴. *А это означает, что цель личной жизни принципиально неотделима от мирового смысла и мировой цели* (курсив наш. – А.Б). Поэтому, «если нѣтъ цѣлесообразности въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, то не можетъ быть цѣлесообразною и та часть этого процесса, которую составляютъ человѣческіе поступки, опредѣляемые нравственными правилами»¹⁵. Отсюда следует, что, во-первых, «нравственные правила дѣйствительны лишь въ предположеніи опредѣленной религиозной метафизики», а во-вторых, что «рѣшеніе вопроса о должномъ всецѣло зависитъ отъ рѣшенія вопроса о сущемъ»¹⁶. В отличие от Вл. Соловьёва, Е. Трубецкой, таким образом, ставит должное в зависимость от сущего, наполняя, правда, сущее религиозным содержанием.

¹³ См. об этом подробнее: Андреас Буллер. В.С. Соловьёв и современность. О некоторых аспектах философии Вл. Соловьёва: сб. ст. М.: Наука, 2018 [4].

¹⁴ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. С. 51.

¹⁵ Там же. С. 52.

¹⁶ Там же. С. 52.

Кроме того, он относится очень критически и к попытке Вл. Соловьёва установить истоки нравственного развития, опираясь на *данные* человеку нравственные предпосылки, каковыми являются *чувства стыда, жалости и благоговения*¹⁷. Именно эти три чувства определяют у Вл. Соловьёва отношение человека как к миру низшей, так и к миру *равной* ему, а также к миру *высшей* природы. Однако все этих «три мира» были ведь *даны* человеку высшей силой, возражает Трубецкой. Тот факт, «что мир растительный и животный по отношению кь челоуѣку есть *нишее*, и что надь нимь есть высшее, Божественное, этого этика, какъ такая, очевидно, не доказываетъ и доказать не можетъ»¹⁸. Независимость этики от умозрительной философии является, таким образом, иллюзорной, заключает Е. Трубецкой.

Такой же иллюзорной, считает он, является и независимость этики от религии. Вл. Соловьёв повсеместно употребляет понятие «Добро», но это понятие с необходимостью предполагает веру в трансцендентное или же веру в Бога: «Мы знаемъ, что это “Добро”, которое у Соловьёва большею частью пишется большой буквой, для него отождествляется съ “Абсолютнымъ” – “Всеединымъ” или Богомъ»¹⁹. Но почему тогда ему не сказать прямо, что «въ нравственной дѣятельности *человѣческая воля не свободна потому, что здѣсь она – только опредѣляемое, а опредѣляющее есть Богъ*»²⁰.

Е. Трубецкой, таким образом, принципиально отвергает автономный статус этики, считая, что последняя зависит как от «умозрительной философии», так и от «позитивной религии». Своё мнение о принципиальной зависимости этики от религии он обосновывает, опираясь на свою собственную интерпретацию соловьёвского чувства *стыда*. И это примечательный момент. Е. Трубецкой стремится разрушить соловьёвскую аргументацию с помощью соловьёвских же понятий. Подобный метод критического анализа может быть очень эффективным, но Е. Трубецкому он никак не помог, в чём мы убедимся ниже.

Для Вл. Соловьёва чувство *стыда*, как известно, есть «напоминание челоуѣку о томъ, что онъ – нѣчто большее, чѣм явленіе природы и не долженъ служить страдательнымъ орудіемъ ея цѣлей»²¹. Это чувство было первым *неживотным / неприродным* чувством человека, на основе которого у него позднее развились все другие нравственные чувства. Если чувство *стыда* позволило человеку отделить себя от животного мира, то чувство *жалости* превратило человеческое общество в нравственный организм, а чувство *благоговения* соединило человека «съ абсолютнымъ центромъ вселенной»²². Именно так

¹⁷ См.: Андреас Буллер. В.С. Соловьёв и современность. О некоторых аспектах философии Вл. Соловьёва.

¹⁸ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. С. 53.

¹⁹ Там же. С. 57.

²⁰ Там же. С. 58.

²¹ Там же. С. 66.

²² Там же. С. 78.

Вл. Соловьёв интерпретирует роль чувств в нравственном развитии человека. Трубецкой с ним, в принципе, соглашается.

Да, чувство стыда действительно позволило человеку избежать сходства с животным миром в области сексуальных и социальных отношений, признаёт Е. Трубецкой, но не только, ибо *стыд* заставил человека стыдиться также и своей смертности. Ведь смерть уравнивает человека с животным и растением. В своё время французский мыслитель Жюльён Офре́ де Ламетри (XVIII век) поставил провокационный вопрос: «Есть ли какое-нибудь различие между человеком и растением, когда они превратились в прах? И разве прах животных не подобен праху растений?»²³. До тех пор, пока человеческая жизнь заканчивается смертью и разложением умершего тела, человек не в состоянии отрицать своей принадлежности к природному миру, но он в состоянии её стыдиться. Е. Трубецкой пишет: «Если мы *стыдимся* той плотской нашей жизни, коей естественное завершение – смерть и тлѣние, если мы *жалѣем* себѣ подобных, которые какъ и мы поработены этимъ закономъ всеобщаго умиранья, то наша цѣль – добыть нетлѣние и бессмертіе для всехъ. Очевидность говорить, что такая задача – выше силъ человѣческихъ. Слѣдовательно, для совершениа нашей цѣлости мы нуждаемся въ помощи свыше» [1, с. 79].

Исходя из этого, целью человеческого существования должно быть достижение вечности, убеждён Е. Трубецкой: «индивидъ какъ такой долженъ стать вѣчнымъ; но для этого долженъ быть упразднѣнъ законъ взаимнаго вымѣщенія поколѣній, законъ вѣчной смерти, который неразрывно связанъ съ закономъ естественнаго размноженія»²⁴. Е. Трубецкой, практически, рассуждает точно так же, как и известный философ Николай Фёдоров, который стремился к воскрешению умерших. Однако без веры в Высшее, Абсолютное и Безусловное перспектива бессмертной и нетленной жизни человеку никогда не откроется, убеждён Е. Трубецкой. «Отсюда видно, – продолжает он, – что нравственность необходимо предполагает существование Бога и бессмертіе души» [1, с. 80]. Без веры в Бога человек навсегда останется частью природного или животного мира.

Утверждая, что смерть уравнивает человека с животным миром, Е. Трубецкой, несомненно, прав. Но он явно ошибается, предпринимая попытку установить «логическую связь» между человеческим стыдом и человеческой смертью, ибо такой связи между ними не существует. Человек должен стыдиться лишь таких действий, на которые он может оказать хоть какое-то влияние. Однако на свою смерть, исключая случаи суицида, человек никакого влияния оказать не в состоянии. Смерть не зависит от воли человека, поэтому он не должен её стыдиться. Е. Трубецкой не до конца понял суть антропологической интерпретации чувства стыда у Вл. Соловьёва, о чём свидетельствует его попытка

²³ См.: Ламетри Ж.О. Система Эпикура // Жюльен Офре Ламетри. Сочинения. М.: Изд-во «Мысль», 1983. С. 371 (LIV) [5].

²⁴ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. С. 77.

установить логическую связь между стыдом и смертью. Несмотря на то, что его попытка новой интерпретации чувства стыда оказалась, скорее, неудачной, она ярко демонстрирует нам, в каком направлении Е. Трубецкой стремится развить соловьёвскую теорию нравственности дальше.

Не ставя под вопрос ключевые принципы теории чувств Вл. Соловьёва, Е. Трубецкой в то же время существенно меняет её характер, ибо он наполняет все три соловьёвские основы нравственности религиозным содержанием. Таким образом, Е. Трубецкой подводит под теорию Вл. Соловьёва *теологическую* базу, совершая в нравственной философии «поворот» от философии к теологии. Необходимость такого «поворота» Е. Трубецкой обосновывает тем, что все три вышеназванные основы нравственности (*стыд, жалость и благоговение*) были наполнены религиозным содержанием уже у Вл. Соловьёва, который, однако, этого не замечал. Если углубиться в аргументацию Вл. Соловьёва, считает Е. Трубецкой, то можно констатировать, что чувство стыда для него есть «нѣчто большее, чѣмъ простое психическое явление», есть такое чувство, которое содержит в себе духовное и сверхматериальное начало²⁵; а в жалости Соловьёв видит «выражение общей религиозной и метафизической истины», именно – «истины единосущія или реальной солидарности всѣхъ существъ»²⁶. И наконец, в третьем чувстве – чувстве благоговения, – Вл. Соловьёв открывает «высшее и совершенное добро», проявляющее себя в Боге: «*Есть Богъ въ насъ, – значитъ Онъ есть*»²⁷.

Все три обоснованные Вл. Соловьёвым основы нравственности, приходит к заключению Е. Трубецкой, имеют только потому нравственный характер, что они сохраняют свою связь с Безусловным и Божественным. По этой причине он, в отличие от Вл. Соловьёва, называет *их не «первоначальными», а «производныя данныя» нравственности* (курсив наш. – А.Б.)²⁸.

Позиции Е. Трубецкого и Вл. Соловьёва, таким образом, кардинально расходятся в самом центральном пункте, касающемся основ человеческой морали, потому что то, что для Вл. Соловьёва является «первоначальными основами» нравственности, для Е. Трубецкого есть её «производныя данныя». Речь идёт, опять же, о трёх чувствах человека – *стыде, жалости и благоговении*. Но не в этих чувствах ищет Е. Трубецкой источник человеческой морали, а в чувстве *любви к Божественному*, которое, как он считает, «заключаетъ въ себѣ корень всей нравственности». Под «корнем нравственности» он понимает прежде всего *«любовь къ Безусловному, коротко говоря, – просто любовь въ христіанском значеніи этого слова»*²⁹.

Однако у Вл. Соловьёва чувству любви в «Оправдании добра» посвящена лишь одна страница, удивляется Е. Трубецкой. Более того, любовь у него не

²⁵ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. II. С. 80.

²⁶ Там же. С. 80.

²⁷ Там же. С. 80.

²⁸ Там же. С. 96.

²⁹ Там же. С. 96.

является независимым чувством, а она отпочковывается у него от чувства жалости³⁰. По этой причине Е. Трубецкой называет соловьёвское «Оправдание Добра» «эротической этикой», в которой половая любовь местами вытесняет любовь христианскую. В этой связи он указывает также на абсолютную переоцѣнку «полового стыда» и «половой любви» у Вл. Соловьёва³¹, а также констатирует у него общее «преувеличение земных, относительных цѣнностей», которое к тому же совершается «за счёт цѣнности всеединой и безусловной»³². Обозначение нравственной философии Вл. Соловьёва «эротической этикой» является, пожалуй, кульминационным пунктом всей критики Е. Трубецкого. Примечательным, однако, является и тот факт, что Е. Трубецкой не отвергает роль чувств в процессе становления нравственности, а он лишь интерпретирует их по-другому. Чувства имеют право присутствовать в нравственной теории, но они не должны над ней доминировать, таково мнение Е. Трубецкого.

Он критикует Вл. Соловьёва за то, что тот явно «*грѣшитъ несомнѣннымъ преувеличеніемъ эмпирическаго элемента нравственности*» (курсив наш. – А.Б.)³³. Е. Трубецкой твёрдо убеждѣн в том, что «корень нравственныхъ отношений, очевидно, долженъ лежать въ чемъ-либо *сверхвременномъ, вечномъ*»³⁴, а не в природных чувствах человека. Потому что если природные чувства человека не будут иметь под собой абсолютную или божественную опору, то тогда они могут принять *ложный* характер. Ведь «стыдъ можетъ быть хорошъ или дурень, ибо наряду со стыдомъ истиннымъ бываетъ стыдъ ложный»³⁵. В этом Е. Трубецкой, надо признаться, прав, ибо стыд действительно может принять ложный характер, чему существует масса примеров. Также и жалость может быть безнравственной, а благоговение недостойным³⁶. Спасти эти чувства от ошибок и заблуждений в состоянии лишь Единое, Безусловное и Божественное, которое является истинной основой нравственности, образует её надёжную базу. Но у Вл. Соловьёва «мнимыя основы нравственности – стыдъ, жалость и благоговѣніе – [...] заслонили собою безусловное ея основаніе»³⁷, констатирует Е. Трубецкой.

Главный упрёкъ, который Е. Трубецкой делает Вл. Соловьёву, заключается в том, что, хотя философия Вл. Соловьёва и предполагает с необходимостью веру в Бога, она на ней не основывается целиком и полностью. В философии Вл. Соловьёва есть, без сомнения, «живое зерно», говорит Е. Трубецкой, которое «заключается в утверждении Богочеловечества, как начала и конца мирового процесса». Но его философия, однако, имеет и «мёртвую скорлупу». По-

³⁰ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. С. 96–97.

³¹ Там же. С. 98.

³² Там же. С. 100.

³³ Там же. С. 93.

³⁴ Там же. С. 94.

³⁵ Там же. С. 95.

³⁶ Там же. С. 95.

³⁷ Там же. С. 95.

следняя «выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного»³⁸, заключает он.

Речь здесь, однако, идёт вовсе не об «утопиях», а о том, что для Вл. Соловьёва нравственное развитие человека является «автономным проектом». По этой причине источники этого развития должны находиться в самом человеке, который «по своей воле» и исходя из своих внутренних сил должен познать Божественное, а это значит, что он должен прийти к божественному состоянию как свободная и автономная личность.

По этой причине Вл. Соловьёв отстаивает принцип автономности человеческой морали, считая, что истоки нравственности необходимо искать в самом человеке. Кроме того, он убеждён в том, что эти истоки необходимо искать не только в сфере разума, но и в сфере человеческих чувств. В этом-то и заключается специфика антропологии Вл. Соловьёва, которая наложила свой вполне узнаваемый отпечаток и на его нравственную философию. Именно в этом ключевом пункте о нравственной свободе человека мнения Е. Трубецкого и Вл. Соловьёва расходятся принципиально.

Но было бы ошибкой считать, что Вл. Соловьёв и Е. Трубецкой представили нам несопоставимые нравственные концепции, в силу того, что их мнения совпадают в центральном пункте, касающемся целей нравственного развития человека. И если сравнить нравственную философию Е. Трубецкого и Вл. Соловьёва с диаметрально противоположенными им теориями нравственности как, например с этикой большевизма или этикой марксизма, то тогда различия между ними окажутся минимальными и незначительными, тогда два этих религиозных философа немедленно окажутся по одну сторону баррикад. Тем более, что оба мыслителя считают, что все три выше упомянутых нравственных чувства человека были *даны* ему для того, чтобы познать собственное несовершенство и одновременно осознать совершенство Бога, чтобы на этой основе начать процесс *«совершенствования»* (или согласования первого со вторым), как нашей жизненной задачи»³⁹. Однако проблема Вл. Соловьёва, повторяет Е. Трубецкой, заключается в том, что его «учение о трех основных данных нравственности претендует на опытное обоснование: в действительности оно от начала и до конца утверждает на умозрении, которое при этом во многом идет вразрез с опытом»⁴⁰. По этой причине Е. Трубецкой предпринимает попытку «усовершенствовать» этическую концепцию Вл. Соловьёва и создаёт на этом пути не *антропологически*, а *теологически* обоснованную этическую модель, что окончательно разделяет их друг от друга.

Завершая анализ концепции Е. Трубецкого, мы должны всё-таки поставить вопрос и о том, почему Е. Трубецкой подвергает такой жёсткой, такой

³⁸ См.: Трубецкой Е.Н. В.С. Соловьёв и Л.М. Лопатин. URL: <http://www.vehi.net/etrubeckoi/soloviev3.html> С. 1 [6].

³⁹ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. С. 83.

⁴⁰ Там же. С. 89.

резкой и такой бескомпромиссной критике, по сути, близкую ему философскую теорию? У читателя книги Е. Трубецкого временами создаётся впечатление, что Е. Трубецкой критикует не близкую ему по духу, а, скорее, враждебную теорию. Но это ведь не соответствует действительности. Е. Трубецкой критикует близкого ему по духу и мышлению философа. Но именно потому, что он критикует «брата по духу и мышлению», он обходится жёстко и бескомпромиссно с его «ошибками» и «заблуждениями». Хотя то, что Е. Трубецкой называет «ошибками» и «заблуждениями», возможно, таковым вовсе и не является. Кто в этом случае прав, а кто не прав? Чья точка зрения является верной? Чью позицию в этом случае мы должны занять?

Боюсь, однако, что «правильной» или «ложной» точки зрения в дискуссии между Е. Трубецким и Вл. Соловьёвым, по моему мнению, нет и быть не может. Здесь не имеет смысла спорить о том, чья аргументация является верной, а чья ложной, ибо речь в этом случае идёт о двух принципиально различных и одновременно вполне легитимных подходах к решению проблемы человеческой нравственности, а именно: *философско-антропологическом* и *религиозно-теологическом* подходе. Два этих подхода породили две различные концепции нравственности, которые имеют различные исходные пункты, базируются на различных фундаментах и прибегают к различным методам обоснования своих нормативных тезисов. Более того, в дискуссии между Е. Трубецким и Вл. Соловьёвым речь идёт не только о проблемах нравственности, но и о вечном споре между философией и теологией. Суть этого спора очень тактично и в то же время принципиально описал немецкий католический теолог Клаус Хеммерле (Klaus Hemmerle, ум. 1994 г.) в своей статье «О проблематичном отношении философии и теологии» (*перевод наш*)⁴¹. Особенно хочется отметить то чувство такта, которое проявляет в своей статье Хеммерле и которого сегодня так не хватает и теологам, и философам.

Спор между философией и теологией

Божественное откровение, считает Хеммерле, включает в горизонт своего знания всё, что было, есть и будет, а это значит, что оно включает в себя и философию.⁴² Однако между верой и наукой имеется одно непреодолимое различие – «вера имеет своё собственное представление о правде и благе, которое философия из своих источников знаний априори получить не в состоянии»⁴³.

⁴¹ См.: Hemmerle, Klaus. Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. URL: http://www.klaus-hemmerle.de/index.php?option=com_content&view=article&id=282&Itemid=33&limitstart=5 [7].

⁴² Wenn die ergehende Botschaft von der Herrschaft Gottes alles in ihren Horizont einbezieht, dann eben auch gerade die Philosophie.

⁴³ Здесь и далее перевод наш (оригинальный текст источника см.: Hemmerle, Klaus. Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. URL: http://www.klaus-hemmerle.de/index.php?option=com_content&view=article&id=282&Itemid=33&limitstart=5): Der Glaube

Но, с другой стороны, Бог вынужден ориентироваться на *человеческое* понимание и *человеческое* восприятие бытия и мира, в котором, и только в котором, его слово может быть услышано и понято *человеком*: «Вырвавшись из свободного и не выводимого первоначала, божественное слово оказалось в горизонте человеческих вопросов и человеческого понимания. Но и оно изначально использовало те же самые слова, которые *уже* применялись людьми. Посредством “тех же самых” слов божественное слово стремилось принести человеку новое – божественное – знание, потому что никаким другим способом оно это знание человеку принести не могло»⁴⁴.

«Божественное слово» было ответом на *человеческие* вопросы, т.е. на такие вопросы, которые были поставлены *человеком*, а не Богом. И поставлены они были, прежде всего, философией. По этой причине теология принципиально нуждается в *автономной* и *независимой* философии, в которой человек, «сам от себя», ставит «свои» вопросы и даёт на них «свои» ответы, т.е. философствует и мыслит⁴⁵. Более того, Хеммерле считает, что «ставя свои жёсткие и пронизывающие вопросы о нефилософском характере неструктурированного теологического знания, философия таким образом может вырвать теологию из её ограниченной концентрированности на самой себе, вытащить её из гетто чисто прагматического и чисто позитивного видения мира, заставив её прийти *к самой себе*»⁴⁶.

Теология, несомненно, нуждается в философии. Если теология потеряет свою ориентировку на философию, предупреждает Хеммерле, то тогда она потеряет и саму себя⁴⁷.

С другой стороны, философия, если она стремится решить ключевые проблемы человеческого бытия, тоже не в состоянии обойтись без теологии. Такой ключевой проблемой является, например, проблема смерти, по отношению к которой заметим, что даже самые убеждённые материалисты вынуждены, доказывая правоту своей материалистической теории смерти, противопоставлять её религиозной концепции, без которой они, оказывается, обойтись

kennt eine Wahrheit und ein Heil, welche die Philosophie nicht aus ihrem Eigenen, nicht aus ihrem Apriori als Wahrheit und Heil kennt.

⁴⁴ Там же: Gott richtet sich an ein Seins- und Weltverständnis, das sein Wort bereits vorfindet ... Gottes Wort bricht auf aus seinem unerzwinglichen, unableitbaren Ursprung. Dieses Wort springt hinein in den Frage- und Verständnishorizont des Menschen, beansprucht Worte, die Menschen *schon* sagen, um in ihnen neues, göttliches Wort zu sein. Anderswo als im Menschenwort kommt Gottes Wort nicht vor, sonst wäre es für Menschen nichts [7].

⁴⁵ Там же: Theologie setzt als eine autonome Philosophie, eine Philosophie, in welcher der Mensch von sich her fragt und denkt, voraus.

⁴⁶ Там же: Philosophie muß die Theologie aus aller Verengung auf sich selbst, aus allem Getto der bloßen Pragmatik, der bloßen Positivität, herausreißen und zu sich selber bringen, indem sie hart und bohrend ihre Fragen an die Theologie stellt und die Unstruktur einer unphilosophischen Theologie aufweist.

⁴⁷ См. там же: Wenn die Theologie ihre Verwiesenheit auf die Philosophie verliert, verliert sie sich selbst.

никак не могут. Ведь если материалисты стремятся показать, что их точка зрения, а не религиозная, на проблему смерти является «верной», то тогда они вынуждены противопоставить свою атеистическую теорию смерти религиозной теории. Но влияние теологии на философию, конечно, не ограничивается одной только темой смерти.

Теология может заставить философию обратиться к решению и такой ключевой философской проблемы, каковой является проблема целостности бытия. Философы часто концентрируются на исследовании второстепенных тем, считает Хеммерле, игнорируя при этом ключевую проблему философии о целостности бытия. В таких случаях именно теология в состоянии бросить эпистемологический вызов философии, заставив её вернуться к *самой себе*⁴⁸. Но для этого она должна обладать способностью и волей, оставаться *сама собой* или *другой*⁴⁹.

Теология и философия взаимно исключают друг друга и в то же время взаимно включают друг в друга как *другого*, в котором они с необходимостью нуждаются⁵⁰. Тем не менее ни философия не является «теологией другими средствами», ни теология не является «философией другими средствами»⁵¹, подчёркивает Хеммерле. И далее в нескольких пунктах он описывает существенные различия между теологией и философией, которые приведем не в дословном переводе, но сохраняя смысл его слов:

а) Без философии теология не может быть теологией. По этой причине перед теологией имеются лишь две перспективы – или она займётся рефлексией о тех философских элементах, которые она в себе с необходимостью содержит, или же она подчинится им, не пытаясь их понять и распознать (Е. Трубецкой отказался подчиняться постулатам философии, подвергнув их теологической критике. – А.Б.).

б) Теология ни в коем случае не должна стремиться создать для себя «удобную» философию, которая подходит именно ей, а она должна дать возможность философии свободно развиваться, строго соблюдая при этом её автономию.

с) Это, однако, не означает, что теология должна оставаться нейтральной по отношению к философии. <...> Нет. Исходя из своих собственных источников знаний, теология должна настойчиво ставить свои вопросы философии, бросая ей таким образом эпистемологический вызов (И Трубецкой действи-

⁴⁸ См. там же: Umgekehrt hat aber auch Theologie die Chance und Aufgabe, eine Philosophie, die sich vor dem Philosophischen, die sich vor der Frage nach dem Ganzen zurückzieht, zu sich selbst herauszufordern.

⁴⁹ См. там же: In solchem Gericht über sich muß Theologie jedoch auch den Mut bewahren, anders zu sein *gegenüber* der Philosophie.

⁵⁰ См. там же: Es bleibt dabei: Theologie und Philosophie schließen einander als ihr je Anderes, freilich auf je andere Weise ein.

⁵¹ См. там же: Philosophie ist nicht Theologie mit anderen Mitteln ...Und umgekehrt ist Theologie nicht Philosophie mit anderen Mitteln.

тельно настойчиво ставит свои вопросы Вл. Соловьёву, который в этом споре презентует, скорее, философскую, чем теологическую позицию. – А.Б.).

d) Теология должна противостоять любым попыткам подчинить себя философии (но также философия должна противостоять любым попыткам подчинить себя теологии, которые предпринимаются недалёковидными теологами. – А.Б.).

e) Патристика и схоластика не позволят «очистить» себя от теологии.

f) В то же время любой теолог должен понимать, что тот, *кто изучает теологию, не изучая философии, тот не изучает теологию* (курсив наш. – А.Б.)⁵².

Обосновывая свою этическую концепцию, Вл. Соловьёв исходит, без всякого сомнения, из Божественного откровения, но для него важную роль играют и теории его предшественников, прежде всего Канта и Шопенгауэра, философскую традицию которых он продолжает.

Е. Трубецкой настоятельно напоминает Вл. Соловьёву о том, что религиозный философ должен иметь «своё собственное представление о правде и благе, которое философия из своих источников знаний априори получить не в состоянии», и что «Божественное откровение охватывает собой все знания, включая философские».

Как существо разумное, человек есть также и «существо безусловное в возможности». Действительная безусловность есть «всеединство». По этой причине жизнь на земле должна стать конкретным всеединством, приходит к выводу Е. Трубецкой. В этом пункте, на наш взгляд, Вл. Соловьёв, несомненно согласился бы с Е. Трубецким. А там, где мнения двух великих мыслителей сошлись, мы вправе поставить точку.

Список литературы

1. Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніє Вл.С. Соловьєва. В 2 т. Т. II. М.: Изд-во Типографії А.И. Мамонтова, 1913. 485 с.
2. Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994.

⁵² См. там же: Folgerungen:

- a) Theologie ohne Philosophie ist keine Theologie. Entweder reflektiert Theologie ihre philosophischen Implikationen oder aber sie unterliegt ihnen, ohne sie zu durchschauen ...
- b) Theologie darf sich nicht ihre bequeme Philosophie herrichten, die zu ihr paßt, sondern muß Philosophie an sich selbst freigegeben, ihre Autonomie achten ...
- c) Das bedeutet aber gerade keine Neutralität der Theologie gegenüber den Gestalten von Philosophie ... Theologie ist daran gewiesen, hartnäckig von ihrem eigenen Ursprung her Philosophien zu befragen und herauszufodern ...
- d) Theologie muß freilich ebenso jedem Versuch widerstehen, philosophisch vereinnahmt zu werden ...
- e) Patristik und Scholastik lassen sich nicht "ausschälen" aus der Theologie – so sehr ihre Tradition nur im Reflektieren, Übersetzen und Weiterdenken gewahrt werden kann ...
- f) Wer Theologie studiert, ohne Philosophie zu studieren, der studiert keine Theologie ...
- g) Philosophie muß die Theologie aus aller Verengung auf sich selbst, aus allem Getto der bloßen Pragmatik, der bloßen Posivität, herausreisen und zu sich selber bringen, indem sie hart und bohrend ihre Fragen an die Theologie stellt und die Unstruktur einer unphilosophischen Theologie aufweist ... Umgekehrt hat aber auch Theologie die Chance und Aufgabe, eine Philosophie, die sich vor dem Philosophischen, die sich vor der Frage nach dem Ganzen zurückzieht, zu sich selbst herauszufordern ...

3. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 8 / под ред. и с примѣч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 3–516.
4. Буллер Андреас. В.С. Соловьёв и современность. О некоторых аспектах философии Вл. Соловьёва: сб. ст. М.: Наука, 2018.
5. Ламетри Ж.О. Система Эпикура // Жюльен Офре Ламетри. Сочинения. М.: Изд-во «Мысль», 1983.
6. Трубецкой Е.Н. В.С. Соловьёв и Л.М. Лопатин. URL: <http://www.vehi.net/etrubeckoi/soloviev3.html>
7. Hemmerle, Klaus. Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. URL: http://www.klaus-hemmerle.de/index.php?option=com_content&view=article&id=282&Itemid=33&limitstart=5

References

1. *Kn. Evgeniy Trubetskoy. Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva. V 2 t., t. II* [Vladimir Solovyov's world outlook. In 2 vol., vol. 2]. Moscow: Izdatel'stvo Tipolitografii A.I. Mamontova, 1913. 485 p.
2. Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg, 1994.
3. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 8* [Collected Works in 10 vol., vol. 8]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 3–516.
4. Buller, Andreas. V.S. *Solov'ev i sovremennost'. O nekotorykh aspektakh filosofii Vl. Solov'eva. Sbornik statey* [Vl. Solovyov and the present. On Some Aspects of Solovyov's Philosophy]. Moscow: Nauka, 2018.
5. Lametri, Zh.O. Sistema Epikura [Epikur's system], in Lametri, Zh.O. *Sochineniya* [Julien Offray de La Mettrie, Works]. Moscow: Izdatel'stvo «Mysl'», 1983.
6. Trubetskoy, E.N. *V.S. Solov'ev i L.M. Lopatin* [V.S. Solovyov and L.M. Lopatin]. URL: <http://www.vehi.net/etrubeckoi/soloviev3.html>
7. Hemmerle, Klaus. Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. URL: http://www.klaus-hemmerle.de/index.php?option=com_content&view=article&id=282&Itemid=33&limitstart=5

УДК 11.8:82(47)
ББК 87.3(2)53-694

КРУГ МЕРЕЖКОВСКИХ О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ ДО РЕВОЛЮЦИИ И В ЭМИГРАЦИИ¹

О.А. КОРОСТЕЛЕВ

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
okorostelev@mail.ru

Рассматривается эволюция восприятия Д.С. Мережковским и его ближайшим окружением (З.Н. Гиппиус, Д.В. Filosofov) личности и идей В.С. Соловьёва в разные периоды его жизни и творчества. Отдельные аспекты этой темы затрагивались в оставленных современниками свидетельствах, а также в позднейших исследованиях, от З.Н. Гиппиус до А.Ф. Loseva, но выходявшие до сих пор публикации касались обычно какого-либо одного периода либо аспекта взаимоотношений и все вместе никогда не сводились так, чтобы можно было проследить динамику. На материале частной переписки, в том числе ранее не публиковавшейся, а также дневников, мемуаров и отзывов в печати рассматривается эволюция отношения кружка Мережковских к мыслителю: от неприятия при жизни через посмертное частичное приятие до позднейшего безусловного пюитета в эмиграции. Проанализированы встречи Мережковских с В.С. Соловьёвым в последнее десятилетие его жизни, а также их восприятие личности В.С. Соловьёва, запечатленное в переписке тех лет и в позднейшей мемуаристике. Отмечено, что в этот период с их стороны преобладало преимущественно эстетическое неприятие. Также рассмотрено изменение воззрений Мережковских после смерти В.С. Соловьёва, когда они начали осознавать его масштаб как мыслителя. Наконец, выделен третий этап, эмигрантский, когда Мережковские воспринимали Соловьёва уже как своего ближайшего соратника и одного из немногих духовных учителей для эмигрантской молодежи

Ключевые слова: символизм, нищезанство, новое религиозное сознание, Всеединство, Третий Завет, триумфват Мережковских, полемика о Пушкине 1899 г., учение о любви, духовные учителя эмиграции

MEREZHKOVSKEYS' CIRCLE ON VLADIMIR SOLOVYOV BEFORE THE REVOLUTION AND IN EMIGRATION

O.A. KOROSTELEV

M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
25a, Povarskaya St., Moscow, 121069, Russian Federation
okorostelev@mail.ru

The work analyzes the evolution of perception of Vl. Solovyov's personality and ideas by D.S. Merezhkovsky and his circle (Z.N. Gippius, D.V. Filosofov) in different periods of the writer's life and work. Some of the aspects of this subject were mentioned in the works of that time and in later studies, from Z.N. Gippius to A.F. Losev, but the works published so far have analyzed only one period or aspect of their relationship and have never brought them all together aiming to trace their changes. This work attempts, first of all, to analyze this development and to identify different periods in the com-

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01432).

plex evolution of Merezhkovskys' attitude to the famous thinker. The work is primarily based on the materials of private correspondence, including those that have not been published before (which explains the use of long quotations), as well as diaries, memoirs and reviews in the press. It analyzes Merezhkovskys' meetings with Vl. Solovyov in the last decade of his life and their perception of Solovyov's personality expressed in the correspondence of that time and later in their memoirs. It is concluded that in this period their attitude was mostly that of aesthetic rejection. The article also traces the evolution of Merezhkovskys' views after Vl. Solovyov's death when they at last began to realize the sheer scale of his thinking. Finally, the author of the article describes the third, emigrant, period when the Merezhkovskys perceived Solovyov as their closest associate and one of the few spiritual teachers for the emigrant youth. Based on all the data given in the article, the author makes a conclusion that the evolution of Merezhkovskys' attitude to Vl. Solovyov went through three stages: from rejection in his lifetime through posthumous partial acceptance to the later unconditional piety in emigration.

Keywords: *symbolism, Nietzscheanism, new religious consciousness, All-Unity, the Third Covenant, the Merezhkovskys' triumvirate, controversy about Pushkin in 1899, the doctrine of love, the spiritual teachers of emigration.*

Д.С. Мережковский и его ближайшее окружение с молодых лет и до конца жизни проявляли большой интерес к личности и наследию В.С. Соловьева. Тема эта затрагивалась в мемуарах и исследованиях, от З.Н. Гиппиус до А.Ф. Лосева, но существующие исследования посвящены обычно какому-либо одному периоду либо аспекту взаимоотношений так, что можно было проследить динамику этих взаимоотношений не представляется возможным².

В большинстве учебников по литературе и книг для широкого читателя Вл. Соловьев обычно упоминается как предтеча символистов, а Д.С. Мережковский как один из зачинателей этого нового движения. И это, в общем-то, верно. Д.С. Мережковский сослался на Вл. Соловьева уже в своей знаменитой лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы»: «На примере Соловьева видно, как в новом человеке возможно это сочетание глубокого религиозного чувства с искренней и великой жаждой земной справедливости. <...> После многих лет, как в молодые годы у Пушкина, у Белинского, у всех лучших русских людей, любовь к народу и общественная справедливость снова являются у Вл. Соловьева как *идеал бесконечный и божественный, как святость, как вдохновение, в ореоле красоты и поэзии*» [4, с. 98–99]. Но о непосредственной преемственности говорить не приходится. Начинались отношения на гораздо менее оптимистической ноте.

Мережковские познакомились с Вл. Соловьевым не позднее сентября 1891 года. Много позднее З.Н. Гиппиус описывала эту встречу в умиленных тонах, вспоминая, что произошла она в доме Варвары Леонидовны Оппель: «Чуть ли не там впервые ... встретился мне этот красивый, растрепанный чело-

² См., в частности: Мозговая Э.Я. В.С. Соловьев и Д.С. Мережковский: грани соприкосновения // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. XIX. М.: РАГС, 1996. С. 112–125 [1]; Анненкова Н.В. Значение наследия В.С. Соловьева в формировании религиозно-философских взглядов Д.С. Мережковского // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции. Екатеринбург, 2000. С. 10–12 [2]; Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 327–355 [3].

век с серьезными глазами и с постоянными взрывами такого дикого хохота, что непривычные вздрагивали» [5, с. 2]. Однако частная переписка Мережковских 1890-х годов свидетельствует о том, что первое впечатление было негативным и ранние отзывы З.Н. Гиппиус о Вл. Соловьеве были крайне нелестными. В письме Н.М. Минскому от конца сентября 1891 года З.Н. Гиппиус описала ту первую встречу несколько по-иному: «Вечером мы пошли к Оппель. Там было целое собрание, унылое, мрачное, тяжелое, петербургское. <...> рядом со мной Владимир Соловьев. Последний среди всеобщего молчания прочитал педерастическую комедию о Мещерском и капитане Борозде. Дамы смотрели искренно-невинными глазами, я злилась. Вдруг, среди вновь наступившего всеобщего молчания, Гольцев выкрикивает на весь стол, обращаясь к Дм<итрию> С<ергеевич>у: “А вы спросите-ка, спросите-ка Николая Ивановича (Кареева) о реферате Минского!”. Столько злобы я услышала в его голосе, что невольно вздрогнула. Д.С. что-то ответил, кажется, что он знает, что был – но все оживились, все, начиная с Михайловского и кончая Вл. Со<ловье>вым. Что это было! Какой позор!» [6, с. 163].

Вообще, надо сказать, если собрать тогдашние упоминания Мережковскими имени Вл. Соловьева, то это будет очень контрастировать с позднейшими их отзывами и теперешними мнениями исследователей. В письмах З.Н. Гиппиус 1890-х годов о внешности, манерах и выступлениях Соловьева говорится мало лестного. В письме Н.М. Минскому З.Н. Гиппиус 6 декабря 1892 года дала Вл. Соловьеву характеристику более чем мрачную: «ничтожество с нехудожественным смехом и скверными зубами»³.

1 ноября 1896 года она написала А.Л. Волынскому об одном из вечеров у В.И. Иксуль фон Гиндельбанд: «Вот скука-то была у баронессы! Какая она неинтеллигентная, все-таки, дама! Оттого и люди, ее окружающие, так не интеллигентны, до неприличия. Владимир Соловьев читал статью о Случевском ... и, право, они оба друг друга стоили, у Случевского есть какие-то нотки, впрочем, но Владимир! Право, это постыдно» [7, с. 327–328].

В позднейших мемуарах З.Н. Гиппиус описала годы знакомства с Вл. Соловьевым куда более мягко: «Мы должны были бы, в эти годы (1897–1900) сойтись с Вл. Соловьевым, но этого почему-то не случилось. Мы его знали лично, встречали и у баронессы Иксуль, и у графа Прозора, читали вместе с ним на литературных вечерах (не студенческих “демократических”, а более “фешенебельных”), с его младшей сестрой Поликсеной, я даже была и тогда, и после его смерти, долгие годы, в самых приятельских отношениях, – а все-таки у нас с ним – лично – что-то не вязалось. Он жил в Москве, в СПб бывал наездами, когда приезжал – был окружен кучами “приятелей”, которые

³ См.: Переписка Н.М. Минского с З.Н. Гиппиус (1891–1912) / вступ. ст., примеч. С.В. Сапожкова; сост. и подгот. текстов А.В. Сысоевой, С.В. Сапожкова // Литературное наследство. Т. 106. В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Кн. 1. С. 226 [6].

“нам ничего не говорили”, – да, пожалуй, и ему самому. Я не помню, чтобы он где-нибудь при нас (в обществе) говорил о чем-нибудь серьезном. У него была привычка “острить” (не остро, такая же привычка оказывалась у сестры, Поликсены), а хохот его, каким он свои “остроты” сопровождал, был до такой степени необычен и неприятен (он был знаменит), что – мне по крайней мере – никакого удовольствия встречи с ним и не доставляли. Помню, однажды мы в белую ночь поехали на “острова” – с ним и с милым приятелем нашим, старым рыцарем баронессы Иксуль – М. Кавосом. Кто-то из нас вспомнил древнего философа, на лысину которого упала черепаха, которую нес орел, и убила его. Соловьев, захохотав, сказал, что лучше умереть от черепахи, чем от рака. Это все-таки была еще “острота”, но почему он, с тем же хохотом, объявил, – когда мы проезжали мимо Елагинского дворца и я сказала, что тут, вблизи, домик, где родился Д. С., – что это “le comble de l’amour conjugal” <вершина супружеской любви> – уже совершенно было непонятно» [8, с. 74–75].

Характерный смех и юмор Вл. Соловьева продолжали удивлять З.Н. Гиппиус и в эмиграции. В своих воспоминаниях о Блоке она написала: «Вл. Соловьев, для которого христианство и служило истоком его “провиденный”, мог безбоязненно перепрыгивать из одного порядка в другой, мог в “Трех Встречах”, – самой “несказанной” из поэм, – вдруг написать, захохотав, строчку: “Володенька, да как же ты глупа”» [9, с. 110].

Началось все с эстетического неприятия самой фигуры Вл. Соловьева и его отзывов в частной переписке. Затем последовало столкновение и в печати в виде полемики о Ницше.

В мае 1899 года к столетию со дня рождения А.С. Пушкина вышел двоянный юбилейный номер «Мира искусства» (№ 13/14), включавший статьи В.В. Розанова «Заметка о Пушкине», Д.С. Мережковского «Праздник Пушкина», Н.М. Минского «Заветы Пушкина» и Ф. Сологуба «К всероссийскому торжеству».

В статье Мережковского содержался выпад в сторону Вл. Соловьева: «С открытым лицом, с рыцарским прямодушием выступил Вл. Соловьев. Ссылаясь на святоотеческую книгу, Лимонарий св. Софрония патриарха Иерусалимского, объявил он, что пуля Геккерена была направлена не случаем, а Промыслом:

Жизнь его не враг отъял,
Он своею силой пал.
Жертва гибельного гнева⁴.

Убийца невинен. Пушкин сам себя убил. Или лучше сказать, бог убил его, карая за безумную ревность, за нарушенное слово императору и за другие безнравственные поступки. Что посеял, то и пожал, – умер достойною смер-

⁴ Немного измененные строки из баллады Фридриха Шиллера «Торжество победителей» («Das Siegesfest», 1803 г.) в переводе (1828 г.) В.А. Жуковского. У Жуковского: «Жизнь твою не враг отнял: / Ты своею силой пал, / Жертва гибельного гнева».

тью, смертью злодея и клятвопреступника, осужденный богом. О, конечно, в своем христианском прощении и незлобии Вл. Соловьев не поддержал бы собственной рукой руки убийцы, не нажал бы собственным пальцем курок его пистолета. Но теперь, когда казнь совершилась, когда Геккерен-палач исполнил смертный приговор судьбы – Вл. Соловьева, теперь, с безопасной высоты святоотеческого Лимонария на страницах либерального “Вестника Европы”, Вл. Соловьев со спокойной совестью произнес над памятью поэта-язычника христианскую анафему» [10, с. 13–14].

В.С. Соловьев отозвался статьей «Особое чествование Пушкина» (1899 г.), связав юбилейные номера «Мира искусства» с рождением «нищешанского» мировоззрения в русской культуре⁵.

Д.С. Мережковский не стал отвечать Вл. Соловьеву в печати, предоставив сделать это Д.В. Философова. Тот, как рупор Мережковских, нередко выступал в печати не со своими мыслями, а как бы с общими идеями триумvirата (т.е., по сути, излагал мысли З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковского, защищая групповые интересы). Кто играл в триумvirате первую скрипку, об этом до сих пор спорят, одни отдают первенство Д.С. Мережковскому, другие З.Н. Гиппиус, не спорят лишь о Д.В. Философове, который всегда был третьим членом триумvirата и на самостоятельность претендовал нечасто. Вот и на этот раз Д.В. Философов ответил Вл. Соловьеву от лица всех «русских нищешанцев», посетовав на то, что «весь “серьезный разговор” г. Соловьева сводится к вышучиванию статьи Розанова и к двум-трем небрежным щелчкам по адресу Мережковского и Минского»⁶.

В.С. Соловьев ответил Д.В. Философова письмом в редакцию «Вестника Европы»⁷. Ответил опять не вполне серьезно, в сущности, отшутился, а Мережковские хотели услышать от него более серьезные суждения о нищешанстве в русской культуре. Упомянутое Вл. Соловьёвым нищешанство они восприняли не как случайно брошенное в полемике определение, а как верно подмеченную черту и готовы были с гордостью соответствовать. Спустя век исследовательница отметит: «Именно в Нищешан Мережковский увидел мыслителя, не побоявшегося перейти ту черту, перед которой остановился В. Соловьев, заключивший “компромисс” с традиционной христианской церковью» [14, с. 104].

Мережковские в это время уже создали собственную «новую церковь», обдумывая, как распространить ее на все человечество, и воспринимая это как начало новой эры. Им грезились «новый пол», «святая плоть», духовный брак, а отсюда «новая общественность» и вообще все должно было преобразиться. Этими идеями они старались увлечь собственное окружение, в том числе и младосимволистов, на которых Вл. Соловьев имел куда большее влияние.

⁵ См.: Соловьев В.С. Особое чествование Пушкина // Вестник Европы. 1899. № 7. С. 408–432 [11].

⁶ См.: Философов Д.В. Серьезный разговор с нищешанцами (Ответ Вл. Соловьёву) // Мир искусства. 1899. № 16/17. С. 25 [12].

⁷ См.: Соловьев В.С. Против исполнительного листа // Вестник Европы. 1899. № 10. С. 848–852 [13].

23 декабря 1902 года А.А. Блок написал М.С. Соловьеву: «М-ме Мережковская однажды выразилась, что Соловьев устарел и “нам” надо идти уже дальше» [15, с. 49].

Трудно сказать, чего тут было больше, искреннего стремления вести за собой молодые умы или опасений, что конкурент окажется сильнее. Некоторая ревность к популярности и влиянию В. Соловьева явно была. И если В.С. Соловьева не получалось легко «преодолеть» и «идти дальше», нужно было хотя бы «присвоить», выделить и подчеркнуть в нем черты, нужные Мережковским. Это и стало сутью второго этапа, вылившись, прежде всего, в статьи Д.С. Мережковского и Д.В. Философова 1910-х годов.

В это же время случались и полемические выпады. Например, на собрании Религиозно-философского общества 3 ноября 1909 года Д.С. Мережковский в своем докладе «Земля во рту» разразился сарказмом по поводу благонамеренного письма В.С. Соловьева Тертию Филиппову: «Бедный Вл. Соловьев! До какой глубины нисхождения, унижения нужно было дойти, чтобы уверовать в Тертия Филиппова, как в зацветающий померанец! Бедный пророк, поющий оффенбаховскую песенку перед этим оффенбаховским “эпитропом Гроба Господня” (церковный чин Тертия!)» [16, с. 10].

Но основное содержание этого периода – попытка усвоить идеи Вл. Соловьева. Только теперь Мережковские по-настоящему обращаются к наследию Вл. Соловьева и находят в нем все больше общего со своими собственными мыслями. З.Н. Гиппиус искренне призналась позднее: «Когда я, уже после его смерти, его перечитывала сплошь – я там нашла столько идей, от которых можно и должно было, приняв их, идти дальше, что не переставала ему удивляться. Д. С. никогда не читал его пристально, между идеями обоих были совпадения иногда, но именно совпадения» [8, с. 75]. В свое оправдание З.Н. Гиппиус поспешила добавить: «Можно сказать, в общем, что мало кто В. Соловьева в то время читал и понимал» [8, с. 76].

Наиболее заметные статьи членов триумvirата о Вл. Соловьеве относятся к этому времени, большинство их опубликовано в 1908–1915 годах: статьи Д.С. Мережковского «Немой пророк» (Речь. 1908. 10 (23) августа. № 190. С. 3), «В.С. Соловьев» (Биржевые ведомости. 1915. 15 (28) ноября. № 15211. С. 3) и Д.В. Философова «Католичество Вл. Соловьева» (Русское слово. 1910. 26 августа. № 196. С. 2), «Правда Вл. Соловьева» (Речь. 1911. 16 (29) мая. № 132. С. 3), «Могилы Владимира Соловьева» (Речь. 1915. 1 (14) августа. № 209. С. 2; то же: Современное слово. 1915. 1 (14) августа. № 2710. С. 1), а также отзывы на новые издания его сочинений.

Наибольшую известность получила статья Д.С. Мережковского «Немой пророк», в которой Вл. Соловьев одновременно и «гностики, может быть, последний великий гностик всего христианства», и «тайный славянофил, несмотря на всю свою явную полемику с крайним правым крылом славянофильства», и «консерватор в высшем смысле этого слова, может быть, вообще единственный консерватор в современной, революционной России, и как всякий консер-

ватор – либерал, но отнюдь не революционер», и «предтеча Новой Церкви», «безумный и безмолвный пророк»⁸.

Едва ли не больше всех возмущался этими суждениями Д.С. Мережковского А.Ф. Лосев, назвав их безответственными мифами и явной фантастикой: «Д.С. Мережковский в своей оценке Вл. Соловьёва избрал совсем другой путь. Но путь этот, мы бы сказали, не очень удачен потому, что преследует скорее цели эффекта и сенсации, чем цели серьезной объективности» [18, с. 596].

Чем обусловлены наиболее резкие отзывы Д.С. Мережковского о Вл. Соловьёве, чего там было больше, ревности к конкуренту или желания казаться самостоятельнее, чем на самом деле, – можно только гадать. А.Ф. Лосев в своей работе считал это вполне понятным, но в объяснения вдаваться не стал: «Если бы мы захотели объяснить всю эту сенсационную фантастику Мережковского, это можно было бы сделать без труда на основании изучения его творчества. Но здесь заниматься этим мы не будем, поскольку это не тема нашей работы» [18, с. 599]. Очень жаль, что А.Ф. Лосев не развернул своего тезиса и не остановился хоть немного подробнее на объяснениях причин, которые казались ему очевидными.

А вот, например, В.В. Розанов видел в обоих мыслителях много общего, в частности, сближал их неожиданно на весьма оригинальном основании, очень по-розановски, записав в «Мимолетном»: «В Соловьёве, вот как и в Мережковском, есть какая-то странная (и страшная для меня) ирреальность. “Точно их нет”, “точно они не родились”. А ходят между нами привидения под псевдонимом “Соловьёв”, “Мережковский” Страшным и таинственным образом (тут у него сходство с Мережковским) я не предполагаю вообще в нем бытия какой-нибудь крови, и если бы “порезать” палец ему – потекла бы сукровица, вода. А кровь? Не умею вообразить. Вот не сказал ему тогда: “Влад. Серг., если бы вам порезаться – у вас бы не вытекло крови”. Уверен: он задрожал бы от страха (и тоски): это *главная его тайна*» [19, с. 225].

Д.С. Мережковский с этим согласился бы. И.В. Одоевцева в своих воспоминаниях рассказала, как он выступал в Париже на вечере «Зеленой лампы»: «Благодарю Тебя, Господи, что я никого не родил и никого не убил. В этой, несколько странной для непосвященных, молитве русский ученик Платона, Вл. Соловьёв, соединяет эти две язвы в одну. – И я поэтому с Соловьёвым! – воскликнул Мережковский, ударяя себя в грудь» [20, с. 404].

Общих черт было, конечно, больше: оба реформаторы, осознававшие системный кризис в обществе, философии, религии и стремящиеся преодолеть его. Вл. Соловьёв – единственный из русских мыслителей, создавший более или менее цельную философскую систему. Н.А. Бердяев еще до революции написал: «Одному Мережковскому удалось создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства» [21, с. 54]. Насколько можно говорить об общих чертах соловьёвского Всеединства и Третьего завета Мережков-

⁸ См.: Мережковский Д.С. Немой пророк // Речь. 1908. 10 (23) августа. № 190. С. 3 [17].

ских – это отдельная и сложная тема. Их пытались сравнивать и находить сходства и различия⁹, но вряд ли можно считать тему исчерпанной.

В эмиграции ситуация вновь меняется: если при жизни Вл. Соловьева в отношении к нему преобладало неприятие, а после смерти – опасливое признание и ревность к конкуренту, то теперь Вл. Соловьев однозначно воспринимается Мережковскими как союзник, за идеи и наследие которого они несут определенную ответственность, поэтому должны защищать его от искажений и попыток адаптировать, присвоить другими группировками.

В книге «Тайна трех: Египет и Вавилон», выпущенной в 1925 году, а написанной и того раньше, Мережковский выделяет тех, кто помогает ему «продираться сквозь мертвые дебри учености к живым родникам знания: ... Гете, Шеллинг, Карлейль, Мицкевич, Гоголь, из новых – Ницше, Ибсен, Вейнингер, Вл. Соловьев, Розанов и величайший из всех Достоевский»¹⁰.

З.Н. Гиппиус в эмигрантских статьях цитирует Вл. Соловьева очень часто, порой спорит с ним, но чаще приводит как авторитет, истолковывает, борется за его наследие, защищая от разных групп, пытающихся на него претендовать. (См., в частности, ее статьи «Оправдание свободы», «Меч и крест», «Христиане на службе» и др.)

Когда парижское издательство YMCA выпускает издание Вл. Соловьева, выбрав тексты по собственному усмотрению¹¹, З.Н. Гиппиус немедленно бросается в бой, резонно заявляя, что «весь смысл Соловьева в его *цельности*, и вне цельности к нему, как следует, подойти нельзя», и добавляя: «Я думаю, борьба за Соловьева только начинается. Ее тактика – непременно вот это “раздранье риз”, расчленение, разделение неделимого соловьевского “всеединства”. Определенные, национал-православные, консервативные группировки будут делать все возможное, чтобы заgrimировать Соловьева “под своего”» [25, с. 2].

В программу нового журнала, создававшегося в Париже в 1927 году под кураторством З.Н. Гиппиус, Вл. Соловьев вписывается одним из четырех столпов, на которых должно зиждиться мирозерцание молодого эмигрантского литератора. В открывающей первый номер редакционной статье была сделана попытка определить приоритеты: «Мы не включаем себя и не включаемся ни в какие “установленные” рубрики литературы (“идеалисты”, “реалисты”, “символисты”, “нигилисты”, “эстеты” просто и т.д.), не включаемся также ни в какие определенные группы эмиграции, – мы имеем свою родословную в истории русского духа и мысли. Гоголь, Достоевский, Лермонтов, Вл. Соловьев – вот имена в прошлом, с которыми для нас связывается будущее» [26, с. 32].

⁹ См., например: Красильникова М.Ю., Наумов Ю.В. Религиозный модернизм Серебряного века: В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский // Современные исследования социальных проблем (Электронный научный журнал). 2013. № 10 (30). <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/10201324> [22].

¹⁰ См.: Мережковский Д.С. Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага: Пламя, 1925. С. 22 [23].

¹¹ См.: Соловьев В. Духовные основы жизни. Paris: YMCA Press, 1926. 192 с. [24].

Найдя себе в эмиграции нового конфидента в лице Г.В. Адамовича, З.Н. Гиппиус в переписке затевает с ним разговоры о Вл. Соловьёве¹². Г.В. Адамович признается, что Соловьёва не читал, а З.Н. Гиппиус старательно подталкивает его к этому. Г.В. Адамович, правда, до конца жизни так и не проникся Соловьёвым, но З.Н. Гиппиус приложила к этому все усилия, понимая, в частности, масштаб влияния проповеди Г.В. Адамовича на эмигрантскую молодежь.

З.Н. Гиппиус в эмигрантские годы любила поминать некоторые тезисы Соловьёва, особенно Триединство из «Смысла любви», как свое постоянное руководство к действию. 30 августа 1926 года З.Н. Гиппиус пишет С.П. Мельгунову: «Для меня нет явлений, которые не лежали бы, соединенно, в одном и том же порядке: Истины, Добра и Красоты. Таким образом, в частности, я не признаю а-политичного искусства (ни безобразной или ложной политики). Эту мою принципиальную точку зрения (которую я разделяю с Вл. Соловьёвым) я не устаю подчеркивать в *каждой* моей статье, какой бы темы она ни касалась» [28].

Д.С. Мережковский также в эмиграции упоминал Вл. Соловьёва в гораздо более возвышенных тонах, чем раньше, в том числе и в связи с этими темами: «Миф-мистерию Платона или, точнее, доплатоновских орфиков о двуполом Эросе, уже для самого Платона темный, раскрывает его христианский ученик Вл. Соловьёв, с такою ясностью, как этого не делал никто никогда. Там, где нынешние люди, настоящие и бывшие христиане одинаково, видят только “половое безумие”, Вл. Соловьёв находит “смысл любви”, и, может быть, не случайно этот луч света упал в нашу Содомскую ночь» [29, с. 341].

П.П. Гайденко трактует это как непосредственное влияние Вл. Соловьёва на Мережковских: «Мистико-романтическое учение В.С. Соловьёва о половой любви как пути к спасению, к воссоединению человека с Богом, любви-влюбленности, которая должна всегда оставаться платонической, – вот один из источников нового культа, который пытались осуществить Мережковские и Философов» [14, с. 101].

В последние годы Д.С. Мережковский называл особенно близкими себе Вл. Соловьёва и В.В. Розанова¹³, т.е. как раз тех, с кем особенно остро полемизировал в молодости. А в книге «Тайна Запада: Атлантида–Европа» Д.С. Мережковский заявил: «Может быть, недаром именно в эти страшные дни нам посланы три великих пророка Матери: Гете, Ибсен и Вл. Соловьёв» [31, с. 482].

Д.В. Философов вслед за дореволюционными статьями о Вл. Соловьёве в первой половине 1920-х годов посвятил ему еще ряд статей: «По поводу» («За свободу!» 1923. 11 июля. № 152 (893). С. 2), «Владимир Соловьёв» («За свободу!» 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 2), «Иману-Эль. 25 лет со дня кончины

¹² Переписка З.Н. Гиппиус с Г.В. Адамовичем (1925–1941) / вступ. ст., подгот. текста и коммент. Н.А. Богомолова и О.А. Коростелева // Литературное наследство. Т. 106. В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН. Кн. 2 [27].

¹³ См.: Письма Д.С. Мережковского А.В. Амфитеатрову / публ., вступ. заметка и примеч. М. Толмачев и Ж. Шерон // Звезда. 1995. № 7. С. 160 [30].

Владимира Соловьева» («За свободу!» 1925. 13 августа. № 211 (1615). С. 2–3; 14 августа. № 212 (1616). С. 2–3), «Злободневность идей Владимира Соловьева» («За свободу!» 1925. 11 декабря. № 312 (1716). С. 2–3).

Возвращение к Вл. Соловьеву на новом этапе Д.В. Философов объяснил так: «Теперь, в эмиграции, на вынужденном досуге, имя Владимира Соловьева загорелось новым, о, сколь родным, блеском. ... именно он был бы наилучшим учителем для растерявшейся молодежи, которая зачастую цепляется за омертвевший монархизм старого типа только потому, что не имеет настоящего учителя» [32, с. 2].

Так получилось, что в эмиграции Мережковские стали одними из наиболее активных пропагандистов личности и идей Вл. Соловьева, отстаивая право трактовать его по-своему и пресекая подобные попытки других групп.

Таким образом, отношение Мережковских к Вл. Соловьеву претерпело кардинальные изменения: от неприятия через усвоение его идей к возведению на пьедестал. В 1890-е годы они относились к нему как к современнику, в 1910-е годы – как к властителю дум, влиявшему на умы молодого поколения, а в эмиграции – как к союзнику. И в каждый из периодов велась борьба: сначала борьба с Соловьевым, затем борьба против Соловьева и, наконец, борьба за Соловьева.

Список литературы

1. Мозговая Э.Я. В.С. Соловьев и Д.С. Мережковский: грани соприкосновения // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. XIX. М.: РАГС, 1996. С. 112–125.
2. Анненкова Н.В. Значение наследия В.С. Соловьева в формировании религиозно-философских взглядов Д.С. Мережковского // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции. Екатеринбург, 2000. С. 10–12.
3. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
4. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1893. 192 с.
5. Гиппиус З.Н. Далекая единственная встреча // Сегодня. 1931. 15 марта. № 74. С. 2.
6. Переписка Н.М. Минского с З.Н. Гиппиус (1891–1912) / вступ. ст., примеч. С.В. Сапожкова; сост. и подгот. текстов А.В. Сысоевой, С.В. Сапожкова // Литературное наследство. Т. 106. В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Кн. 1. С. 163.
7. Письма З.Н. Гиппиус к А.Л. Волынскому / публ. А.Л. Евстигнеевой и Н.К. Пушкаревой // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 12. М.; СПб.: Atheneum, Феникс, 1993. С. 274–341.
8. Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский. Париж: YMCA-Press, 1951. 308 с.
9. Гиппиус З.Н. Мой лунный друг (О Блоке) // Окно: Трехмесячник литературы (Париж). 1923. № 1. С. 103–153.
10. Мережковский Д. Праздник Пушкина // Мир искусства. 1899. № 13/14. С. 11–20.
11. Соловьев В.С. Особое чествование Пушкина // Вестник Европы. 1899. № 7. С. 408–432.
12. Философов Д.В. Серьезный разговор с ницшеанцами (Ответ Вл. Соловьеву) // Мир искусства. 1899. № 16/17. С. 25–28.
13. Соловьев В.С. Против исполнительного листа // Вестник Европы. 1899. № 10. С. 848–852.

14. Гайденок П.П. Д.С. Мережковский: Апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции» // Вопросы литературы. 2000. № 5. С. 98–126.
15. Письмо А.А. Блока М.С. Соловьёву от 23 декабря 1902 г. // Блок А.А. Собрание сочинений: в 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. Т. 8. С. 48–49.
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. 2. 600 с.
17. Мережковский Д.С. Немой пророк // Речь. 1908. 10 (23) августа. № 190. С. 3.
18. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. 617 с.
19. Розанов В.В. Мимолетное / сост., подгот. текста и коммент. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 541 с.
20. Одоевцева И. На берегах Сены. Париж: La Presse Libre, 1983. 529 с.
21. Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Русская мысль. 1916. № 7. С. 52–72.
22. Красильникова М.Ю., Наумов Ю.В. Религиозный модернизм Серебряного века: В.С. Соловьёв, Д.С. Мережковский // Современные исследования социальных проблем (Электронный научный журнал). 2013. № 10 (30). <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/10201324>
23. Мережковский Д.С. Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага: Пламя, 1925. 365 с.
24. Соловьёв В. Духовные основы жизни. Paris: YMCA Press, 1926. 192 с.
25. Гиппиус З.Н. Мертвый младенец в руках // Последние новости. 1926. 18 февраля. № 1793. С. 2.
26. От редакции // Новый корабль. 1927. № 1. С. 3–4.
27. Переписка З.Н. Гиппиус с Г.В. Адамовичем (1925–1941) / вступ. ст., подгот. текста и коммент. Н.А. Богомолова и О.А. Коростелева // Литературное наследство. Т. 106. В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН. Кн. 2.
28. Письма З.Н. Гиппиус к С.П. Мельгунову (1925–1942) / вступ. ст., подгот. текста и коммент. Н.А. Богомолова и О.А. Коростелева // Литературное наследство. Т. 106. В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН. Кн. 2.
29. Мережковский Д.С. Тайна Запада: Атлантида–Европа. Белград: Русская тип., 1930 [на обл. 1931]. 532 с.
30. Письма Д.С. Мережковского А.В. Амфитеатрову / публ., вступ. заметка и примеч. М. Толмачев и Ж. Шерон // Звезда. 1995. № 7. С. 158–169.
31. Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 14: Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида–Европа / сост., подгот. текста, послесл., коммент. О.А. Коростелева и Е.А. Андрущенко при участии А.В. Журбиной. М.: Дмитрий Сечин, 2017. 807 с.
32. Философов Д.В. По поводу // За свободу! 1923. 11 июля. № 152 (893). С. 2.

References

1. Mozgovaya, E.Ya. V.S. Solov'ev i D.S. Merezhkovskiy: grani soprikosnoveniya [V.S. Solovyov and D.S. Merezhkovsky: boundaries of contact], in *Otechestvennaya filosofiya: opyt, problemy, orientiry issledovaniya. Vyp. XIX* [Russian philosophy: experience, problems, reference points of research. Issue XIX]. Moscow: RAGS, 1996, pp. 112–125.
2. Annenkova, N.V. Znacheniye naslediya V.S. Solov'eva v formirovaniy religiozno-filosofskikh vzglyadov D.S. Merezhkovskogo [Significance of V.S. Solovyov's heritage in shaping D.S. Merezhkovsky's religious and philosophical views], in *V.S. Solov'ev: zhizn', uchenie, traditsii* [V.S. Solovyov: life, teaching, traditions]. Ekaterinburg, 2000, pp. 10–12.
3. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Silver Age philosophy]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.
4. Merezhkovskiy, D.S. *O prichinakh upadka i o novykh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury* [On the causes of decline and on the new trends in contemporary Russian literature]. Saint-Petersburg: Tipo-litografiya B.M. Vol'fa, 1893. 192 p.

5. Gippius, Z.N. Dalekaya edinstvennaya vstrecha [The far and only meeting], in *Segodnya*, 1931, 15 marta, no. 74, p. 2.
6. Perepiska N.M. Minskogo s Z.N. Gippius (1891–1912) [N.M. Minsky's correspondence with Z.N. Gippius (1891–1912)], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 106*. [Literary heritage. Vol. 2]. V 2 kn. Epistol'yarnoe nasledie Z.N. Gippius [Epistolary heritage of Z.N. Gippius]. Moscow: IMLI RAN, 2018, book 1, p. 163. (v pechatii).
7. Pis'ma Z.N. Gippius k A.L. Volynskomu [Z.N. Gippius' letters to A.L. Volynsky], in *Minuvshee: Istoricheskiy al'manakh* [The Past: a historical almanac]. Moscow; Saint-Petersburg: Atheneum, Feniks, 1993, issue 12, pp. 274–341.
8. Gippius-Merezhkovskaya, Z.N. *Dmitriy Merezhkovskiy* [Dmitry Merezhkovsky]. Parizh: YMCA-Press, 1951. 308 p.
9. Gippius, Z.N. Moy lunnyy drug (O Bloke) [My lunar friend (About A. Blok)], in *Okno: Trekhmesyachnik literatury* [Window: Three months of literature]. 1923, no. 1, pp. 103–153.
10. Merezhkovskiy, D. Prazdnik Pushkina [Pushkin's Holiday], in *Mir iskusstva*, 1899, no. 13/14, pp. 11–20.
11. Solovyov, V.S. Osoboe chestvovanie Pushkina [Special commemoration of Pushkin], in *Vestnik Evropy*, 1899, no. 7, pp. 408–432.
12. Filosofov, D.V. Ser'eznyy razgovor s nitcheantsami (Otvét Vl. Solov'evu) [A serious conversation with the Nitzscheans (Reply to V. Solovyov)], in *Mir iskusstva*, 1899, no. 16/17, pp. 25–28.
13. Solov'ev, V.S. Protiv ispolnitel'nogo lista [Against the writ of execution], in *Vestnik Evropy*, 1899, no. 10, pp. 848–852.
14. Gaydenko, P.P. D.S. Merezhkovskiy: Apokalipsis «vsesokrushayushchey religioznoy revolyutsii» [Merezhkovsky: The Apocalypse of the «All-Destroying Religious Revolution»], in *Vo-prosy literatury*, 2000, no. 5, pp. 98–126.
15. Pis'mo A.A. Bloka M.S. Solov'evu ot 23 dekabrya 1902 g. [A.A. Blok's letter to M.S. Solovyov of December 1902], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8* [Collected Works in 8 vol., vol. 8]. Moscow; Leningrad: GIHL, 1963, pp. 48–49.
16. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917. V 3 t., t. 2* [Religious-philosophical society in St. Petersburg (Petrograd): History in materials and documents: 1907–1917. In 3 vol., vol. 2]. Moscow: Russkiy put', 2009. 600 p.
17. Merezhkovskiy, D.S. Nemoy prorok [The mute prophet], in *Rech'*, 1908, 10(23) avgusta, no. 190, p. 3.
18. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2000. 617 p.
19. Rozanov, V.V. *Mimoletnoe* [The Fleeting]. Moscow: Respublika, 1994. 541 p.
20. Odoevtseva, I. *Na beregakh Seny* [On the banks of the Seine]. Parizh: La Presse Libre, 1983. 529 p.
21. Berdyaev, N.A. Novoe khristianstvo (D.S. Merezhkovskiy) [New Christianity (D.S. Merezhkovsky)], in *Russkaya mysl'*, 1916, no. 7, pp. 52–72.
22. Krasil'nikova, M.Yu., Naumov Yu.V. Religioznyy modernizm Serebryanogo veka: V.S. Solov'ev, D.S. Merezhkovskiy [Religious Modernism of the Silver Age: V.S. Solovyov, D.S. Merezhkovsky], in *Sovremennye issledovaniya sotsial'nykh problem* [Modern research into social problems], 2013, no. 10(30). Available at: <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/10201324>.
23. Merezhkovskiy, D.S. *Tayna Trekh: Egipet i Vavilon* [The Mystery of the Three: Egypt and Babylon]. Praga: Plamya, 1925. 365 p.
24. Solov'ev, V. *Dukhovnye osnovy zhizni* [Spiritual foundations of life]. Paris: YMCA Press, 1926. 192 p.
25. Gippius, Z.N. Mertvyi mladenets v rukakh [Dead baby in the hands], in *Poslednie novosti*, 1926, 18 fevralya, no. 1793, p. 2.
26. Ot redaktsii [From the editorial board], in *Novyy korabl'*, 1927, no. 1, pp. 3–4.
27. Perepiska Z.N. Gippius s G.V. Adamovichem (1925–1941) [Correspondence between Z.N. Gippius and G.V. Adamovich (1925–1941)], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 106* [Literary heritage.

Vol. 106]. V 2 kn. Epistolyarnoe nasledie Z.N. Gippius [Epistolary heritage of Z.N. Gippius]. Moscow: IMLI RAN. Kn. 2. (v pečati).

28. Pis'ma Z.N. Gippius k S.P. Mel'gunovu (1925–1942) [Z.N. Gippius's letters to S.P. Mel'gunov (1925–1942)], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 106* [Literary heritage. Vol. 106]. V 2 kn. Epistolyarnoe nasledie Z.N. Gippius [Epistolary heritage of Z.N. Gippius]. Moscow: IMLI RAN. Kn. 2. (v pečati).

29. Merezhkovskiy, D.S. *Tayna Zapada: Atlantida–Evropa* [Mystery of the West: Atlantis-Europe]. Belgrad: Russkaya tip., 1930 [na obl. 1931]. 532 p.

30. Pis'ma D.S. Merezhkovskogo A.V. Amfiteatrovu [D.S. Merezhkovsky's letters to A.V. Amphitheatrov], in *Zvezda*, 1995, no. 7, pp. 158–169.

31. Merezhkovskiy, D.S. *Sobranie sochineniy v 20 t., t. 14: Tayna Trekh: Egipet i Vavilon; Tayna Zapada: Atlantida–Evropa* [Collected Works in 20 vol., vol. 14: The Mystery of the Three: Egypt and Babylon; The Mystery of the West: Atlantis-Europe]. Moscow: Dmitriy Sechin, 2017. 807 p.

32. Filosofov, D.V. Po povodu [About], in *Za svobodu!*, 1923, 11 iyulya, no.152 (893), p. 2.

УДК 11:82
ББК 87.3(2) 522/63

СУДЬБА СОЛОВЬЕВСКОЙ МЕТАФОРЫ «ДЫРЫ» В ТВОРЧЕСТВЕ А.Ф. ЛОСЕВА¹

Е.А. ТАХО-ГОДИ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1-й учебный корпус, г. Москва, 119991, Российская Федерация
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
ул. Арбат, д. 33, г. Москва, 119002, Российская Федерация
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Сложная междисциплинарная проблема взаимодействия двух важнейших составляющих русской культуры – философии и литературы – раскрывается на конкретном примере обращения А.Ф. Лосева, казалось бы, к «проходному» образу «дыры», возникающему в Предисловии к «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории» Вл. Соловьева. Показано, что соловьевскую метафору «дыры», которой поклоняются «дыромоляи», А.Ф. Лосев превращает в символ мира, обезбоженного и опустошенного позитивистским мироощущением. Делается вывод о том, что соловьевская метафора из «Трех диалогов» позволяет А.Ф. Лосеву нагляднее передать диалектику абсолютного бытия («голубого неба» небесной родины) и небытия, («пустоты материалистов»), порождающую ужасы и кошмары «дурной бесконечности» относительной мифологии. Подчеркивается, что А.Ф. Лосев использует этот образ не только в философских текстах («Диалектика мифа», «Нео-платонизм ясный как солнце», «Самое само» и др.), но и в своей художественной прозе, в том числе в текстах разных жанров, создававшихся в 1970–1980-е годы (автоинтервью «Невесомость», диалоги «Беседы с Чаликовым»).

Ключевые слова: взаимодействие философии и литературы, «Три разговора» Вл. Соловьева, философская проза А.Ф. Лосева, образ дыры/дыромоляев, реализация метафоры, «пустота материалистов»

FATE OF VL. SOLOVYOV'S METAPHORICAL IMAGE OF THE «HOLE» IN A. F. LOSEV'S OEUVRE

E.A. TAKHO-GODI

Lomonosov Moscow State University,
Leninskie gory, 1st academic building, Moscow, 119991, Russian Federation
Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
25a, Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation
Library of History of Russian Philosophy and Culture «A. F. Losev House»
33, Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

The complex interdisciplinary problem of interaction between the two most important parts of Russian culture – philosophy and literature – is examined in the article through a specific example of A.F. Losev's attention paid to the seemingly unimportant image of the «hole» («дыра») appearing in the Introduction to Vladimir Solovyov's «Three dialogues on war, progress and end of the world history». As shown in the article, Solovyov's metaphor of the «hole», which is worshiped by «holeprayers» («дыромольяи»), is turned by A. F. Losev into a symbol of the world, made godless and devastated by the positivist worldview. It is concluded that Solovyov's metaphor from «Three dialogues» allows A.F. Losev to convey more clearly the dialectics of the absolute being («blue sky» of the heavenly homeland) and not-being («the emptiness of the materialists») that gives rise to horrors and nightmares of «bad infinity» of the relative mythology. It is emphasized that at the same time A. F. Losev uses this image not only in philosophical texts («The Dialectics of Myth», «Neo-Platonism clear as the sun», «The thing itself», etc.), but also in his prose fiction, including the texts created in the 1970-1980-s in different genres (self-interview «Weightlessness», dialogues «Conversations with Chalikov»).

Key words: interaction of philosophy and literature, Vl. Solovyov's «Three Dialogues», A.F. Losev's philosophical prose, image of the «hole» / «holeprayers» (dyromolyai), realization of metaphor, «emptiness of materialists».

В настоящей небольшой статье мы хотели бы развить тему, уже затронутую нами ранее в публикации «О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьёва»². В ней речь шла о том, как в первой четверти XX столетия обрел вторую жизнь образ, казалось бы, маргинальный в соловьевской системе, именуемый художественный, а не философско-терминологический характер, – образ «дыры», которой молятся «дыромольяи», появившийся сначала в фельетоне Вл. Соловьёва «О поддельном добре» (газета «Россия», 1900 г., 13 мая), а затем в переработанном виде в Предисловии к книге Вл. Соловьёва «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900)³.

Соловьёвское сравнение лишённого мистической глубины учения Л.Н. Толстого с поклонением дыре дыромольяев, конечно, не осталось незамеченным и вызвало споры. На резкую публичную отповедь В.В. Розанова «Что приснилось философу?»⁴, Д.С. Мережковский тут же отреагировал в письме от 8 июня 1900 г. «Ваша статья о Влад. Соловьёве по поводу “дыромольяев” мне не понравилась, – писал он. – <...> И “Лев” и – “овцы” – действительно “дыромольяи”. Почему же этого нельзя сказать?» [4, с. 237]. Метафорически переданное Соловьёвым противостояние религиозного и позитивистского начал воспринималось в начале XX столетия как одно из предвестий грядущих мировых катастроф, что позволило прочно укорениться соловьевскому образу «дыры» («дыромольяев») в сознании авторов первой трети XX века, в том числе и в сознании одного из духовных наследников Вл. Соловьёва – А.Ф. Лосева, у которого «об-

² Тахо-Годи Е.А. О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2017. № 4 (56). С. 26–41 [1].

³ См.: Соловьёв Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 84 [2].

⁴ См.: Розанов В.В. Что приснилось философу? // Новое время. 1900. № 8698, 16 мая. С. 2 [3].

раз *поклонения дыре* служил для изобличения бездуховного “голового” эмпиризма»⁵.

Именно в этих целях А.Ф. Лосев вводит образ «дыры» («дыромоляев») в «Диалектике мифа» (1930 г.), причем соловьевская метафора у него превращается в полноценный символ рационалистически обезбоженного мира, опустошенной материи. Этой относительной мифологии, базирующейся на ньютоновской механике, прославляющей черную пустоту неосвященного божественным присутствием космоса, превращающей вселенную в однородное и бесконечное пространство, в «безумное марево», в «ту самую дыру, которую ведь тоже можно любить и почитать»⁶, А.Ф. Лосев противопоставляет абсолютную мифологию голубого неба, рая, Софии Премудрости Божией и в «Диалектике мифа»⁷, и позднее в 1932–1933 годах, в письмах к жене из Беломорско-Балтийского лагеря⁸. Как ни парадоксально, но при этом в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосев неожиданно совмещает соловьевскую антитезу – поклонение пустоте, «дыре», и поклонение истинной любви, «небу» и «Софии», – с цитированием соловьевского антагониста В.В. Розанова⁹. Лосев считает целесообразным ввести в свой текст пространную цитату из розановского «Апокалипсиса нашего времени» (Вып. № 3, гл. «Солнце») с его юродствующим «тьфу» по поводу «глупого ответа Коперника на нравственный вопрос о планете и солнце», с которого, по мнению Розанова, «началась пошлость планеты и опустошение Небес»¹⁰ [7, с. 166]. «Эхо» этого розановского «плевка» ощущается и в лосевском пассаже о Софии: «А я, по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это земля может двигаться? Учебники читал, когда-то хотел сам быть астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется и что неба никакого нет. <...> То я был на земле, под родным небом, слушал о вселенной, “яже не подвигнется”... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни “яже не подвигнется”. Куда-то выгнали в шею, в какую-то пустоту, да еще и матерщину вслед пустили. “Вот-де твоя родина, – *наплевать и размазать!*”» [7, с. 45]¹¹. Борясь с позитивистским мироощущением, А.Ф. Лосев готов взять во временные союзники и В.В. Розанова, хотя на протяжении всей «Диалектики мифа» так или иначе полемизирует с ним, особенно с его «мистикой пола», которая не приемлема для него как приверженца соловьевской философии любви. Недаром в конце жизни в книге «Владимир

⁵ См.: Троицкий В.П. Примечания // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 512 [5]; подробнее об этом: Тахо-Годи Е.А. Традиции «Трех разговоров» Вл. Соловьева в прозе А.Ф. Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 214–220 [6].

⁶ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 45 [7].

⁷ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 45.

⁸ См.: Лосев А.Ф., Лосева В.М. «Радость на веки»: Переписка лагерных времен. М.: Русский путь, 2005. С. 30 [8].

⁹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 166.

¹⁰ Там же.

¹¹ Курсив наш. – Е. Т.-Г.

Соловьев и его время» он будет говорить о «розановском разврате мысли», с которым всегда боролся Вл. Соловьев, прекрасно понимавший, что «розановщина стала уже мощным духом современности, заслуживающим самого серьезного внимания»¹².

Опровергая другого критика Вл. Соловьева, М.М. Тареева, находившего во всей соловьевской логике только одну пустоту, А.Ф. Лосев цитирует пассаж из работы М.М. Тареева, где вольно или невольно Соловьев подан сам как некий «дыромоляй», в чьей «религиозно-философской системе, мы найдем ... на месте Евангелия нагло сверкающую дыру, отвратительную пустоту», в текстах которого о христианстве нет «тайны исторического Христа», а лишь виртуозная игра словами «Логос», «Богочеловек», «София», когда «Логос–Богочеловек» оказывается «отвлеченным понятием, а не предметом живого созерцания»¹³. Для А.Ф. Лосева, напротив, очевидно, что соловьевские «Три разговора» – это «преодоление всякого рационализма», что эта соловьевская критика рационализма и эмпиризма есть в то же время и его гносеология, что «критика всякого пустого, и в том числе бытового христианского мировоззрения», была у Вл. Соловьева связана с самым «напряженным вниманием к философским проблемам знания и религии»¹⁴. «Понимать материю как пустой механизм означает, с точки зрения Вл. Соловьева, унижать материю и оскорблять ее достоинство»¹⁵, – писал А.Ф. Лосев, сам всегда отстаивавший «эстетику религиозного материализма»¹⁶ [10, с. 300].

Надо сказать, что соловьевское метафорическое переосмысление образа дыры, впервые подхваченное в «Диалектики мифа», будет присутствовать в лосевском наследии на протяжении многих лет, вплоть до 1980-х годов, и не только в его поздней книге о Вл. Соловьеве.

В написанной в середине 1930-х годов, вскоре после освобождения из лагеря, «Истории эстетики», во фрагменте «Нео-платонизм ясный как солнце», говоря о позитивисте, знающем только «факты» и «причины», А.Ф. Лосев, развивая тему опустошенного и обезбоженного рационализмом и позитивизмом мира, иронично замечает: «<...> небо, напр., простите меня, с точки зрения не только позитивиста, но и вообще всей нашей науки, совсем не факт. Какой же это факт? Даже такого и термина нет в астрономии. Небо – это пустое вместилище для светил, ящик какой-то или мешок, погреб, что ли, яма, дыра эдакая темная и бесконечная. Чего же тут прекрасного? Представьте себе, так скорее плакать хочется, а не радоваться» [11, с. 578]. Мыслитель готов отмежеваться и от науки, и от философии, если они позитивистски настроены, лишь бы сохранить верность той подлинной диалектике, которая одновременно есть и «ритм

¹² См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 420 [9].

¹³ Там же. С. 376.

¹⁴ Там же. С. 171.

¹⁵ Там же. 2009. С. 514.

¹⁶ См.: Лосев А.Ф. Строение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 300 [10].

самой действительности»¹⁷ и «глаза, которыми философ может видеть жизнь»¹⁸. Вот почему он провокационно объявляет: «Значит, если я сейчас все-речь сижу в саду, под яблоней и под небом, то это только потому, что я, слава Богу, не физик и не астроном, да, пожалуй, и не философ, если под философией понимать систему категорий. Небо для меня просто небо, и больше ничего, вот именно такое синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное. Тут, брат, уже не астрономия и не философия»¹⁹.

Объясняя через реально-видимое сложнейшие неоплатонические категории, в том числе тезис «Единое раскрывает себя в Уме, в самосознающей идее»²⁰, он вновь сравнивает «нигилистическое ничто», «тюрьму солипсизма» со страшной «черной дырой»: «Попробуйте предложить тезис, что бытие не есть эйдос, – тогда, чтобы найти сущность данной вещи, придется ее собирать из отдельных частей, а чтобы найти каждую такую часть, придется собирать ее еще из более мелких частей и т.д., покамест не уйдете в черную дыру абсолютно-неразличимой бесконечности, а все ваше бытие рассыплется в нигилистическое ничто. Попробуйте утверждать, что эйдос не содержит в себе и адекватного себе сознания, – это значит, что все ваши высказывания и утверждения не имеют никакого объективного значения, и вы удалитесь в тюрьму солипсизма, отмахнувшись от всякой живой действительности» [11, с. 590]. Образ «черной дыры», вызывающий у современного читателя ассоциации с астрономическим термином *black hole*, закрепленным в науке американским физиком-теоретиком Джоном Арчибальдом Уилером значительно позднее, в 1960-е годы, как представляется, восходит всё к тому же источнику – Вл. Соловьеву. Недаром в 1980-е годы в книге «Владимир Соловьев и его время» А.Ф. Лосев выделяет специальный параграф «Вл. Соловьев и неоплатонизм» и приходит к выводу, что соловьевское учение о положительном «ничто» в «Философских началах цельного знания» (1877 г.) «есть не больше и не меньше как неоплатоническое учение о первоедином»²¹. А.Ф. Лосев уверен, что «здесь у Вл. Соловьева был чистейший неоплатонизм и в то же время полная независимость от изучения каких-нибудь неоплатонических источников», что Вл. Соловьев не заимствует «это учение о первоедином в его источниках, античных или немецких», а «оперирует этой концепцией так ясно и просто, как будто бы это было простым правилом логики или грамматики»²². С лосевской точки зрения, «оригинальность» неоплатоников заключается именно в том, что «они захотели в филосо-

¹⁷ См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 617 [12].

¹⁸ Там же. С. 625.

¹⁹ См.: Лосев А.Ф. История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце» // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 2002. С. 573–600.

²⁰ Там же. С. 589.

²¹ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 151.

²² Там же. С. 151.

фии отобразить живую, а не изнасилованную и мертвую действительность»²³. Неоплатонизм у раннего Вл. Соловьева, по А.Ф. Лосеву, «вовсе не вычитан им из какого-нибудь Плотина, Прокла или Дионисия Ареопагита, а представляет собою самостоятельное и свободное достижение остро мыслящего ума талантливого философа», стремящегося осмыслить и отобразить именно живую действительность, для которого учение о «положительном ничто», категории апофатизма и катафатизма являются настолько самоочевидными, «ясными и простыми, что, собственно говоря, ему и доказывать тут нечего»²⁴.

В работе «Самое само», хронологически близкой к фрагменту «Неоплатонизм ясный как солнце», А.Ф. Лосев, говоря о категории различия и сфере смысла, вернется к образу «дыры» как символу всего материального, чтобы явственнее подчеркнуть невещественность смысловой сферы: «... к смыслу не приложимы никакие определения времени и пространства. Другими словами, смысл существует так, что он не проявляет себя сейчас одним образом, а потом – другим, и не так, что сейчас он есть, а потом его нет, и не так, что тут у него оказалась дыра или прорыв, а там эти дыры заштопались. Все эти характеристики взяты из вещественного, пространственно-временного мира, и они не имеют никакого применения к сфере смысловой. <...>. Сфера смысла – совершенно невещественна; и смысл действует сразу целиком, весь и полностью в одно мгновение» [13, с. 402–403].

Образ «дыры» возникает и у позднего А.Ф. Лосева в его рассказе «Невесомость», написанном в 1970-е годы в жанре интервью-мистификации. В нем автор представляется вымышленному наивному корреспонденту космонавтом, живущим в невесомости. То, что в переводе с лосевского «эзопова языка» речь идет о мыслителе, живущем в мире идей – невидимом, но вечном и неуничтожимом, подтверждает лосевская реплика в разговоре с В.В. Библихиным 18 октября 1970 г.: «Когда человек молится, он становится легким, и когда он погружен в созерцание, он становится невесомым. В одном монастыре был старец, про которого рассказывали, что он поднимался на воздух. Молодые монахи подглядывали в щелочку и видели, что он иногда поднимается несколько над своей постелью, когда лежит на ней, повисит – и опять опускается. Объясняли это тем, что в молитвенном состоянии его тело становилось невесомым. Ведь даже в физике известно, что тело, которое движется со скоростью света, не имеет объема» [14, с. 30–31]. Рассказывая о тех задачах, которые он решал в книге «Античный космос и современная наука», А.Ф. Лосев в «Невесомости» вновь использует образ «дыры» вместо неба в том же ассоциативном ряду, в «Диалектике мифа» в связи с Ньютоном и В.В. Розановым: «Я доказывал, что античная философия есть, попросту говоря, тогдашняя астрономия, конечно, с философской разработкой выступающих здесь категорий. А астрономия – по-

²³ См.: Лосев А.Ф. История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце» // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. С. 590.

²⁴ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 152.

тому, что наиболее истинным, и материальным, и идеальным, наиболее вечным и правильно сформированным бытием считался, попросту, самый обыкновенный космос. Но это не тот страшный и неохватный ньютоновский космос, который больше является пустотой, чем оформленным веществом, а космос видимый, слышимый, осязаемый и обоняемый. Словом, тот небесно-голубой купол, который мы и сейчас реально видим, хотя и уверяем себя, что это не небо, а просто бесконечная дыра» [15, т. 2, с. 563].

В самой книге «Античный космос и современная наука» (1927 г.) образа «дыры» нет, зато есть сходный с ним образ «пустоты»²⁵. При этом, как подчеркивает А.Ф. Лосев, античным представлениям о космосе чуждо представление об «абсолютной пустоте»²⁶, античность не знает «пустоту материалистов»²⁷. Так, пустота у пифогорейцев в какой-то мере близка к меону²⁸. Вот почему, обращаясь к античности, имеет смысл вести речь «о разной интенсивности *пространства как такового*»²⁹. О том же будет говорить А.Ф. Лосев и в 1980-е годы, занимаясь историей античной эстетики и демонстрируя, что когда античные атомисты учили «об атоме и окружающей его пустоте», в этом явственно была диалектическая интуиция, ибо, согласно атомистам, атом «есть бытие, а пустота – небытие», однако «небытие атомистов – это не ничто, равное нулю»³⁰. Давая эстетическую интерпретацию учения атомистов о пустоте, А.Ф. Лосев подчеркивал «чрезвычайно напряженное участие пустоты в образовании всякого эстетического предмета», когда «светлый и яркий атом мыслился на темном фоне окружающей пустоты»: «Ведь пустота – это есть тот *фон*, на котором проявляет себя всякий эстетический и художественный предмет. Атомисты с большим пафосом трактовали эту пустоту, этот фон, причем пафос этот постоянно подогревался необычайной чуткостью и чеканом фиксируемого у них бытия, настолько совершенным и ярким чеканом, что он доходил у них до геометрической концепции каждого атома» [18, с. 77]. Причем «если диалектика свободы и необходимости приводила атомистов в эстетике к хореографическому пониманию всех движений в мире, то диалектика хаоса и космоса превращала эту мировую хореографию в математически точное проявление и оформление мирового хаоса во всем космосе и в отдельных составляющих его областях действительности» [18, с. 81].

Если же мы обратимся к лосевской философско-музыкальной прозе 1930–1940-х годов, то в ней мотив «пустоты» явно связан не с ее античной ин-

²⁵ О «пустоте» в русской культуре см.: Копировский А.М. «По губам меня помажет пустота»: Образ пустоты в изобразительном искусстве и поэзии // Окно из Европы: К 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 426–438 [16].

²⁶ См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 244 [17].

²⁷ Там же. С. 582.

²⁸ Там же. С. 91.

²⁹ Там же. С. 199.

³⁰ См.: Лосев А.Ф. От Гомера до Прокла: История античной эстетики в кратком изложении. СПб.: Азбука, 2016. С. 76 [18].

терпретацией, а именно с тем, что автор «Античного космоса и современной науки» именовал «пустотой материалистов». Отсюда «черная пустота неба» (рассказ «Мне было 19 лет...»), «духовная ограниченность и какая-то обворованность, пустота и скука» (рассказ «Театрал»), превращения субъектом «мироздадения в пустой темный мертвый механизм», в «пустой мир» (повесть «Трио Чайковского»), ощущение, «что в мире – только одна пустота и холод, и лишь кое-где мерцают отдельные заброшенные точки, по одной на миллиарды километров» (повесть «Метеор»). С этой «пустотой и непросветленностью обыденно человеческого сознания» и борется «изливающаяся из недр мировой жизни смысловая энергия» (повесть «Трио Чайковского»).

Об этом «ужасе перед бесконечным пространством», об этой пугающей «дурной бесконечности», ничего не дающей, «кроме головокружения, бессилия и скуки», А.Ф. Лосев будет писать в 1970-е годы в «Эстетике Возрождения», говоря о явлении после Коперника новой «картины мира, в которой человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно раздувался его рассудок»³¹. Причем эта «коперниканская Вселенная» породила свою новую эстетику: «Сколько угодно находилось и больших и малых умов, и больших и малых философов, а также и больших и малых поэтов, которые восторгались этой бесконечной Вселенной, испытывали сладкое чувство и трепет перед этими безумными пустотами бесконечного мира и перед величием человека, создавшего науку об этих пространственно-временных расстояниях. Находились даже и богословы, которые доказывали всемогущество и величие божие именно в силу наличия этих бесконечных пустот, безумных и ни с чем не сравнимых расстояний и этого холода в 273° ниже нуля по Цельсию» [19, с. 493].

Те же темы – субъективизм, солипсизм, дурная бесконечность – обсуждаются и в написанных в начале 1980-х годов лосевских диалогах с Чаликовым. Этому смышленому, но недалекому студенту его собеседник и наставник, объясняя вред субъективизма, говорит, что «если наши мыслительные формы не внедрены в нас самой же действительностью, то это значит, что в самой действительности не имеется единой нераздельной целостности отношений, что вся действительность – это только наше марево и галлюцинация, что она есть пустота и дыра»³². Тут, как видим, с полной определенностью выявляется синонимичность для лосевского сознания этих двух образов – «пустоты» и «дыры».

В «Беседах с Чаликовым» происходит следующий знаменательный диалог, когда шаг за шагом наставник приводит своего наивного слушателя к определению «идеи» (а вместе с тем и Бога) как такой «вещи, которая для своего движения уже не требует никаких других вещей, а движется сама от себя и сама для себя является причиной своего движения. Позволим себе привести довольно пространную цитату:

³¹ См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Академический проект, 2017. С. 495 [19].

³² См.: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...» Т. 1, 2. М.: Время, 2002. Т.2. С. 590.

«Все конечное только потому и существует, что оно пронизано бесконечностью.

– Да, мы касались этого вопроса в прошлый раз, – глубоко вздохнул Чаликов. – Но тогда нужно идти еще дальше. Если бесконечность, данную в виде единораздельной цельности, приписывать не действительности, а только человеческому мышлению, тогда действительность, лишенная такой структурной бесконечности, окажется даже и не дырой, а какой-то дырочкой. И это тем более дико, что действительность не только есть единораздельная цельность, но она еще ведь также существует во времени, она же еще и развивается, она ведь живая, и она тоже ведь движется.

– Конечно, и о дырочке ты заговорил правильно, и о необходимости объяснять движение действительности ты тоже заговорил правильно и вовремя. Скажи мне: если вещь движется, то не потому ли, что имеется причина ее движения, то есть какая-нибудь другая вещь, которая ею движет? Но то же надо сказать и об этой другой вещи. И так далее до бесконечности, то есть наш вопрос о причине движения остается без ответа, покамест движение одной вещи мы будем объяснять движением какой-нибудь другой вещи. А вывод такой. Либо в нашем объяснении подвижности вещи мы уходим в бесконечность причин этой подвижности, и тогда она остается необъясненной, непонятной и, попросту говоря, бессмысленной. (Тут, как говорят, возникает дурная бесконечность.) Либо где-то есть такая вещь, которая для своего движения уже не требует никаких других вещей, а движется сама от себя и сама для себя является причиной своего движения.

Здесь Чаликов глубокомысленно заметил:

– А почему же такой самодвижущей вещью не быть самой же этой вещи, движение которой мы объясняем?

– Можно. Но вещь, которая движет сама себя, означает только то, что она есть живая вещь, живое существо. Ведь что мы называем живым существом в отличие от неживой вещи? Именно то, что движет себя само.

– Значит, дескать, все одушевлено? – несколько испуганно заметил Чаликов. <...>что как действительность создает принципы своего конструирования, так и мышление, будучи отражением действительности, тоже само строит для себя принципы своего конструирования. Так ли я вас понимаю?

– О любезнейший мой друг и приятель! – обрадованно воскликнул я. – Да ты же у меня золото, а не собеседник. Только вот я хотел развить нашу мысль о дырочке. Ведь если мы и все мыслительные типы конструирования, на которых базируются наука и техника, тоже припишем только одному человеческому субъекту и откажем в этом самой действительности, то подобного рода действительность, лишенная принципов своего собственного конструирования, окажется уже не просто дырочкой, но дырочкой весьма воинственной, окажется вселенским кладбищем идей, превращенных в трупы» [15, с. 590–591].

Как видим, А.Ф. Лосеву, стремящемуся, как и любимые им неоплатоники, «отобразить живую, а не изнасилованную и мертвую действительность»³³, на протяжении всего творческого пути была «своей» соловьевская метафора из «Трех диалогов», позволяющая ему нагляднее передать диалектику подлинного абсолютного бытия («голубого неба», небесной родины) и того небытия, символом которого становится «дыра» дыромольев, весьма воинственная «дырочка», превращающая мир во «вселенское кладбище идей», в «пустоту материалистов», в порождающую ужасы и кошмары «дурную бесконечность» относительной мифологии.

³³ См.: Лосев А.Ф. История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце» // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. С. 590.

Список литературы

1. Тахо-Годи Е.А. О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2017. № 4(56). С. 26–41.
2. Соловьёв Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 81–221.
3. Розанов В.В. Что приснилось философу? // Новое время. 1900. № 8698, 16 мая. С. 2.
4. Письма Д.С. Мережковского к В.В. Розанову (1899–1908) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 5/6. С. 234–251.
5. Троицкий В.П. Примечания // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 504–546.
6. Тахо-Годи Е.А. Традиции «Трёх разговоров» Вл. Соловьёва в прозе А.Ф. Лосева // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 214–220.
7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 559 с.
8. Лосев А.Ф., Лосева В.М. «Радость на веки»: Переписка лагерных времен. М.: Русский путь, 2005. 263 с.
9. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 616 с.
10. Лосев А.Ф. Строение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 297–320.
11. Лосев А.Ф. История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце» // Лосев А.Ф. Эллинистическо-римская эстетика. М.: Мысль, 2002. С. 573–600.
12. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.
13. Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое самó. 2-е изд., испр. СПб., 2016. 576 с.
14. Бибахин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 415 с.
15. Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...» Т. 1–2. М.: Время, 2002.
16. Копировский А.М. «По губам меня помажет пустота»: Образ пустоты в изобразительном искусстве и поэзии // Окно из Европы: К 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 426–438.
17. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
18. Лосев А.Ф. От Гомера до Прокла: История античной эстетики в кратком изложении. СПб.: Азбука, 2016. 352 с.
19. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М: Академический проект, 2017. 646 с.

References

1. Takho-Godi, E.A. O literaturno-filosofskom osmyslenii odnogo metaforicheskogo obraza Vl. Solov'eva [On literary and philosophical reflection of one of Vl. Solov'ov's metaphorical images], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, no. 4(56), pp. 26–41.
2. Solov'ev, Vl. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii [Three dialogues on war, progress and end of the world history], in Solov'ov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 81–221.
3. Rozanov, V.V. Chto prisnilos' filosofu? [What a philosopher saw in a dream?], in *Novoe vremya*, 1900, no. 8698, 16 may, p. 2.
4. Pis'ma D.S. Merezhkovskogo k V.V. Rozanovu (1899–1908) [D.S. Merezhkovsky's letters to V.V. Rozanov (1899–1908)], in *Rossiyskiy literaturovedcheskiy zhurnal*, 1994, no. 5/6, pp. 234–251.
5. Troitskiy, V.P. Primechaniya [Commentary], in Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k Dialektike mifa* [The Dialectics of Myth. A Supplement to «The Dialectics of Myth»]. Moscow: Mysl', 2001, pp. 504–546.
6. Takho-Godi, E.A. Traditsii «Treh razgovorov» Vl. Solov'eva v proze A.F. Loseva [Traditions of Vl. Solov'ov's «Three Dialogues» in A.F. Losev's prose], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura*

Serebryanogo veka [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver age]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 214–220.

7. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa»* [The Dialectics of Myth. A Supplement to «The Dialectics of Myth»]. Moscow: Mysl', 2001. 559 p.

8. Losev, A.F., Loseva, V.M. «*Radost' na veky*»: *Perepiska lagernykh vremen* [«Joy forever»: Correspondence of the labor camp era]. Moscow: Russkiy put', 2005. 263 p.

9. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 616 c.

10. Losev, A.F. Stroenie khudozhestvennogo mirooshchushcheniya [The structure of the artistic worldview], in Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 297–320.

11. Losev, A.F. Istoriya estetiki (fragment). «Neo-platonizm yasnyy kak solntse» [The history of aesthetics (fragment). «Neoplatonism as clear as the sun»], in Losev, A.F. *Ellinisticheski-rimskaya estetika* [Hellenistic-Roman aesthetics]. Moscow: Mysl', 2002, pp. 573–600.

12. Losev, A.F. Filosofiya imeni [Philosophy of Name], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 613–801.

13. Losev, A.F. *Veshch' i imya. Samoe samo* [Thing and name. The thing itself]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo O. Abyshko, 2016. 576 p.

14. Bibikhin, V.V. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev* [Aleksii Fedorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintzev]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006. 415 p.

15. Losev, A.F. «Ya soslan v XX vek...». T. 1–2 [«I'm exiled to the XX century...». Vol. 1–2]. Moscow: Vremya, 2002.

16. Kopirovskiy, A.M. «Po gubam menya pomazhet pustota»: obraz pustoty v izobrazitel'nom iskusstve i poezii [«What rubs my lips and leaves no trace»: The image of emptiness in the fine arts and poetry], in *Okno iz Evropy: k 80-letiyu Zhorzha Niva* [The window from Europe: On the 80th anniversary of Georges Nivat]. Moscow: Tri kvadrata, 2017, pp. 426–438.

17. Losev, A.F. Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka [The Ancient Cosmos and Contemporary Science], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 61–612.

18. Losev, A.F. *Ot Gomera do Prokla: Istoriya antichnoy estetiki v kratkom izlozhenii* [From Homer to Proclus: The History of Classical Aesthetics in brief]. Saint Petersburg: Azbuka, 2016. 352 c.

19. Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2017. 646 p.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 27-1
ББК 86.37-3

ВОЗНЕСЕНИЕ СВЯТОГО ГРААЛЯ¹
(фрагменты)²

Е.В. АНИЧКОВ

PUBLICATION

ASCENSION OF THE HOLY GRAIL
(fragments)

E. V. ANICHKOV

Ряд рукописей XIII века сохранили для нас произведения калабрийского аббата Иоахима Флорского³, главные из которых были впервые напечатаны в Венеции в XVI веке⁴. Хроники конца XII века часто упоминают об этом необыкновенном человеке. [521] Говорят, что Иоахим был: «ordinis Cisterciensis, sed Cisterciensibus minime subjectus» [«из цистерцианского ордена, но цистерцианцам подчинен в наименьшей степени»] [1, p. 76]. Он также был известен как провидец и впоследствии его пророчества упоминались вместе с пророчествами Сивиллы и Мерлина⁵. В одном из своих произведений он и сам упоминает Мерлина⁶. Иоахим проповедовал явление Антихриста⁷. Аббат Радульф Коггесхэйлский в своей «Английской хронике» считает, что потеря завоеванного Саладином Иерусалима и, вообще, успехи неверных могут

¹ Орфография и пунктуация сохранены источника.

² Опубликовано: Eugénio Anitchkof. L'Ascensione del S. Graal // *Archivum Romanicum*. 1929. Vol. 13. P. 519–538. Перевод с итальянского: prof. Sergio Mazzanti (University of Macerata, Italy). Литературная и научная редакция, комментарии, библиография: А.Л. Рычков. Перевод цитат с лат., франц. и старофранцузского Марии Ефимовой (МГУ) и Владимира Гильдебрандта под ред. С. Маццанти.

³ Denifle H.S. Das Evangelium Aeternum und die Kommission zu Anagni // *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*. 1885. Bd. I. S. 91–97 [3].

⁴ *Abbas Joachim magnus propheta*. Nec subiecta in hoc continentur libello etc. Venetiis, 1516 [4]. Книга содержит сочинения: *scriptum super Hieremiam pr.*; *scr. super Esaiaam proph.*; *Liber concordiae novi ac veteris Testamenti*; *Expositio m. proph. scr. super Esaiaam proph.*; *Liber concordiae novi ac veteris Testamenti*. Издание *Expositio magni prophetae Abbatis Joachimi in Apocalypsin* etc. (Venet., 1527) [5] включает также: *Psalterium decem cordarum* и *Interpretatio in Hieremiam Proph.*

⁵ Bartholomew de Cotton. Ex Bartholomei de Cotton «Historia Anglicana» // *Monumenta Germaniae Historica*. Hannoverae: Hahn, 1888. Bd. XXVIII. P. 607 [6]; Milioli A. Alberti Milioli notarii regni Liber de temporibus et aetatibus et cronica imperatorum, ed. O. Holder-Egger // *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*. Hannoverae: Hahn, 1903. Bd. XXXI: 2. S. 560, 568–569 [7].

⁶ *Interpretatio in Hieremiam prophetam* [«Толкование на пророка Иеремию»], cap. XXXIV, p. 58, c. 4 (Venezia, 1525) [8].

⁷ Guillaume de Nangis. *Chronicon*. P. 742 [anno 1187]) [2].

действительно являться предвестниками пришествия Антихриста⁸. Когда Иоахим прибыл в Рим [1196 или 1198 г.], аббат Адам Персенский спросил его: «quonam ausu talia prædiceret, an ex prophetia, an conjectura, seu revelatione?» [«Откуда дерзость, с которой он проповедует таким образом: неужели из пророчества, предположения или откровения?»] [2, р. 742]. Иоахим ответил, что не было ни того, ни другого, ни третьего, и что его пророчества не исходили ни из чего подобного, поскольку они основаны на понимании согласованности Ветхого и Нового Заветов, потому что сам Бог наградил его «spiritum intelligentiae» [«духом понимания»].

Самое яркое событие в жизни Иоахима произошло в 1189-м году, когда он был вызван из Калабрии в Мессину, где находились французский король Филипп-Август и Ричард Львиное Сердце. Иоахима попросили предсказать исход Крестового похода для отвоевания Иерусалима. Тот посоветовал отправиться морским путем, но не оставил надежды на успех⁹. Через десять лет он предсказал Королю Генриху VI его смерть¹⁰. У нас осталось произведение Иоахима, направленное Генриху VI, в котором он осуждает короля за беды, принесенные Сицилии, Риму и всей Южной Италии из-за [522] тех войн, причиной которых стал его приезд в Италию¹¹. Иоахим Флорский умер в 1202-м году.

С начала XIII века влияние Иоахима возрастает. После смерти Иоахима учение продолжили проповедовать ученики, которые его радикализировали. Возник *иоахимизм*, или учение *Вечного Евангелия*. Это направление в средневековом христианстве, которое отмечают Матвей Парижский¹², Салимбене Пармский¹³ и «Роман о Розе»¹⁴, встревожило учителей Сорбонны¹⁵. С особенным рвением проповедовал *Вечное Евангелие* Герардо из Борго-Сан-Доннино. В итоге в 1255 в Ананьи была созвана комиссия, которая рассмотрела

⁸ Radulphi de Coggeshall. Ex Radulphi Coggeshale Abbatis Chronico Anglicano. S. 76 [1].

⁹ Guillaume de Nangis. Chronicon. P. 745 [2]; Roberti Altissiodor. Ex chronologia Roberti Altissiodorensis, Praemonstratensis ad S. Marianum canonici // *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*. Paris, Impr. Royale, 1822 (1879). T. XVIII. P. 261, 596 [9]; Milioli A. Liber de temporibus et aetatibus et cronica imperatorum. S. 362, 462 [7]; Radulphi de Coggeshall. Ex Radulphi Coggeshale Abbatis Chronico Anglicano. P. 76 [1].

¹⁰ Milioli A. Liber de temporibus et aetatibus et cronica imperatorum. S. 653 [7].

¹¹ *Interpretatio in Hieremiam prophetam* (Venezia, 1525) [8, см. *Комм.* II].

¹² Matheus Parisiensis. Ex Mathei Parisiensis Cronicis maioribus // *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*. Hannoverae, 1888. Bd. XXVIII. S. 364 [10].

¹³ Salimbene. *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis rainorum*. Ed. O. Holder-Egger. Hannoverae, 1913. S. 101–102, 233 [11].

¹⁴ Около 1264 года Жаном де Мёном пишется вторая часть, где обсуждается «Вечное Евангелие», которое называется здесь: «l' Evangile pardurable», см.: Michel F. (éd., corr.) *Le Roman de la Rose*. Paris, Didot, 1864. Vol. II. P. 36 [12]; Meung J. de. *Roman de la Rose*. Éd. E. Langlois. Paris, 1921. T. III. P. 216–219 [13] [См. *Комм.* IV].

¹⁵ Gebhardt É. *Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme* // *Revue historiqe*. 1886. T. 31. P. 57–65 [14, см. *Комм.* V]

как сочинения Герардо из Борго-Сан-Доннино, так и книги самого Иоахима¹⁶. Протоколы комиссии¹⁷ сохранили для нас лучшее изложение учения Иоахима Флорского. Одна из особенностей этого учения – специальное понятие о Троице. Оно уже было осуждено на Латеранском соборе 1215-го года. Я не собираюсь углубляться в подробный анализ богословских тонкостей, волновавших учителей той эпохи. Хочу лишь отметить, что калабрийский аббат Иоахим повторял почти слово в слово Василия Великого¹⁸, основателя василианских монашеских правил, которые применялись почти во всех монастырях Сицилии и Калабрии [Комм. I]. Отличия касались преимущественно проблемы отдельности и единства трех ипостасей Троицы. Для Иоахима было чрезвычайно важно утвердить отдельное проявление каждой из трех ипостасей.

Он обычно употреблял следующие выражения: «simplex et unus, nec tamen singularis» [«простой (=цельный) и единый, однако, неслиянный»], или «non audemus dicere, unus sunt, nisi consequenter addatur deus» [«не осмеливаемся сказать, одно суть, если, конечно, не прибавляем “Бог”»]; он также говорил: «tunum sed non unus» [«единый, но не один по своей сути»] [3, с. 128–129]¹⁹.

[523] Его концепцию можно определить таким образом: «tout ce système repose sur la distinction de la nature (*quod est*) et de la personne (*quod est*)» [«вся

¹⁶ Denifle H.S. Das Evangelium Aeternum und die Kommission zu Anagni. Работа Герардо из Борго-Сан-Доннино называется «Introductorius in Evangelium aeternum», см.: Там же. S. 38, 62.

¹⁷ Они публикуются в полном объеме H.S. Denifle, см.: Там же. S. 102–142.

¹⁸ Его проповедь о Троице см.: Migne J.-P. Patrologiae cursus completus ...: Series graeca. T. 31: Basil v. 3. Paris, 1857. S. 601–602 [15].

¹⁹ «Nec quia dico: filium esse de solius patris substancia. ideirco separo substantiam filii a substantia patris ... si tria vasa aurea ex una fornace procedentia dicerentur unum aurum ... neque singularem deum neque compositum me fateor adorare, sed eum qui trinus est et tamen non compositus, simplex et unus nec tamen singularis» (Confessio Eidei); «si vero sic dicitur: unus est in loco illo, ut protinus addatur quis, potest unus accipi de collectione multorum, ut unus populus, una plebs. Sic igitur cum dicimus, pater et filius et spiritus sanctus, non audemus dicere, unus sunt, nisi consequenter additur deus. Si ergo dicimus, tres persone unum sunt, catholica confessio est ...» (Ioachim Florentis. Professio fidei) [«...И, если я утверждаю, что Сын из сущности только [или “одного”? По лат. “solius”] Отца, исходя от этого [iccirco] не отделяю сущность Сына от сущности Отца [...] как если бы [или “как будто бы”] о трех золотых сосудах, из одной печи происходящих, говорили как об одном золоте [...] признаюсь, что поклоняюсь ни отдельному Богу, ни составному, но Тому, что триедин и однако не составной, простой и единый, однако не отдельный» (Иоахим Флорский. Исповедание веры); «если истинно так говорится, Единый пребывает на месте том, даже если впоследствии кто-то иной добавляется; и он один может быть принятым из собрания многих, как единый народ, единая общность. Следовательно, когда говорим: Отец, Сын и Святой Дух, не осмеливаемся сказать, одно суть, если, конечно, не прибавляем “Бог”. Тогда, говорим три личности одно суть; и это кафолическое исповедание...»] (Ioach. Flor. In Psalt.) [3, с. 138–139]. Эти слова Иоахима были упомянуты в протоколах комиссии Ананьи, чтобы доказать его еретические высказывания. По трактату Иоахима «De trinitate contra Petrum Lombardum», представленному папе, см.: Wendover R. Ex Rogeri de Wendover Floribus historiarum // MGH SS 28. Hannover, 1888. S. 33 [17]; Hefele K.J. v., Leclercq H. (tr.) Histoire des Conciles d'après les documents originaux. Paris, 1913. Tome V, 2. P. 1327–1329 [18].

эта система зиждется на различении природного и личностного начал»)] [16, p. 40, 43]. <...>

Понятие Троицы в произведениях Иоахима исходит от василианских традиций, т.е. византийских. Его обвинили также в том, что он сказал: «*quod recessus ecclesie Gregorum ab ecclesia romana fuit a Spiritu Sancto*», «*quod populus grecus magis ambulat secundum sanctum spiritum, quam populus latinus*» [«Выход Греческой церкви из римской церкви был от Святого Духа», «ведь народ греческий ходит, больше повинуюсь Святому Духу, нежели народ латинский»] [3, s. 77–79].

[529] Иоахим Флорский также укорял человечество в грехах, проповедуя пришествие Антихриста. Он первым назвал Рим «Вавилоном»²⁰. Но вместе с тем, как мы уже видели по вышеупомянутой цитате, он пророчествовал, что придут народы провозглашать Благую Весть, и поэтому заставят вспомнить о Захаре, Иоанне Предтече и Иисусе-Человеке. Это сочетание человеческой беды и некоего благого ожидания представляет собой стержень всей доктрины Иоахима, исходя прямо из его тринитарной концепции.

[530] Он учил, что вся человеческая эволюция разделяется на три эпохи («*status*»). В каждой из этих эпох проявляется с чрезвычайной силой одна из трех ипостасей Бога. Они по своей сущности вечные, но индивидуализируются поочередно. Бог-Отец создал мир и всё, от Адама через историю Ветхого Завета, создано Богом-Отцом. Значит, первая эпоха принадлежит Отцу. Но пророки Ветхого Завета (и в конце ее – Захар и Иоанн Предтеча) предвещали пришествие Сына. Вторая эпоха принадлежит Сыну. А 1200-й год Иоахим объявлял временем наступления третьей эпохи, эпохи Святого Духа²¹.

²⁰ См. Протоколы Комиссии в Анагии: «*in omnibus operis eius appellat istam Babilonem. de qua hic loquitur novam sicut patebit de plurimis locis. Quod autem per rejnum Babilonis intelligit dominium romanae ecclesiae. colligitur ex pluribus locis*» [«во всех своих работах он называет Вавилоном ту, о которой здесь говорится как о новом [Вавилоне], как это видно из многих других мест. Ведь под царством Вавилонским разумеется господство Римской церкви, что можно заключить из многих мест»] [3, s. 119].

²¹ К этим идеям Иоахим возвращается постоянно. Я легко смог бы собрать множество цитат, из которых упомяну только те, где его мышление, как мне кажется, более наглядно объяснено: «*Primus itaque status pertinet ad Patrem, qui auctor est omnium, et idcirco a primo parente, quantum spectat ad mysterium Septuagesime, inchoatus est juxta illud apostoli: primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis* (1 Cor. 15, 47). *Secundus ad Filium, qui assumere dignatus est limum nostrum, in quo jejunari et pati posset ad reformandum statum primi hominis, qui ceciderat comedendo. Tertius ad Spiritum Sanctum, de quo dicit Apostolus: Ubi Spiritus Domini ibi libertas*» (2 Cor., 3, 17) [Первое состояние принадлежит Отцу, Который есть создатель всего, а потому и первородитель, и поскольку оно относится к таинству Семидесятницы, неполным является следующее высказывание апостола: «Первый человек от земли, перстный, второй человек от неба, небесный» (1 Кор. 15, 47). Второе относится к Сыну, Который снизошел до того, чтобы принять на себя нашу нечистоту, в состоянии этом можно было бы поститься и претерпевать лишения, чтобы изменить состояние первого человека, который пал через плотские соблазны. Третье относится к Святому Духу, о Котором апостол говорит: где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3, 17)]. Легче понять важность третьей эпохи как спроецированной на будущее: «*Primus trium statuum, de quibus nobis sermo, fuit sub tempore legis, quando populus Domini adhuc pro tempore parvulus serviens erat sub*

В этот последний период, как он говорил: «dabitur sabbatismus populo dei» [«дана будет Суббота народу Господа»] (*Ioach. Flor. Psalt. decem cordarum*, XXIII, f. 2, 265, vol. I [3, s. 118]). Комиссия в Ананьи и создавшие ее учителя Сорбонны находили особенно одиозной эту часть его доктрины: «continuantur in eis plurima curiosa, inutilia et inerta» [«следуют за ними по пятам многочисленные любопытные, бесполезные и глупые»], «iste novas et falsas opiniones confingat», [«он (Иоахим) изобретает новые и лживые мнения»] [3, s. 115], «nititur mirabiliter exaltare nescio qualem ordinem venturum, ut dicit in fine secundi status» [«стремится чудесным {и невероятным} образом возвыситься: “Не знаю, – говорит, – какое сословие придет в конце второй эпохи”»] [3, s. 112]. Такое неприятие исходило из опасности, которую в действительности представляла собой эта доктрина для Церкви. По мнению Иоахима первый период принадлежал мирянам, следующий – духовенству, а третий – монахам, особенно василианским: [531] «In primo statu auctorisatus est deo padre ordo conjugatorum, in secundo glorificatus est a filio ordo clericorum, in tertio clarificabitur a spiritu sancto ordo monachorum. In primo sane ordine veneranda est ymago patris, in segunda filii, in tercio spiritus sancti» [«В первую эпоху установлено Богом Отцом сословие мирян [досл.: «вступающих в брак», «брачных»]. Во вторую эпоху прославляется Сыном сословие священников, в третью возвеличить Духом Святым сословие монахов. В первом сословии, в самом деле, прославляется образ Отца, во втором – Сына, в третьем – Духа Святого»] (*Ioach. Flor. Conc. V*, 21) [3, s. 104, см. *Комм. V*].

Комиссия в Ананьи имела право прийти к выводу, что «ex hiis igitur patere potest intuendi qualiter hec doctrina tendit finaliter ad subversionem cleri, hoc est romane ecclesiae» [«из этого, следовательно, становится очевидным внимательному свидетелю, что учение это стремится, в конце концов, к уничтожению клира, который и есть Римская церковь»] [3, s. 120]. Следует сказать, что ученики Иоахима, и прежде всего Герардо из Борго Сан Доннино, действительно далеко зашли: до отказа от всякого обряда и церковного

elementis huius mundi, non valens adipisci libertatem Spiritus, quousque veniret ille qui ait: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis. Secundus status fuit sub evangelio et manet usque nunc in libertate quidem respectu preteriti, sed non in libertate respectu futuri. <...> Tertius ergo status erit circa finem saeculi, non iam sub velamine littere, sed in plena Spiritus libertate, quando evacuato et destructo pseudoevangelio Filii perditionis et prophetarum eius hii, qui ad iustitiam erudient multos, erunt sicut splendor firmamenti et quasi stelle in perpetuas eternitates» [«Первое из трёх состояний, о которых мы говорим, пребывало во времена Закона, когда Божьи люди в то время были очень молоды (и), находясь под властью стихий мира сего, не имели возможности стяжать свободы Духа; пока не придет Тот, кто подтвердит сказанное: *если Сын освободит вас, то истинно свободны будете (Ин. 8: 36)*. Второе состояние пребывало в Евангелии и продолжается донныне в свободе, по сравнению с предыдущим, но не будучи свободным, по сравнению с будущим <...> Третье состояние, следовательно, будет близко к концу века, но не под покровом буквы *Писания*, а в полной свободе Духа, тогда же, когда свергнуто и уничтожено будет псевдо-евангелие Сына погибели и его пророков, те, *которые учили других жить праведно, засияют на небесной тверди как звёзды, во веки вечные (Дан. 12.3)*»] (*Ioach. Flor. Conc. V*, c. 84) [3, s. 132] и *Expositio in Apocalypsim*, Liber introductorius, cap. 5 (IA, 1527: 5r) [5].

устройства²² в этой новой третьей эпохе, которая, по их мнению, в самом деле началась в 1200-м году и достигла своего завершения в 1260-м. В свою очередь, как утверждает Э. Гебар (Gebhardt), Комиссия изучила идеи Иоахима через «Introductorius in Evangelium Aeternum» [«Введение в Вечное Евангелие»] Герардо из Борго Сан Доннино²³.

Для понимания идей самого Иоахима необходимо прежде всего вспомнить о схоластическом разделении человеческой жизни на *деятельную* и *созерцательную*. Если человечество переходит в эпоху Святого Духа, то приходит в эпоху, в которую должно полностью предаться одному созерцанию. Напомним читателю, что когда Иоахима спросили, откуда происходят его пророчества, тот ответил: он получает их от дарованного ему Богом понимания. Не он первым объяснял Новый Завет, сравнивая его с Ветхим, но Иоахим довел эту науку Священного Писания до последнего предела. Его главный труд называется «Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti» [«Книга согласования Нового и Ветхого Завета»], где от сравнения Ветхого и Нового Заветов он переходит к интерпретации Апокалипсиса («Psalterium decem cordarum» [«Десятиструнная псалтирь»]), предвещая будущее. Иоахим очень часто упоминал известную сентенцию апостола Павла о букве и духе: *littera occidit, spiritus autem vivificat* [«буква убивает, а Дух животворит»] (2 Кор. 3,6). Он говорил: «Nota verbum et signa mysterium. Omnis eloquentia pertinet ad verbum, omnis intelligentia spiritualis ad spiritum sanctum» [«Отмечай слово и наблюдай таинство. Всякое красноречие принадлежит слову, всякое духовное знание – Духу Святому»]. (*Ioach. Flor. Conc. III: 1, 14*) [3, s. 116]. Или, касательно своего времени: «In secundo statu fructificavit ordo clericorum inchoatus a christo et sanctis apostolis per actionem predicationis, contemplativa interim perfectione usque ad hec nostra tempora in sterilitate manente» [«Во вторую эпоху принесло плоды духовное сословие, которое утвердил Христос и Его апостолы через действие проповеди, созерцательным, между тем, совершенствованием, вплоть до нашего времени, остающегося в бесплодии»] (*Ioach. Flor. Conc. IV: 2, 33*) [3, s. 116]. Значит, третья эпоха каким-то образом [532] является синтезом Нового и Ветхого Заветов, согласованных и понятых в соответствии с духом, а не буквой.

Поэтому третья эпоха – эпоха Вечного Евангелия. То есть не какой-нибудь новой книги, и тем более его собственных произведений, как это будет себе воображать Герардо из Борго Сан-Доннино²⁴, но только особой интерпретации Священного Писания, выработанной Иоахимом.

²² Denifle H.S. Das Evangelium Aeternum und die Kommission zu Anagni. S. 58.

²³ «L'Église condamna la théorie à travers la préface de Gérard» [«Церковь осудила учение через “Введение” Герарда»] [14, p. 57].

²⁴ Quid est evangelium ejus? Illud quod procedit de evangelio Christi, *littera* enim occidit, spiritus autem vivificat» [В чем заключено Его Евангелие? В том, что исходит из Христова Евангелия: Дух животворит, плоть не пользуется нимало] (*Ioach. Flor. Psalt., fol. 299, col. 2*) [3, s. 52, 62].

Интерпретации, которую должны принять те монахи, кто живет исключительно ради созерцания. <...> [534]

Одна из ересей, в которой комиссия в Ананьи обвиняет Иоахима, заключается в том, что он признавал не одного Антихриста, а двух, поэтому Антихрист, который должен был явиться в 1200-м году, не был еще окончательным.

Антихрист придет, но это не будет конец света. Окончательного Антихриста Иоахим называл Гогом. На основании евангельских текстов, – «et unus nondum venit, et cum venerit oportet illum breve manere» [«а один ещё не пришел, и, когда придет, ему недолго оставаться»] (*Откр.* 17, 9–10) и «multi venient in nomine meo» [«многие придут под именем Моим»] (*Матф.* 24,5), – Иоахим пришел к выводу, что существует два Антихриста. Первый – тот, который in templo sedeat [«в храме воссядет»] (*2 Фесс.* 2, 4), т. е. в Риме. Второй же появится в конце света, и Иоахим называет его Гогом²⁵. Но вот отрывок из «Толкования на Апокалипсис», где находится уже немало Антихристов: «in fine tertii status venturus est alius qui cognominatus est Gog, et ipse erit ultimus tyrannus et ultimus Antichrystus. Etenim antichrysti multi sunt Johanne dicente» [«В конце третьего состояния придет некто называющийся Гогом, и он будет последним тираном и последним Антихристом. Ибо о многих антихристах говорит Иоанн»] (Иоан. 2, 18). «Et dominus in evangelio: multi venient in nomine meo» [«И Господь (говорит) в Евангелии: “Многие придут под именем Моим”»] (*Матф.* 24, 5) (*Ioach. Flor.* Апок., cap. V) [3, s. 121]. События повторяются. В пределах каждой из трех эпох совершается одно и тоже развитие. Множество раз является третья ипостась Троицы, Святой Дух, и мир слышит пророчество Третьей эпохи.

Список литературы

1. Radulphi de Coggeshall 1822 – Ex Radulphi Coggeshale Abbatis Chronico Anglicano / éd. Dom Brial // *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*. Paris, 1822. T. 18. P. 59–120.
2. Guillaume de Nangis 1840 – Guillaume de Nangis. Chronicon Guillelmi de Nangis sive Nangiaci monachi S. Dionysii in Francia, ordinis S. Benedicti // *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*. Paris, Impr. Royale, 1840. T. XX. P. 725–763.
3. Denifle H.S. Das Evangelium Aeternum und die Kommission zu Anagni // *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*. 1885. Bd. I. S. 49–142.
4. *Abbas Joachim magnus propheta*. Hec subjecta in hoc continentur libello etc. Venetiis, 1516.
5. *Expositio magni prophetae Abbatis Joachimi in Apocalypsin* etc. (Venet., 1527)
6. Bartholomew de Cotton 1888 – Ex Bartholomei de Cotton «Historia Anglicana» // *Monumenta Germaniae Historica. Hannoverae: Hahn, 1888. Bd. XXVIII.*

²⁵ “... singulus sit homo iniquus et maximus adversarius fidei christianae. ille scilicet de quo dicit Johannes Apocalypsi XVII: unus nondum venit, et cum venerit oportet illi breve tempus manere\ et alius qui cognominatus est Gog [«...один будет человек враждебный и более всех противоположный христианской вере. Надо думать, это о нем говорит Иоанн в Апок. 17: один ещё не пришел, а когда придет, недолго ему оставаться\ и другой называется Гог»] (*Ioach. Flor.* IA, 1527: *Апок.*, cap. VI) [3, s. 121–123].

7. Milioli A. Alberti Milioli notarii regini Liber de temporibus et aetatibus et cronica imperatorum, ed. O. Holder-Egger // *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*. Hannoverae: Hahn, 1903. Bd. XXXI: 2. S. 336–668.

8. *Interpretatio in Hieremiam prophetam* [«Толкование на пророка Иеремию»], cap. XXXIV, p. 58, c. 4 (Venezia, 1525)

9. Roberti Altissiodor. Ex chronologia Roberti Altissiodorensis, Praemonstratensis ad S. Marianum canonici // *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*. Paris, Impr. Royale, 1822 (1879). T. XVIII. P. 247–290.

10. Matheus Parisiensis. Ex Mathei Parisiensis Cronicis maioribus // *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*. Hannoverae, 1888. Bd. XXVIII. S. 107–389.

11. Salimbene de Adam. Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum* (MGH SS). T. XXXII. Hannover, 1913.

12. Michel F. (éd., corr.) *Le Roman de la Rose*. Paris, Didot, 1864. Vol. II.

13. Meung J. de. *Roman de la Rose*. Éd. E. Langlois. T. III. Paris, 1921 (Société des anciens textes français).

14. Gebhardt É. *Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme* // *Revue historigue*. 1886. T. 31. P. 56–73.

15. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus ...: Series graeca*. T. 31: Basil v. 3. Paris, 1857.

16. Fournier P. Joachim de Flore et le «Liber de vera philosophia» // *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (RHLR). 1899. T. IV, № 1. P. 37–66.

17. Wendover 1888 – Ex Rogeri de Wendover Floribus historiarum // *MGH SS* 28. Hannover, 1888. S. 3–73.

18. Hefele K.J. v., Leclercq H. (tr.) *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Paris, 1913. Tome V, 2. P. 1327–1329.

IA 1527 – *Expositio magni prophete abbatis Ioachim in Apocalypsim, in lucem primo venit, cui adiunctum est eiusdem Psalterium decem cordarum, opus prope divinum*. Venetis in Calcographia Fr. Bindoni exp., 1527.

Комментарии

I. Данный тезис Е.В. Аничкова разбирает Luciana Cocito в монографии «Gerbert de Montreuil e il roema del Graal Pubblicazioni» (1964. P. 175). На стр. 174–183 в примечаниях к главе IV автор обсуждает эту и другие тематические статьи Аничкова. Ряд тезисов статьи Е.В. Аничкова о Иоахиме Флорском рассмотрен также в книге: Foberti F., *Nuovi studi critici sulla mistica e religiosità in Calabria*, Sansoni, Firenze, 1934.

II. Это ложно приписываемый Иоахиму трактат. Упомянутые далее по тексту «Хроники» Салимбене де Адама (признававшегося в них, что долгое время «был иоахимитом») могут служить комментарием к пассажиру о Генрихе VI и «Об аббате Иоахиме, предсказавшем будущее»: «В лето Господне 1194 император Генрих (VI) вновь пришел в Италию и, дойдя до нижней части ее, покорил Апулию, Калабрию и Сицилию и, захватив все силой, увез в Германию имущество страны и сокровища королевства; <...> О, сколь заслуженно Божие воздаяние, которое не оставляет безнаказанным ни одного злодеяния! В лето Господне 1197 император, вновь прибывший в Италию, скончался на Сицилии, где и был предан погребению. <...> В это время появился некий аббат Иоахим из Апулии, обладавший даром прорицания. Он предсказал смерть императора Генриха, грядущее запустение Сицилийского королевства и упадок Римской империи. Что и было с очевидностью подтверждено»²⁶.

III. «C'est l'Évangile pardurable» – стих 11801 «Романа о Розе» [13, p. 216]. В русском переводе см. стихи 11783–11785 и 11835–11858: «Евангелие написали, / Что *Вечным* авторы назвали. / И подписали “Дух Святой” <...> Та книга символов полна, / И вот что говорит она: / Коль Пётр

²⁶ Салимбене де Адам. *Хроника*: пер. с лат. М., 2004. С. 26–27.

сеньором будет нам, / Не явит силы Иоанн. / Герои эти символичны: Речь не о них ведётся лично. / Означен Папа под Петром / И клирики в названии том, <...> А Иоанн здесь означает / Того, кто проповедь читает / О том, что новый есть закон: / В *Евангелии Вечном* он, / Что Дух Святой нам ниспослал / Где верный путь всем указал. / В той книге Иоанна сила – / Есть та, что к Богу б обратила / Несчастных грешников-людей / По новой проповеди сей. / Есть и другие там доктрины, / Противные Закону Рима»²⁷. Речь идет о сочинении последователя учения Иоахима Флорского францисканца Герарда (Герардина) из Борго–Сан–Доннино († 1276 г.) «Introductorium in Evangelium Aeternum» («Введение в Вечное Евангелие»), осужденном папой Александром IV в 1255 г. и впоследствии уничтоженным.

IV. Е.В. Аничков допускает неточность: в цитируемой им статье речь идет о критике иоахимитских идей ректором Парижского университета Гильомом из Сент-Амура и его коллегами, а не Сорбонне²⁸.

V. Е.В. Аничков цитирует «Книгу Соответствий Нового и Ветхого Завета» по фрагментам, приведенным в обширной работе католического историка и архивиста при Папском престоле доминиканца Генриха Денифле (1844–1905) [3], пагинация приводится по изданию: Joachim abbas Florensis *Liber Concordie novi ac veteris Testamenti*, per Simonem de Luere. Venetiis, 1519. Современное критическое издание см.: Daniel E.R. (ed.). Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti. Philadelphia, 1983.

Дополнительная литература

Anitchkof 1931 – Anitchkof E. Joachim de Flore et les milieux courtois. Roma: Collezione meridionale, 1931.

Daniel 1983 – Daniel E.R. (ed.). Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti. Philadelphia, 1983.

Foberti 1934 – Foberti F., Nuovi studi critici sulla mistica e religiosità in Calabria, Sansoni, Firenze, 1934

Rossi 2003 – Rossi L. Du nouveau sur Jean de Meun // Romania. 2003. Т. 121, n° 483–484. P. 430–460.

Thomae Aquinatis 1954 – Thomae Aquinatis. Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum // S. Thomae Aquinatis. Opuscula theologica. Vol. I: De re dogmatica et morali. Turin-Rome: Marietti, 1954. P. 427–431.

Веселовский 1900 – Веселовский А.Н. Где сложилась легенда о святом Грале? / Акад. А.Н. Веселовский. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1900.

Лоррис, Мён 2007 – Лоррис Г. де, Мён Ж. де. Роман о Розе. Средневековая аллегорическая поэма / пер. и коммент. И.Б. Смирновой. М.: ГИС, 2007.

Салимбене 2004 – Салимбене де Адам. Хроника: пер. с лат. М.: РОССПЭН, 2004.

Смирнов 2010 – Смирнов Д.В. Иоахим Флорский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 224–246.

²⁷ Лоррис Г. де, Мён Ж. де. Роман о Розе. Средневековая аллегорическая поэма / пер. и коммент. И.Б. Смирновой. М., 2007. С. 349–350.

²⁸ См. Gebhardt É. Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme. P. 57–58, 63–65.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.33

ББК 87.3(2)53-689

АПОКАЛИПТИЧЕСКАЯ УЛЫБКА В.В. РОЗАНОВА**МИХАЛ ОКЛОТ**

Брауновский Университет

20, Mannig Walk, Box E, Providence, RI 02912, США

E-mail: michal_oklot@brown.edu

Рассматривается вопрос о мистицизме в работе В.В. Розанова «Апокалипсисе нашего времени» (1917–1918 гг.). Выдвигается тезис о том, что за исторически-автобиографическим фасадом этой последней книги В.В. Розанова скрывается программа мистической онтологии и мистического познания, согласно которой «тайна (энтелехия, понятая Розановым как динамический элемент бытия) познаваема только через миф, мистическое мышление. Вопрос о «мистицизме» Розанова, в свою очередь, ведет к вопросам о языке и недиалектическом знании. Основным текстом, который предлагается как особый «комментарий», разъясняющий мистическую программу «Апокалипсиса нашего времени», является манускрипт «Тайна», над которым Розанов работал в 1890-е годы. Делается вывод о том, что «Тайна» является не только выражением мистической теории познания и интерпретации у Розанова, но и формой незавершенного философского трактата «О потенциальности и ее роли в мире физическом и человеческом», который Розанов обдумывал в 1890-е годы. Через опыт параллельного прочтения «Апокалипсиса нашего времени» и «Тайны» выявляются корни поэтики розановского текста, которые ведут к поэтике текстов Платона, Гёте, Н.В. Гоголя, М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. В заключение делается вывод, что «Апокалипсис нашего времени» принадлежит к мистической ветви модернистской мысли (Э. Блох, Э. Вегелин и Э. Чоран), восходящей к европейскому мистицизму XVI и XVII веков.

Ключевые слова: эсхатология, мистицизм, мистическое познание, мистическое мышление, созерцательный мистицизм, недиалектическое знание, поэтика текста, модернистская мысль, европейский мистицизм

ROZANOV'S APOCALYPTIC SMILE**MICHAL OKLOT**

Brown University

20 Manning Walk, Box E, Providence, RI 029012, USA

E-mail: michal_oklot@brown.edu

The essay poses the question of V. V. Rozanov's (1857–1919) mysticism. It argues that, behind the catastrophic-historical-autobiographical façade of Rozanov's last book, "The Apocalypse of Our Time" (1917-1918), there is a consistent program for mystical ontology and mystical cognition that places at its center the mystery (entelechy understood by Rozanov as a dynamic element of being) that can only be perceived through myth and mystical thinking. The question of Rozanov's "mysticism", in its turn, leads us to questions of language and non-dielectical knowledge. They take us back to Rozanov's explicit text on mysticism, which remained unpublished during his life, "The Mystery"(1890s) – a singular critique of the mystical program of "The Apocalypse of Our Time". It is concluded that "The Mystery" is not only an expression of Rozanov's mystical theory of cognition and interpretation, but also a form of his unfinished treatise "On Potentiality and Its Role in the Physical and Human World",

which occupied Rozanov's thoughts in the 1890-s. As the essay demonstrates, "The Mystery" can be read in parallel with and as a commentary on "The Apocalypse of Our Times" to find the roots of Rozanov's poetics of the text that go back to Plato's, Goethe's, Gogol's, Lermontov's, Dostoevsky's and Tolstoy's poetics of the text. In conclusion it is said that Rozanov's last book can be seen as a part of a mystical branch of twentieth-century thought (Bloch, E. Voegelin and E. M. Cioran), indebted to European mysticism of the XVI and XVII centuries.

Key words: *eschatology, mysticism, mystical cognition, mystical thinking, contemplative mysticism, non-dielectical knowledge, poetics of the fragment, modernist thought, European mysticism.*

Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende <...>¹

Э. Блох

Апокалипсическое в нас – улыбка. Улыбка – всего апокалипсичнее.²

В.В. Розанов

Можно представить себе печальных утилитаристов <трех> последних веков, этих безрадостных строителей человеческого счастья, как засветились бы они совершенно им незнакомым светом, если бы накануне какого-либо великого и уже ясного катаклизма люди вдруг почувствовали, что они вновь братья, что ни даже малейшего страдания они не могут принять в подножие своего счастья, что настала минута бедствия, перед которой они должны обняться. И если бы миг это прошел и люди остались еще жить, то как долго понимали бы они, что в минуту этой именно опасности, когда, по видимому, никто не мог бы быть счастливым, они и были только именно счастливы.³

В.В. Розанов

1. «Выше строй пирамиду, бедный человек»⁴

Как читать «Апокалипсис нашего времени» сегодня, после стольких комментариев, эссе и изданий, спустя сто лет с момента появления в печати его последнего выпуска? Попробуем подумать не столько о его актуальности для сегодняшнего читателя, сколько о его неактуальности, но «неактуальности» как модальности. Мысли и тексты Розанова никогда не актуализируются, всегда оставаясь в тёмном пространстве, которое описывает лаконичная, «ночная мысль» из «Опавших листьев» – «а может быть (*ночь*)»⁵. Их надлежащая модальность, как и в случае мистических текстов, – это потенциальность.

¹ «Настоящее Бытие находится не в начале, а в конце» (см.: Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999. С. 1628 [1]).

² См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2000. С. 25 [2].

³ См.: Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Розанов В.В. Собрание сочинений. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2009. С. 170 [3].

⁴ См.: Гоголь Н. Жизнь // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений и писем в 23 т. Т. 3: Арабески. М.: Наука, 2009. С. 120 [4].

⁵ См.: Розанов В.В. Опавшие листья. СПб.: Пушкинский Дом, 2015. С. 266 [5].

Тот факт, что в своём последнем произведении Розанов ещё раз возвращается к «Апокалипсису» Иоанна Богослова, тоже связан с вопросом о возможности преодоления ограниченности языка, сталкивающегося с тайной, невыразимым. Обобщая «лирические» и мистические тексты Розанова, можно сказать, что, как и последняя книга Нового Завета, они содержат в себе критику представления, предусматривающего пределы любой возможности изобразить мир.

Эти вопросы открывает перед нами неожиданный, так сказать, предкомментарий к «Апокалипсису нашего времени» – недавно изданная рукопись В.В. Розанова «Тайна» (2015 г.).⁶ «Тайна» – это своеобразный комментарий, в глубоком розановском смысле,⁷ почти ко всему, что Розанов написал. Её герменевтический «крюк» (зацепка) отсылает нас, в том числе, и к его последнему тексту – «Апокалипсису нашего времени». «Несу литературу как гроб мой», – жаловался Розанов в «Опавших листьях» [5, с. 148]. «Тайна», написана в 1890-е годы, можно сказать, в самом начале развития основной темы Розанова – но и метафорический гроб, но все-таки гроб египетский. Можно предложить гипотезу, что именно так Розанов представлял себе бессмертие; такой был у него рецепт на воскресение. Он оставил нам что-то вроде своего саркофага внутри пирамиды – манускрипт «Тайны». «Тайна» – «записная книжка», «рукопись», которая не публиковалась столько лет, была для Розанова виртуальным текстом, «эмбрионом» почти всего, что он писал после неё и до неё. (Возможно, что только в такой модальности могла существовать его нереализованная работа «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом», замысел которой совпадает с годами работы над «Тайной»). Синхронный переход от «Апокалипсиса» к «Тайне» – нарушение диахронного движения к смерти; это «выход из жизни», не к смерти, а к жизни в розановском понимании, к бессмертию. Сам текст «Апокалипсиса нашего времени» – это «событие»⁸, утверждение жизни и раскрытие ее тайны. «Тайна» – это неопубликованная рукопись; в отличие от «Уединённого»⁹, опубликованного «на правах рукописи», «Тайна» – «рукопись» как таковая, т.е. чистая виртуальность, неактуализированный комментарий, только приближающийся к тайне.

Таким образом, по крайней мере концептуально, закрывается, – или, скорее всего, открывается – мистическое здание Розанова. (Как мы знаем из последних надиктованных им заметок и писем, физиология может сыграть злую шутку с телом, уничтожая самые тонко спроектированные и построенные пирамиды – переходы из жизни в жизнь, – но это тема для другого эссе.) Так, в настоящем «юби-

⁶ См.: Розанов В.В. Тайна. Из записной книжки писателя // Розанов В.В. Полное собрание сочинений в 35 т. С. 239–606 [6].

⁷ О комментарии как жанре, связанном с онтологическими вопросами Розанова, см.: Оклот М. Поэтическая онтология комментария: диалог с В. Розановым в «Разговоре о Данте» О. Мандельштама // Литературоведческий журнал. № 37. М.: РАН ИНИОН, 2015. С. 131–154 [7].

⁸ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 14.

⁹ См.: Розанов В.В. Уединенное / подгот. текста и коммент. В.Г. Сукача. М.: Русский путь, 2002. С. 14 [8].

лейном» эссе посмотрим на «событие» Апокалипсиса, так сказать, в буквальном смысле, библейском, в котором оно является открытием тайны.

При таком подходе историческое измерение самого «события» уходит на задний план. Библейский Апокалипсис перестает быть индексом событий, которые происходили (Рим времен Нерона) и происходят (Революция 1917 года) в истории. Конечно, у Розанова в нескольких местах находим «критику» новой большевистской России, но это не его основная «тема», это, так сказать, обстановка, условия эксперимента, за которыми находится спрятанная тайна. Хотя Розанов обращается к истории (интерпретации революции и нового порядка), как к «доказательству» завершающегося Апокалипсиса, кажется, что для него исторический подход, как и гегельянско-марксистский анализ, позитивистская научная система либо гегелевско-христианская триада Мережковского, был бы искажением тайны. По словам Розанова, любая попытка исторического оправдания отдаляет нас от тайны, превращая ее в манифест современной «догматомахи»¹⁰.

Итак, за катастрофически-историческим фасадом «Апокалипсиса нашего времени» Розанов формулирует своеобразную эсхатологическую и метафизическую программу – программу, как он пишет, для новой онтологии, согласно которой мир никогда не актуализируется, всегда стремится к росту; это мир, всегда направленный в будущее. Розанов рассматривает «Апокалипсис» Иоанна как книгу, ориентированную на «жизнь будущего века»¹¹. В одном из рукописных вариантов предисловия «Апокалипсиса нашего времени» Розанов пишет, что он говорит не о «возобновлении» прежних тканей [европейского христианства], а о совершенно новом, о суде, о наказании, о новой жизни нового человечества», на онтологическом уровне¹² можем добавить – о «незаметном», неуловимом», «таинственном» «прибавлении мира»¹³.

Так, вопрос о поэтике «Апокалипсиса нашего времени» связан с вопросом о «мистицизме» Розанова. Неслучайно в одном из рукописных очерков от 5 июля 1917 года Розанов, работая в это же время над выпусками «Возрождающегося Египта» (1917–1918 гг.) и «Последних листьев» (1916–1917 гг.), тематически связанными с выпусками «Апокалипсиса», делает небольшую заметку под заглавием «Мистицизм, а не физиология пола», в которой он прямо возвращается к «Тайне», своей мистической книге-матрице, источнику почти всех его замыслов: «совокупление вовсе не необходимо, не физиологично, а – метафизично и мистично»¹⁴. Можно сказать, что в этой мысли ключ почти к всему

¹⁰ См.: Voegelin E. *Ecumenic Age // The Collected Works*. Т. 17 / ред. М. Franz. Columbia: University of Missouri Press, 2000. 444 с. [9]. Кстати, идеи Вегелина, немецко-еврейского мыслителя, который тоже читал Достоевского «через» Апокалипсис и верил в «имманентный эсхатон», неожиданно перекликаются с идеями Розанова.

¹¹ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 54.

¹² Об онтологических вопросах в «Апокалипсисе нашего времени» см. подробнее: Oklot M. *Apocalypse Left and Right: Bloch's and Rozanov's Renunciation of the Future // Poetics Today*. Т. 37. № 3. Durham: Duke University Press, 2016. С. 387–414 [10].

¹³ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 301.

¹⁴ Там же. С. 14.

творчеству Розанова (или, по крайней мере, к основным его текстам – от «О понимании» и «Легенды о Великом инквизиторе» до «Апокалипсиса»). Все у него именно «мистично».

2. «Последняя крупинка»: «гомеопатический» подход

Обратим внимание на следующий фрагмент «Апокалипсиса» – комментарии к исследованию Григория Григоровского, «Гражданский брак. Очерки политики семейного права» (1917 г.), написанный днём позже, 6 июля, который кажется самым важным для неисторического понимания «Апокалипсиса»; важный из-за самой формы комментария, к которой Розанов возвращается в своем последнем тексте, и из-за развития параллельной темы мистического познания. Уже с самого начала понятно, что Розанова не интересует эта конкретная книга. «<С>овершенно не время говорить о браке ... перед такими саванами о браке не говорят. И все же я крупинку скажу, последнюю крупинку», – пишет Розанов [2, с. 70–71]. Но, как знаем, из этой «крупинки» – «эмбриона» всех его тем – произрастает его последний текст; не из революции, злободневной темы, обстановки. Критика гражданского брака и лицемерия взглядов христианского духовенства в вопросах половых отношений и брака (кстати, тоже отправная точка «Тайны») приводит Розанова через «Апокалипсис нашего времени» к его неожиданно платонической теме, которая как бы прямо взята из платовского «Пира» – тайны двусмысленности посредника-Эрота (любви), «связи» между человеком и Божеством. Нелучайно Розанов возвращается в этом отрывке к разговору с Иваном Романовым-Рцы о «потерянном» послании Апостола Павла, а также о двух диалогах Платона («отталкивательными для всякого читателя, хотя особенно музыкально и патетически построенными») ¹⁵, наверное, имея в виду диалоги «Пир» и «Федр», которые он подробно прокомментировал в «Тайне».

Заканчивая этот один из самых длинных рукописных фрагментов «Апокалипсиса», Розанов переходит к «космическим» вопросам, генеалогия которых ведёт, как «всё» у Розанова, к древнему Египту – источнику мысли о «живой жизни». Весь фрагмент представляется если не предисловием, то, безусловно, одним из возможных эскизов этого эсхатологического проекта, его последней, как будто, книги. Его основная тема на более абстрактном уровне та же самая, что и во многих мистических трактатах, – рождение, телеология роста, энтелехия (динамический элемент бытия), жизнь как таковая. Она достаточно подробно прокомментирована самим Розановым. Эта тема для нас не так уж интересна. Однако остановимся на двух местах этого «апокалиптического» комментария: на упомянутом образе из «Апокалипсиса» Иоанна Богослова и на неожиданном развитии параллельной темы – темы мистического познания. Оба эти момента кажутся ключевыми для понимания тайны «Апокалипсиса нашего времени» – его темы и, так сказать, метода.

¹⁵ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 72.

3. «Видение» и его изнанка

В «Апокалипсисе нашего времени» Розанов возвращается к эпитафье, с которого начинается «Тайна», одному из самых важных для него мест в тексте Иоанна Богослова – восемнадцатой главе, в которой появляется образ блудницы «на звере багряном», несущей «на голове чашу, наполненную мерзостями блудодеяния ее», облеченной в «порфиру и багряницу»; ... на челе ее написано имя: Тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным»¹⁶. <К>ритика – в Апокалипсисе, пишет Розанов. И далее:

«”Жена блудница (обманщица) на кровавом звере, и на челе ее написано – Тайна”. О, как я трепетал мальчиком, читая видение Апокалипсиса. И вот, 62-й, и я его разгадываю. “Блуд” – “Ложь”, а вовсе не “блуд полового соединения», как переврала церковь обвинив “блудом” <...> “Любовь плотская превосходит еще всякую духовную, «где только разговоры”: она мистичнее, глубже, таинственнее, священнее. <...> Она прекрасная, наша Земелька, и пахотное поле в ней, и васильки, и ландыши, и все. И комары, и даже хитрая амеба» [2, с. 74].

Посмотрим на это видение с Д.Х. Лоуренсом,¹⁷ с которым у Розанова неожиданно можно найти много общего. Так, дойдя до этого образа, видим большое изменение в нарративе и композиции «Апокалипсиса»; оставим старый космический и стихийный мир прежних глав и, вступим в современный Иоанну еврейский мир ангелов, выступающих в качестве полицейских и почтальонов. «Этот мир довольно неинтересен, – пишет Лоуренс, – кроме прекрасного видения женщины, облечённой в багряницу, заимствованного Иоанном у язычников. Оно похоже на изнанку, точнее, на тёмную сторону женщины, облеченной в солнце. Вавилонская блудница появляется в поэтическом великолепии» [11, с. 121]. «Можно сказать, – пишет далее Лоуренс, – что это *Magna Mater* в ее катастрофическом аспекте, в упадке; облечена в разъяренные космические силы, блудница сидит в блеске со своей золотой чашей вина плотских удовольствий. Больше нет великого языческого мира, в котором мы видим женщину, облеченную в солнце; уже нет великой матери космоса. С того времени, когда великую женщину языческого космоса изгнали в пустыню, у нас есть только блудницы и девственницы: полуженщины христианской эры. Эта Диана из Эфеса, – Эфеса Иоанна, – травести великой женщины, увенчанной звездами. Но, возможно, это была книга ее “тайны” и посвящения, которая породила существующий Апокалипсис», – заключает Лоуренс [11, с. 121].

Точно так понимает это видение и Розанов. Тайну рождения-роста, «онтологического вперед», скрывает *Magna Mater* Диана и её «изнанка» – вавилонская блудница. Так же, как и у Лоуренса с его космической чувственностью, у Розанова упомянуты элевсинские мистерии, египетский культ Осириса и Исиды, персидские тайны Митры и, наконец, иудейский апокалипсис. Все они раскрывают

¹⁶ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 71.

¹⁷ См.: Lawrence D.H. The Cambridge Edition of the Works of D.H. Lawrence. Apocalypse and Writings in Revelation / сост. Mara Kalnins. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. С. 120–122 [11].

тайну, скрытую, по мысли Розанова, за занавесом извращений христианской эпохи. «Речение в Апокалипсисе о жене блудной, несущей на голове “чашу, наполненную мерзостями блудодеяния ее”, и на челе на котором написано имя “тайна” – это наши благочестивые попытки», – пишет Розанов, – все это о наших батюшках. <...> Блуд половой почище ваших митр, господа» [2, с. 72–74]. Тайна у Розанова всегда одна и та же: рост, рождение, потенция, «соiтaл-ная энергия» в ее космических, филогенетических и онтогенетических аспектах.

Сам образ этой «изнанки» женщины, облечённой в солнце, не появляется в напечатанных выпусках «Апокалипсиса»; он переведён в афоризмы и отрывочные мысли. Свое отношение к этому образу Розанов впервые выражает в рукописных фрагментах предисловия, конспектах своего последнего апокалиптического проекта. Можно сказать, что если «Тайна» – синхронный комментарий в несколько сотен страниц к этим строчкам «Апокалипсиса» (комментарий который тоже, по, так сказать, своей модальности, не мог не остаться в форме рукописи), то «Апокалипсис нашего времени» – образ самой тайны, того, что эти строки скрывают, или, скорее всего, ансамбль образов, т.е. возврат к визуальному языку «Апокалипсиса» Иоанна. Постараемся найти общую «логику» не столько самих образов, сколько того, как они между собой связаны и какие между ними внутренние сходства. Для этого вновь обратимся к тайне «Тайны».

4. «Печальная тайна» о счастье: «великая корова» – Платон – пишет «подлинный комментарий»

<Е>ще никогда радующийся человек не пожелал умереть, как этого слишком часто желал человек наслаждающийся.

*В.В. Розанов*¹⁸

«Образы Апокалипсиса, чтобы что-нибудь понимать в них, – пишет Розанов, – мы должны разделять гомеопатически; ибо даже тогда они объемяют еще века и циклы космического развития» [9, с. 569]. Так, фундаментальное для Розанова видение в 17 главе «Апокалипсиса» можно еще понять, читая комментарии к нему из «Тайны», этой удивительной рукописи, в каком-то смысле комментария к текстам «четырех мистиков-реакционеров» русской литературы (Достоевского, Гоголя, Лермонтова и Толстого), Платона и к еврейским апокалиптическим текстам. «Тайна» тоже открывает экзистенциальное измерение «апокалиптического» опыта у человека. Однако, как показывают последние главы «Тайны», понимание «апокалиптической» онтологии и антропологии Розанова, как и стилистической конструкции его текстов, в том числе и «Апокалипсиса нашего времени», остается неполным без прочтения его

¹⁸ Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Собрание сочинений. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2009. С. 170.

комментариев к «Пиру» Платона, которые переплетаются с цитатами из библейского Апокалипсиса, из Достоевского, Гоголя, Толстого, Лермонтова, Фета, Тютчева. Только на пире у Агатона возможна встреча Розанова со всеми русскими «мистиками», а также с Гете и Шекспиром: во главе стола, конечно, сидит еврей Иоанн с острова Патмос, автор «Апокалипсиса», по Розанову не имеющий ничего общего с Иоанном Богословом, автором Евангелия. Так, можно сказать, комментированный в «Тайне» «Пир» является – рядом с «Апокалипсисом» и «Метафизикой» Аристотеля – тем текстом, в котором находится интерпретационный ключ почти ко всем текстам Розанова.

Самым важным для понимания апокалиптического метода организации текстов Розанова нам представляется миф о рождении Эрота, произнесенный во время пира в честь рождения Афродиты («Пир», 203 б-е), в котором красота и любовь помещены в одном пространстве вместе с недостатком, отсутствием, скудостью, с одной стороны, и избытком, исполнением, изобилием, с другой. Сам миф как модальность рассказа о тайне интересен для Розанова тем, что он неоднозначен, отделён от читателя, как в случае мифа об Эроте, рамками разных нарративов. Миф для Розанова, как и для греков, – это единственно возможная форма для теологического рассуждения; «мифология = теология»¹⁹, – замечает он в комментарии к «Пиру» и «мифам» «романистов и мистиков» Гоголя (прежде всего, как автора «Вия» и «Страшной мести») и Достоевского (как автора «мистической» поэмы «Сон смешного человека»). Миф, как и комментарий в глубоком смысле, приближает нас к тайне, которую невозможно определить в догматическом или научном дискурсе.

Фигуративно, миф Диотимы интерпретирует опыт любви как напряжения между отсутствием и исполнением, уродством и красотой, невежеством и мудростью, моралью и безнравственностью, смертностью и бессмертием. Эрот, сын Пеннии (отсутствия) и Пора (исполнения), олицетворяет у Платона (и Розанова) неполное исполнение, как будто навсегда подвешенного в промежутке между отсутствием и полнотой.

Так, Даимон, как он называет Эрота Диотима, посредничает между смертным и бессмертным, между недостатком и исполнением. Когда человек приглашает его в свою душу, то есть приближается к полноте – мудрости и бессмертию, он приближается к полюсу совершения в области этого напряжения. Однако это аффирмативное состояние всегда сопровождается негативным – страхом, ненавистью, гневом, пустотой. В подобном пространстве – «любовь» у Розанова: между недостатком и исполнением, тайной зачатия и опустошающим развратом. Неслучайно через этот миф Розанов приближает нас к «тайне» 12 и 17 главы «Апокалипсиса» Иоанна с острова Патмос, которая нас интересуется видением жены, облеченной в солнце, и ее двойника – жены на звере багряном; у Достоевского, по Розанову, это момент «всемирной гармонии»:

¹⁹ См.: Розанов В.В. Тайна. Из записной книжки писателя С. 563.

«Вот добро и зло в таинственном изгибе их сцепления; зло – как бедность, “прилегающая” к богатству, лижущая от него крупниц. Мы приближаемся к “всемирной гармонии” (Достоевский), постигая, уже давно постигая в этом исследовании, что нет вовсе несладкого противоречия между добром и злом, их противоупреждения, и, как говорит Апокалипсис: “И повел меня (т. е. Ангел) в духе в пустыню – и показал: И увидел я Жену, сидящую на звере багряном, преиспещенном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами И жена облечена была в порфиру, и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом (глава 17)”. <...> Но, во всяком случае, между богатством блага и скудостью зла, “Пором” и “Пенией” – то соответствие, что их жажда – “забеременеть” одно от другого; и у “дракона” – понести на хребте Жену, которой, казалось бы, угрожал он, и она пугливо отбежала от нее. “Мадонна” и “Содом” в изгибах другой диалектики – но опять сближаются, как истина, – как *рикошет истины*. “Во-первых, от этого Эрос всегда беден, и далеко не нежен и не прекрасен, каким почитают его многие; напротив – сух, неприятен ...”. Да это – Федор Павлович Карамазов, с своим “трясущимся кадыком» <...> Вот богатое и новое дополнение, какое мы находим у Платона к нашим мыслям ибо, собственно, все остальное у него так и этап пересекая, не выходит все-таки из орбиты нашего исследования, и, собственно, *из орбиты инстинктивно понятого и художественно изображенного у наших четырех мистиков*». (Курсив наш. – М.О.) [6, с. 569–572].

И здесь мы приближаемся к определению пространства и модальности, в которых находится человек и мысль [sic!] Розанова. Это – «промежуток», место напряженности двух противоположных пустот – недостатка и исполнения (которые мы можем интерпретировать вслед за мистиками как чистую потенциальность). Итак, человек в мистической концепции Розанова живет в пространстве, которое мы можем назвать словом, заимствованным у Диотимы, – μετὰξὺ (промежуток), – в промежуточном, динамическом пространстве напряженности между отсутствием и исполнением, смертностью и бессмертием, сотворенным и несотворенным. В действительном мире Розанова – это апокалиптическое пространство.

Позднее, в «Апокалипсисе нашего времени», Розанов развивает свою мистическую онтологию через «образы» аристотелевской энтелехии, описывающей потенциальное бытие, которое стирает смерть с нашего горизонта. Эта онтология мистической надежды очень похожа на марксистско-аристотелевский концепт Эрнста Блоха «бытия пока ещё нет» (нем. Noch Nicht Sein). Блох называет этот опыт «тьмой прожитого момента», в котором мы «существуем» из самой глубины ядра (нем. Kern) нашего существования. Это звучит как мистика – и так это и есть. Ибо в своей первой «апокалиптической» книге «Дух утопии» (нем. Geist der Utopie),²⁰ опубликованной в 1918 г., в том же году, что и «Апокалипсис» Розанова, Блох уже говорил о «тьме живого Бога». В понимании Блоха, ядро нашего существования – это самый интимный элемент нашего

²⁰ О сходствах Блоха с Розановым см. подробнее: Oklot M. Apocalypse Left and Right: Bloch's and Rozanov's Renunciation of the Future // Poetics Today. Т. 37, № 3. С. 387–414.

бытия, чистая «бытность нашего бытия». Оно остается темным и бессознательным внутри нас, потому что не может быть определено. Мы не можем иметь «это», потому что мы и есть «это». Так, и для Розанова, и для Блоха смерть разбивает существующую скорлупу нашего существования, но нереализованное ядро нашего существования не может достичь «еще-нет» (нем. *noch-nicht*), потому что оно «пока еще не пришло к бытию». Такой же ход мысли и в «Апокалипсисе» Розанова: от рассуждения о смерти («Как мы умираем») он переходит к рассуждению об энтелехии и бессмертии (в главах «О страстях мира», «Солнце» и «Корень вещей»). Это ядро остается экстерриториальным в отношении к смерти, оно преодолевает смерть. Так, апокалиптическое «событие» может проецироваться только на будущее. У Блоха (и Розанова) ядро бытия и существования, таким образом, окружено защитной сферой – сферой имманентной незавершённости, «жизни-пока-еще-нет». Это не потому, что оно лежит в более высокой, не-переходной сфере, как в упрощённом платоническом дуализме, а потому, что оно ещё не совершилось, оно «ферментируется» и поэтому находится всё ещё в будущем в конфронтации со смертью, это ядро есть, оно не может быть уничтожено. Его идеальная реализация – эсхатон. С этой последней надеждой мы надеемся на жизнь здесь и сейчас: «Там, где существующее приближается к своему ядру (нем. *Kern*), начинается постоянство, не окаменелое, а содержащее *novum* (апокалиптическую “волю к новизне” или “ожидание новизны”²¹ у Розанова) без бренности (нем. *ohne Vergänglichkeit*), без тленности» [1, с. 1391].

«Апокалиптический» опыт человека у Розанова никогда не бывает сбалансированным. Человека всегда сопровождает ощущение недостатка, отсутствия полноты. Тем не менее движение в области напряженности не является ненаправленным, его вектор, как мы уже отмечали, направлен на исполнение. Мы стремимся достичь исполнения (счастья) как совершенного и постоянного состояния как можно дольше, но мы никогда не сможем избавиться от ощущения отсутствия. Мы никогда не испытываем эти два состояния отдельно – они находятся в нерушимой напряженности. Счастье в апокалиптической антропологии Розанова – это экзистенциальный опыт «неутоляющегося голода». Насколько последователен Розанов! Апокалиптическая идея счастья и радости, казалось бы, взята прямо из Достоевского, Платона и Иоанна. О вечном «касании»²², «весенней клейкости», шатании между отсутствием и полнотой, пишет Розанов в своем раннем эссе «Цель человеческой жизни» (1892 г.). «Быть может, хоть этот неутоляющийся голод («нереализованное ядро «Бытия-Еще-Нет») заставляет человека когда-нибудь понять, – пишет Розанов, – что действительно насыщает не сытость от удовлетворившего. *Печальная тайна со-*

²¹ См.: Розанов В.В. Старый и новый годы // Розанов В.В. Собрание сочинений. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2011. С. 15 [12].

²² «Касание» (или «лобзание») – это важный концепт в «апокалиптическом» мышлении Розанова (см.: Розанов В.В. Тайна. Из записной книжки писателя. С. 523).

стоит в том, что этой сытости никогда не будет, что от нее тем более удалится человек, чем жаднее станет усиливаться к ней приблизиться (курсив наш. – М.О.)» [3, с. 170].

4. Слово о методе: «созерцательный мистицизм»

Обратимся к вопросу о том, как *тайна* и возможность её разоблачения отражаются в конструкции и поэтике «Апокалипсиса» Иоанна и «Апокалипсиса» Розанова? Суть поэтики этих глубоко мистических текстов заключается в их двойственности – «да» и «нет», подлинника и его изнанки.

Пространство этого апокалиптического промежутка, по словам Розанова, описывает миф – «крикошет истины», поскольку, как мы уже отметили, в мифе, по словам Розанова, исчезает противопоставление между образом и вещью; в мифе изображение не представляет вещь, а, скорее, является ею. Поэтому Платон заставляет Диотиму рассказать этот миф, чтобы передать «тайну» реальности этого опыта. Тайна, понятая таким образом, ускользает от рационального познания. «Миф», для Розанова, это «своеобразная форма ... для выражения мысли, которой или не уме<ем> доказать ..., а может быть, и скуча ... (инстинктивно отвращался) выразить ее в логически-нищенской форме» [6, с. 569]. Неслучайно главные «категории» знания у Розанова – это «касание» или «лобзание», «сближение» (не «близость»). К этим «категориям» ещё вернёмся в части, посвящённой апокалиптической поэтике и теории познания.

Розанов находит тот же композиционный принцип в «Пире» и в «Апокалипсисе» Иоанна. Сравнивая главу 12 «Апокалипсиса» с речью Агатона, Розанов пишет: «... путем искусных вопросов <в “Пире”, где правда, метод “беседования” ... сливается с методом познания («диалектика») – <Сократ Платона>, ко всеобщему смущению, раскрывает две стороны в Эросе: во-первых – не самосущность его: “Эрос всегда есть Эрос кого-нибудь (субъект) и относительно чего-нибудь” (объект); во-вторых, то, что самая природа его, как некоторой жадности, требует определения себя как пустоты, алкания, т. е. лишения именно того, чего он есть Эрос:

И я видел жену...

И вот – великий дракон ...

Это сопоставление Апокалипсиса собственно дает в образе, в композиции то, что Сократ дает в понятиях ...» [6, с. 566].

Полнота и бытие как чистая потенциальность в «апокалиптическом» пространстве – в каком-то смысле архетипическом для, так сказать, нашей *conditio humana* – всегда имеют оборотную сторону: бедность, отсутствие, пустота, на интеллектуальном и чувствительно-физиологическом уровне. (У Розанова тоже есть космический уровень этой дихотомии). Так, в комментарии к фрагменту второго Послания к Тимофею Апостола Павла о «так называемом “при-

шествии Антихриста»²³, который Розанов включает в свой корпус апокалиптических текстов, читаем: «<в послании> бьется какой-то пульс противоречий, несовместимостей в слове пылкого Апостола: он хочет быть спокоен, и – не спокоен, хочет не спорить, и – спорит ... жаждет не плодить речей, и – плодит их множество. <...> Основание всех, решительно *всех связей человека, самой связанности его, завязанности в узел* ... – по этому одному: что он от одного (Адам), но – расщеплен, и – хочет вновь воссоединиться. Это “хочу” – называется “похотью”» [2, с. 201].

Итак, Розанов возвращается к своей теме неразрешённой «диалектики» двойственности человека (и космоса), его «тайне» (и, если кому интересно, тайне *coital*’ной энергии). Эта «тайна», связанная с экзистенциальной трагедией человека, тайна нашей асимптотической траектории, вечно приближающей нас к счастью, которого мы никогда не достигаем, – «печальная правда» молодого Розанова. Эта правда – апокалиптическая.

Итак, «*Perturbatio Aeterna*» выпуска 8-9 является одной из самых важных глав – в каком-то смысле, образцом меланхолически-апокалиптического синтаксиса текстов Розанова. Подспудная тема этой главы, составленной только из цитат (из «Преступления и наказания», Евангелия Матфея, Второго Послания к Фессалоникийцам Павла и «Апокалипсиса» Иоанна), – беззаконие, пустота, отсутствие, похоть, ложь, хаос. Следующую главу, «Надавило шкафом», Розанов посвящает критике логоцентризма западноевропейской-христианской культуры; целый выпуск заканчивается размышлениями об энтелехии – всеохватывающем, динамическом механизме жизни, – и смерти, как и возможности её преодоления, но не христианской, символической, – ложной – надеждой трансценденции. Розанов – эмпирик-аллегорист в глубоком, мистическом смысле. Его человек не умирает, он или она в модальности «мумии» «выходит из жизни»: «потому что уж если где **цветы**, – то за **гробом**, – восклицает Розанов. – Небесные розы! Небесные розы!! – и египтяне вносили мумию»²⁴.

В обсуждаемом нами фрагменте «Апокалипсиса» (1917 г.) находим, пожалуй, самую важную «лирическую вставку» – «созерцание» Розановым «созерцательностей» и «созерцательного» мистицизма». Приведем *in extenso* эту дигрессию («лирическую вставку», используя термин, которым Н.Н. Страхов когда-то назвал самые лучшие места «О понимании»), в которой Розанов определяет «созерцательность», или лучше сказать, даёт читателю ощущение «живой мысли» её выражающей. После характерной для его поэтики апологии-восторга «нашей прекрасной Земелькой» с её «пахотным полем», «и васильк<ами>, и ландыш<ами>, и все<м>, <и> комар<ами>, и даже хитр<ой> амёб<ой>»²⁵ Розанов переходит к «Апокалипсису»: «Теперь, – пишет он, – об Апокалипсисе и душе своей в том, что я мысленно называл в себе “созерцательностью”. В имени Ра-

²³ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 201.

²⁴ Там же. С. 55.

²⁵ Там же. С. 75.

чинского ... было огромное озеро, выкопанное крестьянами крепостного права; это был именно не пруд, а озеро, и шло оно изгибистой плетью, со всем узором бережков, углублей и заливов – в заливах. Как природное озеро. И обсажено оно было вековым парком, разросшимся как лес, и на “парк”, т.е. искусственный, вовсе не походил <...> И вот – все заросло и было прекрасно. Было древнее и прекрасно. И деревья видеть в лоне вод, а в деревьях ... ведь и они видели лоно вод. Моя душа всегда была такая. Созерцательная, ленивая, почти недвижущаяся. Никуда не шел, не торопился. И “поспешность” – я не при ней родился. И вот всегда это было, что я “сiju на озере и все в нем замечаю”, и вместе “не смотрю на озеро и ничего в нем не замечаю” ... “Знание” и “незнание”: каким-то образом таинственно во мне смешалось; “видение” и “невидение”. Но когда приходила минута “очнуться”, опомнится, “снять себя с руки”, – оказывалось, что я “бездну знал”. И как ползают жуки на дереве, и какая птичка пролетела, и какой цвет темно синих сосен. “Вода все видела”, думая, что “не видит” ... Так среди всех всегда, случилось в моих отношениях о поле» [2, с. 75].

Миф и мифическое мышление у Розанова, как мы отметили выше, является «рикошетом мысли». Но Розанов не символист, а мистик-эмпирик. Так, чувственной формой его познания является то, что он называет «созерцательным мистицизмом». Что такое в мистической системе Розанова «созерцательность» – слово, которое попало в его лексикон прямо из «Униженных и оскорбленных» и «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского?

Розанов сам заимствует этот «термин» у принца Валковского, точнее, из его философского кредо. В последней главе третьей части «Униженных и оскорбленных» Валковский – «эмбрион»²⁶ Свидригайлова – излагает свою «легенду» перед рассказчиком Иваном Петровичем за ужином, хотя и не в трактире, не «за коньяком», а в дорогом ресторане Б. на Большой Морской в Санкт-Петербурге. Для Розанова это одно из самых важных мест в тексте Достоевского. Один из мотивов этой еще одной «легенды» – воспоминание о «странной женщине», *famme fatale* князя. Как узнаем из рассказа князя, она – «абесса средневекового монастыря» и одновременно так «сладострастна до того, что сам маркиз де-Сад мог бы у ней научиться», – шатается между двумя полюсами – сексуальной перверсией и аскетизмом, как и все важные «концептуальные» фигуры Розанова, образующие апокалиптическую подвеску нашего экзистенциального опыта. «Наконец она, – читаем у Розанова, – бросилась в какой-то созерцательный мистицизм, впрочем тоже спокойный и величавый ... И что же?»²⁷.

«Созерцательный мистицизм» странной женщины из рассказа князя, комментирует Розанов, «еще не очерк, но указание на явление, на котором по-

²⁶ «Эмбрион» – один из самых важных онтологически-критических терминов «Тайны»; он, как и «до-эмбриональное сознание», – еще одно название «созерцательного мистицизма», «предварительных очерков», «полунаблюдений», «полуразмышлений».

²⁷ См.: Достоевский Ф.М. Униженные и оскорбленные // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 3. Л.: Наука, 1972. С. 364 [13].

том почил столько дум» Достоевского²⁸. Это явление – неразрешимая двусмысленность роста, понятого как чистая возможность и сопутствующее ему желание: одновременное «хочу» и «не хочу». Это космическое ощущение, на коллективном уровне символизированное мифом. Но в мистической «теории познания» Розанова самое главное ощущение «тайны», «касание» её – всегда субъективное и интимное. Это как раз и «созерцательный мистицизм» (интимный опыт космогенного «роста»), и двусмысленность материи, мира действительного, картину которого Розанов находит у героев Достоевского – от «странной женщины» до Свидригайлова, Ивана Федоровича, Ставрогина и, прежде всего, Кирилова, одного «из трогательнейших и удивительнейших созданий Достоевского ...»²⁹, фигуры «разлившегося отрицания», доведенного до глубины религиозного экстаза. «Этот мир – мир действительный, мир неразрешенных противоречий, которого истинный образ можем выделить, – пишет Розанов, – из ужасной путаницы линии, мотков теней в “созерцании” или во сне. Образ мира действительного (не мира как научной проблемы) доступен «не в диалектике, не в риторике, не в политике наших забот», но именно через опыт “созерцательного мистицизма”. Это тоже опыт материи, но материя у Розанова (как и у Плотина), с одной стороны – лишение, неопределенность, зло; и с другой – чистая потенциальность. Итак, “созерцательный мистицизм” немного напоминает понятие “незаконнорождённого умозаключения”, познания, которое приближает нас к умственному ощущению (“касанию”) материи у Платона (“Тимей”) и у последнего великого мыслителя-мистика эллинской традиции Плотина. Спрашивая, как мы должны мыслить отсутствие величины, присутствующей в материи (Какой мыслью это охватывается), Плотин отвечает: «<н>еопределённостью, ... ибо логос неопределенного может быть определенным, но движение разума, постигающее неопределенное, будет неопределенным. Вообще, если каждая из вещей познается логосом и мышлением, то в данном случае сказывающий логос сказывает о материи, желая быть мышлением не-мышлением, но чего-то полностью без полностью безумного; лучше сказать, что мышление материи есть, пожалуй, неестественная фантазия, в которой положены вместе и что-то неистинное, и иное ему – разумное. Возможно, именно поэтому Платон видел это, он сказал, что материя постигается “незаконнорождённым умозаключением”» [14, с. 197].

Розанов изображает двусмысленность материи и динамический элемент всякого бытия – энтелехию, лежащую в основе всего. «Обнимающая ангелов и торговлю»³⁰ – пишет Розанов об энтелехии в известной главке «О страстях мира» 8–9-го выпуска «Апокалипсиса». Двойственность «таинства» (таинства совокупления) Розанов сводит, как и все важные мысли, к «потрясающей», «стоящей всего язычника-Гёте» фразе Достоевского: «Бог взял семена из миров

²⁸ См.: Розанов В.В. Тайна. Из записной книжки писателя. С. 324.

²⁹ Там же. С. 343.

³⁰ См.: Достоевский Ф.М. Униженные и оскорбленные. С. 8.

иных и посеял на землю. И взросло все, что могло возрасти. Но все на земле живет через таинственное касание мирам иным»³¹. Но «сил<е> солнца» всегда сопутствует и «грешок солнца»: «Сила солнца, “грешок” солнца. <...> Все тучнеет, животы у всего – разрастаются» (курсив наш.– М.О.)³².

Это явление – «рационалистически никак не объяснимое», «доэмбриональное состояние созерцания истинно и в себе-сущего», – пишет Розанов, обозначая проблему репрезентации и мистического познания. Следовательно, следующий и последний десятый выпуск он начинает с отрывочных афоризмов-образов – «живых мыслей», как Розанов определял свой мистический язык в «Тайне», в которых заключается «тайна»; их заглавия: «Солнце», «Корень вещей», «Древность и христианство». Тайну, «живую мысль», которой касаемся в созерцании, может передать афоризм, «афористическая дигрессия».

В главе XLV «Тайны», «афористическом отступлении», Розанов предлагает вместо описания термина «законодательный» то, что он называет «живым образом» или «живой мыслью». «<П>усть даже и худогласные уста, – пишет Розанов, – разумея, что орбита жизни человеческой, *ordo rerum* бытия его, в противоположность *ordo verbum*, течет <от этой ветхой деньми плесни>» отсюда, ветхой и так часто презираемой плесни. Иллюстрация маленькая и яркая, попалась нам, и мы хотели бы, чтобы мысль наша осталась в душе читателя как *verbum*, но и как конкретный образ» [6, с. 468].

Итак, «живая мысль», основной, так сказать «структурный» и семантический элемент его текста, удаляет дихотомию текста и мысли, принадлежа *ordo rerum*, не *ordo verbum*. Такую мысль Розанов называет мистической и физиологической одновременно – мыслью, мыслимой мышлением тела, костями. Жест поэтики «живой жизни», к которой приближаются «четыре мистика» русской литературы, есть именно «апокалиптическая улыбка», выражающаяся в жесте, афоризме, фрагменте, даже в самом заглавии. Это «афористическое-методологическое» отступление Розанов разъясняет в предыдущей главе «Тайны» на примере «Божественной комедии»: «Таинственно мы называем поэмы и философские построения “живыми”, это – та поэзия и такая мысль, где есть или нам кажется пленка сырых чресл, запах рождения; и само рожденное – целостно, полно, ясно не нуждается в прибавках и отнятиях, но и так, как есть, способно длить свое существование». И далее: «Живая мысль», “живой стих” – вот величайшая похвала, какой ищут поэт и философ, и оба сладостно улыбаются, совершенно удовлетворены и уже не ищут новых похвал, когда им говорят и они слышат: “ваша поэзия жива”, «ваша мысль едва ли верна, но она жизненна»». <...> <На пример, *La Divina Commedia*> – мистическая поэма, т. е. то, что она родила; тогда как Дантова – расчленима, изучима и, в конце концов, все-таки постижима и *in origine*, и *in definitione* своем. Здесь также есть много постижимого, обдумываемого, описуемого, но внутри всего этого есть и еще

³¹ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 53.

³² Там же. С. 54.

живая капля чего-то, что более непостижимо и что и сообщает всему существу мистический смысл, за касание к которому, т. е. за возможность касания, едва не поплатилась жизнью шотландская девушка. Итак, в противоположность “<La> Divina Commedia”, т.е. только по имени “divina” – это есть в самом деле “Divina” commedia, и в этому достоверяют трезвые и рассудительные юристы всего света: народ холодный и не склонный увлекаться. “Божия мысль” – поэтому именно и ставшая не в *ordo nominum*, но в *ordo rerum*. Эти мускулы, кости, узлы сухожилий: как это удивительно – это уже не атлас анатомический, это – то, с чего он срисован, о чем наука, мысль, кому поэзия; выявленное дыхание Божие, как это и выразил очень точно Иов: Дух Божий создал меня и дыхание Вседержителя дало мне жизнь (гл. 33, ст. 4)» [6, с. 464–465].

Читая «Апокалипсис нашего времени», даже только его заглавия, чувствуем, что это глубоко мистический текст, составленный из «живых», «физиологических» мыслей. И действительно, если задуматься, что это такое – мистицизм, к которому обратилось столько писателей поколения Розанова, оказывается, что это форма эмпиризма, мышления телом.

Станислав Бржозовский, писатель, как и Розанов, рожденный из духа Достоевского, различал «мистицизм раздольный», присущий многим писателям эры символизма, включая Минского, Добролюбова, Мережковского, и «мистицизм действительный», например мистицизм Гёте, мистицизм тайны творения. Мистицизм действительный, по Бржозовскому, является формой жизни. У него свой собственный мир и свои критерии истины. Это не неопределённая возможность, но действительность, власть которой над собой мистик чувствует сильнее, чем кто-либо другой. Мистицизм возникает там, где содержание некоторых конкретных форм веры и убеждений вступает в непосредственную связь с психофизической организацией человека. «Несомненно, существует связь между мистикой и половой жизнью», – пишет Бржозовский в духе Розанова. По Бржозовскому (как и по Розанову), «мистическая чувствительность возникает из соединения интеллектуальных впечатлений с вторичными явлениями полового характера. <...> Для мистика – психофизические процессы, трансформированные сознанием, становятся инструментом прямого контакта с “истиной”» [15, с. 348–349]. Такое понятие мистицизма близко одному из поклонников Розанова, скептику и мистiku Э.М. Чорану. В одной из своих «розановских» книг Чоран пишет, что неотъемлемая черта мистика «состоит не в удовлетворении требований его мысли, а в том, что касается его ощущений ... , потому что через ощущение он достигает границы с Богом»³³.

Фрагментарность и афористичность «Апокалипсиса» выполняет программу мистического познания, которая регулируется законом «раздвижения в необъятное, закон[ом] сживания до миньютюры, но в обоих случаях закон одного вертикального созерцания, не в уровень с собою, не действительности, но под углом восторга или смеха, а в одном случае – небесного восторга, другом –

³³ См.: Cioran E.M. La Tentation D’Exister // Œuvres. Ed. N. Cavaillés. Paris: Gallimard, 2011. С. 368 [16].

преисподнего хохота»³⁴. Итак, именно «апокалиптическая улыбка» и «преисподний хохот» – это еще одна оппозиция, которая передает суть так важных для Розанова глав 12 и 17 «Апокалипсиса» Иоанна с острова Патмос.

5. «Мистические сосны» Гоголя между «Троицкими березками» Розанова

Шаг от «мистицизма» субъективного, вытекающего из меланхолического ужаса материи, к мистицизму вертикальной трансцендентности, от «преисподнего хохота» к «апокалиптической улыбке», которая всегда является у Розанова полигоном для испытаний его неполной, несовершенной мысли, тем пространством, в котором язык раскрывает свою тайну, – это шаг от Гоголя к Достоевскому. Однако следует подчеркнуть, что Гоголь в «Тайне» – это не нигилист-формалист из «Листвы» или ранних статей для «Московских ведомостей», но Гоголь-мистик – предшественник Достоевского и самого Розанова; хотя он, подавленный депрессией, своим «узким» и «удешевлённым» миром, – мистик и апокалиптический писатель, касающийся «миров иных». «У него <Достоевского> – и опять это родственная черта с Гоголем, – пишет Розанов, – есть в словах какая-то владычествующая нота: он не высказывает свое минутное, как одно из литературных, которое ляжет с ними в ряд, но как особенное, и которому нужно внимать и покоряться. <...> В “Переписке с друзьями” Гоголь, Достоевский в ряде дико-странных, для романа, глав: “Из жития в Бозе преставившегося иеросхимонаха старца Зосимы” – явно учат, хотят учить, требуют внимания. У них есть именно власть “вязать и решить”, присутствие которой у себя они знают в своем роде через какое-то достигнутое “касание мірам иным”; через таинства бытия, им одним вскрывшиеся. <...> Гоголь совершенно не умеет этого: то, чтоб он в вас рождает – это безгловое желание сбросить какую-то ползущую по плечу “гадость”, которая иногда бывает “человек”. Но, сверх этого, есть еще одна черта в том “созерцательном мистицизме”, который есть у него. Это – космическое чувство; в противоположность Гоголю, который весь свернулся в какой-то узкий и удушливый мир – все проселочные дороги и одной губернии – Достоевский развернулся в широту космической панорамы» [6, с. 383].

В одном из рукописных фрагментов «Апокалипсиса нашего времени», условно озаглавленном «Апокалипсис русской литературы», отмечая разницу между «евангеликом» Толстым и «апокалиптиком» Достоевским, Розанов парадоксально замечает, что Достоевский был более марксистским, чем сам Маркс. Его истинный марксизм, утверждал Розанов, пророчествовал, среди прочего, «приход четвертого класса [истинной общины]». «Не “поворот Маркса”, а “поворот Достоевского” – вот формула 1918 года. <...> «Между тем в сегодняшней формуле апокалиптики-Достоевского, – пишет Розанов, – и содержится это “завтра” после “революции”. <...> Неудавшееся христианство только и значит, что “было” и что теперь “нет”.

³⁴ См.: Розанов В.В. Тайна. Из записной книжки писателя. С. 409.

Нужно – *расти*, христианство *против роста*» [2, с. 158]. Эта мысль выражается в мистически-апокалиптическом языке Достоевского. Психологическая стихия Достоевского, добавляет «гетероним» Розанов В. Варварин в очерке «Заблудились в трех соснах», – апокалиптическая, т.е., как апокалипсис, она полна «неясности» и «непостижимостей». В языке «Апокалипсиса», как и в языке Достоевского, «все роится, вот как роится улей пчел, и все вылетает новое, из каждой строки, из всякой главы. Дует не ветер, а буря, вихрь, срывающий всякое status quo. <...> Понять ничего нельзя в строках, отдельных выражениях, но ощущается с пронизательной ясностью буря, ярость, умиление, разлом и соединение ...»³⁵.

Но именно Блох предлагает теорию апокалиптической, фрагментарной поэтики и ее онтологии, которая помогает нам лучше понять уникальный стиль Розанова. Во фрагменте о поэтике «реального-возможного», «новизны», скрытой в произведении искусства, находим интересную для нас поэтическую виньетку о готической эстетике (случайно близкой и Достоевскому) фрагмента, которая точно захватывает суть фрагментарной поэтики Розанова и его «онтологического вперед»³⁶. «Там <в готическом искусстве> открывается, – пишет Блох, – еще одно пустое место фактического, весьма фактического, с *незакругленной имманентностью*. <...> И именно в этом пространстве ощущается эстетическое утопическое значение прекрасного, даже возвышенного» [18, с. 252]. И далее: «Вот, я делаю все новое, в смысле апокалиптического взрыва, стоит над ним <готическом здании> пописано, влияя на все великое искусство с духом, согласно которому Дюрер назвал свое готическое творчество Апокалипсис cum figuris. Человек еще неплотный, курс мира по-прежнему остается незавершённым, незакрытым; и такой является тоже глубина каждого эстетического образа: *этот утопизм – это парадокс в эстетической имманентности, самым фундаментальным имманентным парадоксом в этой имманентности*» [18, с. 255].³⁷

То, что Блох называет «потенцией фрагмента», точно характеризует поэтику и онтологию апокалиптического утопизма Розанова с его реальным образом самого мира. «Беспорядок, – пишет Блох в связи с поэтикой фрагмента, – также находится в состоянии незавершенности и в экспериментальном процессе из этого беспорядка» [18, с. 255]. Таков и язык «Апокалипсиса нашего времени».

³⁵ См.: Розанов В.В. Заблудились в трех соснах // Розанов В.В. Собрание сочинений. Загадки русской провокации: статьи и очерки 1910 г. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2005. С. 35 [17].

³⁶ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 354–355.

³⁷ «Das Siehe, ich mache alles neu, im Sinn der apokalyptischen Sprengung, steht darüber und influenziert alle große Kunst mit dem Geist, nach dem Dürer sein gotisches Gebilde Apocalypsis cum figuris benannt hat. Der Mensch ist noch undicht, der Gang der Welt ist noch unbeschlossen, ungeschlossen, und so ist es auch die Tiefe in jeder ästhetischen Information: dieses Utopische ist das Paradox in der ästhetischen Immanenz, das ihr selber am gründlichsten immanente» (Там же. С. 255).

6. Modus loquendi

Нельзя не обратить внимания на то, что спасение рода человеческого совершилось в каких-то загадочно осенних красках, осенних тонах, – в какой-то таинственно осеней температуре. И нельзя не связывать этого с ноуменом всего христианства.

В.В. Розанов³⁸

Вопрос о мистицизме всегда ведет к вопросу о языке. Перефразируя слова Э. Чорана о Мейстере Экхарте, суть Розанова – в его уникальном стиле, не в его идее. Благодаря своему стилю он получил честь быть осужденным догматическим богословием за ересь. Когда мы рассматриваем «Апокалипсис», мы поражаемся особым вниманием Розанова к тонкостям выражения; именно они раскрывают вдохновенный аспект его истинной веры. Как каждый еретик, Розанов как бы грешит против ортодоксальной формы. Врагом языка, пишет Чоран, является все Православие, будь то религиозное или политическое, которое постулирует обычное, ожидаемое выражение (*l'expression prévue*)³⁹ – «[к]огда парадокс запрещен, человек избегает мученичества только молчанием или банальностью»⁴⁰.

«Прилагательное “мистическое”, – пишет Мишель де Церту в превосходной работе по мистицизму XVI и XVII веков, – само по себе относится к литературному жанру, к стилю ..., что является “мистическим”, является *modus loquendi*, языком» [20, с. 113]. «Пути мистического выражения, – продолжает де Церту, – напоминают следы, оставшиеся после боя, как и камни Иакова, после его ночной битвы с ангелом» [20, с. 114]. На самом деле, в каждом мистическом высказывании есть неразрешенное противоречие; то же самое находим и у мистика Розанова.

Так Розанов вписывается в христианскую традицию, которая сочетает мистическое познание с языком. Как и в случае с мистическими текстами христианской традиции, апокалиптический мистицизм Розанова в некотором смысле является «троянским конем» (используя метафору де Церту в его полемике с догматическим богословием).

«Некоторые главы Апокалипсиса, – пишет Розанов, – как, напр., о “Жене, облеченной в Солнце и кричащей в муках рождения”, – не вписуемы вовсе в Евангелия и, если бы их вписать в их текст, стали бы, по-видимому, разрушать его» [21, с. 489]. Так, понимание мистицизма у Розанова также позволяет лучше понять его двойственное отношение к Евангелиям как одну из главных тем «Апокалипсиса нашего времени». Мистический способ выражения, можно ска-

³⁸ РО ИРЛИ РАН. Ф. Р-1. Оп. 24. № 105. Л. 1. «Лист» под заглавием «Последние листья. Из таинств христовых». В названии Розанов перечеркнул слово «Апокалипсис», что говорит о неотделимости этих двух проектов – «Апокалипсиса нашего времени» и «Последних листьев», над которыми он работал в 1916–1918 годах (см.: Рукопись. РО ИРЛИ РАН. Ф. Р-1. Оп. 24. № 105. Л. 1. [19]).

³⁹ См.: Cioran E.M. *Œuvres*. Ed. N. Cavaillés. Paris: Gallimard, 2011. С. 371 .

⁴⁰ См.: Brzozowski S. *Legenda Młodej Polski*. *Studia o strukturze duszy kulturalnej*. С. 371.

зять, деконструирует Евангелия, показывая их дуалистический раскол. У Розанова таким «тройным конем» мистицизма в городе Нового Завета, подрывающим «ноумен всего христианства», является еврейская апокалиптическая традиция, включая пророчество Даниила, «Апокалипсис» Иоанна с острова Патмос и даже послания Павла.

Список литературы

1. Bloch E. *Das Prinzip Hoffnung*. Kapitel 43–55. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999. С. 1087–1628.
2. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 2000. 429 с.
3. Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Розанов В.В. Собрание сочинений. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 2009. С. 133–170.
4. Гоголь Н. Жизнь // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений и писем в 23 т. Т. 3: Арабески. М.: Наука, 2009. С. 119–121.
5. Розанов В.В. Опавшие листья. СПб.: Пушкинский Дом, 2015. 526 с.
6. Розанов В.В. Тайна. Из записной книжки писателя // Розанов В.В. Полное собрание сочинений в 35 т. Т. 2. О писательстве и писателях: Литературные очерки. Тайна / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. СПб.: Росток, 2015. С. 239–606.
7. Оклот М. Поэтическая онтология комментария: диалог с В. Розановым в «Разговоре о Данте» О. Мандельштама // Литературоведческий журнал. № 37. М.: РАН ИНИОН, 2015. С. 131–154.
8. Розанов В.В. Уединенное / подгот. текста и коммент. В.Г. Сукача. М.: Русский путь, 2002. 424 с.
9. Voegelin E. *Ecumenic Age* // *The Collected Works*. Т. 17 / ред. М. Franz. Columbia: University of Missouri Press, 2000. 444 с.
10. Oklot M. *Apocalypse Left and Right: Bloch's and Rozanov's Renunciation of the Future* // *Poetics Today*. Т. 37. № 3. Durham: Duke University Press, 2016. С. 387–414.
11. Lawrence D.H. *The Cambridge Edition of the Works of D.H. Lawrence. Apocalypse and Writings in Revelation* / сост. Mara Kalnins. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 249 с.
12. Розанов В.В. Старый и новый годы // Розанов В.В. Собрание сочинений. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 2011. С. 15–17.
13. Достоевский Ф.М. Униженные и оскорбленные // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 3. Л.: Наука, 1972. С. 169–442.
14. Плотин. Вторая Эннеада / пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т.Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 380 с.
15. Brzozowski S. *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Т. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997. 519 с.
16. Cioran E.M. *La Tentation D'Exister* // *Œuvres*. Ed. N. Cavallés. Paris: Gallimard, 2011. С. 265–430.
17. Розанов В.В. Заблудились в трех соснах // Розанов В.В. Собрание сочинений. Загадки русской провокации: статьи и очерки 1910 г. / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 2005. С. 33–35.
18. Bloch E. *Das Prinzip Hoffnung*. Kapitel 1–32. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999. С. 1–519.
19. Рукопись. РО ИРЛИ РАН. Ф. Р-1. Оп. 24. № 105. Л. 1.
20. Certeau, Michel de. *The Mystic Fable*. Т. 1: *The Sixteenth and Seventeenth Century* / пер. с фр. М.В. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 374 с.
21. Розанов В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен // Розанов В.В. Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 1995. 558 с.

References

1. Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung*. Kapitel 43–55. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999. C. 1087–1628.
2. Rozanov, V.V. Apokalipsis nashogo vremeni [The Apocalypse of Our Time], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Moscow: Respublika, 2000. 429 p.
3. Rozanov, V.V. Tsel' chelovecheskoy zhizni [The Goal of Human Life], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Esteticheskoe ponimanie istorii (Stat'i i ocherki 1889–1897 gg.). Sumerki prosveshcheniya* [Collected Works. Aesthetic Understanding of History (Articles and Essays of 1889–1897)]. Moscow: Respublika, 2009, pp. 133–170.
4. Gogol', N. Zhizn' [Life], in Gogol', N.V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 23 t., t. 3: Arabeski* [Arabesques]. Moscow: Nauka, 2009, pp. 119–121.
5. Rozanov, V.V. *Opavshie list'ya* [Fallen Leaves]. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2015. 526 p.
6. Rozanov, V.V. Tayna. Iz zapisnoy knizhki pisatelya [Mystery. From the Writer's Notebook], in Rozanov, V.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 35 t., t. 2. O pisatel'stve i pisatelyakh: Literaturnye ocherki. Tayna* [Complete Collection of Works in 35 v., V. 2. On Writing and Writers: Literature Essays. Mystery]. Saint Petersburg: Rostok, 2015, pp. 239–606.
7. Oklot, M. Poeticheskaya ontologiya kommentariya: dialog s V. Rozanovym v «Razgovore o Dante» O. Mandel'shtama [Poetic Ontology of the Commentary: Mandelshtam's Dialogue with V. Rozanov in «Conversation About Dante»], in *Literaturovedcheskiy zhurnal*, 2015, no. 37, pp. 131–154.
8. Rozanov, V.V. *Uedinennoe* [Solitary]. Moscow: Russkiy Put', 2002. 424 p.
9. Voegelin, E. Ecumenic Age. The Collected Works. Vol. 17. Columbia: University of Missouri Press, 2000. 444 p.
10. Oklot, M. Apocalypse Left and Right: Bloch's and Rozanov's Renunciation of the Future. *Poetics Today*, Durham: Duke University Press, 2016, vol. 37, pp. 387–414.
11. Lawrence, D.H. The Cambridge Edition of the Works of D.H. Lawrence. Apocalypse and Writings in Revelation. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 249 p.
12. Rozanov, V.V. Staryy i novyy gody [The Old and New Years], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Terror protiv russkogo natsionalizma. Stati i ocherki 1911 g.* [Collected Works. Terror against Russian Nationalism. Articles and Essays of 1911]. Moscow: Respublika, 20116 pp. 15–17.
13. Dostoevskiy, F.M. Unizhennyye i oskorblennyye [The Insulted and Humiliated], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 3* [Complete Collection of Works in 30 vol., vol. 3]. Leningrad: Nauka, 1972, pp. 169–442.
14. Plotin. *Vtoraia Enneada* [The Second Ennead]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004. 380 p.
15. Brzozowski, S. Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997, vol. 1. 519 p.
16. Cioran, E.M. La Tentation D'Exister. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2011, pp. 265–430.
17. Rozanov, V.V. Zabludilis' v trekh sosnakh [Got Lost Like a Child in the Woods], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Zagadki russkoy provokatsii: stati i ocherki 1910 g.* [Collected Works. Mysteries of Russian Provocation: Articles and Essays of 1910]. Moscow: Respublika, 2005, pp. 33–35.
18. Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung*. Kapitel 1–32. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999. C. 1–519.
19. A manuscript. RO IRLI RAN. F. R-1. OP. 24. No. 105. L 1.
20. Certeau, Michel de. The Mystic Fable. Vol. 1: The Sixteenth and Seventeenth Century. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 374 p.
21. Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Okolo tserkovnykh sten* [Collected Works. Near the Church Walls], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Moscow: Respublika, 1995. 558 p.

УДК 11:27-1
ББК 87.3(2)522-685

СОФИЯ ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ КАК СОВОКУПНОСТЬ И ПОЛНОТА ВСЕХ БОЖЕСТВЕННЫХ И ТВАРНЫХ ЭЙДОСОВ

М.В. ХАЧАТРЯН

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Ленинские горы, д. 1, г. Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: Mastegra88@yandex.ru

Предлагается исследование одной из ключевых тем русской софиологии, в которой рассматривается онтологический аспект софиологических воззрений на Софию Премудрость Божию как личность, содержащую полноту и целостность всех небесных Божественных и земных тварных эйдосов всей твари и всего творения Божьего. В целях выявления источников философско-богословского учения о Софии Премудрости Божьей как совокупности первообразов всего творения Божия. На междисциплинарном философско-богословском уровне производится сравнительный анализ идей о Софии в трудах русских софиологов, в текстах Священного Писания и в труде древнеармянского философа X века Григора Нарекаци «Книга скорбных песнопений». Наибольшее внимание уделено софиологическим умозрениям протоиерея Сергия Булгакова, учение которого о Софии Божественной и Тварной достигло наибольшей степени доктринальной разработанности в его поздней работе «Большая трилогия». Ввиду обширности данной темы, раскрывается лишь несколько аспектов философско-богословской софиологической концепции – Софии как совокупности эйдосов творения Божия, как соучастницы в сотворении мира, как посредницы между Богом и человечеством, как матери всего вне Бога сущего. Показано, что, несмотря на разницу почти в 1000 лет и малую вероятность подробного ознакомления русских софиологов с трудом Григора Нарекаци, эти идеи в указанных аспектах оказываются созвучны ввиду наличия единого источника софийных идей Библии и действия одного Божественного откровения. Основные выводы исследования, а также введение в научный оборот нового софиологического источника «Книга скорбных песнопений» обозначают новое направление в софиологическом философско-богословском дискурсе, который и донныне вызывает интерес у многих исследователей русской религиозной философии.

Ключевые слова: *София Премудрость Божья, эйдос, первообраз, софиология, всеединство В.С. Соловьёва «Книга скорбных песнопений» Григора Нарекаци, софиология С.Н. Булгакова.*

SOPHIA THE WISDOM OF GOD AS THE WHOLENESS AND FULLNESS OF ALL DIVINE AND CREATURELY EIDOSES

M.V. KHACHATRYAN

M.V. Lomonosov Moscow State University,
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation,
E-mail: Mastegra88@yandex.ru

This article is devoted to the study of one of the key subjects of Russian sophiology, which deals with the ontological aspect of sophiological worldview considering Sophia the Wisdom of God, as a personality, comprising the fullness and integrity of all of Heavenly Divine and Earthly Creaturely eidoeses of all creatures and God's whole creation. For this purpose, the author makes a comparative analysis of the ideas about Sophia in the writings of Russian sophiologists, in the Holy Scriptures and in the book by the ancient Armenian philosopher of the 10th century Gregory of Narek – "The Book of

Lamentations” – on an interdisciplinary philosophical and theological level in order to find the true and genuine roots of the doctrine of Sophia, the Wisdom of God, as the one containing the whole set of prototypes of all God’s creation. In the article, the biggest attention is paid to the sophiological considerations of Archpriest Sergei Bulgakov, whose teaching about Divine and Creaturely Sophia reached the greatest degree of doctrinal elaboration in his late “Great Trilogy”. Given the vastness of the topic, the article reveals only a few aspects of the philosophical and theological concept of Sophia as the wholeness of eidoses or forms of God’s creation – as an accomplice of the world creation, as a Mediatrix between God and humanity, as the Mother of all beyond the Lord I Am. It is shown that despite the time difference of almost 1000 years and low probability of detailed acquaintance of the Russian sophiologists with Gregory of Narek’s work, these ideas turn out to be concordant in the previously mentioned aspects due to the same foundation of their Sophia concepts – the Bible and the impact of the same divine revelation. The main conclusions of the study as well as the introduction of the new sophiological source – “The Book of Lamentations” – into scientific use open a new direction in the sophiological philosophical and theological discourse, which has been of interest to many researchers of Russian religious philosophy so far.

Key words: *Sophia Wisdom of God, eidos, prototype, sophiology, V.S. Solovyov’s All-Unity, Gregory of Narek’s “Book of Lamentations”, S.N. Bulgakov’s sophiology.*

В Премудрости Бог сотворил небо и землю

Бытие 1:1 (арамейск.)

В начале, т. е. в Софии, через Софию, на основании Софии,
Софию сотворил Бог... небо и землю.

С.Н. Булгаков

София не Бог, но – в ней нет ничего, кроме Бога.

А.Ф. Лосев

Тема предлагаемого исследования непосредственно связана с исследованием актуальной философско-богословской концепции креационизма – сотворения всего мира Единым Богом Творцом. Происхождение мира есть извечная и актуальная религиозно-философская проблема, представляющая собой один из важнейших онтологических вопросов, затронутых в той или иной степени многими философами и богословами. О сотворении мира подробно и последовательно написано пророком и Божьим избранником Моисеем Духом Божиим в первой главе *книги Бытия* почти за 1500 лет до рождения Христа. Описание Моисеем процесса сотворения мира хронологически намного опережает время жизни философов и написания их трудов, в которых они старались познать истину о сотворении мира. Посему на земле нет более авторитетной книги, чем Библия, через которую можно познать истинное основание сотворения мира и иметь точные сведения, что делал Бог в начале пути Своего. Более того, Библия содержит информации о сотворении не только этого мира, но и изначально первичного совершенного мира, описанного премудрым Соломоном в Притч. 8:22-31, когда Премудрость «была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время». Библия также содержит информацию, что этот падший мир, о котором говорит апостол Павел в 1Кор. 15:51-54, должен быть всеобще преображен, и, более того, Бог должен сотворить всё новое: Новое Небо и Новую землю (Откр. 21:5).

О метафизическом основании всего сущего творения говорил и Платон (429–347 гг. до Р.Х.). Его концепция существования идеального бытия, т.е. бы-

тия духовных эйдосов, и неидеального, т.е. несовершенного бытия материального мира, являющегося лишь слабым отражением этих эйдосов, определила место Платона в истории философии как основателя объективного идеализма. В русской религиозной философии концепция существования извечных эйдосов бытия неразрывно связана с идеей Софии Премудрости Божьей как личности, содержащей совокупность первообразов, т.е. эйдосов всего Божественного и тварного мира. Кроме того, для русских софиологов Священное Писание, дающее ответы на многие онтологические вопросы происхождения земли и жизни на ней, обладало, несомненно, высоким авторитетом и оказало огромное влияние на их мирозерцание. Возникает вопрос: можно ли утверждать, что корни идей об эйдосах и первообразах в Софии являются библейскими и действительно ли они существуют в богословской онтологической парадигме? Для выявления образа Софии как совокупности и полноты эйдосов творения необходимо проанализировать и сопоставить дефиниции русских софиологов с библейскими дефинициями и с дефинициями Григора Нарекаци, древнеармянского философа-богослова X века, который так же, как и русские софиологи в своих трудах, глубоко рассматривает образ Софии Премудрости Божьей в своем основном труде «Книга скорбных песнопений». Такой сравнительный анализ совершается впервые в истории русской софиологии. Он оправдан в силу обнаруженной автором общности софиологических идей русских софиологов и Григора Нарекаци, хотя их разделяет почти 1000 лет, а полный научный перевод книги Григора Нарекаци с древнеармянского на русский язык был впервые совершен и опубликован в 1988 году в Москве.

София Премудрость – «Хохма», «решит», «глава», «начало», «основание»

Известный исследователь русской софиологии XX века С.С. Аверинцев в своей статье «Премудрость в Ветхом Завете» (1994 г.) отмечает, что в *книге Бытие* 1:1 «В Начале сотворил Бог небо и землю» в Таргуме Иерушальми – в древнем переводе Торы на арамейский язык, слово «В Начале...» заменено словом «В Премудрости (b e h o k h m ā h), *Бе-Хохма*, сотворил Бог небо и землю» (*курсив* наш. – М.Х.) [1, с. 35].

В.С. Соловьёв в своей книге «Россия и Вселенская церковь», опубликованной в Париже на французском языке в 1889 г., для истолкования образа Софии обращается к еврейскому оригиналу ветхозаветного стиха Быт. 1:1 «В Начале (женск. р) сотворил Бог небеса и землю» – «Берешит бара Элохим эт гашамайим вээт гаарэц». Он сравнивает его с монологом Софии Премудрости Божьей, («Хохма» в книги Притчей Соломона в стихе 8:22) «Господь имел меня началом пути Своего», который также приводится В.С. Соловьёвым в его еврейском оригинале и толкуется так: «?Ягвэ канани решит дарко» – Иегова обладал мною, как основанием (женск. род) пути Своего. Таким образом, вечная Премудрость и есть решит, женское начало, или глава всякого существования, как *и* Иегова, Ягве Элохим, Тринединный Бог есть рош, его активное начало или глава» [2, с. 342].

В.С. Соловьев, обобщая эти два библейских стиха, видит в них аналогичное повествование и отмечает, что «согласно книге Бытия, Бог создал небо и землю в этой решит, в Своей существенной Премудрости»¹. Являясь всеединством всего в Боге, София Премудрость Божья становится звеном, объединяющим Бога и всё то, что получило внебожественное бытие. По В.С. Соловьеву, истинная первопричина творения есть София, в которой Бог создал небо и землю. Вслед за Соловьевым, спустя 24 года, Е.Н. Трубецкой в своей публичной лекции «Национальный вопрос. Константинополь и Святая София» (1913 г.) представляет Софию Премудрость как «мир вечных идей или первообразов, которые были положены Богом в основу творения»², тем самым подтверждая идеи В.С. Соловьева о Софии, представленные в труде «Россия и Вселенская Церковь» (1889 г.). В подтверждение умозаключения В.С. Соловьева о том, что София есть решит, т.е. глава, в которой Бог сотворил небо и землю, можно привести слова ап. Павла из послания к Ефесянам: «Бог... открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устройении полноты времён, дабы всё небесное и земное соединить под главою Христом» (Ефс.1:3,9,10).

Интерпретация С.Н. Булгаковым текстов Библии Быт. 1:1 и Притч. 8:22 в труде «Свет Невечерний» (1917 г.) аналогична толкованию В.С. Соловьева. С.Н. Булгаков также проводит сравнительный анализ как вышеотмеченных стихов Быт. 1:1 и Притч. 8:22, так и Ин. 1:1. Он особо отмечает, что слово «началом» в стихе Притч. 8:22 «Господь имел меня началом пути Своего» есть то же самое слово «в начале», что и в Быт. 1:1 «В начале, в Премудрости, Бог сотворил небо и землю» (арамейский перевод), с которого начинается книга Бытие, свидетельствующая о сотворении мира «с величественной архаической лапидарностью»³. Сопоставляя стихи Быт. 1:1 и Ин. 1:1 «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», С.Н. Булгаков утверждает, что «это начало, приемлющее в себя Слово, а в Нем и с Ним дары триипостасного Божества, является вместе с тем основой, в которой зачинается творение, оно и является, по Платону, “вечным образцом” творения»⁴. Мыслитель замечает, что во всех этих стихах содержится одно и то же слово «в начале», и это, по его мнению, означает, что Бог говорит об одной и той же личности – Софии Премудрости Божьей – как о начале. Для С.Н. Булгакова формулировка «В начале...» в своем первичном значении понимается как «в мире умопостигаемом и софийном», и неудивительно, что в вышеперечисленных текстах Библии философ видит поразительное сходство с платоновским учением о вечных эйдосах творения.

В результате анализа библейских текстов С.Н. Булгаков интерпретирует

¹ См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г.А. Рачинского. М.: ТПО «Фабула» (репринт с издания А. И. Мамонтова, М., 1911), 1991. С. 342 [2].

² См.: Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос, Константинополь и святая София: (Публичная лекция). Изд. 2-е. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1915. С. 6 [3].

³ См.: Булгаков С.Н. Утешитель. О Богочеловечестве / Булгаков С.Н. Ч. II. Таллинн: Эстония, 1936. С. 222 [4].

⁴ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 219 [5].

иудео-христианскую идею о сотворении мира: «В начале, т.е. в Софии, через Софию, на основании Софии, Софиною, *сотворил* Бог актом неизреченного и непостижимого во всемудрости и всемогуществе творчества... небо и землю»⁵. В этом умозрении С.Н. Булгакова проявляется оригинальность его софиологии, средоточием которой является идея существования Божественной и Тварной Софии, которые, по видению С.Н. Булгакова, должны непременно воссоединиться и привести всё творение Бога к ософиению и обожению.

София – совокупность первообразов грядущего мира

Необходимо отметить, что идеи о сотворении мира в Премудрости Божьей выдвигались в период ранней патристики. Известный своим оригинальным мышлением александрийский христианский философ-богослов III века Ориген (184–253) в книге «О Началах», написанной в 220 году, выдвинул определение о предсотворенности мира в Премудрости: «Итак, должно веровать, что Премудрость рождена вне всякого начала... В этой самой ипостаси Премудрости находилась вся сила и предначертание будущего творения – и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии; все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения. Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в Самой Премудрости, Премудрость и говорит чрез Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божьих или, что то же, – содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения» [6, с. 39, 40]. О силе Софии говорит и основоположник русской софиологии В.С. Соловьёв: «Она владеет скрытой мощью всего, сама же во владении Бога, и притом трояким образом»⁶. Тайна мощи Софии троекратно, ибо состоит в её триединстве со Святой Троицей.

Идея о существовании первообразов творения в Премудрости высказывалась и отцом церкви Григорием Богословом (329–390). С.Н. Булгаков в труде «Невеста Агнца», вновь обращаясь к вопросу, который неоднократно рассматривался в патристике: «Что делал Бог до сотворения мира?», приводит ответ Григория Богослова: «Бог созерцал Свою собственную Премудрость как совокупность первообразов грядущего мира» [7, с. 84]. П.А. Флоренский приводит высказывание главного противника арианства Афанасия Великого (296–373): «...источная Премудрость есть творящая и зиждительная, а отпечаток Её внедряется в дела, как образ образа»⁷. Отец Павел, исходя из этого определения, делает свой вывод о том, что образ Премудрости является «пре-мирным ипостасным собранием божественных первообразов сущего»⁸.

⁵ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 239.

⁶ См.: Соловьёв В.С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г.А. Рачинского. С. 322.

⁷ См.: Афанасий Александрийский. На Ариан слово второе // Афанасий Александрийский. Творения: в 4 т. Т. 2. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 366 [8].

⁸ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1914. С. 348 [9].

София – соучастница сотворения мира с ипостасями Святой Троицы

Для софиологии стержневым библейским текстом является известная речь Софии Премудрости, её аутомартирия (*αυτομαρτυρία*), т.е. её самосвидетельство, описанное в книге Притч Соломона: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны... когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной» (Притч. 8:22-26). Примечательно, что именно этот фрагмент ветхозаветного текста указывает на то, что София Премудрость была при Боге Творце еще до сотворения мира и имела своё непосредственное участие в сотворении мира совместно с ипостасями Святой Троицы, что и подтверждается последующими текстами Священного Писания:

Об участии Бога Отца в сотворении мира написано пророком Моисеем в книге *Бытия*: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему..., мужчину и женщину сотворил их» (Быт.1:26,27). В данном стихе уже с первых строк Библии прямо указывается, что Бог сотворил все творение не один.

Об участии Иисуса Христа как Сына Божьего и как Сына Человеческого, а также Слова Божьего – Логоса, воплотившегося во Христе, в сотворении мира написано ап. Павлом в послании к Колоссянам: «Ибо Им, *Иисусом Христом*, создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – всё Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и всё Им стоит» (Кол.1:16,17). Необходимо заметить, что если написано, что все создано Иисусом Христом, то это не значит, что то же творение не создано Богом Отцом, Духом Святым и Софией Премудростью Божьей. И если о Премудрости говорится в книге Притчей Соломона (Притч. 8:22), что ею создано творение, это не значит, что оно не создано и Иисусом Христом, «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол.1:15).

Об участии Духа Святого в сотворении мира написано Соломоном в книге Премудрости Соломона: «Даруй мне приседающую престолу Твоему Премудрость ...которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир ... ниспосли её от святых небес и от престола славы Твоей ...ибо она всё знает и разумеет...» (Прем.Сол.9:4-11). А также написано, что перед сотворением мира «Дух Божий носился над водой» (Быт.1:2).

Об участии Софии Премудрости Божьей в сотворении мира, написано Соломоном в книге *Притчей*: «...когда Бог полагал основания земли: тогда я, *Премудрость*, была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всё время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8:29-31). В арамейском переводе *Книги Бытия* написано: «В Премудрости сотворил Бог небо и землю» (Быт.1:1).

В книге *Притчей* 8:30 Премудрость Божия в разных переводах представляется по-разному: в синодальном переводе как «художница», в греческом –

«управительница», на иврите – «строительница». Она от искони, заключая в себе все первообразы творений, проявлялась в процессе сотворения неба и земли в этих образах. Итак, София Премудрость наравне с ипостасями Пресвятой Троицы является соучастницей в сотворении всего тварного мира. На основании вышеприведенных библейских стихов становится очевидным, что в сотворении неба, земли и всего, что наполняет их, участвовали Бог Отец Саваоф, Дух Святой, Слово Божие, воплотившееся в Иисусе Христе, и Премудрость Божья София как отдельные Божественные личности.

С.Н. Булгаков в единой Софии Премудрости Божьей различал и дифференцировал Софию Божественную и Софию Тварную. Первую он назвал «Софией небесной», содержащей небесные эйдосы, а вторую – «Софией земной», содержащей земные первообразы всех тварей и всего творения Божия. По С.Н. Булгакову, «акт творения мира осуществляется созданием в Начале неба и земли, образованием в Софии двух центров»⁹. Слово, написанное Моисеем в Быт. 1:1, для С.Н. Булгакова является свидетельством о предсотворении мира, за которым следует творение в Шестодневе. В своих поздних трудах, в книгах большой трилогии «О Богочеловечестве» (1933–1939 гг.), С.Н. Булгаков, продолжая различать два образа Премудрости – Божественную Софию и Тварную Софию, утверждал, что в Софии Божественной заключается «предсотворение мира» и первое «предварительное и изначальное» творение¹⁰. Тем самым философ утверждает, что само творение в своем изначальном и еще неявном и совершенном виде было заключено в Премудрости от веков. Развивая данную концепцию, С.Н. Булгаков рассматривает Софию Божественную как «совокупность Божественных идей» – небесных эйдосов, она содержит в себе Божественные идеи мира, выступает как идея идей и предвечный «проект мира»¹¹. София Божественная предстает как небесная Божественная основа Софии Тварной. В этом смысле София Божественная есть «единный абсолютный Божественный мир» и всеединство духовного и тварного начала¹². Конкретизируя данную идею С.Н. Булгакова о Софии, современный исследователь софиологии Г.Ф. Гараева делает следующее обобщение: «София – это идея Бога в самом Боге. София – это организм идей»¹³.

В труде «Невеста Агнца» (1939 г.) С.Н. Булгаков отмечает, что Божественное предназначение и предопределение Бога о творении мира осуществляется «приданием Софии Божественной образа Тварной»¹⁴. В этом смысле

⁹ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 239.

¹⁰ См.: Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж: YMCA PRESS, 1945. С. 73 [7].

¹¹ Там же. С. 46, 58.

¹² Там же. С. 48.

¹³ См.: Гараева Г.Ф. Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии: Соловьёв В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. Армавир, 2000. С. 258 [10].

¹⁴ См.: Булгаков С.Н. Невеста Агнца. С. 71.

София Тварная выступает как «умопостигаемый прототип мира»¹⁵, она проявляется как зеркало Божественного мира, в ней все божественные эйдосы и идеи получили «внебожественное бытие», так что «из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3). Таким образом, согласно дефинициям С.Н. Булгакова, проясняется одна из самых главных его идей о том, что Бог все Свои творения сотворил в Софии Премудрости, в ней же изначально заключил их первообразы – эйдосы. Поэтому как Софией и в ней сотворил Бог всё и родил всех, так и через неё и в ней Он является и открывается миру и всему человечеству и так и ею Бог преобразит весь мир, совершив полное всеобщее преобразование. Бог есть жизнь, и «Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал всё для бытия, и всё в мире спасительно» (Прем. Сол.1:13,14).

Мир есть София в своей основе, но мир не есть София в своём состоянии

При рассмотрении образа Софии как зеркала Божьего, отражающего Божественный мир, возникает один из существенных вопросов софиологии: если София Премудрость Божия есть полнота Божественного и тварного мира, то чем объясняется тогда греховность земного мира, несоответствующая образу святой Софии? Не наводит ли это несоответствие на ошибочное понимание «греховности самой Софии»? Данный вопрос обсуждал и современник С.Н. Булгакова Е.Н. Трубецкой в труде «Смысл жизни», впервые опубликованном в 1918 году: «Если Премудрость есть неотделимая от Божества сила, то её распад есть как бы внутренний распад самого Божества, её грехопадение есть катастрофа внутри самой божественной жизни. Тем самым рушится вся христианская теодицея: ибо *допущение греха и катастрофы в Софии*, очевидно, не есть *оправдание* творческого акта Божества, а тяжкое против него обвинение» [12, с. 129]. При этом в лекции «Национальный вопрос, Константинополь и Святая София» (1913 г.) Е.Н. Трубецкой даёт отчётливое объяснение: «Бог в Премудрости Своей сотворил весь мир: это значит, что в Премудрости Своей Бог от века провидел и предначертал всю тварь небесную и земную; из этого следует, что «София» есть тот мир вечных идей или первообразов, которые были положены Богом в основу творения... Первообразы эти не следует смешивать с тварью, как она есть в своем нынешнем, несовершенном виде: это – тварь в совершенной и окончательной своей форме, – тварь, как она должна быть в вечности, – тварь, какой её хочет Бог... Эти вечные первообразы, в которых Бог от века созерцает всё, этот предвечный замысел Божий о твари – бесконечно ярче, красочнее, живее и реальнее всех тех бледных, несовершенных отражений этого замысла, которые мы находим здесь, в нашей действительности и жизни» [3, с. 6]. Апостол Павел писал об этом: «...проходит образ мира

¹⁵ См.: Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинение в 2 т. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: ООО «Инапресс»; М.: Искусство, 1999. С. 319 [11].

сего» (1 Кор.7:31). Позднее более лаконичный и отчетливый ответ на поставленный выше вопрос дает С.Н. Булгаков в труде «Свет Невечерний» (1917 г.). Философ поясняет, что «мир есть София в своей основе, но *мир* не есть София в своём состоянии»¹⁶. Мир в своём нынешнем состоянии лишь стремится или же должен стремиться к своему ософиению, т.е. приобретению своей совершенной, изначальной и непорочной сущности, естества и облика.

София – посредница между Богом и человечеством

София как носительница первообразов и сущности всякого творения, даруя творению внебожественное бытие в мире тварном, является истинной посредницей между самим Божеством и всей тварью. Эта тема является ключевой в русской софиологии и неразрывно связана с вопросом об эйдосах и вечных идеях Бога в Софии. Она становится не только соучастницей в реализации Божественного предопределения, провидения и замысла Бога о мире, но и вместе со Христом, занимая посредническую роль, становится мостом, объединяющим человека с Богом. Современный исследователь софиологии А.П. Козырев, посвятивший немало трудов исследованиям творчества С.Н. Булгакова, в своей статье 2011 года «Софиология о. Сергия Булгакова: “теологема” или “философема”?» отмечает: «В “Свете Невечернем” (1917) учение о Софии как посреднице и умопостигаемой материи миротворения лежит в центре стратегии раскрытия христианского учения о сотворении мира и явленности Бога миру (теофании)» [13, с. 227]. В труде «Невеста Агнца» (1939 г.) С.Н. Булгаков отмечает, что «София тварная всё собою связывает и в себе содержит. Она есть уже вселенная, таящая в себе всё тварного бытия и его связующая космической связью» [7, с. 73].

Определённый С.Н. Булгаковым посреднический и онтологический статус Софии можно представить в виде следующей дефиниции: София Тварная – онтологическая многоступенчатая лестница бытия, которая есть единящее, связующее начало, в котором все образы тварного бытия получают свой смысл, взаимосвязь и соподчинение и находят своё собственное место на этой лестнице бытия, явленной в сновидении патриарху Иакову¹⁷.

София как мать и совокупность первообразов в труде Григора Нарекаци «Книга Скорбных Песнопений»

Идея существования духовной Божественной матери как совокупности первообразов творения Божьего прослеживается в трудах Григора Нарекаци, который в своей «Книге Скорбных Песнопений» (1001–1003 гг.)¹⁸ раскрывает

¹⁶ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 223.

¹⁷ См.: Булгаков С.Н. Невеста Агнца. С. 90.

¹⁸ Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений: пер. с древнеарм. М.: Наука, 1988. 407 с. [14]. Далее в статье ссылки на книгу Григора Нарекаци, в связи с особенностью построения труда «Книга скорбных песнопений», для удобства и точного цитирования даются в круглых скобках с

тайну Софии как матери человечества и святой Мировой Души: «Как невозможно без Отца Христова, так и без её утробы материнской невозможно совершенствоваться душою...» (Г.Н.75:13:17-19); «Рождает она и неких богов сотворённых – святые подобия Бога Единого, Христа...» (Г.Н. 75:14:23-25).

Оригинально осмысляя образ Софии, он усиливает представление о ней как о совокупности образов всей твари: «Она – род величия свода вышнего, возведённого гораздо раньше, нежели поселились в ней сонмы небожителей... и Она – некий дивный образ, превосходящий представления наши... Она превышает человека, как жезл победный выше избранника Моисея; Она превосходит разумного, насколько посох, таинственно расцветший, превзошёл самого Аарона» (Г.Н.75:10:15-17, 26,27, 32-36). Желая подчеркнуть единственность сей духовной матери с человеческой природой, он формулирует следующее определение: она является «точным слепком облика видимой разумной природы нашей» (Г.Н.75:15:25). Используемое им слово «слепок» является своеобразным пониманием понятия «первообраз» и воспринимается в смысле предвечного образа разумного человека. И далее, Григор Нарекаци возносит молитву к Богу: «Прими меня, благий, благословенный, искупленным и освятившимся в ней! Сними с помощью её молитвы хулу с души моей за грехи мои, а меня, безгрешного, незапятнанного, помести под ней (скинией)» (Г.Н.75:3:19-25), завершая 75-ю главу своего труда словами: «То – вера моя в триицу, а это – исповедание моё Матери моей светозарной» (Г.Н.75:15:51-53).

Ввиду того, что Григор Нарекаци превозносит образ Богоматери и Божественной материнской личности, формируя ответственные Божественные определения о ней, на протяжении многих лет у исследователей его духовного наследия постоянно возникал вопрос о том, кого Нарекаци имел в виду, говоря о Богоматери: Марию, родившую Иисуса Христа во плоти, или Софию как Премудрость Божью, о которой говорит Соломон в Притч. 8:22?

Для ответа на данный вопрос следует отметить, во-первых, что на протяжении всего текста «Книги скорбных песнопений», раскрывая образ Божественной женской личности, Григор Нарекаци нигде не именуется её Марией. Во-вторых, во всём произведении один лишь раз Григор Нарекаци упоминает имя «Мария», и то не как имя Богородицы, а той Марии, сестры Марфы и воскресшего Лазаря, которая помазала Иисуса Христа на Его погребение перед распятием (Ин. 12:3,7). В-третьих, Григор Нарекаци неоднократно именуется эту Божественную женскую личность на грабаре, т.е. на древнеармянском языке, как «Դսկնիհի Երկնի», что читается как «Искуи Еркни», а в русском переводе Маргариты Дарбинян и Лены Ханларян переводится как «царица небесная»: «Молю тебя, мать Иисуса, будь заступницей мне, грешному, царица небесная (*Госпожа и Богиня Небесная*), и вымоли мне отпущение грехов, о спасительница жизни могучая» (Г.Н. 26:2:35) (курсив наш. – М.Х.). Следует отметить,

указанием инициалов его имени, а также номера главы, подглавы и цитируемого стиха, например: (Г.Н. 75:13:17-19).

что данный перевод не вполне передаёт весь смысл этого имени и слова, поскольку в древнеармянском языке это слово «Искуи» означает не только «царица», но и «Госпожа и Богиня небесная». Подобный перевод совершен и в другом месте и так же неточно: «Следует... увековечить в сей книге моей достославную мать мою восхваляемую – великую и блаженную царицу непорочную, наисвятейшую из всех девственников, в чьей утробе был я зачат и в духовных муках рождён» (Г.Н. 75:3:3-7).

Именно это слово Իսկուի («Искуи») используется в армянском переводе Библии в Притч. 8:22 как ի սկզբանէ (читается «и скзбанэ», что означает «началом») и соответствует слову «искони» в русском синодальном переводе). Арменовед и исследователь творчества Григора Нарекаци Габриэль Аветикян (1751–1827), отмечает, что подобное придание божественного образа женской личности, названной «Искуи» в труде Григора Нарекаци, расходится с чествованием Марии в церковной традиции и не может иметь к ней никакого отношения¹⁹.

Разберем другой стих: «Царица сия Обожаемая ... Дарует жизнь и над смертью властвует, как тот плод, который должен был вкусить Адам» (Г.Н. 75:10:1-5). Здесь Нарекаци называет ту же самую царицу Небесную, выше названную «Искуи», другим словом и именем Դշխոյ, (читается «Дшхой»), которое в древнеармянском оригинале является синонимом слова «Искуи» и означает «Царица, Госпожа, Богиня».

Примечательным является тот факт, что в выше обозначенных местах Григор Нарекаци считает мать Иисуса Христа и своей матерью, без которой невозможно совершенствоваться душою, и это подтверждается другими словами Григора Нарекаци: «Иисус Христос, Единородный Отца, Он и Твой Первенец, Твой Сын по рождению и Господь по сотворению» (Г.Н. 80:1:16,17) (курсив наш. – М.Х.). Для сопоставления можно привести стих «Сия Мать Духовная, небесная, светозарная, боле, чем земная, одушевлённая и телесная, лелеяла меня, как сына своего. Молоко сосцов ее – то Христова кровь, ежели даже кто-то напишет с нее образ матери Божьей, не будет неправ он» (Г.Н. 75:14:1-9). Таким образом, в труде Григора Нарекаци «Книга скорбных песнопений» образ Божественной материнской личности, раскрываемого как Богоматерь, ничего общего не имеет с именем и образом Марии, которая родила Иисуса Христа во плоти. Но ввиду того, что в православном византийском вероисповедании особо выделяется дифференциация между Марией Богородицей и Софией Премудростью Божиею, из вышеизложенного также заключаем, что Григор Нарекаци раскрывал именно образ Софии Премудрости Божьей, которая была рождена «прежде всех созданий Бога, искони».

Можно сделать вывод о том, что Мать Иисуса Христа и мать Григора Нарекаци, и, следовательно, всего человечества, – есть одна и та же мать, про

¹⁹ Գրիգոր Նարեկացի Մատյան ողբերգության / Աշխատասիրության Դ. Մ. Խաչատրյանի և Ա. Ա. Ղազինյանի, պատ. խմբ. Լ. Ս. Խաչիկյան, Պ.Ս. Շարաբիանյան, Եր.: ՀՄՄՀ ԳՍ հրատ., 1985. Էջ. 1020. [15]

которую Григор Нарекаци говорит, что Она и небесная, духовная, и земная, одушевленная и телесная (Г.Н. 75:14:1-4).

При исследовании трудов С.Н. Булгакова также явно видно, что он в единой Софии Премудрости Божьей различает Софию Божественную и Софию Тварную: «София Божественная» – вечная первооснова мира и миродержащая сила мира и начало Софии Тварной. София Тварная – Божественная сила Жизни всей твари и Миротворящая Сила мира²⁰. Анализ текстов Григора Нарекаци и С.Н. Булгакова показывает, что их представления о Софии Премудрости Божий совпадают: Дух Божий свидетельствовал обоим богословам об одной и той же великой тайне – о существовании Софии как Божественной личности, соединяющей в себе Софию Небесную Божественную и Софию Земную Тварную, и о ее спасительном значении для всего человечества. Следует отметить, что этих двух философов и богословов, мыслящих одинаково о Софии, во времени разделяли почти 1000 лет и были они разных национальностей: армянин и русский, родились и жили на территориях, находящихся так далеко друг от друга: один – в Западной Армении у берегов озера Ван в селе Нарек, а другой – в России, в Москве, и в эмиграции в Европе.

София как мать всего вне Бога сущего в трудах русских софиологов

Согласно самосвидетельству самой Премудрости Божией и свидетельствам Божьих помазанников в Библии, ею и через неё Бог создал всё и, следовательно, она является матерью всего творения. Если же София является матерью, бытие которой восходит ко времени искони, до сотворения мира в Шестодневе, то очевидным является то, что в ней находятся Божественные идеи, все тварные эйдосы и первообразы всякого рода творения. Такое понимание образа Софии как матери всех творений Бога также присутствовало у русских мыслителей. Г.Ф. Гараева в своей докторской диссертации отмечает: «Как мистик Бёме называет дух природы матерью, женским началом, так и София у русских мыслителей выступает как “Вечная женственность” и Матерь мира. София является женским началом в двояком смысле: во-первых, в отношении к Богу она воспринимает Его семя и, во-вторых, в отношении к миру она его рождает» (*курсив* наш. – М.Х.) [10, с. 79]. П.А. Флоренский в своем труде «Столп и утверждение Истины» приводит подобную идею М.М. Сперанского: «Имя жене – София. ... Она есть мать всего вне Бога сущего; ибо сама Она есть первое внешнее существо» [9, с. 332]. О том, что горний и земной мир сотворён Софией, Е.Н. Трубецкой говорил так: «София – та вечная Премудрость, которою Бог сотворил мир... весь мир горний и земной... Бог в Премудрости Своей сотворил весь мир... В совокупности своей весь мир идей о сотворённом и есть “София”»²¹. В другой своей работе он утверждал: «Предвечная София-

²⁰ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. С. 23,73.

²¹ См.: Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос, Константинополь и святая София: (Публичная лекция). С. 5–6.

Премудрость заключает в себе... вечные идеи – первообразы всего сотворённо-го...»²², а С.Н. Трубецкой называл её Софией Вселенской и идеалом творчества, она «есть всеединая совокупность творческих первообразов или идей... София есть абсолютный идеал...»²³. В.С. Соловьёв в труде «Чтения о Богочеловечестве» называл её первообразным человечеством и душой мира²⁴. Один из крупных современных специалистов по софиологии Михаил Николаевич Громов, обобщая историю основания и развития русской софиологии в России, делает следующее важное заключение о том, что подобное сильнейшее чувство к Софии Премудрости Божьей, возникшее когда-то у Константина Кирилла Философа (827–869) в результате мистического пророческого сновидения о Софии как сияющей неземной красотой Прекрасной Деве, которую он возлюбил всем сердцем своим и с которой вступил в некое вечное духовное обручение, подобное чувство спустя тысячу лет будут испытывать В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.И. Иванов и многие другие, для которых София также станет являться не просто «привлекательным женским образом», вдохновительницей или поэтической музой, но и со временем станет для них уже «как возвышенный божественный образ, связующий с горним миром, исключаяющий всякое приземленное к нему отношение»²⁵.

Таким образом, исследование идей русских софиологов о Софии как совокупности эйдосов и первообразов творения Божьего, а также как о матери всего вне Бога Сущего, показало, что истоками этих идей является Библия, и сие подтверждается наличием в них внутреннего глубокого созвучия определений Софии как Существенной Премудрости Божьей, в которой Бог сотворил небо и землю.

Более того, учения русских софиологов созвучны свидетельствам древнеармянского философа-богослова Григора Нарекаци в ключевой идее о Софии как совокупности первообразов, небесных и земных эйдосов, так как и Григор Нарекаци, и русские софиологи основывались на одном и том же источнике софийных идей – Библии.

В русской софиологии София Премудрость Божья определяется как решит, глава, начало, основание всего творения Божия. Она – вечная Божественная женственность, мать всего творения вне Бога Сущего, в которой, через которую и на основании которой Бог сотворил вселенную, внедрив в Софию весь мир вечных эйдосов и первообразов всех тварей и всего творения Своего. Именно в это Божественное основание – Софию Многообразную Премудрость Бог вложил Свои предвечные определения для Своего же самоопределения, самосозерцания, самопознания и вечного самобытия, а также чтобы открыть всем, в чём состоит домостроительство тайны Его (Ефс.3:9). В заключе-

²² См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 132.

²³ См.: Трубецкой С.Н. О святой Софии Премудрости Божией / подгот. текста, публ. и примеч. И.В. Басина // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 134 [16].

²⁴ См.: Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3 (1877–1884) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1912. С. 140 [17].

²⁵ См.: Громов М.Н. Женственное в истории русской мысли, культуры и искусства // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 6 [18].

ние хотелось привести слова П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева, точно и поэтично раскрывающие образ Софии: «София – это Память Божия, в священных недрах которой есть всё, что есть, и вне которой – смерть и безумие»²⁶, а также «Она, София, не Бог, но – в ней нет ничего, кроме Бога»²⁷.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега. М., 1994. №1. С. 25–38.
2. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г.А. Рачинского. М.: ТПО «Фабула» (репринт с издания А. И. Мамонтова, М., 1911), 1991. 448 с.
3. Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос, Константинополь и святая София: (Публичная лекция). Изд. 2-е. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1915. 32 с.
4. Булгаков С.Н. Утешитель. О Богочеловечестве / Булгаков С.Н. Ч. II. Таллинн: Эстония, 1936. 447 с.
5. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Путь, 1917. 426 с.
6. Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2007. 458 с.
7. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж: YMCA PRESS, 1945. 621 с.
8. Афанасий Александрийский. На Ариан слово второе // Афанасий Александрийский. Творения: в 4 т. Т. 2. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 260–369.
9. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1914. 809 с.
10. Гараева Г.Ф. Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии: Соловьев В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. Армавир, 2000. 345 с.
11. Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинение в 2 т. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: ООО «Инапресс»; М.: Искусство, 1999. С. 313–323.
12. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Берлин: книгоиздательство «Слово», 1922. 282 с.
13. Козырев А.П. Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // Философия религии: Альманах 2010–2011 / отв. ред. В.К. Шохин; Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература, 2011. С. 226–240.
14. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений: пер. с древнеарм. М.: Наука, 1988. 407 с.
15. Գրիգոր Նարեկացի Մատյանս ողբերգութեան / Աշխատասիրութեանը Պ. Ս. Խաչատրյանի և Ս. Ս. Ղազինյանի, պատ. խմբ. Լ. Ս. Խաչիկյան, Պ.Ս. Շարաբիանյան, Եր.: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1985. 1123 էջ
16. Трубецкой С.Н. О святой Софии Премудрости Божией / подгот. текста, публ. и примеч. И.В. Басина // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 120–168.
17. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3 (1877–1884) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1912. С. 3–181.
18. Громов М.Н. Женственное в истории русской мысли, культуры и искусства // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 5–17.
19. Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, имени // Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23–25.

References

1. Averintsev, S.S. Premudrost' v Vetkhom Zavete [Wisdom in the Old Testament], in *Al'fa i*

²⁶ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. С. 390 с.

²⁷ См.: Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, имени // Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23 [19].

Omega, 1994, no. 1, pp. 25–38 (in Russian).

2. Solov'ev, V.S. *Rossiya i Vselenskaya tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow: TPO «Fabula» (reprint from A.I. Mamontov's publication, Moscow, 1911), 1991. 448 p. (in Russian).

3. Trubetskoy, E.N. *Natsional'nyy vopros. Konstantinopol' i svyataya Sofiya: (publichnaya leksiya)* [The National Question. Constantinople and Saint Sophia: (A Public Lecture)]. Moscow: Tipografiya t-va I.D. Sytina, 1915. 32 p. (in Russian).

4. Bulgakov, S.N. *Utshitel'*. O Bogochelovechestve [The Comforter. On God-Manhood], in Bulgakov, S.N. *Part II*. Tallinn, Estonia, 1936. 447 p. (in Russian).

5. Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy: sozertsaniya i umozreniya* [The unfading light: contemplation and speculation]. Moscow: Put, 1917. 426 p. (in Russian).

6. Origen. *O nachalakh* [On first principles]. Saint-Petersburg: Amfora, 2007. 458 p. (in Russian).

7. Bulgakov, S.N. *Nevesta Agntsa* [The Bride of the Lamb]. Paris, YMCA PRESS, 1945. 621 p. (in Russian).

8. Afanasiy, Aleksandriyskiy. Na Arian slovo vtoroe [On Arians, the second word], in Afanasiy, Aleksandriyskiy. *Tvoreniya v 4 t., t. 2* [Creations in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1902, pp. 260–369.

9. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie Istiny* [Pillar and the statement of Truth], in Florenskiy, P.A. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Put', 1914. 809 p. (in Russian).

10. Garaeva, G.F. *Ontognoseologicheskaya sushchnost' sofologii i ee mesto v russkoy filosofii: Solov'ev V.S., Florenskiy P.A., Bulgakov S.N.* Diss. d-ra filos. nauk [Ontognoseological essence of sophiology and its place in Russian philosophy: Solovyov V.S., Florensky P.A., Bulgakov S.N. Dr. philos. sci. diss.]. Armavir, 2000. 345 p. (in Russian).

11. Bulgakov, S.N. *Ipostas' i ipostasnost'* [Hypostasis and hypostaticity], in Bulgakov, S.N. *Pervoobraz i obraz: sochineniye v 2 t., t. 2. Filosofiya imeni. Ikona i ikonopochitanie. Prilozheniya*. [Prototype and image: an essay in 2 vol., vol. 2. Philosophy of name. Icon and icon veneration. Appendices]. Saint-Petersburg: OOO «Inapress»; Moscow: Iskusstvo, 1999, pp. 313–323 (in Russian).

12. Trubetskoy, E.N. *Smysl Zhizni* [The meaning of life]. Berlin: knigoizdatel'stvo «Slovo», 1922. 282 p. (in Russian).

13. Kozyrev, A.P. *Sofiologiya o. Sergiya Bulgakova: «teologema» ili «filosofema»? [Sophiology of Father Sergiy Bulgakov: «theologeme» or «philosopheme»?], in *Filosofiya religii: Al'manakh 2010–2011* [Philosophy of religion: Almanac of 2010–2011]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 226–240 (in Russian).*

14. Grigor, Narekatsi. *Kniga skorbnykh pesnopeniy* [The book of Lamentations]. Moscow: Nauka, 1988. 407 p. (in Russian).

15. Grigor, Narekatsi. *Matyan voghbergutyanyan* [The book of Lamentations]. Ashkhatasirutyamb. Yerevan: HSSH GA hrat, 1985. 1123 p. (in Armenian).

16. Trubetskoy, S.N. O svyatoy Sofii, Premudrosti Bozhiey [On St. Sophia, Wisdom of God], in *Voprosy filosofii*, 1995, no. 9, pp. 120–168 (in Russian).

17. Solov'ev, V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Lectures on Divine Humanity], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3 (1877–1884)* [Collected works in 10 vol., vol. 3 (1877–1884)]. Saint-Petersburg: Knigoizdatelskoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1912, pp. 3–181 (in Russian).

18. Gromov, M.N. *Zhenstvennoe v istorii russkoy mysli, kul'tury i iskusstva* [The feminine in the History of Russian Thought, Culture and Art], in *Istoriya filosofii*, 2016, vol. 21, no. 1, pp. 5–17 (in Russian).

19. Losev, A.F. 11 tezisov o Sofii, Tserkvi, imeni [11 theses about Sophia, Church and name], in *Imya. Izbrannye raboty, perevody, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name. Selected works, translations, studies, archival materials]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 23–25 (in Russian).

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯУДК 27-1:111.1
ББК 86.24**ПРЕДПОСЫЛКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ОНОМАТОЛОГИИ И СОФИОЛОГИИ
В ТРУДЕ «АПОЛОГИЯ ВЕРЫ ВО ИМЯ БОЖИЕ И ВО ИМЯ ИИСУС»
(1913 г.) ИЕРОСХИМОНАХА АНТОНИЯ (БУЛАТОВИЧА)¹**

Д.Л. ШУКУРОВ

Ивановский государственный химико-технологический университет,
Шереметевский пр., 7, г. Иваново, 153000, Российская Федерация
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Излагается опыт филологического и историко-литургического анализа богословской проблематики, связанной с историей русского имяславия и «Афонской смуты». Для решения поставленных исследовательских задач используются методологические принципы лингвистической герменевтики, литургического богословия и литургики. Труд иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913 г.) (в частности, глава XI «Понятия “Имя Божие” и “Сам Бог” в Богослужении совмещаются» и глава XII «Божественная литургия есть поклонение Богу о Имени Иисусове») рассматривается как источник основных предпосылок для формирования русской религиозной ономотологии и софиологии (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев). При всей богословской незавершенности и отсутствия догматической системности именно этот труд стал одной из основ для формирования не только богословского дискурса имяславия, но и оригинальной отечественной философии имени и языка. Делается вывод о том, что русским мыслителям П. А. Флоренскому, С. Н. Булгакову и А.Ф. Лосеву удалось вывести проблематику имяславской полемики на качественно иной уровень и новые рубежи, связанные с филолософско-лингвистической проблематикой онтологии языка.

Ключевые слова: имя Бога, православное богослужение, имяславие, ономотология, христианское богословие, лингвистическая герменевтика, Логос, философия языка, философия имени

**BACKGROUND OF RELIGIOUS ONOMATOLOGY AND SOPHIOLOGY
IN SCHEMA-MONK PRIEST ANTONY (BULATOVICH)'S WORK
"APOLOGY OF FAITH IN THE NAME OF GOD AND IN THE NAME
OF JESUS" (1913)**

D.L. SHUKUROV

Ivanovo State University of Chemistry and Technology,
7, Sheremetevsky Pr., Ivanovo, 153000, Russian Federation
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-012-00041 «Филологическое исследование принципов номинации Бога в библейских и литургических текстах». Статья подготовлена на основе материала научного доклада, представленного автором в рамках работы Международной научной конференции «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл.Соловьева», проходившей в Москве в Институте мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук (ИМЛИ РАН) и Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» 30 мая–1 июня 2018 года.

The article presents the experience of philological and historical-liturgical analysis of the theological issues related to the history of Russian imyaslavie (name worship) and the "Athos schism". To solve the research problems, the author uses the methodological principles of linguistic hermeneutics, liturgical theology and liturgics. The work of the schema-monk priest Anthony (Bulatovich) "Apology of Faith in the Name of God and in the Name of Jesus" (1913) (in particular, Chapter XI "The Concept of "the Name of God" and "God Himself" in Worship Coincide" and Chapter XII "The Divine Liturgy is the Worship of God in the Name of Jesus") is regarded as a source of the main prerequisites for the formation of Russian religious onomatology and sophiology (P. A. Florensky, S. N. Bulgakov, and A.F. Losev). With all the theological incompleteness and absence of dogmatic consistency, it is this work that became one of the foundations for the formation of both the theological discourse of imyaslavie (name worship) and the original Russian philosophy of name and language. It is concluded that Russian thinkers P. A. Florensky, S. N. Bulgakov and A. F. Losev were able to bring the issues of name worship controversy to a qualitatively new level and new frontiers related to the philosophical and linguistic issues of the ontology of language.

Keywords: name of God, Orthodox worship, imyaslavie (name worship), onomatology, Christian theology, linguistic hermeneutics, Logos, philosophy of language, philosophy of name.

В труде «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913 г.) иеросхимонах Антоний (Булатович) (1870–1919), один из идеологов и лидер русского имяславия, действительно доказывает и иллюстрирует большим количеством примеров значимость богослужебного прославления имени Бога – литургического мотива, являющегося магистральным направлением как анафорических, так и внеанафорических молитв на Божественной Литургии. Характерная еще ветхозаветной религии тенденция сакрализации имени Божества выражалась не только в священническом сохранении его в потаенности, но и в культовом служении Богу в Его имени, что получило отражение и в христианском богослужении. Отец Антоний подчеркивал именно богослужебный характер имени, открытого Моисею: «Памятование означает призывание; Господь Бог повелел с того времени употреблять в богослужении сие вновь открываемое Им Имя “Иегова”, которое в славянском и русском переводе переведено “Сый”, “Сущий” “Господь”» [1, с. 124]. Две заключающие «Апологию веры...» главы (XI «Понятия “Имя Божие” и “Сам Бог” в Богослужении совмещаются» и XII «Божественная литургия есть поклонение Богу о Имени Иисусове») знаменательно подытоживают богословские изыскания автора в предшествующих главах, выражая главную идею апологетического сочинения – имя воплотившегося Сына Божия Иисуса Христа, молитвенно призываемое, спасительно в силу присущей Ему благодатной энергии, действием которой совершаются церковные таинства и осуществляется Евхаристия. «И воистину такова есть Литургия, – убеждает нас и своих современников иеросхимонах Антоний, – она есть служение Богу о Имени Иисусове; она есть поклонение Богу колен небесных, земных и преисподних о Имени Иисусове. Она есть образное написание и словесное изображение славы Имени Иисусова, и раскрытие таинственного значения Имени Иисус – “в Его воспоминание”. Сие поклонение и служение Имени Господню завершается принесением в жертву за грехи мира Самого Агнца Божия и оживотворения себя причастием Его Тела и Его Крови» [1, с. 149].

Причастность Логосу-Христу в молитвенном призывании Его имени – основной мотив имяславского учения о молитве Иисусовой. Божественная Литургия есть молитвенное служение имени Иисусову в церковной соборности.

Не касаясь в этой работе сложного церковно-канонического вопроса, связанного со статусом имяславия в истории русского и вселенского Православия, а также догматических проблем, связанных с религиозными идеями поддерживавших имяславие русских мыслителей – П.А. Флоренского (отца Павла), С.Н. Булгакова (отца Сергия), А.Ф. Лосева, мы предпримем попытку анализа ключевого и для имяславия, и для религиозной философии имени обозначенного выше мотива, связанного с богослужебным характером и евхаристичностью имени Христова.

История имяславских споров достаточно хорошо изучена, нет необходимости воспроизводить ее канву, как и определять роль и устанавливать значение деятельности религиозных мыслителей, вступивших в полемику в начале XX века, тем более – присуждать право первенства в этой полемике кому бы то ни было из них. Исследования в области ономатологии ведутся в настоящее время достаточно активно. Необходимо отметить, что сегодня чрезвычайно актуальны работы, изучающие с богословской, церковно-исторической, философско-лингвистической точек зрения проблематику имени в истории культуры. Среди обширной современной исследовательской литературы по этой теме следует отметить работы Л. А. Гоготишвили, Е. Н. Гурко, свящ. Димитрия Лескина, А. Г. Кравецкого, С. М. Половинкина, В. И. Постоваловой, А.И. Резниченко, Т. А. Сениной (монахиня Кассия), С. С. Хоружего, Д. А. Горбунова, Ж. Л. Океанской, игумена Антония (Логинова)².

² См.: Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетей, 1997. С. 580–614 [2]; Гурко Е.Н. Божественная ономаология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Мн.: Экономпресс, 2006. 448 с. [3]; Лескин Д., священник. Отражение имяславских споров в частной переписке участников «новосёловского кружка» // Церковь и время. 2001, №4 (17). С. 203–240 [4]; Лескин Д., священник. Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетей, 2004. 368 с. [5]; Кравецкий А.Г. К истории спора о почитании имени Божия // Богословские труды. 1997. № 33. С. 155–164 [6]; Половинкин С.М. Хроника Афонского дела // Имяславие. Антология. М.: Изд-во «Факториал Пресс», 2002. С. 479–528 [7]; Постовалова В.И. Афонские споры о почитании и природе Имени Божия в контексте становления мирозерцания и духовной жизни России XX века // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Института: материалы. М., 1999. С. 35–47 [8]; Постовалова В.И. Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания // VIII Рождественские образовательные чтения: Христианство и философия: сб. докл. конф. (27 января 2000 г.). М., 2000. С. 119–141 [9]; Постовалова В.И. Имяславие: pro et contra // Язык и культура: Факты и ценности: к 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. М., 2001. С. 273–279 [10]; Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minoris. М.: Изд. дом РЕГНУМ, 2012. 415 с. [11]; Сенина Т.А. Последний византиец: Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2013. 448 с. [12]; Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков: Религиозно-

Однако специальных работ, в которых рассматривается особая роль «Апологии веры...» в формировании религиозно-философского дискурса Флоренского, Лосева и Булгакова, в научной литературе нет. Как правило, ученые трактуют «Апологию веры...» и другие имяславские труды Булатовича в качестве опыта догматического и апологетического обоснования афонского движения, послужившего начальной точкой отсчета, импульсом, давшим развитие вполне оригинальным и самодостаточным ономотологическим учениям русских религиозных мыслителей. Труды Флоренского, Лосева, Булгакова интерпретируются в качестве философской апологии имяславия, в их трудах само имяславие выходит за свои границы – в сферы проблем онтологии языка. Тем самым как бы принижается значение религиозных идей Булатовича на фоне глобальной проблематики философии языка. Пожалуй, только в труде Т.А. Сениной³ была предпринята попытка подчеркнуть особое значение догматических и апологетических работ Булатовича, их самостоятельный характер и оценить их прецедентную роль, а также указать на существенные отличительные черты, выгодно отличающие идеи лидера афонских имяславцев от мыслительного антуража, который был создан более поздними интерпретаторами имяславского учения.

Понятно, что представители афонского монашества в России нуждались в богословской поддержке, которую и обрели со стороны русских религиозных мыслителей и интеллектуалов (прежде всего, в лице М.А. Новоселова, П.А. Флоренского, В.Ф. Эрн, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева и др.). Однако также определенно ясно и то, что влияние собственно имяславского учения афонских монахов на формирование идейного поля религиозной философии имени было невероятно плодотворным и по существу имело инспирирующий характер. Поэтому и дискуссия о том, кому принадлежала определяющая роль в этом интеллектуальном движении, является вторичной, интересна в плане историографическом, но не идейном.

Т.А. Сенина настаивает на самостоятельности и оригинальности имяславческого комплекса идей Булатовича, утверждая подлинно византийский характер богословствования в его трудах и оспаривая точку зрения митрополита Илариона (Алфеева) [17], который отмечает вторичный характер и даже некоторые изъяны в богословской системе главного идеолога имяславия. Митр. Иларион (Алфеев) обоснованно ссылается на известные отзывы Флоренского. Например, в письменном обращении отца Павла к отцу Антонию: «Не смею

философский путь: Межд. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения (5–7 марта 2001 г.). М.: Русский путь, 2003. С. 191–207 [13]; Горбунов Д.А. Краткая история имяславских споров в России начала XX века // Церковь и время. 2000. №3 (12). С. 179–220 [10]; Океанская Ж. Л. Ословесненный космос отца Сергия Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. Иваново – Шуя, 2009. 392 с. [15]; Антоний (Логоинов), игумен. Имя Божие и христианская ономотология. Опыт православной догматической философии. Ермолинская пустынь, Воскресенский мужской монастырь, 2006. Рукопись [16].

³ См.: Сенина Т.А. Последний византиец: Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. 448 с.

судить Ваши мысли по существу. Но что касается до способа выражения и иногда – рассуждения, то торопливость, небрежность, – наконец, просто недостаточная богословская подготовка автора, – все это бросается в глаза. А Вы знаете: “проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением”⁴.

Для нас важнее сосредоточить внимание на сути ономотологического дискурса и проследить развитие концепции ономотодоксии у названных авторов в ракурсе литургического богословия, в котором она находит подлинную экзегетику и раскрывает свою лингвистическую герменевтику. В таком методологическом повороте и смене ракурса мы находим научную новизну анализа.

Анонимное предисловие к «Апологии веры...» от лица редакции написал, как известно, по просьбе самого о. Антония о. Павел Флоренский, присокупив к этому введению в проблематику краткий положительный отзыв на книгу профессора Московской Духовной Академии М.Д. Муретова. Исследователи отмечали этот факт, свидетельствующий о том, что в лице обоих соавторов предисловия изгнанный с Афона иеросхимонах заручился значительной богословской поддержкой⁵. Конечно, не столько авторитет был важен для о. Антония, сколько профессионально выполненный догматический комментарий специалистов по теме.

Для о. Павла Флоренского интерес к богословию и философии имени возник, как известно, гораздо раньше самого имяславского спора. В этом плане философ и богослов вполне независимо от каких бы то ни было влияний определил свою позицию в споре как имяславческую.

Расхождения в трактовках имени Божия у о. Антония и о. Павла, конечно же, были. Самое существенное – в отношении к морфологически явленной и формально выраженной стороне имени Божьего Иисус, т.е. его внешней лингвистической оболочке – звукам и буквам как носителям благодатной энергии Божией.

В этом вопросе Флоренский и Булатович расходились, причем для Булатовича, отрицавшего обожествление звуков и букв в имени Спасителя, эта тема являлась предметом острой полемики с имяборцами, как раз и обвинявшими имяславское учение в магизме и «пантеистизме»⁶ («повсюдубожии»), выражавшихся, с их точки зрения, в том числе и в неправомерном обожествлении звуков и букв Божественного имени⁷.

⁴ Цит. по: Письмо священника Павла Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) // Флоренский П. А. Сочинения. В 3 т. Т. 3(1) /ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (А.С. Трубачев). М., 1999. С. 295 [18].

⁵ См.: Лескин Д., священник. Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. 368 с.

⁶ Термин встречается в критических публикациях журнала «Русский инок» начала 1910-х гг. и повторяется Булатовичем в «Апологии веры...». Очевидно, что имеется в виду «пантеизм».

⁷ Ср.: в письме о. Антония (Булатовича) о. Павлу Флоренскому: «Вы высказываете мысль, что Имя Иисус есть Бог вместе со звуками Его. Я очень охотно готов этому верить, но пока не имею достаточных данных, чтобы это утверждать. У Св. Симеона Н<ового> Б <огослова> ясно названа Богом – Истина Божия. Звуки по строению своему не суть ни существо, ни вещество, но дрожа-

Тем не менее в сущностном понимании литургической природы (в широком смысле) и культового происхождения имени Божьего Флоренский и Булатович, безусловно, совпадали. И здесь, как нам представляется, большей убедительностью отличалась позиция отца Антония, которая, смеем предположить, и вдохновляла отца Павла в деле богословской разработки и углубления философско-лингвистического контекста имяславских идей.

Известны негативные отзывы Флоренского о поздних работах Булатовича, опубликованных после 1914 года (в частности, начиная с книги «Моя мысль во Христе» (1914 г.)⁸. К ним можно относиться по-разному. На наш взгляд, Флоренский призывал всех участников полемики со стороны имяславцев, в том числе и отца Антония, к мудрой и выдержанной осторожности в споре.

Однако в то же время нельзя отрицать тот факт, что именно труд о. Антония (Булатовича) («Апология веры...»), с интеллектуального отклика на который в предисловии к нему Флоренский включился в полемику вокруг имени Божьего, и послужил импульсом для развития ономотологического дискурса самого о. Павла.

О литургическом значении имени Бога размышлял о. Сергей Булгаков в труде «Философия Имени»⁹. Книга написана в 1922 г., а задумана была и создавалась как необходимое для работы соответствующего подотдела Поместного Собора 1918 г. догматическое исследование имяславской проблематики (впервые опубликована в Париже в 1953 г.). В этом в определенном смысле апологетическом для русского имяславия сочинении автор писал: «...если имя Божие есть в известном смысле словесная икона Божества, то и, наоборот, настоящая икона Божества есть Его Имя. И этих икон столько же, сколько имен, а имен столько же, сколько именованний. В Ветхом Завете мы имеем целый ряд таких имен Господа, получаемых из наименований. Элогим, Цебаот, Адонаи, Святой, Благословенный, Всевышний, Творец, Благой: каждое из этих имен может быть сделано сказуемым к подлежащему – Божеству – и фактически им являлось, оно отпечаток имени Божия в слове, как и всякая икона» [21, с. 280].

Следует отметить, что уже в «Апологии веры...» о. Антония (Булатовича), опубликованной в 1913 году (написанной годом ранее – в 1912 г.), обоснование иконического характера имени Божьего присутствует как один из ключевых моментов, связывающих вопрос о почитании имени с византийским кон-

ние воздушной волны, следовательно, о предложении сего колебания во Христа едва ли может быть речь. Наконец, звуки не суть принадлежность необходимая Имени Господня и вообще слова, ибо слово действует в уме и беззвучно. Поэтому я скорей склонен смотреть на звуки также, как на буквы, т. е. как на условные знаки» (см.: Флоренский П. А. Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова / предисл. И.В. Никитиной, С.М. Половинкина. Томск: Водолей; СПб.: Сотников, 1998. Письмо №31. С. 78 [19].

⁸ См.: Антоний (Булатович), иеросхим. Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Пг.: Исповедник, 1914 [20].

⁹ См.: Булгаков С.Н., протоиерей. Философия Имени. СПб.: Наука, 1999. 445 с. [21].

текстом – святоотеческим учением, догматическими решениями Вселенских Соборов, богословским спором между иконоборцами и иконопочитателями.

Один из заключительных параграфов XII главы, посвященной рассмотрению литургического характера имени Божия Иисус, носит название «Икона Христова есть образное исповедание Имени Его»: «Не икона ли Христова, – пишет о. Антоний, – тогда почитается святой и изображающей Христа, когда на ней написано Имя Его: “*’O ōN*”, то есть “Сый” (на венце) или “Иисус Христос”? Не суть ли сами черты лица Господня на иконе образное написание имен свойств кротости и милостивости Иисусовых? Не персты ли Его благословляющей руки всегда на иконе сложены во Имя “Иисус Христос”?» [1, с. 147]. Таким образом, согласно «Апологии веры...», святость иконе придает освящающее ее *надписание* имени Божия.

Т.А. Сенина указывает на важный аспект в понимании Булатовичем почитания иконы и имени Божьего: «...о. Антоний не только не соглашался признать полной параллели между именем Божиим и иконой, но считал, что уравнение имени Божия с иконой есть “изворот”, который “изобрели имяборцы, чтобы уничтожить Имя Божие” <...> ...если икона освящается именем, то имя не может быть полностью тождественно иконе» [12, с. 270–271]. Иконы, крест, образы Божии есть материальное выражение Прообраза и требуют относительного почитания, имя Божие освящает икону, делает ее вместилищем энергии Божией и поэтому выше, чем иконный образ, требует боголепного, абсолютно почитания, так как и есть Сам Бог.

Для Булгакова икона является «разросшимся Именем Божиим»¹⁰, и эту мысль можно понять, например, в качестве определения ономатической составляющей Первосущности, развернутой в священную образность, которая несет в себе благодатную энергию, т.е. икона и Имя Божие в определенных контекстах работы Булгакова выступают как равновеликие категории. Однако «...имя Божие, по учению о. Антония, – отмечает Т.А. Сенина, – называется Богом не потому, что оно есть образ Бога, а потому, что Бог присутствует в нем» [12, с. 273]. Икона и Имя Божие располагаются у Булатовича, безусловно, в разных категориальных регистрах. Для него имя Божие, которое «паче всякого имени», т.е. превыше всякого имени, является Самим Богом и требует абсолютного почитания. Отец Антоний обосновывал тезис о том, что имя Божие в семантическом плане является божественной энергией, а звуки и буквы имени сопоставимы с иконами. Диалектически развернутое обоснование этой идеи находим у Лосева (обоснование в сочинениях самого Булатовича имело догматически уязвимый характер, поскольку подразумевало трактовку звуков и букв в качестве конвенциональных знаков, которые не могут стать вместилищем благодатной энергии, так как условны и произвольны и не имеют органической связи с именем).

¹⁰ См.: Булгаков С.Н., протоиерей. Философия Имени. С. 276–277.

У Лосева, в его «Тезисах об Имени Божиим», эта идея, действительно, диалектически продумана и богословски подкреплена: «Поэтому самые звуки, как носители энергии Божией, поклоняемы наряду с иконами, мощами, св[ятым] Крестом и пр[очими] предметами “относительного поклонения”, имеющими связь с тварным бытием человека; сущность же имени то, в силу чего звук является носителем имени Божия, есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного поклонения и служения» [22, с. 57].

Обратимся вновь к Булгакову. «Что же больше, чем икона? – задает вопрос в “Философии Имени” отец Сергей, – То, в чем преодолена двойственность иконы, ее человечность и иероглифичность, где мы имеем всереальнейшее присутствие Божества. Таковы Святые Дары, которые не есть икона, а больше, ибо есть Тот, Кто изображается на иконе, Сам Господь Иисус под видом хлеба и вина, с Божественным Телом и Кровью» [21, с. 281].

Тема Св. Даров развернуто была представлена и у о. Антония (Булатовича) (со ссылкой на писания святых отцов, в частности, труды св. Кирилла Иерусалимского). Отец Антоний настаивает на совершении таинства пресуществления на Литургии силой призываемого имени Христова: «...Дары трижды знаменуются крестным знамением с перстосложением во Имя Иисуса Христа. Так совершается безмерное и непостижимое для человеческого разума Таинство пресуществления хлеба в Тело Господне и вина в Кровь Господню ради призываемого Имени Господня, по заповеди Его просить и получать ради Имени Его» [1, с. 157].

Явную переключку с этой темой находим у о. Сергия: «Имя Божие есть основа богослужения, его сердце, а здесь, в свою очередь, сердцем сердца является Имя Иисусово. Ибо в связи с ним и по силе его имеем мы и пресвятое и великолепное Имя Отца и Сына и Святого Духа, откровение св. Троицы, Имя Матери Божией и всех святых» [21, с. 325].

Сравним эту трактовку с заключающим главу XII «Апологии веры...» выводом: «Таким образом, Божественная Евхаристия, – подчеркивает о. Антоний, – как началась с воспоминания и благословения Имени Иисуса Христа на проскомидии, так и заканчивается благословением Его Имени: “Буди Имя Господне благословенно от ныне и до века”. – Не ясное ли дело, что это потому, что “О Имене Иисусове” совершилось поклонение Богу. – “Бог Господь, и явился нам” – или Емануил, или Иисус, ибо они имена равнозначущие» [1, с. 158]. Евхаристичность имени Иисусова – общий мыслительный вектор для обоих авторов.

В известных материалах Лосева анализа работ о. Антония (Булатовича) не встречается (хотя прецедентный для имяславия труд старца Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа» упоминается и комментируется А.Ф. Лосевым¹¹).

¹¹ См.: Лосев А.Ф. О книге «На горах Кавказа» // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. СПб., 1997. С. 51–55 [23].

Однако вполне очевидно, что, принимая активное участие в самой полемике, Лосев не мог не знать эту книгу.

Иисусова молитва, утверждает философ, невозможна и несостоятельна вне контекста церковного богослужения: «Дисциплинирующее (в смысле молитвы) действие церковных богослужений удивительно и поразительно. Казалось бы, молитва Иисусова ставит совсем другие задачи, чем молитва церковная, и наружное поведение во время молитвы Иисусовой совсем иное, чем в церкви. А на самом деле, как кажется моему скудоумию, нет и не может быть никакой молитвы Иисусовой без молитвы общецерковной, и кто не умеет предстоять Господу на псалмопениях и канонах, кто не научился забывать об усталости на пяти-, семичасовых богослужениях в церкви, тот будет плохим молитвенником в молитве Иисусовой и тому лучше совсем не браться за это дело»¹². Эта мысль созвучна главному мотиву «Апологии веры...» о. Антония – утверждению евхаристического значения молитвенного призывания имени Христова.

В ономатологической модели Лосева Первосущность чревата именем. Имя есть сущность и от нее неотлично, хотя апофатическая природа сущности, в соответствии с положенным у Лосева в основание концепции паламизмом, безымянна и выше всякого имени. И тем не менее имя, согласно мысли философа, имеет *нетварную* природу, истоки которой таинственны и неисследимы, определяемы исключительно той самой апофатической бездонной глубиной¹³.

Такое понимание воспроизводит имяславское учение в паламитском ключе и совпадает с формулой о. Павла Флоренского, которому, как известно, Лосев направил свои «Тезисы об Имени Божием» для богословской оценки: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога. <...> Бог именуем – это первое положение христианского познания»¹⁴.

Ономатологические дискурсы Флоренского и Лосева были концептуально родственны. Их общей основой стала органицистская концепция слова, восходящая к В. фон Гумбольдту и А.А. Потебне, а в более отдаленной перспективе – к Платону. Так, в частности, востребованным и плодотворно осмысленным ими было лингвистическое учение о внешней и внутренней формах слова. Согласно Флоренскому, внешняя форма являет «... тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма»¹⁵; это функционально, морфологически и материально (если

¹² См.: Лосев А.Ф. О молитвенном научении // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. С. 6. [24].

¹³ См. глубокоую интерпретацию этого аспекта в работе: Агафангел (Гагуа), игумен. О концепциях языка в русской религиозной философии // Научный богословский портал «БОГОСЛОВ.RU» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4871945.html> дата обращения 06.08.2018 [25].

¹⁴ Флоренский П. А. Об Имени Божием // Флоренский П. А. Сочинения в 4 т. Т. 3(1) / ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (А.С. Трубачев). М., 1999. С. 358-359 [26].

¹⁵ См.: Флоренский П.А. Строение слова // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1) / ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (А.С. Трубачев). М., 1999. С. 213 [27].

понимать звуки в материальном плане) выраженный каркас слова. «Внутреннюю форму естественно сравнить с душою этого тела»¹⁶; это динамически развита область смысла, которая предстает воплощением «постоянно рождающейся» языковой *ἐνέργεια* и «как явление самой жизни духа»¹⁷. Внешняя и внутренняя стороны слова идеально сращены в словесном организме в единстве всех уровней – от фонетического до лексико-семантического, нозматического и эйдологического. Имя и слово в их отличающейся градационной смысловой конфигурации (зависящей от степени воплощенности смысла) являются ареной встречи внутренней энергии (*ἐνέργεια*) и внешней формы (*ἔργον*) слова. Таково рождение и осуществление целостного словесного образа как единства внешней и внутренней формы.

Ономатологический дискурс о. Сергия Булгакова иногда трактуется как философски более реалистичный, поскольку в нем отчетливо утверждается апофатичность Абсолюта, непознаваемость Бога. Язык с присущей ему богозданностью и органичностью заключает в себе неисследимые смысловые глубины, однако пораженность человеческой природы, а через нее и всей культуры грехопадением делает его не способным подняться до познавательной высоты Откровения, путь к которому открыт только через опыт аскезы, умного делания и *обожения* – в молитвенном призывании имени Божия.

В границах познаваемости/непознаваемости располагается идея Софии-Премудрости Божией, унаследованная каждым мыслителем из философии В. С. Соловьева. В софиологическом учении Соловьева был акцентирован мистико-визионерский аспект, часто уведивший религиозно-философскую мысль в сторону от православной церковной традиции и богослужебной практики к пантеизму и оккультному мистицизму.

Идея софийности получила сугубо философское и наиболее развернутое диалектическое обоснование у Лосева. Абсолютная сущность диалектически обладает следующими характеристиками: 1) *ипостасностью*, раскрываемой в трех началах Св. Троицы; 2) *софийностью*, также диалектически выводимой из принципа осмысления *инобытия* сущности (и имеющей *нетварный* и *тварный* аспекты) и, наконец, диалектически связанной с софийностью; 3) *ономастичностью*, которая являет сотворенному миру «уразуменную», т.е. понимаемую, сущность.

Л. А. Гоготишвили указывала на отличительные аспекты в понимании софийности у русских мыслителей: «...субстанция тварных идей и софийная телесность символа – это у Лосева разные, несводимые друг на друга факты. Одна субстанция – тварна, другая – предвечна. Для адекватного восприятия лосевской софиологии этот момент важен в плане его принципиального расхождения, например, с концепцией С. Н. Булгакова, не всегда отчетливо различавшего тварную и нетварную Софию. Напомним, что Лосев в своей уже за-

¹⁶ См.: Флоренский П.А. Строение слова. С. 213.

¹⁷ Там же. С. 214.

ключительной книге о Соловьеве специально подчеркивал важность этого различения и соглашался, что у самого Соловьева вследствие нечеткости терминологии, иногда несущей оттенок пантеистических воззрений, тварный и нетварный аспекты Софии не всегда различаются» [28, с. 889].

Однако ясно и очевидно, что импульс всей этой плодотворной мыслительной деятельности был дан не только философией Соловьева, но и «Апологией веры...» о. Антония (Булатовича). Идея Премудрости Божией (Софии) была сформулирована в этом труде в рамках сугубо церковного сознания и вне гностического и оккультного контекста соловьевской мысли. Так, в заключительной главе «Апологии веры...» о. Антоний дает толкование литургических возгласов («Премудрость прости» и «Премудрость вонмем»): «Итак, что же значит это слово – “Премудрость”? – Сын Божий и Слово есть Премудрость Отчая; энергия сей Премудрости есть членораздельное слово Премудрость, возвещенная людям или Самим Господом Иисусом, или рабами Его в Ветхом и в Новом Завете. Поелику Премудрость Отчая – Сын и Слово есть Бог, потопику, согласно учению Церкви, и всякая Богооткровенная Истина есть Бог и Премудрость. Итак, Премудрость и Бог суть все истины, возглашаемые в псаломских словах прокимнов. Премудрость и Бог есть всякое пророческое слово паремий. Премудрость и Бог есть всякая истина, Апостолами возвещенная. Премудрость и Бог есть Святая Евангельская Истина. Наконец, Премудрость и Бог есть всякое Имя Божие. <...> Итак, “Премудрость”, или по-гречески “София”, есть Сам Бог, ибо, как мы знаем, отцы наши посвящали храмы Божии во Имя Премудрости Божией и этим ясно исповедали, что признают за Бога не только Само Существо Отца и Сына и Святого Духа, но и действие неведомой Премудрости Божией, которую Бог отчасти открыл людям в Именах Своих, в Словах Своих и в делах Своих» [1, с. 152–153].

При всей богословской незавершенности и отсутствии догматической системности «Апологии веры во Имя Божие и во имя Иисус» именно этот труд являлся важнейшим источником основных предпосылок для формирования религиозной ономатологии и софиологии в работах русских мыслителей П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова, которым удалось вывести проблематику имяславской полемики на качественно иной уровень и новые рубежи, связанные с философско-лингвистической проблематикой онтологии языка.

Частой причиной разночтений и противоречивых оценок при анализе ономатологических учений выдающихся русских религиозных философов является, как нам представляется, статическая точка зрения в рамках тех или иных заранее избранных и устоявшихся исследовательских координат. Возможно, необходимо включить в режим анализа динамически подвижную исследовательскую точку зрения. Однако, что может обеспечить ее корреляцию в самом анализируемом материале? Очевидно, что в этих учениях следует искать указание на мыслительную динамику в понимании природы имени и формировании ономатологических теорий. И, конечно, таковая динамика обеспечивается литургическим характером имени Божьего, на что отчетливо указывал и что

исчерпывающе объяснил в «Апологии веры...» о. Антоний (Булатович). Имя Божие литургически подвижно в кругу динамически развивающегося богослужебного молитвенного призывания Церкви, и этот мотив, редко эксплицируемый в современных исследованиях, на самом деле в изобилии присутствует у каждого из мыслителей в их философски осложненных теоретических конструкциях имени.

Список литературы

1. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. М.: Изд-во «Факториал Пресс», 2002. С. 9–160.
2. Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 580–614.
3. Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Мн.: Экономпресс, 2006. 448 с.
4. Лескин Д., священник. Отражение имяславских споров в частной переписке участников «новосёловского кружка» // Церковь и время. 2001. №4 (17). С. 203–240.
5. Лескин Д., священник. Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004. 368 с.
6. Кравецкий А.Г. К истории спора о почитании имени Божия // Богословские труды. 1997. № 33. С. 155–164.
7. Половинкин С.М. Хроника Афонского дела // Имяславие. Антология. М.: Изд-во «Факториал Пресс», 2002. С. 479–528.
8. Постовалова В.И. Афонские споры о почитании и природе Имени Божия в контексте становления миросозерцания и духовной жизни России XX века // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Института: материалы. М., 1999. С. 35–47.
9. Постовалова В.И. Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания // VIII Рождественские образовательные чтения: Христианство и философия: сб. докл. конф. (27 января 2000 г.). М., 2000. С. 119–141.
10. Постовалова В.И. Имяславие: pro et contra // Язык и культура: Факты и ценности: к 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. М., 2001. С. 273–279.
11. Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Изд. дом РЕГНУМ, 2012. 415 с.
12. Сенина Т.А. Последний византиец: Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2013. 448 с.
13. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения (5–7 марта 2001 г.). М.: Русский путь, 2003. С. 191–207.
14. Горбунов Д.А. Краткая история имяславских споров в России начала XX века // Церковь и время. 2000. № 3(12). С. 179–220.
15. Океанская Ж.Л. Ословененный космос отца Сергия Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. Иваново – Шуя, 2009. 392 с.
16. Антоний (Логинов), игумен. Имя Божие и христианская ономотология. Опыт православной догматической философии. Ермолинская пустынь, Воскресенский мужской монастырь, 2006. Рукопись.
17. Иларион (Алфеев), епископ Керченский. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2 т. СПб.: Алетейя, 2002. 1231 с.
18. Письмо священника Павла Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(1) / ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (А.С. Трубочев). М., 1999. С. 295.

19. Флоренский П.А. Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Письмо № 31 / предисл. И.В. Никитиной, С.М. Половинкина. Томск: Водолей; [СПб.]: Сотников, 1998. С. 78.
20. Антоний (Булатович), иеросхим. Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Пг.: Исповедник, 1914.
21. Булгаков С.Н., протоиерей. Философия Имени. СПб.: Наука, 1999. 445 с.
22. Лосев А.Ф. Тезисы об Имени Божиим // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 56–61.
23. Лосев А.Ф. О книге «На горах Кавказа» // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 51–55.
24. Лосев А.Ф. О молитвенном научении // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 4–6.
25. Агафангел (Гагау), игумен. О концепциях языка в русской религиозной философии // Научный богословский портал «БОГОСЛОВ.RU» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4871945.html> дата обращения 06.08.2018.
26. Флоренский П.А. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1) / ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (А.С. Трубачев). М., 1999. С. 352–362.
27. Флоренский П.А. Строение слова // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1) / ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (А.С. Трубачев]. М., 1999. С.212–230.
28. Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 878–893.

References

1. Antony (Bulatovich), ieroskhimonakh. Apologiya very vo Imya Bozhie i vo Imya Iisus [Apologia of faith in the Name of God and in the Name of Jesus], in *Imyaslavie. Antologiya* [Imyaslavie (Name Worship). Anthology]. Moscow: Faktorial Press, 2002, pp. 9–160.
2. Gogotshvili, L.A. *Lingvisticheskiy aspekt trekh versiy imyaslaviya (Losev, Bulgakov, Florenskiy)* [The linguistic aspect of three versions of imyaslavie (Losev, Bulgakov, Florensky)], in Losev, A.F. *Imya. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name. Selected works, translations, conversations, research, archival materials]. Saint-Petersburg: Aleteyia, 1997, pp. 580–614.
3. Gurko, E.N. *Bozhestvennaya onomatologiya: Imenovanie Boga v imyaslavii, simbolizme i dekonstruktsii* [Divine onomatology: Naming of God in imyaslavie (name worship), symbolism, and deconstruction]. Minsk: Ekonompress, 2006. 448 p.
4. Leskin, D., svyashchennik. Otrazhenie imyaslavskikh sporov v chastnoy perepiske uchastnikov «novosyolovskogo kruzhka» [Reflection of name worship disputes in the private correspondence of the «Novoselov's community» participants], in *Tserkov' i vremya*, 2001, no. 4 (17), pp. 203–240.
5. Leskin, D., svyashchennik. *Spor ob Imeni Bozhiem: Filosofiya imeni v Rossii v kontekste afonskikh sobytiiy 1910-kh gg* [Dispute about the Name of God: Philosophy of the name in Russia in the context of the Athos events of the 1910s.]. Saint-Petersburg: Aleteyia, 2004. 368 p.
6. Kravetskiy, A.G. K istorii spora o pochitanii imeni Bozhiya [To the history of the dispute about veneration of the name of God], in *Bogoslovskie Trudy*, 1997, no. 33, pp. 155–164.
7. Polovinkin, S.M. Khronika Afonskogo dela [Chronicle of the Athos case], in *Imyaslavie. Antologiya* [Imyaslavie (Name Worship). Anthology]. Moscow: Faktorial Press, 2002, pp. 479–528.
8. Postovalova, V.I. Afonskie spory o pochitanii i prirode Imeni Bozhiya v kontekste stanovleniya mirosozertsaniya i dukhovnoy zhizni Rossii XX veka [Athos disputes about the veneration and nature of the name of God in the context of the formation of the worldview and spiritual life of Russia of the twentieth century], in *Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-*

Tikhonovskogo Instituta: Materialy [Annual theological conference of St. Tikhon's Orthodox Institute: Materials]. Moscow, 1999, pp. 35–47.

9. Postovalova, V.I. Afonskiy spor o prirode i pochitanii Imeni Bozhiya i ego mistiko-bogoslovskie, filosofskie i lingvisticheckie osnovaniya [Athos dispute about the nature and veneration of the name of God and its mystical-theological, philosophical and linguistic grounds], in *VIII Rozhdestvenskie obrazovatel'nye chteniya: Khristianstvo i filosofiya: Sbornik dokladov konferentsii (27 yanvarya 2000 goda)* [The VIII Christmas educational readings: Christianity and philosophy: proceedings of the conference (January 27 2000)]. Moscow, 2000, pp. 119–141.

10. Postovalova, V.I. Imyaslavie: pro et contra [Of name: pro et contra], in *Yazyk i kul'tura: Fakty i tsnennosti: k 70-letiyu Yuriya Sergeevicha Stepanova* [Language and culture: Facts and values: to the 70th anniversary of Yuri Sergeevich Stepanov]. Moscow, 2001, pp. 273–279.

11. Reznichenko, A.I. *O smyslakh imen: Bulgakov, Losev, Florenskiy, Frank et dii minors* [On the meanings of names: Bulgakov, Losev, Florensky, Frank et dii minors]. Moscow: Izdatel'skiy dom REGNUM, 2012. 415 p.

12. Senina, T.A. *Posledniy vizantiets: Religiozno-filosofskaya mysl' ieroskhimonakha Antoniia (Bulatovicha) i ee vizantiyskiy kontekst* [The last Byzantine: the Religious-philosophical thought of the schema-monk priest Antony (Bulatovich) and its Byzantine context]. Saint-Petersburg: «DMITRIY BULANIN», 2013. 448 p.

13. Khoruzhiy, S.S. Imyaslavie i kul'tura Serebryanogo veka: fenomen Moskovskoy shkoly khristianskogo neoplatonizma [Imyaslavie (Name worship) and culture of the Silver age: the phenomenon of the Moscow school of Christian Neoplatonism], in *S.N. Bulgakov: Religiozno-filosofskiy put': Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya (5–7 marta 2001 g.)* [S. N. Bulgakov: Religious and philosophical way: international scientific conference commemorating the 130th anniversary of his birth (March 5–7, 2001)]. Moscow: Russkiy put', 2003, pp. 191–207.

14. Gorbunov, D.A. *Kratkaya istoriya imyaslavskikh sporov v Rossii nachala XX veka* [A brief history of name worship disputes in Russia of the early XX century], in *Tserkov' i vremya*, 2000, no. 3 (12), pp. 179–220.

15. Okeanskaya, Zh.L. *Oslovesnenny kosmos ottsa Sergiya Bulgakova: «Filosofiya imeni» v kontekste poeticheskoy metafiziki kontsa Novogo vremeni* [The verbal cosmos of father Sergiy Bulgakov: «Philosophy of name» in the context of poetic metaphysics of the end of Modern Times]. Ivanovo – Shuya, 2009. 392 p.

16. Antoniy (Loginov), igumen. *Imya Bozhie i khristianskaya onomatologiya. Opyt pravoslavnoy dogmaticheskoy filosofii* [The name of God and the Christian onomatology. Experience of Orthodox dogmatic philosophy]. Ermolinskaya pustyn', Voskresenskiy muzhskoy monastyr', 2006. Rukopis' [Manuscript].

17. Ilarion (Alfeyev), episkop Kerchenskiy. *Svyashchennaya tayna TSerkvi: Vvedeniye v istoriyu i problematiku imyaslavskikh sporov v 2 t.* [The holy mystery of the Church: an introduction to the history and issues of the name worship disputes in 2 vol.]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2002. 1231 p.

18. Pis'mo svyashchennika Pavla Florenskogo ieroskhimonakhu Antoniyu (Bulatovichu) [Priest Pavel Florensky's letter to schema-monk Anthony (Bulatovich)] in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow, 1999, p. 295.

19. Florenskiy, P.A. *Perepiska svyashchennika Pavla Aleksandrovicha Florenskogo i Mikhaila Aleksandrovicha Novoselova* [Correspondence of priest Pavel Aleksandrovich Florensky and Mikhail Aleksandrovich Novoselov]. Tomsk: Vodoley; [Saint-Petersburg]: Sotnikov, 1998. *Pis'mo №31* [Letter No. 31], p. 78.

20. Antoniy (Bulatovich), ieroskhim. *Moya mysl' vo Khriste. O Deyatel'nosti (Ehnergii) Bozhestva* [My thought in Christ. On the Activity (Energy) of the Deity]. Petrograd: Ispovednik, 1914.

21. Bulgakov, S.N., protoierey. *Filosofiya Imeni* [Philosophy of Name]. Saint-Petersburg: Nauka, 1999. 445 p.

22. Losev, A.F. Tezisy ob Imeni Bozhiem [Theses about the Name of God], in Losev, A.F. *Imya. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name. Selected works, translations, conversations, research, archival materials]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 56–61.

23. Losev, A.F. O knige «Na gorakh Kavkaza» [On the book «the Caucasus mountains»], in Losev, A.F. *Imya. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name. Selected works, translations, conversations, research, archival materials]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 51–55.

24. Losev, A.F. O molitvennom nauchenii [On prayer teaching], in Losev, A.F. *Imya. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name. Selected works, translations, conversations, research, archival materials]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 4–6.

25. Agafangel (Gagua), igumen. O kontseptsiyakh yazyka v russkoy religioznoy filosofii [On the concepts of language in Russian religious philosophy], in *Nauchnyy bogoslovskiy portal «BOGOSLOV.RU»* [Scientific theological portal "БОГОСЛОВ.RU" access Mode]: <http://www.bogoslov.ru/text/4871945.html> data obrashcheniya 06.08.2018.

26. Florenskiy, P.A. Ob Imeni Bozhiem [On the Name of God], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow, 1999, pp. 352–362.

27. Florenskiy, P.A. Stroenie slova [Structure of the word], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow, 1999, pp. 212–230.

28. Gogotishvili, L.A. Kommunikativnaya versiya isikhazma [Communicative version of Hesychasm], in Losev, A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – Number – Essence]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 878–893.

УДК 141.3.27
ББК 87.3(2)53

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЕ ПРИЗНАКИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ОНТОЛОГИИ Ф.И. ТЮТЧЕВА И В.Ф. ЭРНА¹

Б.Н. ТАРАСОВ

Литературный институт имени А.М. Горького
Тверской бульвар, 25, г. Москва, 123104, Российская Федерация
E-mail: bntarasov@yandex.ru

На примере сопоставления историософской логики Ф.И. Тютчева и В.Ф. Эрна рассматривается типологическое «избирательное сродство» мысли отечественных писателей и философов в оценках хода исторического процесса исходя из «тайны человека», содержания и качества его душевно-духовного состояния и целеполаганий в рамках теоцентрической и антропоцентрической аксиологии. Подчеркивается связь христианской онтологии и антропологии поэта с анализом человеческой природы у Достоевского и Вл. Соловьёва, а также его особое внимание к динамике социально-исторических и интеллектуально-идеологических процессов в Новое время начиная с эпохи Возрождения и Просвещения. Раскрывается нетривиальный переход «меонического рационализма» из интеллектуальной плоскости в практическую сферу. Отмечается, что в границах обозначенной исторической динамики с мыслями Тютчева и Эрна вступают в многоаспектную перекличку и входят в ценностно-логический резонанс важные для многих русских писателей и философов разные понятия и конструкции: «страсть к доволъству» (А.С. Пушкин), «самодовлеющий нож разума» (И.В. Киреевский), «плачевная золотая посредственность» (П.Я. Чаадаев), «ад прогресса» (Н.Ф. Федоров), «псевдолиберальная пошлость и проза эгалитарного процесса» (К.Н. Леонтьев), «понижение психического уровня человека» (В.В. Розанов), «самоупорство самости» (П.А. Флоренский), «самочинная воля» (С.Л. Франк), «натуралистическая сплошность мира» (Г.В. Флоровский), «профанация» (Б.П. Вышеславцев), «самоистребляющая диалектика гуманизма» (Н.А. Бердяев), «зверочеловечество» (Е.Н. Трубецкой) и ряд других.

Ключевые слова: *теоцентризм, антропоцентризм, христианская антропология, историософия, Божественное Откровение, Логос, самовластие человеческого Я, мыслящий рассудок, меонический рационализм, обоготворение плоти, катастрофический прогресс*

APOCALYPTIC SIGNS OF HISTORIC PROCESS IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY AND ONTOLOGY OF F.I. TYUTCHEV AND V.F. ERN

B.N. TARASOV

Gorky Literature Institute
25, Tverskoy blvd, Moscow, 123104, Russian Federation
E-mail: bntarasov@yandex.ru

¹ Статья выполнена при поддержке РФФИ. Проект № 18-012-00380. Тютчев Ф.И. Личность и мировоззрение, творчество и общественно-государственная деятельность в социально-историческом и идейном контексте.

By comparing the historiosophical logic of Tyutchev and Ern as an example, the article considers the typological «selective affinity» of the thought of the Russian writers and philosophers in their assessment of the course of history, based on the «mystery of man», the content and quality of his mental and spiritual state and goal-setting within the framework of the theocentric and anthropocentric axiology. It is emphasized that the poet's Christian ontology and anthropology are connected with Dostoevsky's and V. Solovyov's analysis of human nature and his special attention to the dynamics of socio-historical and intellectual-ideological processes in the New time starting from the Renaissance and Enlightenment. The article also characterizes the non-trivial transition of the "meonical rationalism" from the intellectual plane into the practical sphere. It is noted that within the boundaries of such historical dynamics, Tyutchev's and Ern's thoughts echo in many aspects and resonate in their values and logic with different concepts and constructs important to many Russian writers and philosophers: passion for contentment (A.S. Pushkin), self-sufficient knife of reason (I.V. Kireevsky), golden deplorable mediocrity (P.Y. Chaadaev), hell of progress (N.F. Fedorov), pseudo-liberal vulgarity and prose of egalitarian process (K.N. Leontyev), lowering the mental level of the person (V.V. Rozanov), self-persistence of the self (P.A. Florensky), arbitrary will (S.L. Frank), naturalistic continuity of the world (G.V. Florovsky), profanation (B.P. Vysheslavtsev), selfdestroying dialectics of humanism (N.A. Berdyaev), beast-humankind (E.N. Trubetskoy) and several others.

Key words: theocentrism, anthropocentrism, Christian anthropology, historiosophy, Divine Revelation, Logos, autocracy of human self, the thinking mind, meonical rationalism, the deification of the flesh, catastrophic progress

В книге «Духовные основы общества» (1992 г.) С.Л. Франк отметил: «Самое интересное и значительное, что породило русское мышление XIX–XX вв., – кроме самой религиозной философии – принадлежит к области исторической и социальной философии; самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа. Именно поэтому в русской литературе едва ли можно отделить религиозную философию от исторической, социальной и культурной философии, их необходимо рассматривать вместе» [1, с. 494].

Эта связь отечественной литературы с религиозной философией особо подчеркнута Л.И. Шестовым: «Русская философская мысль, такая глубокая и своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой (пока его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой «мыслил» так же, как Соловьев) и даже Чехов...» [2, с. 35]. К перечисленным именам следует добавить и Тютчева, свободно и властно думавшего в поисках правды исторического движения, его размышления (исходя из «тайны человека») и логика носят непреходящий актуальный характер.

«Только правда, чистая правда, – признавался он дочери, – и беззаветное следование своему незапятнанному инстинкту пробивается до здоровой сердцевины, которую книжный разум и общение с неправдой как бы спрятали в грязные лохмотья» [3, с. 221]. Однако, по его мнению, «познанию всей незамутненной правды жизни препятствует свойство человеческой природы питаться иллюзиями» и идейными выдумками разума, на который люди уповают тем больше, чем меньше осознают его ограниченность, и о правах которого они заявляют тем громче, чем меньше им пользуются.

Именно в таком контексте занимают свое место постоянные изобличения Тютчевым, говоря словами И. С. Аксакова, «гордого самообожания разума» и «философское сознание ограниченности человеческого разума», который, будучи лишенным этого сознания, прикрывает правду, реальность, сердцевину жизни человека и творимой им истории понятиями своих ограниченных и постоянно сменяющихся теорий и систем и признает лишь то, что доступно его пониманию.

Тютчев принадлежит к первым и наиболее глубоким отечественным мыслителям, которые были озабочены охарактеризованными А.Ф. Лосевым и начавшимися в эпоху Просвещения интеллектуально-идеологическими и социально-историческими процессами. Говоря словами автора «Эстетики Возрождения» (1978 г.), в новой картине мира «человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно раздувался его рассудок»². «Научные» парадигмы «раздувшегося рассудка», утопического гуманизма и просветительского сознания, в лоне которого формировались невнятные социальные проекты Нового времени, причудливо сочетали и сочетают абстрактные идеи свободы, равенства, взаимного уважения и т. п. (можно добавить современные словосочетания: права человека, общечеловеческие ценности, цивилизованное общество и т. п.) с материалистическим принижением человека как «подобия Божия», с моральным редуционизмом и отрицанием традиций. «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали, – писал Энгельс о просветителях. – Религия, понимание природы, общество, государственный строй – все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилем всего существующего... Все прежние формы общества, государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения...» [5, т. 20, с. 16–17].

Своеобразное враждебное отношение к прошлому и даже борьба с ним оказались при переходе от теоцентризма к антропоцентризму необходимыми условиями для более радикального изменения ценностных координат и самой картины мира, в которой христианская традиция и историческая память оказались главной помехой для изменения действительности. «Мыслящему рассудку» как инструменту власти и господства над перестраиваемым миром традиционные идеалы казались «хламом» и «предрассудками», ибо препятствовали возвышению «естественного человека» в концепциях общественного животного или машины. Сужению его духовного горизонта до узко натуралистических пределов, внедрению новых установок сознания для особого акцентирования позитивистски наблюдаемых и математически исчисляемых пластов бытия и выделения в нем рационалистических, прагматических, гедонистических сто-

² См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения М.: Мысль, 1978. С. 549 [4].

рон. Однако возводимая на «естественных» основаниях постройка вскоре превратилась, по словам того же Энгельса, в «злую карикатуру» на блестящие обещания просветителей.³

Тютчев не стремился принизить разум, а пытался отвести ему подобающее место и оценить его истинные возможности и границы в познании человека и мира. С его точки зрения, превышение полномочий «мыслящего рассудка» и превращение его в верховного арбитра всего и вся, в меру всех вещей опасно и пагубно не менее его принижения (иррационализм для поэта – противоположный полюс самовластия человеческого Я и не выходит за его пределы) и через упрощение «тайны человека» в материалистических и рационалистических концепциях способны вести к неразумию и безумию, к господству эгоистических инстинктов и торжеству нигилизма, что он и фиксирует в движении мыслящего рассудка к обоготворению плоти.

Истоки подобных результатов он видел в отрыве философии от религии, в нарушении иерархической субординации между ними, когда, например, у Гегеля или Канта рациональное знание и логический разум становились выше истин Откровения и учения Церкви. Тем самым открывались широкие пути для прямого отрицания христианства у младогегельянцев или Фейербаха и выдвижения антропоцентрических утопий, сциентистских теорий и т.п.

Поэт принадлежит к тем представителям отечественной культуры, которых волновала в первую очередь (разумеется, каждого из них на свой лад и в особой форме) «тайна человека» (Ф.М. Достоевский), как бы не видимые на поверхности текущего существования и неподвластные рациональному постижению, но непреложные законы и основополагающие смыслы бытия и истории. Такие писатели пристальнее, нежели «актуальные», «политические» и т. п. литераторы, всматривались в злободневные проблемы, но оценивали их не с точки зрения модных идей «книжного разума» или «прогрессивных» изменений, а как очередную временную модификацию неизменных корневых начал жизни, уходящих за пределы обозреваемого мира. Тютчеву свойственно стремление заглянуть «за край» культурного, идеологического, экономического и т. п. пространства и времени и проникнуть в заповедные тайники мирового бытия и человеческой души, постоянно питающие и сохраняющие ядро жизненного процесса при всей изменчивости в ходе истории (до неузнаваемости) его внешнего облика. Можно сказать, что за «оболочкой зримой» событий и явлений поэт пытался увидеть саму историю, подобно тому, как, по словам А.А. Фета, под «оболочкой зримой» природы он узревал ее самое. Без учета этой онтологической и человековедческой целеустремленности подлинное содержание поэтической или публицистической «фактуры» в тех или иных его произведениях или размышлениях не может получить должного освещения, а

³ Анализ самих оснований подобных «обещаний» см. в работе Г.В. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма» (см.: Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 265–292).

также адекватной оценки его первопреходческого места во внимании к ослаблению религиозного и усилению позитивистского начала в бытии, что предвещало для многих русских мыслителей грядущие мировые катастрофы⁴.

Здесь будет уместным привести принципиальное возражение Тютчева Ф.В. Шеллингу, сделанное в начале 1830-х гг.: «Вы пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед *Безумием креста* или же все отрицать. Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом...» [3, с. 37].

Тютчев в резко альтернативной форме, так сказать по-достоевски (или и), ставит самый существенный для его сознания вопрос: или апостольско-паскалевская вера в *Безумие креста*, или всеобщее отрицание, или примат «божественного» и «сверхъестественного», или нигилистическое торжество «человеческого» и «природного». По словам самого поэта, это самое главное и роковое противостояние антропоцентрического своеволия и Богопослушания (по его убеждению, между самовластием человеческой воли и законом Христа немислима никакая сделка). Речь в данном случае идет о жесткой противопоставленности, внутренней антагонистичности как бы двух стратегических сценариев («с Богом» и «без Бога») развития жизни и мысли, человека и человечества, теоцентрического и антропоцентрического понимания бытия и истории. «Человеческая природа, – подчеркивал поэт незадолго до смерти, – вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход – только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, чрез который общество должно пройти, прежде чем доберется до кризиса возрождения...»⁵. О том, насколько владела сознанием Тютчева и варьировалась мысль о судорогах существования и иудиной участи отрешившегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче А.В. Плетневой: «Между Христом и бешенством нет середины»⁶.

Обозначенная альтернатива входит в самую основу мировоззрения Тютчева, пронизывает его историософскую и публицистическую мысль и иллюстрируется в таком качестве фундаментальной логикой Ф.М. Достоевского и

⁴ См. об актуализации образа «рационалистической дыры» у Вл. Соловьева и В.Ф. Эрнэ работу Е.А. Тахо-Годи «О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьева» (см.: Русская литература и философия: пути взаимодействия. М., 2018. С. 414–433).

⁵ Цит. по: Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. С. 198 [6].

⁶ См.: Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. М.: Наука, 1988. С. 567 [7].

В.С. Соловьева. Достоевского изначально впечатляла неискоренимая мерцающая двойственность («текучесть», по Л. Толстому) человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться известными державинскими строками («я царь, я раб, я червь, я бог»), божественные и природные, царские (свобода, любовь, совесть, милосердие, сострадание, справедливость, честь, достоинство и т.п.) и рабские (гордыня, тщеславие, зависть, властолюбие, сребролюбие, сластолюбие, чревоугодие, мстительность и т.п.) свойства. Еще в юности автор «Братьев Карамазовых» отметил неизбывное срастание элементов величия и ничтожества человеческого сосуществования, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тугой неразрушаемый узел: «Атмосфера души человека состоит из слияния небес с землею; какое же противозаконное дитя человек. Мне кажется, мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, мир принял значение отрицательное, и из высокой изящной духовности вышла сатира» [8, т. 28, кн. 1, с. 50]. (Ср. энгельсовскую «злую карикатуру», вышедшую из блестящих обещаний просветителей.)

С точки зрения Достоевского, эту фундаментальную двойственность можно характеризовать как своеобразную переходность: «Мы, очевидно, существа переходные... люди становятся бесами или ангелами» [8, т. 11, с. 184]. По его убеждению, предотвращение движения к бесам (к иудийской участи, по Тютчеву) невозможно без самоопределения, как и у Тютчева, по отношению к «закону Я» и «закону любви»: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» [8, т. 20, с. 112]. И без самоопределения к главному вопросу: кто есть человек – образ и подобие Божие или «усиленно сознающая мысль», особый этап в биологической и зоологической эволюции? А также без преодоления рабской заносчивости в лоне «темной основы нашей природы», что особо было подчеркнуто В.С. Соловьёвым: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, – пока эта темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления. <...> Истинное дело возможно, только если и в человеке, и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет» [9, т. 2, с. 311, 315].

В выводах Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева подчеркнуто, в русле какой традиции и какого подхода находится мышление Тютчева, которое в такой типологии не получило должного освещения в его историософии. Согласно

логике поэта, «без Бога» и без следования Высшей Воле темная и непреобразованная основа человеческой природы никуда не исчезает, а лишь принаряживается и маскируется, рано или поздно дает о себе знать в «гуманистических», «научных», «прагматических», «государственных», «политических» и иных ответах на любые вопросы «что делать?». Более того, без органической связи человека «с Богом» историческое движение духовно-нравственно деградирует из-за губительной ослабленности высшесмыслового и жизнеутверждающего христианского фундамента в человеке и обществе, самовластной игры отдельных государств и личностей, соперничающих идеологий и борющихся группировок, подавляющего господства материально-эгоистических интересов. Отсюда же неожиданные метаморфозы, несовпадения между «диалектикой чистого разума» и «эмбриогенией жизни», которые Герцен называл «демоническим началом истории»: «мы были свидетелями, как все упования теоретических умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахохоталось над их наукою, мыслию, теорией, как оно из республики сделало Наполеона, из революции 1830 г. биржевой оборот» [10, т. 6, с. 29].

Эта связь исторического процесса (с его фарсовыми, карикатурными сатирическими вариациями по Гегелю, Энгельсу, Достоевскому) с воплощением в нем или невоплощением (или искаженным воплощением) христианских начал, а соответственно, и с преображением или непреображением «первородного греха», «темной основы», «исключительного эгоизма» человеческой природы формирует внутреннее единство и целостность, заключает глубинное смысловое содержание философско-публицистического наследия Тютчева. По его мнению, качество христианской жизни и реальное состояние человеческих душ и сознаний являются критерием восходящего или нисходящего своеобразия той или иной исторической стадии. Чтобы уяснить возможный исход составляющей сокровенный смысл истории борьбы между силами добра и зла, «следует определить, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи»⁷.

Поэт выстраивает принципиальную иерархическую связь между христианской онтологией и антропологией и историческим процессом, который он воспринимает как смену мировых монархий в свете интерпретации второй и седьмой глав книги пророка Даниила, дополненной толкованием второго Послания ап. Павла к фессалоникийцам о «тайне беззакония», которая не совершается до тех пор, пока не будет взят от среды «удерживающий теперь» появление «сына погибели», т.е. антихриста. Он полагал, что эволюция имперского принципа на Западе приводила к постепенному «изнеможению» его христианских основ, которые еще сохранялись (хотя и ослабевали) в России и должны определять (на деле все меньше определяла) ее социально-политические и

⁷ См.: Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей исторического просвещения в память имп. Александра III. 1897–1917. Кн. 19. Спб.: Тип. Главного управления делов, 1915. С. 205 [11].

культурно-исторические задачи. В историософской мысли Тютчева христианская метафизика обуславливает духовно-нравственную антропологию, от которой, в свою очередь, зависит истинное качество и подлинная плодотворность социально-политического уровня, место того или иного государства в Богочеловеческом процессе. Однако, как правило, государственная, этническая или общественная проблематика в построениях поэта рассматривается язычески-обособленно, вне глубинного христианско-антропологического контекста, что приводит к нарушению обозначенной иерархии, к акцентированию подчиненных уровней и категорий как основных, к неточной его характеристике как «романика», панслависта, эгзиста, империалиста и т.п. в самых разных работах по сходной проблематике⁸.

Между тем в самой атмосфере общественного развития, а также грубых материальных интересов и псевдоимперских притязаний отдельных государств в политике поэт обнаруживал «нечто ужасающее новое», «призвание к низости», воздвигнутое «против Христа мнимыми христианскими обществами». В год смерти он недоумевает, почему мыслящие люди «недовольно вообще поражены апокалипсическими признаками приближающихся времен. Мы все без исключения идем навстречу будущего, столь же от нас сокрытого, как и внутренность луны или всякой другой планеты. Этот таинственный мир может быть целый мир ужаса, в котором мы вдруг очутимся, даже и не приметив нашего перехода»⁹. Не преображение, а, напротив, все большее доминирование (хитрое, скрытое и лицемерное) ведущих сил «темной основы нашей природы» и служило для него основанием для столь мрачных пророчеств. Поэт обнаруживает, что в «настроении сердца» современного человека «преобладающим аккордом является принцип личности, доведенный до какого-то болезненного неистовства»¹⁰.

По Тютчеву, самая главная нигилистическая революция «самовластия человеческого Я» происходит тогда, когда теоцентризм уступает место антропоцентризму, утверждающему человека мерой всей целиком от его планов и деятельности зависимой действительности, а абсолютная истина, «высшие надземные стремления», религиозные догматы замещаются рационалистическими и прагматическими ценностями. Этот антропологический поворот, определивший в эпоху Возрождения кардинальный сдвиг общественного сознания и проложивший основное русло для новой и новейшей истории, и стоит в центре внимания поэта. Разорвавший с Церковью Гуманизм, подчеркивает он, породил Реформацию, Атеизм, Революцию и всю «современную мысль» западной цивилизации: «<...> Мысль эта такова: человек, в конечном итоге, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; все провозглашающее

⁸ См. об этом: Тарасов Б.Н. Комментарии // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма в шести томах. Т. 3. Публицистическое произведение. М.: Классика, 2003. С. 398–487.

⁹ См.: Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 198.

¹⁰ См.: Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. С. 366.

себя выше человека, – либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого Я в самом буквальном смысле слова»¹¹.

Тютчев раскрывает в истории фатальный процесс динамики этого «апофеоза», дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, все более теряющего в своей «разумности» и «цивилизованности» душу и дух и становящегося рабом низших свойств собственной природы. Комментируя мысль Тютчева, И.С. Аксаков пишет: «Отвергнув бытие Истины вне себя, вне конечного и земного, – сотворив себе кумиром свой собственный разум, человек не остановился на полудороге, но увлекаемый роковой последовательностью отрицания, с лихорадочным жаром спешит разбить и этот новосозданный кумир, – спешит, отринув в человеке душу, обоготворить в человеке плоть и поработиться плоти. С каким-то ликованием ярости, совлекая с себя образ Божий, совлекает он с себя и человеческий образ, возревновав животному, стремится уподобить свою судьбу судьбе обоготворившего себя Навуходоносора: “сердце его от человек изменится, и сердце зверино дастся ему... и от человек отженут его, и со зверьми дивными житие его...”. Овеществление духа, безграничное господство материи везде и всюду, торжество грубой силы, возвращение к временам варварства, – вот к чему, к ужасу самих Европейцев, торопится на всех парах Запад, – и вот на что Русское сознание, в лице Тютчева, не переставало, в течение 30 лет, указывать Европейскому обществу»¹².

Между тем именно принципиальное внимание к «роковой последовательности отрицания» позволило Тютчеву предусмотреть наступление фашизма в Европе XX в., предугадать варварские метаморфозы и последствия утрированного воплощения идеи немецкого единства, безусловного стремления Германии к империалистическому господству. Говоря о победе объединенной Пруссией Германии над Францией Наполеона III и о характере франко-прусской войны, поэт недоумевал и предсказывал: «Что меня наиболее поражает в современном состоянии умов в Европе, это недостаток разумной оценки некоторых наиважнейших явлений современной эпохи, – например, того, что творится теперь в Германии. <...> Это дальнейшее выполнение все того же дела, обоготворения человека человеком, – это все та же человеческая воля, возведенная в нечто абсолютное и державное, в закон верховный и безусловный. Таковую проявляется она в политических партиях, для которых личный их интерес и успех их замыслов несравненно выше всякого иного соображения. Таковую начинает она проявляться и в политике правительств, этой политике, доводимой до края во что бы то ни стало (à outrance), которая, ради достижения своих целей, не стесняется никакою преградой, ничего не щадит и не пренебрегает никаким средством, способным привести ее к желанному результату Отсюда этот характер варварства, которым запечатлены приемы последней

¹¹ Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. М.: Наука, 1988. С. 206.

¹² См.: Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 169.

войны, – что-то систематически беспощадное, что ужаснуло мир. ... Как только надлежащим образом опознают присутствие этой стихии, так и увидят повод обратить более пристальное внимание на возможные последствия борьбы, завязавшейся теперь в Германии, – последствия, важность которых способна, для всего мира, достигнуть размеров неисследимых, ... повести Европу к состоянию варварства, не имеющему ничего себе подобного: в истории мира, и в котором найдут себе оправдание всяческие иные угнетения. Вот те размышления, которые, казалось бы, чтение о том, что делается в Германии, должно вызывать в каждом мыслящем человеке...»¹³.

Единодушно с Тютчевым, имея с ним, противопоставляющим единству железа и крови единство любви (см. стих. Тютчева «Два единства»), общую христианскую основу для пророчеств, мыслил Достоевский: «Мечом хотят восстановить Наполеона, ожидая в нем себе раба вековечного и в потомстве, а ему гарантируя за это династию. <...> Но помните текст Евангелия: “Взявший меч и погибнет от меча”. Нет, непрочно мечом составленное! И после этого кричат: “Юная Германия!” Напротив – изживший свои силы народ, ибо после такого духа, после такой науки – ввериться идее меча, крови, насилия и даже не подозревать, что есть дух и торжество духа, а смеяться над этим с капральскою грубостью! Нет, это мертвый народ и без будущности. А если он жив, то, после первого опьянения, сам, поверьте, найдет в себе протест к лучшему и меч упадет сам собою» [8, т. 29, кн.1, с. 176].

Тютчев и ставил себе такую задачу – сказать недоступную прагматическому рассудку «чистую правду» обо всем происходящем, в том числе и о новых политических технологиях в «революционное» и «апокалиптическое» время, и о их связи с «темной основой нашей природы». Когда на Западе приписывали стремлению России — признать полную независимость Греческого королевства от Турции – прямо противоположные цели и призывали Англию и Францию защитить свободу Греции от этого «Северного государства», поэт писал немецкому корреспонденту: «Что партия, враждебная всему доброму и честному в Природе Человека, попыталась всеми возможными способами, per fas и nefas, силой и хитростью, соблюдением договоров и нарушением их, погубить несчастную Грецию – это понятно, ибо это было в ее интересах, а ведь известно, что интерес, самый низменный, самый гнусный интерес – единственное правило, единственный двигатель этой партии. Но то, что обманутый в своих расчетах, парализованный Высшей Силой в своих замыслах, отчаявшийся dokonать свою жертву убийца пытается теперь прикинуться ее покровителем с тем, чтобы выдать истинного покровителя за убийцу, вот это уже слишком...» [7, с. 545].

Для поэта «борьба между добром и злом» составляет «основу мира», и в этом горизонте под «зримой оболочкой» исторических поворотов, событий и явлений, за внешними политическими столкновениями или дипломатическими конфликтами, за бурными дебатами парламентов или импозантностью коро-

¹³ Цит. по: Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 188–190.

левской короны скрывается вечная война меняющего свои обличья Кесаря со Христом. «Великий тайнозритель природы, – заключает Флоровский, – Тютчев и в истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы... История обращалась для него в Апокалипсис»¹⁴.

И.С. Аксаков заключал, что Откровение Божие в истории всегда могущественно приковывало умственные взоры поэта, который в отходе от него в антропоцентрическом и индивидуалистическом своеволии видел главный поворот исторического процесса к нисходящему духовному развитию, к явному или скрытому появлению в этом процессе апокалиптических признаков. Тютчев одним из первых обозначил то общее русло, в котором соотносятся с его мыслями и находят свое место многие важные понятия русских писателей и мыслителей: «закон Я» (Ф.М. Достоевский), «страсть к довольству» (А.С. Пушкин), «самодовлеющий нож разума» (И.В. Киреевский), «плачевная золотая посредственность» (П.Я. Чаадаев), «ад прогресса» (Н.Ф. Федоров), «псевдолиберальная пошлость и проза эгалитарного процесса» (К.Н. Леонтьев), «понижение психического уровня человека» (В.В. Розанов), «самоупорство самости» (П.А. Флоренский), «самочинная воля» (С.Л. Франк), «натуралистическая сплошность мира» (Г.В. Флоровский), «профанация» (Б.П. Вышеславцев), «самоистребляющая диалектика гуманизма» (Н.А. Бердяев), «зверочеловечество» (Е.Н. Трубецкой), которые позволяют им раскрывать в пределах возрожденческого антропоцентризма и самозамкнутости «обратную сторону» всякого внешнего прогресса и обнаруживать признаки «нисходящего» и «катастрофического» развития человека и мира.

В.Ф. Эрн писал: «Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают один другого*»¹⁵.

Сам Эрн являет выразительный пример общего и конкретного сближения с поэтом в разборе онтологического и антропологического ухода человека от небесного отца и как бы подхватывает тютчевскую критику «гордого самообожания разума», приводящего к «меоническому рационализму» и «обожествлению плоти»: «Будучи сам в себе неподвижен, лишенный внутренней жизни, не совпадающий с действительной сущностью мысли, *ratio* ведет лишь призрачную жизнь (ср. рассуждения А.С. Хомякова о призрачной диалектике разума) в сознании новой философии как некая аберрация, как неосуществленная попытка неудавшегося самоопределения. Но, будучи сам в себе призрачен, *ratio*, становясь единственным господином и нераздельным

¹⁴ См.: Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьев (Глава из книги) // Путь. Париж, 1933. № 41 (ноябрь-декабрь). С. 5 [12].

¹⁵ См.: Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда 1991. С. 98 [13].

владыкой философского сознания нового времени, постепенно разрешает всю совокупность действительности в призрак, в непонятно закономерную иллюзию»¹⁶. Самоопределение разума как «рацио» (от Декарта до Канта, Гегеля и неокантианства) приводит его к абстрагированию как от чужеродного ему опыта (религиозного, мистического, поэтического и т. п.), так и от душевно-духовных особенностей живой человеческой личности. В результате «мертвое» познание остается в пределах имманентизма и феноменализма, замыкается на внешней оболочке («скорлупе», как сказал бы И.В. Киреевский) явлений, приводит к овеществлению бытия и самого человека. «Общественная рационализация» как «изнанка культуры» и угроза ей постепенно захватывает и механизмирует все сферы жизни, порождает позитивизм и утилитаризм современной технической цивилизации. На глубинном же уровне установки рационалистического сознания и обусловленные ими метаморфозы общественного бытия определяются онтологически не обеспеченным самообожествлением человека, «самовластием человеческого я», по Тютчеву. «Новая культура Запада, – замечает Эрн, – проникнута пафосом ухода от Небесного Отца, пафосом человеческого самоутверждения, принимающего человекобожеские формы, пафосом разрушения всякого трансцендентизма, пафосом внутреннего и внешнего феноменализма»¹⁷

Эрн особо подчеркивает не лежащую на поверхности связь между способом мышления в меоническом рационализме и, казалось бы, совершенно далекими от него практическими действиями, говоря о том, что самое крайнее, отпечатавшееся в материи «безобразия» бывает точным и наглядным выявлением скрытых духовных реальностей.

В статье «От Канта к Крупну» (1914 г.) Эрн пытается раскрыть подобную связь, которая в типологическом плане сходна с предвидениями Тютчева о «вавилонском столпе» немецкого единства и напоминает нетривиальную соотношение преступления Смердякова в «Братьях Карамазовых» с характером философствования Ивана Карамазова, или фашизма с ницшеанством. Эрн задается вопросом, почему лик «народа философов» исказился звериной жестокостью в первую мировую войну, а под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружились хищные когти. Ответ он находит в абсолютном имманентизме и феноменализме Канта, который замкнул внешний и внутренний опыт в рационально-эмпирической плоскости, отрезал его от мира «истинно Сущего», от непосредственного Богообщения.

По логике мыслителя, кенигсбергский мудрец стал «палачом старого и живого Бога», что через живую ткань между внутренним и внешним неизбежно приводит к посюстороннему царству силы и власти, «блиндированным мечтам о всемирной гегемонии» и самосознанию германской нации как только феномена, в биологических категориях и энергетизме научно-промышленного

¹⁶ См.: Эрн В.Ф. Сочинения. 1991. С. 77.

¹⁷ Там же. С. 388.

напряжения. «Убиение Сущего в воле, совершенное Кантом, постулировало крайнее развитие волевой мускулатуры, а убиение Сущего в разуме, совершенное им же, раскидывало прельстительную арену для проявления этой мускулатуры: для германского сознания со всего мира были сняты онтологические запреты и высшие предназначения, и географическая карта Земли предстала германскому воображению огромным и сладким «меню» невиданного и неслышанного в истории мирового пиршества. Но для этого нужно было мускулатуру воли и внутренних напряжений одеть несокрушимой броней милитаризма. Восстание германизма как военный захват всего мира, как насильственная гегемония *manu militari* коренится, таким образом, в глубинах феноменалистического принципа, установленного в первом издании «Критики чистого разума», – к такому выводу приходит философ¹⁸.

В результате невидимой кристаллизации внутренних энергий меонического рационализма во внешние материальные формы Эрн устанавливает «глубочайшую философичность орудий Круппа», по-своему выражающих практическую самозаконность научно и технически организованного «бытия для себя»: «феноменалистический принцип “аккумулируется” в орудиях Круппа в наиболее страшные сгущения и становится как бы прибором, осуществляющим законодательство чистого разума в больших масштабах всемирной гегемонии... Поэтому в Сионе немецкого феноменализма, где святое святых есть “Критика чистого разума”, орудия Круппа занимают почетное и логически необходимое место. Кант в самых характерных и оригинальных моментах своей философии диалектически постулирует Круппа, Крупп в самых гениальных созданиях своих дает материальное выражение феноменалистическим основоначалам Кантовой философии»¹⁹.

Субъективно-человеческому «рацио», прodelьывающему описанный выше путь, Эрн противопоставляет объективно-божественный «Логос», сущностное содержание которого, по его представлению, было искажено в названии русского варианта международного журнала «Логос». Его молодые редакторы (Э.К. Метнер, Ф.А. Степун, С.И. Гессен, Б.В. Яковенко) увлекались неокантианством, феноменологией Гуссерля, строго научной философией, что ставило их в ряды последователей меонического рационализма. «Редакция “Логоса”, – вспоминал Ф.А. Степун, – была в постоянном конфликте с Эрном, будь то на заседаниях “Религиозно-философского общества” или в библиографическом разделе нашего журнала. В своей устной и письменной полемике Эрн пытался доказать, что «мы представители научной философии, порвавшие с древнехристианской традицией, не имеем ни малейшего права оперировать понятием Логос, взятым у Иоанна Богослова, и профанировать его»²⁰.

¹⁸ См.: Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда 1991. С. 312.

¹⁹ Там же. С. 315–316.

²⁰ См.: Stepun F. *Vergangenes und Unvergängliches*. Aus meinem Leben 1884–1914. München: Verlag Josef Kösel, 1947. S. 300–301 [14].

Одним из важных проявлений письменной полемики стала статья Эрн «Нечто о Логосе, русской философии и научности», в которой он раскрывал содержание божественного Логоса в русле платонизированной восточнохристианской мысли как источника бытия и мышления. Логос – это непостижимый Бог, трансцендентный божественный Разум, предвечно сущее Слово («в начале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог»), творящее мир и предстоящее как второе Лицо Троицы. Движение к его познанию возможно лишь на путях «коренного и глубочайшего единства постигающего и постигаемого», возрастающего осознания своего бытия в Истине. «В противоположность неоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то... восточное умозрение признает истину – *бытием* в Логосе, то есть бытием в Истине, каковое бытие возможно лишь чрез становление Логосом, чрез благодать существенного усвоения Слова... Отсюда, – пишет Эрн – та совершенно чуждая и непонятная новому философскому сознанию Запада, но глубоко последовательная в себе динамическая теория познания, по которой степень познания соответствует степени напряженности воли, степени существенной устремленности к Истине, и по которой в лестнице Богопознания, то есть познания Сущего, далеко всех превышают герои и подвижники духа – святые. Онтологизм восточного умозрения свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, а подвиг есть глубочайшее раскрытие и утверждение всех творческих и существенных сторон личности, этого ядра космической жизни»²¹.

Согласно Эрну, своеобразие русской философской мысли в том и заключается, что она всегда была проникнута конкретным логосным онтологизмом и не обольщалась миражом отвлеченной систематичности («всякая система искусственна, лжива и как плод кабинетности неонична»). Поэтому, например, Г.С. Сковорода, о котором он написал отдельную книгу, полагал началом премудрости познание Бога и обретение истины на пути восхождения к божественному Первоистоку, А.С. Хомяков (способный при желании создать десятки «систем») раскрывается в размышлениях о сущности Православия, а П.Я. Чаадаев осуществляет себя в философии истории (русской и всемирной) и молчит о другом²².

В 1915 году Эрн публикует брошюру «Время славянофильствует. Война,

²¹ См.: Эрн В.Ф. Сочинения. С. 78–79.

²² Следует отметить, что Чаадаев не молчит о Канте и типологически сходным образом рассуждает о нем в рамках сопоставления архетипов теоцентрического мышления и неонического рационализма. На форзаце «Критики практического разума» автор «Философических писем» написал по-немецки: «Он не был светом, но свидетельствовал о свете». Под названием же «Критика чистого разума» отметил: «Апология Адамова разума». Кант неприемлем для Чаадаева в той степени, в какой возвышает принцип человека и опирается лишь «на разум во времени или разум субъективный». Вместе с тем, изучив добросовестно этот «искусственный разум», Кант, по мнению Чаадаева, осудил его самоуверенные претензии и показал его предельные границы, что и приоткрыло путь к свету. Свет этот, полагает он, воистину воссияет лишь тогда, когда будут преодолены непроходимые перегородки между миром «вещей в себе» и миром познаваемых явлений через восхождение к источнику духовного начала, в лоне которого зарождается «высший разум».

Германия, Европа и Россия», в которой размышляет о связанном с Логосом «эфирном плане Святой Руси» и высшей действительности русского духовного бытия, как она видится изнутри, а не извне. Он подчеркивает, что Святая Русь – это не концепция народной идеологии и не кантовская регулятивная идея национального сознания, а совершенно конкретная, мистически реальная святость умного делания народа и его духовного бытия. Главной заслугой славянофилов (при всех частных односторонностях и преувеличениях) является, по его мнению, раскрытие «животворного, вселенского духа» и глубинного пафоса отечественной культуры как «мирового возврата к Отцу» – утверждения «онтологических святости и онтологической Правды»²³.

В контексте такого возврата и утверждения (а не абстрактного и бессодержательного гуманизма, как у К.Н. Леонтьева) понимается Эрном и всечеловечность Достоевского, связанная со славянофильством единым онтологическим корнем. «Живое сердце славянофильского мирочувствия, – подчеркивает философ, – с особенной чистотой и пламенностью бьется в Пушкинской речи, и слова Достоевского: всечеловечность – есть гениальная формула, к которой, как к живому центру своему, тянется все великое и живое в умозрении славянофилов»²⁴. И подобно тому, как энергии меонического рационализма кристаллизуются и оформляются в «орудия Круппа», энергии онтологического реализма созидают «внутренний гранит, отлагавшийся в русской душе веками, вследствие тех особенностей духовной жизни народа, которые были созданы сердечным принятием Фиваиды»²⁵. Если для Германии «нет ничего выше меча» («сам Бог есть сила»), то для России «меч-служение, а над мечом – крест, и сильна сила не силой, а правдой и только правдой. Русское воинство, светлое, бесстрашное, есть прежде всего духовная сила, и сталь орудий и щетина штыков лишь внешняя, наружная оболочка этой силы, материализация духа народа, вызванная моментом и необходимостью, материализация, нисколько не противоречащая духу и в то же время отнюдь его не исчерпывающая» [13, с. 298]. Несокрушимость «внутреннего гранита», проявлявшаяся в тяжелых исторических испытаниях России (в том числе, и на полях первой мировой войны), свидетельствует о присутствии «сил высшего порядка» в таинственной глубине народной личности, ослабление связи с которыми чревато катастрофическими последствиями. Здесь Эрн как бы присоединяется к Тютчеву, писавшему о том, что «паразитические элементы органически присущи Святой Руси» и что определение самого корня этого раздвоения является сложнейшей и насущнейшей задачей.

В размышлениях Эрна, как и в логике Тютчева, Россия оказывается в сложном жизненном эпицентре мировой духовной борьбы (а от ее исхода зависит направление будущего развития человечества «вверх» или «вниз») между Логосом и рацио, поскольку энергии Святой Руси смешиваются в ней

²³ См.: Эрн В.Ф. Сочинения. С. 398.

²⁴ Там же. С. 372.

²⁵ Там же. 398.

с энергиями меонического рационализма при импортировании позитивизма, утилитаризма, эволюционизма, дарвинизма, социализма и других подобных учений и идей, что вызывает огромные «возмущения» целостного сознания. Поэтому «всемирный возврат к Отцу, к небесам, к духу может осуществиться лишь при условии, что многообразные формы новоевропейского “ухождения” от Отца будут внутренне преодолены некоторыми утверждениями. А это значит, что к Западу мы должны стать совсем в новые отношения, всегда постулировавшиеся всем духом славянофильских доктрин)»²⁶. Как у А.С. Хомякова или И. В. Киреевского, речь у Эрн идет вовсе не об отторжении европейской культуры (он также различает на западе «гниение» и «страну святых чудес»), а об ее оживлении ею же забытыми логосными началами и подчеркнутой А. С. Хомяковым православной триадой благодати свободы и любви (в этом смысле и «время славянофильствует»). Необходимо «воспользоваться всем отрицательным опытом западного ухождения для того, чтобы закалить свою волю против новых и сильнейших форм восстания на Отца, которые с возрастающей силой будут утверждаться в мире, кругом нас, а может быть, и в нашей среде»²⁷.

Список литературы

1. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
2. Шестов Л.И. Умозрение и Откровение. Париж: YMCA-Press, 1964. 343 с.
3. Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. II. М.: Наука, 1989. 711 с.
4. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
5. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. в 50 т. Т. 20. М.: Изд-во полит. лит., 828 с.
6. Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. 328 с.
7. Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. М.: Наука, 1988. 589 с.
8. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1974–1988.
9. Соловьев Вл. Три речи в память Достоевского // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
10. Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. 6. М.: Изд. Академии наук, 1955. 544 с.
11. Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей исторического просвещения в память имп. Александра III. 1897–1917. Кн. 19. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1915. 330 с.
12. Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьев (Глава из книги) // Путь. Париж, 1933. № 41 (ноябрь-декабрь). С. 3–24.
13. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.
14. Stepan F. Vergangenheit und Unvergängliches. Aus meinem Leben 1884–1914. München: Verlag Josef Kösel, 1947. S. 372.

²⁶ См.: Эрн В.Ф. Сочинения. С. 389.

²⁷ Там же. С. 390.

References

1. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika, 1992. 511 p.
2. Shestov L.I. *Umozrenie i Otkrovenie* [Speculation and Revelation]. Paris: YMCA-Press. 1964. 343 p.
3. *Literaturnoe nasledstvo* [Literary heritage]. Vol. 97. Fedor Ivanovich Tyutchev. Book II. Moscow: Nauka, 1989. 711 p.
4. Losev A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl', 1978. 623 p.
5. Engel's F. *Anti-Dyuring* [*Anti-Dühring*] // Marks K., Engel's F. Poln. sobr. soch. v 50 t. . [Complete collection of works in 50 vol.]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury. Vol. 20. 828 p. P. 5–326.
6. Aksakov I.S. *Biografiya Fedora Ivanovicha Tyutcheva* [Biography of Fyodor Ivanovich Tyutchev]. Moscow.: Tip. M.G. Volchaninova, 1886. 328 p.
7. *Literaturnoe nasledstvo* [Literary heritage]. Vol. 97. Fedor Ivanovich Tyutchev. Book. I. Moscow: Nauka, 1988. 589 p.
8. Dostoevskiy F.M. *Poln. sobr. soch. v 30 t.* [Complete collection of works in 30 vol. Lenin-grad: Nauka, 1974–1988.
9. Solov'ev V.I. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in memoriam of Dostoevsky] // *Sobr. soch.: V 2 t.* [Complete collection of works in 2 vol.] Moscow: Mysl', 1988. Vol. 2. P. 289–323.
10. Gertsen A.I. *S togo berega* [From that shore] // Gertsen A.I. *Sobr. soch.: V 30 t.* [Complete collection of works in 30 vol.] Vol. 6. Moscow: Izd. Akademii nauk, 1955. 544 p. P. 7–133.
11. *Starina i novizna* [Old and new]. Istoricheskiy sbornik, izdavaemyy pri Obshchestve revnitateley istoricheskogo prosveshcheniya v pamyat' imp. Aleksandra III. 1897–1917. Book 19. Sankt-Petersburg.: Tip. Glavnogo upravleniya udelov, 1915. 330 p.
12. Florovskiy G.V. *Tyutchev i Vladimir Solov'ev (Glava iz knigi)* [Tyutchev and Vladimir Solovyov (A chapter from the book)] // *Put'*. Paris, 1933. No. 41 (noyabr'-dekabr'). P. 3–24.
13. Ern V.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1991. 576 p.
14. Stepun F. *Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben 1884–1914.* München: Verlag Josef Kösel, 1947. 372 S.

УДК 82:1(47)
ББК 87.3:87.3(2)

ТРАГИЧЕСКИЙ МИФ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО В ИСТОЛКОВАНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

С.В. СЫЗРАНОВ

Тольяттинский государственный университет
г. Тольятти, Российская Федерация
E-mail: sergej_syzranov@mail.ru

Дается анализ концепций трагического мирозерцания Ф.М. Достоевского, предложенных представителями русской философской критики, на примере работ Вл. Соловьева, В.В. Розанова, Ф.А. Степуна, Л.И. Шестова, А. Белого, Вяч. Иванова. Обосновывается необходимость привлечения методологии А.Ф. Лосева, исследуется методологический потенциал его учения о художественном мироощущении и трагическом мифе. Описанная Лосевым универсальная структура трагического мифа рассматривается как порождающая модель картины мира Ф.М. Достоевского. Раскрывается значение диалектических критериев методологии Лосева для оценки концепций «философии трагедии», предложенных истолкователями творчества Достоевского. Делается вывод о том, что достижения или неудачи интерпретаторов определяются в каждом случае степенью адекватности или неадекватности методологии исследователя диалектическому мироощущению писателя.

Ключевые слова: «философия трагедии», художественное мироощущение, трагический миф, методология Лосева, творчество Достоевского, русская философская критика, «трагедия философии»

F.M. DOSTOEVSKY'S TRAGIC MYTH IN THE INTERPRETATION OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL CRITICISM OF THE LATE XIX–EARLY XX CENTURY

S. V. SYZРАНOV

Togliatti State University
Togliatti, Russian Federation
E-mail: sergej_syzranov@mail.ru

The article analyzes the concepts of Dostoevsky's tragic worldview proposed by the representatives of Russian philosophical criticism by studying the works by Vl. Solovyov, V. V. Rozanov, F. A. Stepun, L. I. Shestov, A. Bely, and Vyach. Ivanov. The author substantiates the need for the involvement of A.F. Losev's methodology in such analysis and studies the methodological potential of his teaching on artistic perception of the world and tragic myth. The universal structure of the tragic myth described by Losev is recognized by the author of the article as the generating model of Dostoevsky's world. The article reveals the importance of the dialectical criteria of Losev's methodology for assessing the concepts of "philosophy of tragedy" proposed by the interpreters of Dostoevsky's creative works. The author comes to a conclusion that the achievements (or failures) of the interpreters are determined in each case by the degree of relevance (or irrelevance) of the researcher's methodology to the writer's dialectical perception of the world.

Keywords: "philosophy of tragedy", artistic perception of the world, tragic myth, Losev's methodology, Dostoevsky's creative works, Russian philosophical criticism, "tragedy of philosophy».

Обращаясь к творчеству Достоевского, представители русской философской критики, как правило, на первый план выдвигали категорию *миросозерцания* (или *мировоззрения*)¹. Однако на деле они нередко исходили из данных первичного, интуитивного опыта писателя, то есть из его *мироощущения*. Эта методологическая непоследовательность создавала определенные затруднения, особенно наглядные в тех случаях, когда исследователи приближались к проблемам поэтики трагического. Мы бы сказали, что указанная непоследовательность и связанные с ней затруднения не преодолены в полной мере и современным литературоведением, поскольку вопрос о *художественном мироощущении* до сих пор не рассматривался в качестве специальной литературоведческой проблемы. Мы согласны, что проблемой мироощущения занимается, прежде всего, философия. Но проблема *художественного* мироощущения находится на грани познавательных интересов философии и литературоведения и в полной мере подлежит ведению науки о литературе.

Русская философская критика и современное достоевковедение глубоко исследовали миросозерцание, метафизику, религиозное миропонимание Достоевского. Современная наука о Достоевском располагает в этом отношении огромными и ценными достижениями. Однако до сих пор не исследованной в должной мере остается связь всех этих аспектов творческого сознания художника с его интуитивным первоисточком, с той областью первичного познавательного опыта, которую мы обозначаем понятием *художественное мироощущение*. Ниже пытаемся дать некоторую предварительную разработку этой проблемы, опираясь на идеи и методологию А.Ф. Лосева.

Основные положения учения о художественном мироощущении сформулированы и развиты в ряде ранних работ философа: «О мироощущении Эсхила» (1915 г.), «Строение художественного мироощущения» (1915–1916 гг.), «Два мироощущения» (1916 г.), «О музыкальном ощущении любви и природы» (1916 г.). Уже в этих работах проявилась одна из главных установок развиваемого их автором феноменолого-диалектического метода – направленность внимания на ту первичную точку познавательного синтеза, которую Лосев именовал точкой *чистого опыта* – первичного тождества *бытия* и *сознания* и из которой выводил основные характеристики художественного мироощущения. Изучение этих и других работ Лосева раннего и более позднего периодов его творчества привели нас к выводу о необходимости при разработке вопросов поэтики трагического принять во внимание указанные Лосевым основопо-

¹ Эту тенденцию отражают сами названия ряда работ представителей философской критики: «Принцип миросозерцания» (раздел статьи Вяч. Иванова «Достоевский и роман-трагедия»), две работы с названием «Миросозерцание Достоевского» (книга Н.А. Бердяева и статья Ф.А. Степуна), «Нравственное мировоззрение Достоевского» (статья М.И. Туган-Барановского). С другой стороны, мы не можем указать работ, в заглавие которых было бы вынесено понятие *мироощущение*.

ложения принципа трагизма, коренящиеся в мироощутительных глубинах творческого сознания. Ниже особое внимание уделяется работе А.Ф. Лосева «Строение художественного мироощущения», однако держим в поле зрения и такие важные для нашей темы работы, как «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля» (раздел опубликованной в 1930 году книги «Очерки античного символизма и мифологии»), «Диалектика художественной формы» (1927 г.), «Диалектика мифа» (1930 г.). В первой из них показано, что поэтика трагедии Аристотеля восходит к его «первой философии» – учению об Умперводвигателе, заключающему в себе зерно *трагического мифа*: «Аристотель в “Поэтике” трактует, главным образом, о *трагическом мифе*, подходя к нему с точки зрения формальной теории поэзии. <...> Так, из учения об умном Перводвигателе дедуцируются все основные внутренние моменты трагического мифа – “перипетия”, “узнавание”, “пафос”, “страх”, “сострадание” и “очищение”»². Здесь мы наблюдаем тот же методологический подход, что и в работе о художественном мироощущении: выведение трагического принципа из мироощутительных, мифических глубин сознания. Что касается самой категории мифа, то нет необходимости привлекать ту развернутую концепцию, которая изложена в «Диалектике мифа». Мы берем миф в том раскрытом Лосевым парадигмальном значении, которое существенно для понимания трагизма в искусстве: «Миф, следовательно, понимаемый как действенный символ жизни, является как бы *идеальной структурой жизни, смысловым скелетом действия*, в то время как характеры и мысли изображаемых лиц и сами они суть только эмпирическое исполнение этих идеальных структур»³. Обратим внимание и на то указание, которое устанавливает связь между античным и христианским пониманием истоков трагизма: «вполне мыслима и не раз осуществлялась, напр., трагедия грехопадения Адама, который может быть понят как умная собранность всей первозданной твари»⁴. Учение о грехопадении можно, таким образом, понимать как христианскую модификацию трагического мифа.

Обращаясь к нашей теме, мы, прежде всего, констатируем необходимость принципиального разграничения *мироощущения* и *миросозерцания*, поскольку в основе первого лежит «способность прозрения, сливающая воедино наше *Я* и познаваемые предметы, т.е. способность по преимуществу синтезирующая»⁵, в основе же второго – «способность рассудочного, анализирующего, выводного, опосредованного характера»⁶. Из этих характеристик следует признание примата для художественного творчества категории мироощущения и вторичного значения категории миросозерцания.

² См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 727, 748 [1].

³ Там же. С. 729.

⁴ Там же. С. 746.

⁵ См.: Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 783 [2].

⁶ Там же.

Развертывание содержания *чистого опыта* дает, по Лосеву, следующие конститутивные начала художественного мироощущения: *музыкальность* как переживание взаимоперехода *оформленности* и *бесформенности* мира; рождающийся из этого переживания *трагизм*; *принцип личной актуальности*; *доконфессиональную религиозность*⁷. Художественное *миро-ощущение*, по Лосеву, имманентно трагично, поскольку фиксирует совмещение двух потенциально конфликтных планов бытия: «общей, *мировой*, лежащей во всем видимом и слышимом жизни и *человеческой личности*, связанной своими наиболее интимными корнями с этой мировой жизнью, однако по существу своему представляющей нечто пространственно-временное, нечто несущее в себе *principium individuationis*»⁸. Кроме того, в трагическом мироощущении мир переживается как *хаокосмос*: «мировая жизнь мыслится в трагическом мироощущении или совсем *бесформенной*, или *имеющей свою, не-человеческую организацию*»⁹. Нарастание принципа *индивидуации* в самосознании личности, включенной в план *хаокосмоса*, обнаруживает зыбкость и непрочность совмещения этого принципа с принципом *всеобщности*, одновременно обнаруживая и зыбкость совмещения начал *оформленности* и *бесформенности* в строении мира. Актуализация аспекта бесформенности переживается трагической личностью как прорыв хаоса в «ясный и оформленный мир видимой действительности»¹⁰: «за пределами стройной и понятной внешней жизни кроется страшная бездна и черный хаос, который вот-вот прорвется наружу и уничтожит зыбкое строение нашей жизни и нашего сознания»¹¹. Переживающая такого рода опыт, личность «сама являет собой раздвоение и сама становится воплощенным противоречием»¹².

Поскольку лежащий в основании художественного мироощущения «*чистый опыт*» включает в себя точку совпадения *бытия* и *сознания*, *субъекта* и *объекта*¹³, постольку он несет в себе зерно мифа (развертывание этого зерна и прослежено Лосевым в работе об Аристотеле). Из этого следует, что всякое глубокое художественное мироощущение с необходимостью воссоздает ту или иную модификацию *трагического мифа*.

Нетрудно заметить, что данная Лосевым характеристика трагического мироощущения воспроизводит контуры той картины мира и человека, которую мы находим у Достоевского: мир в творчестве писателя переживается в онтологической динамике противоборства начал *оформленности* и *бесформенности*, *бытия* и *не-бытия*, и человек обнаруживает себя, свое самосознание центром проявления этих противоположенных сил *хаокосмоса*. Это значит, что

⁷ См.: Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. С. 298–320.

⁸ Там же. С. 314.

⁹ Там же. С. 315.

¹⁰ Там же. С. 316.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 299.

человек Достоевского является героем трагического мифа, развертыванием которого становится все творчество писателя. Момент актуализации трагического мироощущения, отмеченного несомненными чертами мифического опыта, с поразительной яркостью запечатлен в известном описании «видения на Неве», включенном Достоевским в повесть «Слабое сердце» (1848 г.) и в роман «Подрасток» (1875 г.). Автобиографический характер этого видения засвидетельствован писателем в фельетоне «Петербургские сновидения в стихах и прозе» (1861 г.). Созерцая внутренним зрением «превращение каменной реальности Петербурга в фантазмагорию дымящихся в небе громад»¹⁴, автор признается: «Я как будто <...> прозрел во что-то новое <...> Я полагаю, что в эти именно минуты *началось мое существование*» [4, с. 69]. Не ставя задачи подробно анализировать этот исключительно важный для понимания мироощущения Достоевского текст, отметим лишь два ключевых, с нашей точки зрения, мотива: мотив титанического самоутверждения, отсылающий к библейскому повествованию о Вавилонском столпотворении (Быт. 11:1-9), – «и, словно великаны, со всех кровель ... неслись вверх по холодному небу столпы дыма»; и другой, контрастный мотив – «казалось, новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе ...» [4, с. 69]. Этот второй мотив «нового города» хотя очень слабо и неотчетливо, но все же дает почувствовать встающую за созерцаемым видением апокалиптическую перспективу (*Новый Иерусалим* Откровения св. Иоанна Богослова). Таким образом, правомерен вывод, что в столь значимом для Достоевского «видении на Неве» заключено зерно трагического мифа писателя, явленного не только в его общемифологических контурах (переживание мира в его хаокоsmической динамике, имеющей своим средоточием человека и устремленной к конечному преображению), но и в специфических чертах, отражающих начальный и конечный моменты Священной истории Ветхого и Нового Заветов. При таком истолковании ключевых интуиций, выразившихся в этом тексте, обнаруживается тесная связь *трагического, утопического* и *эсхатологического* элементов в художественном мироощущении Достоевского, делающая уместным привлечение понятия *эсхатологическая тревога*¹⁵. Утопический элемент актуализируется мотивом *столпотворения*, эсхатологический – мотивом *нового города*, элемент трагизма реализуется моментом конфликтности утопизма и эсхатологизма: попытка всецело осуществить в рамках *меона* (не-бытия, становления, временности) проект «нового города», принадлежащий плану *эсхатона* (вневременности), обнаруживает свою изна-

¹⁴ См.: Степун Ф.А. Миросозерцание Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 334 [3].

¹⁵ Понятие *эсхатологической тревоги* как определение первичной философской интуиции обосновано в статье В.В. Варавы, где оно оказывается синонимичным понятию трагизма: «Трагическое ощущение жизни – это и есть эсхатологическая тревога в нашей терминологии («малая эсхатология»)» (см.: Варавя В.В. Рождение философии из духа эсхатологии (Опыт русской мысли) // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2018. С. 81 [5]).

чальную обреченность. Углубляться в рассмотрение связи трагизма, утопизма и эсхатологизма у Достоевского не будем. Однако будем иметь в виду, что специфическое сочетание этих элементов составляет характерную особенность трагического мифа писателя. Именно это сочетание сообщает трагическому мифу Достоевского те черты, которые включают его в контекст *петербургского мифа* русской литературы.

Показательно, что «видение на Неве», это исключительное по важности свидетельство об истоках мироощущения Достоевского, оставлено русской философской критикой без внимания. Лишь философ Ф.А. Степун специально обратился к этому тексту, увидев в нем выражение основного принципа творчества писателя, дающего ключ к пониманию формальных особенностей его произведений и через них – ключ к его мирозерцанию. Поскольку внимание исследователя было сосредоточено на проблеме мирозерцания Достоевского, трагическая природа зафиксированного в «видении на Неве» переживания осталась им не осознанной. Принцип трагизма как средоточие художественного мира писателя опознается критиком лишь тогда, когда он выводится на уровень конфессионально обусловленного мирозерцания (когда речь заходит о проблеме соотношения *идеи* и *идеологии*): «Быть может, разницу между идеей и идеологией легче всего уяснить себе сопоставлением двух понятий свобод, о которых говорится в Святом Писании. <...> Борьба этих двух свобод представляет собою основную проблему всего творчества Достоевского. Менее глубокой проблеме он не мог бы посвятить своего творчества: борьба Бога с дьяволом, разрывающая сердце человека, является самой загадочной и самой трагической проблемой истории» [3, с. 344]. Преобладающий интерес к проблематике *мирозерцания*, находящего опору в конфессионально обусловленном религиозном и метафизическом умозрении, при недостатке внимания к уровню художественного *мироощущения*, *до-конфессионального* религиозного и метафизического опыта составляет общую черту рецепции творчества Достоевского в русской философской критике. Эта методологическая установка сохраняет в значительной степени свое влияние и в современном достоевковедении.

Методология Лосева, раскрывающая глубинные мироощутительные истоки трагизма, позволяет осознать недостаточность такого подхода и существенно его дополнить. Согласно Лосеву, в составе трагического мироощущения помимо двух описанных выше бытийных планов (*хаокосмос* и переживающая хаокосмические грани *личность*) «незримо и прикровенно»¹⁶ присутствует еще и третий план: «Это план *преображенной и воскресшей жизни*, с точки зрения которой реальная человеческая жизнь и реальные удары судьбы квалифицируются именно как нравственно-небезразличные. Если бы этого плана не разумелось, то нельзя было бы объяснить всю тягость и весь ужас бытия, фиксируемого в трагическом мироощущении. Раз есть ужас бытия, то уже тем самым ожидается и смутно чувствуется мир всеобщего счастья и преобра-

¹⁶ См.: Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. С. 315.

жение этого страдающего мира»¹⁷. Актуализация этого третьего плана сообщает формирующемуся в художественном мироощущении трагическому мифу ту необходимую завершенность, которая позволяет рассматривать его в качестве парадигмы художественной картины мира. Признавая парадигмальный статус трагического мифа в том виде, в каком он обрисован Лосевым, мы получаем принципы систематизации и критерии оценки осуществленных философской критикой опытов рецепции трагического мироощущения Достоевского. Логика движения мысли исследователей обнаруживает в себе объективную заданность, обусловленную развертыванием парадигмы трагического мифа, его триадической диалектической структуры: 1) от описания цельной структуры мифа 2) к акцентуации нарастающего хаокоsmического антиномизма в самосознании личности и далее 3) через преодоление этого антиномизма к третьему плану «преображенной и воскресшей жизни».

Картина трагического мифа Достоевского в целостности его триадической структуры впервые дана в третьей речи о Достоевском Вл. Соловьева (1883 г.) и статье В.В. Розанова «О Достоевском» (1894 г.). Трагический миф в универсальности его христианского содержания представлен Соловьевым как квинт-эссенция отраженного в творчестве религиозного миропонимания писателя. Предельное отвлечение от художественной конкретики позволяет философу обойтись без самих терминов «мироощущение», «трагизм», «миф». Однако структурные очертания трагического мифа у Соловьева прослеживаются со всей отчетливостью: от зафиксированного писателем «человеческого падения», извращения, «насилия и хаоса» в социальной жизни к опознанию «сущего Добра» как в Его надмирной природе, так и в Его богочеловеческом воплощении, ведущем к искуплению и обожению всей природы¹⁸. Мысли Соловьева подчинены собственной внутренней логике, они развиваются скорее по поводу творчества Достоевского, но в целом точно отражают диалектическую логику развертывания трагического мифа в художественном мире писателя. Воплощенные в творчестве Достоевского идеалы христианского миропонимания обнаруживают глубокую укорененность в интуитивных планах его мироощущения: «Он слишком хорошо знал все глубины человеческого падения, он знал, что злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если

¹⁷ Там же. С. 315. Как видим, третий план трагического мироощущения вводится помимо всяких апелляций к авторитету вероучения, путем непосредственного проникновения в до-рефлексивную диалектику мироощущительных интуиций: ужас бытия потому и переживается как *ужас*, что он заключает в себе ощущение непостижимой отчужденности мира и человека от самих себя, от своего подлинного бытийного статуса. Переживание ужаса погруженности в *небытийность (меон)* неотделимо от предчувствия избавления от этого состояния в *эсхатоне*, в окончательно достигнутом преображении мира. Тем самым в составе трагического мироощущения актуализируется неотъемлемо ему присущий момент *до-конфессионального* религиозного опыта. Однако при описании этого первичного опыта ничто не препятствует нам пользоваться терминологией, освященной философской и конфессиональной традицией (*меон, эсхатон*).

¹⁸ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. Третья речь // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 48–50 [6].

принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса. <...> И немного нужно здравого смысла, чтоб, чувствуя все зло в человеке, заключить к Добру, независимому от человека, и небольшое нужно усилие доброй воли, чтоб обратиться к этому Добру и дать ему место в себе. Ибо это сущее Добро уже само ищет нас и обращает нас к себе ...» [6, с. 48–49]. Выражения «знал», «здравый смысл» в данном случае определяют содержание не рассудочно-миросозерцательного, но интуитивно-мироощутительного знания: за ним стоит реальное переживание коллизий и перипетий воплощающегося в мировой истории трагического мифа – отношений человечества и «сущего Добра».

В.В. Розанов в статье «О Достоевском» формулирует триадический закон развития «каждого отдельного человека и целого человечества»¹⁹ как прохождение через «три фазиса»: «непосредственной первоначальной ясности, падения, возрождения»²⁰. Проникновение в этот закон составляет, по мысли критика, «особую, ни с кем не разделенную сферу духовного опыта Достоевского»²¹. Розанов, таким образом, опознает контуры трагического мифа в его христианской модификации на уровне именно мироощущения писателя. Об этом свидетельствует также и то обстоятельство, что, в отличие от Соловьёва, он выдвигает в центр внимания не третий, а второй фазис триадической модели мифа. И внутреннюю телеологию этого фазиса «падения, преступления, греха» раскрывает как диалектический переход от первого фазиса к третьему, что в целом соответствует картине мира Достоевского. Определяя мироощущение писателя, Розанов движется в том же направлении, что и Соловьёв, избегая, в отличие от него, аргументов, восходящих к сфере конфессионально обусловленного миросозерцания.

Если Соловьёв и Розанов дают описание трагического мифа Достоевского в его цельной триадической структуре, то следующие за ними Д.С. Мережковский, Л.И. Шестов, А. Белый акцентируют внимание на втором фазисе этой структуры – нарастающем противостоянии антиномических начал в картине мира писателя. С особой радикальностью эта тенденция выразилась в работах Л. Шестова. В книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1903 г.) он заявляет о себе как о мыслителе сознательно трагического миросозерцания. В Достоевском, точнее, в его герое – «подпольном» парадоксалисте, Шестов находит себе в этом отношении союзника. При этом он исходит из принципиального отождествления позиции автора «Записок из подполья» и его героя. Некорректность подобной установки очевидна и не раз отмечалась. Важно показать, что эта установка определяется общей философской позицией мыслителя, реализованной в весьма специфической модификации трагического мифа,

¹⁹ См.: Розанов В.В. О Достоевском // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 66 [7].

²⁰ Там же. С. 64–73.

²¹ Там же. С. 67.

которая представлялась Шестову адекватным отражением «философии трагедии» Достоевского. Ценность трагического опыта, образец которого, по мнению критика, запечатлен в «Записках из подполья», – в осознании ложности и нежизненности тех общеобязательных «истин» – научных, философских, этических, эстетических, порожденных диктатом отвлеченного разума, составляющим главное основание новоевропейской культуры. Все эти мнимые «истины» воспринимаются трагическим сознанием как нечто навязанное извне, как воплощение закона необходимости, игнорирующего личностную свободу, и потому заслуживающее решительного отвержения: «Сократ, Платон, добро, гуманность, идеи – весь сонм прежних ангелов и святых, оберегавших невинную человеческую душу от нападений злых демонов скептицизма и пессимизма, бесследно исчезает в пространстве, и человек пред лицом своих ужаснейших врагов впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого не в силах вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. Здесь-то и начинается философия трагедии» [8, с. 71]. Такая обрисовка трагического опыта «подпольного» героя в целом соответствует интенциям Достоевского, но в полной мере их не исчерпывает. У Достоевского всегда, в том числе и в «Записках из подполья», «незримо и прикровенно» (по выражению Лосева) присутствует третий план трагического мифа – «план преображенной и воскресшей жизни». В повести он актуализируется концептом «живая жизнь», а также диалогическим принципом организации слова героя. Однако Шестов этого третьего плана в произведении не усматривает, поскольку его видение трагического мифа ограничено созерцанием неразрешимого противоречия между модусом всеобщности, получившей характер абстрактного «всемства» (подхваченное критиком слово из лексикона «подпольного» антигероя), и модусом индивидуации – личностью, восстающей против диктата «всемства». Концепция «философии трагедии», изложенная в книге о Достоевском и Ницше, в дальнейшем не претерпела у Шестова существенных изменений. В статье «Преодоление самоочевидностей» (1921 г.), приуроченной к столетию писателя, к основному тезису «всемство» – главный враг Достоевского»²² добавляется гипотеза о «двойном зрении» писателя, радикально углубляющем его трагическое мировидение, но не дающем чаемой «гармонии». Однако свою последнюю статью о Достоевском Шестов заканчивает мыслью о присутствии положительного опыта «гармонии» в творчестве писателя (речь идет о мистическом видении Алеши Карамазова): «Из глубин ужасов и падений он научился взывать к Господу»²³. Описание видения Алеши уподобляется «одному из несравненных псалмов Давида»²⁴. Шестов констатирует положительное религиозное содержание траги-

²² См.: Шестов Л.И. Преодоление самоочевидностей (к столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб.: Худож. лит., 1997. С. 474 [9].

²³ Там же. С. 257.

²⁴ См.: Шестов Л.И. О «перерождении убеждений» у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 257 [10].

ческого мифа Достоевского там, где первичный мистический опыт выведен в план эксплицитно выраженного мирозерцания, но не улавливает его там, где этот опыт представлен в имплицитной форме – в плане мироощущения (в тех же «Записках из подполья»). В своих поздних работах в борьбе с тиранией рационализма (его олицетворением у Шестова является чаще всего Кант) мыслитель принимает на вооружение кьеркегоровский постулат веры, радикально изолированной от разума: *Sola fide* («Только верою!»). Однако апология фидеизма, основанием которого признается радикальный иррационализм, остается тем же рационализмом, только взятым «с отрицательным коэффициентом»²⁵, по меткому замечанию С.Н.Булгакова.

В 1911 году появились еще две работы, посвященные «философии трагедии» и связанные с именем Достоевского, – большие статьи Андрея Белого и Вяч. Иванова²⁶. Достоевский вместе с Ницше, Вл. Соловьевым, Ибсеном стал одним из «вечных спутников», оказавших огромное воздействие на становление самосознания Андрея Белого. Важным событием в духовной жизни поэта явилась книга Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» (1901 г.). Исследователь творчества Белого А.В. Лавров отмечает: «Основной пафос Мережковского отвечал идеальным устремлениям Белого к преображению жизни, преодолению традиционного художественного творчества в “жизнетворчестве” ... В очерченных Мережковским образах двух писателей Белому, безусловно, должен был наиболее импонировать Достоевский-апокалиптик, Достоевский ... как “тайновидец духа”, ... “грядущего града взыскующий”» [12, с. 134]. 1905 год стал годом перелома в мирозерцании поэта. Переживания, связанные с революционными событиями, отодвинули на задний план первоначальные мистические порывы и «теургические» упования. Переход от романтики и мистики к реалистическим настроениям с присущей Белому резкостью обозначился в статье «Ибсен и Достоевский» (1905 г.). Подвергая сокрушительной критике «достоевщину», поэт фактически вершит суд над самим собой, делая это в характерном стиле «попиранья заветных святынь» (А. Блок). В творчестве Достоевского он усматривает тот нездоровый мистический уклон, препятствующий перерастанию «трагедии» в «апокалипсис», который, несомненно, опознает и в своем собственном сознании: «ликование Достоевского оканчивается часто истерикой и эпилепсией. Можно установить соотношение между апокалипсисом и трагедией, но не эпилепсией. От всех этих клинических форм мистицизма поднимается дурной запах мистификации» [13, с. 200]. Мистическим экстазам героев Достоевского, ведущим, по мнению Белого, к неизбежным

²⁵ См.: Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 535 [11].

²⁶ См.: Белый Андрей Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 143–163 [14]; Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 164–192 [16].

«надрывам», он противопоставляет путь медленного, но неуклонного героического «восхождения», образец которого находит у Ибсена. Статья «Трагедия творчества. Достоевский и Толстой» (1911 г.) знаменует определенный итог напряженных духовных исканий поэта в 1900-е годы. Резкие и односторонние оценки творчества Достоевского здесь существенно смягчаются. Статья имеет исповедальный характер, на что указывал сам автор: «Пишу спешно брошюру *«Трагедия творчества»*, которая, кажется, есть вскрик мой о моей ситуации больше, чем рассказ о Толстом и Достоевском» [12, с. 149]. Картина «трагедии творчества» представляется Белому в виде последовательной смены трех этапов становления «художественного гения», творческого сознания – «романтического», «классического», «религиозного»: «художественный гений часто начинается с необычайно бурного взрыва жизненных сил, с какого-то поистине вулканического безумия; Далее наступает период успокоения ... форма приобретает прекрасную ясность. ... но художественное творчество в третьем моменте ... вступает в борьбу со вторым моментом – с классически спокойным, уравновешенным искусством, ... вступает в борьбу с собой, отрицая себя как деятельность, направленную к созиданию прекрасных форм. <...> И вот тут только искусству дается одна лазейка, оно есть религиозная потребность духа, где *видение* есть *видение* последней правды, ремесло есть последняя деятельность, то есть преобразование себя и других» [14, с. 145, 148, 149]. На первый взгляд может показаться, что эта концепция имеет под собой диалектические основания, поскольку она имитирует некую триадичность развития. Однако говорить о диалектике при этом не приходится, так как никакого синтеза в «третьем моменте» не достигается, он оказывается возвращением к «безумию» первого момента: «уравновешенность, гармония формы есть лишь временная остановка на пути безумия, называемого творчеством»²⁷. При этом, правда, декларируется некое новое и как бы высшее качество этого «безумия» – «пророчество о последней цели жизни»²⁸. На деле в основании концепции Белого обнаруживается принцип безысходной дуальности: «классической форме» противопоставляются два типа «бесформенности» – «низшая» и «высшая», различие между которыми определяется не свойствами объективной действительности, модальностями творческого сознания («пифизм» и «пророчество»). Эту дуальную, антиномическую модель поэт и проецирует на творчество Достоевского: «Все творчество Достоевского есть изображение трагедии самого творчества как бунтующего хаотического начала, стремящегося в *форме* оковать хаос, прогнать его сквозь форму, чтобы явиться как религиозный призыв к возрождению человечества. ... Пифизм, шаманство всякого творчества, еще не заключенного искусством в форму, сталкивается у Достоевского с пророческой миссией творчества, уже освобожденной от формы; высшая бесформенность

²⁷ См.: Белый Андрей. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 148 [14].

²⁸ Там же.

встречается с низшей бесформенностью в своеобразной форме ...» [14, с. 156]. Этот беловский пассаж (как и вся статья в целом) оставляет читателя в полном неведении о том, каким образом в «бунтующем хаотическом начале» творчества обретается начало «формы» и как оно в дальнейшем перерождается в «религиозный призыв к возрождению человечества». Поскольку все три момента творческого сознания – «пифизм», «форма», «пророчество» – оказываются в конечном счете лишь его субъективными модальностями, онтологический статус которых остается весьма проблематичным, постольку итоговый взгляд Белого на картину мира Достоевского рисует исполненное трагического проблематизма совмещение резко противостоящих модусов: «Трагедия творчества Достоевского в том, что он одинаково вносит в него и «громовый вопль восторга серафимов», и свиное хрюканье. <...> Сам Достоевский стоит вполуборот: один глаз его как бы созерцает солнце, и Достоевский шепчет грядущей, солнечной России устами святого: «Буди»; другой глаз его видит огромные тени, вызывающие в нем эпилепсию» [14, с. 154, 155]. Нет сомнения, что Белый проецирует на творчество Достоевского свое собственное трагически раздвоенное, аисторическое и вполне беспочвенное видение мира. Творчество, по Белому, не имеет и не должно иметь никакой опоры ни в настоящем, ни в прошлом, поскольку оно есть «дорога в небо через безумие и ужас»²⁹, оно есть чистая антиципация будущего, инициируемая творческим порывом художника: «Нет – не смеем мы переносить в настоящее загаданный, быть может, в истории небывалый свет будущего, лишь предсказанный и явно не указанный еще нигде, ни тем более искать этого света в прошлом ...» [14, с. 157]. Подобное мировидение приходится характеризовать как чистейший *романтизм* и *абстрактный идеализм*, не имеющий ничего общего с «реализмом в высшем смысле» Достоевского, глубоко укорененным в эмпирический план действительности, но при этом насыщенным интенсивной динамикой трансторического становления. Эмпирическая действительность для писателя есть становящееся инобытие абсолютной реальности, поскольку эта последняя («натура Бога») понимается как «полный Синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе» [15, с. 174]. Центром и средоточием этого инобытийного (меонального) становления и является у Достоевского человек: «Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное. <...> Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал»³⁰.

Мироощущение Достоевского-художника покоится, как видим, на прочном онтологическом и диалектическом основании *христианского реализма*, питаюсь его фундаментальной интуицией – переживанием «нераздельности и неслиянности» Бога и мира. Авторы рассмотренных нами концепций «философии трагедии» (Шестов и Белый) до этого уровня диалектического сознания

²⁹ См.: Белый Андрей. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // О Достоевском. С. 155.

³⁰ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 173, 174 [15].

Достоевского не поднимаются, оставаясь на уровне дуалистического сознания его героев. В философских построениях этих авторов опознаются черты безысходного метафизического и гносеологического дуализма, характерные для кантианской линии новоевропейской философии, хотя и тот и другой прилагают значительные усилия для его преодоления.

Влияние кантианской традиции заметно и у Вяч. Иванова. В работе Вяч. Иванова «Достоевский и роман-трагедия» (1911 г.) впервые предпринята попытка представить трагический миф в его парадигмальном значении, определяющем как принцип мирозерцания, так и принцип формы Достоевского. Согласно концепции Иванова, Достоевский возродил в романной форме античный универсально-космический принцип трагизма, соединив его с христианской модификацией этого принципа, выдвигающей в центр внимания судьбу личности, вовлеченной в метафизическое преступление и ставшей средоточием «борьбы между божественным началом человека, погруженного в материю, и законом отпавшей от Бога тварности»³¹. Обнаружение метафизического первоисточка трагической антиномии личной воли и последующее преодоление этой антиномии через катастрофу и катарсис и являются, по Иванову, характерными чертами творений Достоевского как романов-трагедий. Внимание к катарсису как необходимому элементу архитектоники романа-трагедии актуализирует третий фазис трагического мифа – видение мира «накануне преображения» (А.Ф. Лосев). Однако в понимании катарсиса обнаруживается наиболее уязвимое место концепции критика. В описании душевного процесса очищения от противобожеской интенции личной воли Иванов акцентирует моменты, общие, по его мнению, с «Дионисовой религией» и христианством. Но очищение в этом описании всецело протекает в сфере спиритуальной, никак не затрагивая телесной стороны личности: обновленное *я* возвращается в тело как в «старый дом»³². Сохраняющаяся у Иванова оппозиция души и тела, «божественного начала» и «материи» и развивающаяся на этой основе концепция «раздвоения» личности Достоевского едва ли совместимы с христианством: «<...> Личность была раздвоена на эмпирическую, внешнюю, и внутреннюю, метафизическую. Из глубины того сознания, откуда рождалось его творчество, он ощущал и себя самого, внешнего, отделенным от себя и живущим самостоятельною жизнью двойником внутреннего человека» [16, с. 181]. Усмотрение такого рода дуалистического параллелизма «внутреннего» и «внешнего» в сознании Достоевского противоречит фундаментальной интуиции богочеловечества, питавшей его художественную антропологию. Концепция Иванова несет следы несомненно-го влияния кантианства с его неразрешимым дуализмом феноменального и нуминального планов. Констатация «раздвоения» Достоевского подкрепляется у Иванова прямой ссылкой на авторитет Канта и Шопенгауэра: «Так, внутренний

³¹ См.: Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 184 [16].

³² Там же. С. 174.

опыт научил Достоевского тому различению между эмпирическим характером человека и метафизическим, умопостигаемым его характером, которое, идя по следам Канта, философски определил Шопенгауэр» [16, с. 182]. Не свободно от кантианских установок и понимание Ивановым принципа «ты еси»: «душа кажется самой себе необычайно многострунной и все вмещающей; всем переживаниям чужого я она, мнится, находит в себе соответствующую аналогию и, по этим подобиям и чертам родственного сходства, может воссоздать в себе любое состояние чужой души. Дух, напряженно прислушивающийся к тому, как живет и движется узник в соседней камере, требует только легчайшей сигнализации соседа, чтобы угадать недосказанное, несказанное» [16, с. 176]. Все это напоминает учение Канта о трансцендентальной апперцепции, хотя и существенно очищенное от грубых рационалистических привнесений, поскольку речь идет не об интеллектуальном познании, но интуитивном «проникновении» в чужое я. Однако это я остается для охваченного «дионисийским пафосом» субъекта «проникновения» такой же трансцендентной «вещью в себе», какой оно является для «гносеологического субъекта» в системе Канта: оно лишь «узник в соседней камере». Душе лишь «кажется» и «мнится», что она способна воссоздать в себе внутреннюю жизнь этого «узника». «Дионисийский пафос» обнаруживает свое бессилие перед лицом кантианского феноменализма. Односторонний монизм «дионисийства» и столь же односторонний дуализм кантианства не слились у Иванова в одно необходимое диалектическое целое. В этом, на наш взгляд, главная причина, не позволившая Вяч. Иванову дать адекватную картину трагического мифа Достоевского³³.

Таким образом, представители русской философской критики различными путями, с различных позиций приближались к пониманию трагического мифа как средоточия художественного мира Достоевского. Однако та методология, которой они располагали, не позволяла прийти к его вполне адекватному описанию. Вл. Соловьев обозначил с исключительной четкостью лишь общие контуры парадигмальной структуры трагического мифа Достоевского. В.В. Розанов, так же четко обрисовав цельную триадическую модель мифа, сосредоточил внимание на ее втором «фазисе», не теряя при этом из виду перспективу перехода к третьему «фазису». Л.И. Шестов и А. Белый глубоко погрузились в ту «философию трагедии», которую они обнаружили в творчестве писателя, и это стало для них подлинной «трагедией философии», так как антиномически разошедшиеся в их сознании принцип всеобщности и принцип индивидуации

³³ По выводам В.Л. Махлина, оценивающего ивановскую концепцию «ты еси» с позиций бахтинского диалогизма, Иванов остается в пределах *монологического* «гносеологического сознания», кантианского в своих истоках: «Ивановское “ты еси”, в качестве “этико-религиозного принципа отвлеченного мировоззрения”, не схватывает (не видит, не переживает, не созерцает) возможной и действительной “фактичности” этого “ты” ... – поскольку, критикуя “идеалистическое сознание”, Вяч. Иванов в основном еще остается в его же границах ...» (см.: Махлин В.Л. «Ты еси»: Достоевский между Вяч. Ивановым и М.М. Бахтиным // Вяч. Иванов: pro et contra: антология. В 2 т. СПб.: РХГА, 2016. Т. 2. С. 74 [17]).

не были ими сведены в необходимое диалектическое единство становления. Н.А. Бердяев в статье, посвященной Шестову, дает замечательное определение трагедии как состоянию философствующего сознания: «Провал в том месте, в котором сплетаются индивидуальное и универсальное, – вот сущность трагедии» [18, с. 228]. Лев Шестов и Андрей Белый пережили этот «провал» как глубоко личную проблему. Вяч. Иванов пережил «философию трагедии» более отстраненно – как проблему преимущественно «филологическую», как об этом говорит тот же Н.А. Бердяев: «В. Иванов живет не в первичном бытии, а во вторичном, филологическом бытии, и там все ему открывается. <...> В. Иванов – специалист по трагической Греции, он много говорит и пишет о трагедии. <...> Но трагедия Иванова никогда не оставляет впечатления жизненной, бытийственной трагедии, это – трагедия вторичного, отраженного бытия, бытия филологического. <...> Дионисизм В. Иванова – отраженный, а не первичный дионисизм, как у Достоевского» [19, с. 333]. Напомним в заключение, что сам Бердяев в книге «Миросозерцание Достоевского» (1923 г.) уделяет большое внимание характеристике трагического элемента миросозерцания писателя. Оставим эту характеристику без рассмотрения, поскольку она изобилует спорными моментами, требующими детального анализа. К числу таких моментов мы относим радикальное заострение полярности человеческой природы, истоки которой возводятся у Бердяева к сфере самого божественного бытия: «Достоевскому открывается трагическое противоречие не в той психической сфере, в которой все его видят, а в бытийственной бездне. Трагедия полярности уходит как бы в самую глубь божественной жизни» [20, с. 45–46]. Бердяев здесь без достаточных оснований приписывает Достоевскому собственное, граничащее с ересью понимание онтологических корней трагизма³⁴.

Подводя итог рассмотрению опыта рецепции трагического мифа Достоевского в творчестве представителей русской философской критики, можно констатировать показательную закономерность: обнаруживаемая критиками в творчестве писателя «философия трагедии» в ряде случаев оборачивается «трагедией философии»³⁵, поскольку выявляет серьезные aberrации в философствующем сознании самих исследователей. Многократно возникающие в текстах Шестова, Белого, Иванова кантианские и неокантианские реминисценции свидетельствуют о том, что эти aberrации являются наследием тех кризис-

³⁴ Мы не стремились (и не имели возможности) в нашей статье охватить все работы представителей философской критики, посвященные проблеме трагического в творчестве Достоевского. За пределами нашего рассмотрения остались, в частности, статьи С.Н. Булгакова «Русская трагедия» (1914 г.) и С.И. Гессена «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского» (1928 г.). Мы отобрали лишь те работы, которые позволили кратко, но в то же время наглядно проследить логику осмысления мироощущения писателя, объективно задаваемую парадигмальной структурой трагического мифа.

³⁵ Сознательно соотносим здесь формулы Л.И. Шестова и С.Н. Булгакова, поскольку книга Булгакова, на наш взгляд, многое дает для понимания тех aberrаций философствующего сознания, о которых у нас идет речь (см.: Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 311–518 [21]).

ных процессов в новоевропейском философском сознании, истоки которых восходят к феноменалистической философии Канта³⁶. Подробное рассмотрение проявлений этих кризисных процессов не входит в задачи настоящей статьи. Для этого потребовалось бы привлечение обширного материала из работ Вл. Соловьёва, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосева и других философов.

Ограничимся небольшой ссылкой на Лосева. В одном из примечаний к «Диалектике художественной формы» (1927 г.) он показывает, что основные направления новоевропейской философии (рационализм, трансцендентализм, позитивизм, неокантианство, феноменология) являются результатом распада первичной диалектической парадигмы отношений *сущности* и *явления*³⁷. В другом месте истоки этого распада философ возводит к конкретной культурно-исторической ситуации – конфликту паламитов и варлаамитов (первая половина XIV века), ознаменовавшему окончательный отрыв западного феноменализма от восточного онтологизма. Проявлениями этого отрыва и стали, по Лосеву, основные направления новоевропейской философии: «Дуализм варлаамитства при усилении рационализма становится *картезианством* и окказионализмом, при усилении субъективизма ... – *кантианством*, при ослаблении трансцендентного чувства ... – *позитивизмом*» [1, с. 872–873]. Русская философская мысль начала XX века остро ощущала в себе последствия этого отрыва и активно искала пути его преодоления. Освоение наследия Достоевского было одним из направлений этих поисков.

Намеченный в заключительной части нашей статьи переход от анализа концепций «философии трагедии» к рассмотрению отразившихся в этих концепциях трагических эксцессов философствующего сознания их авторов призван, кроме всего прочего, подчеркнуть специфику нашего подхода к теме, в отличие от подходов многих авторов, изучавших закономерности рецепции творчества Достоевского в русской религиозно-философской мысли. Так, К.Г. Исупов, А.Г. Гачева, Е.Г. Новикова, Б.Н. Тихомиров, Е.К. Созина и другие были заняты, главным образом, рассмотрением и систематизацией тех или иных прямо или опосредованно восходящих к Достоевскому тематических сюжетов философской критики, раскрывающих особую актуальность творчества писателя в культурно-историческом контексте первых десятилетий XX века. Замечательный опыт такой систематизации предложен в статье К.Г. Исупова³⁸. «Возрождение Достоевского» в религиозно-философском сознании эпохи убедительно демонстрируют выделенные исследователем в трудах философской

³⁶ В последнем нашем выводе выражена солидарность с блестящей характеристикой феноменалистической сущности кантианства, данной в работах В.Ф. Эрн «От Канта к Круппу» (1914 г.) (см.: Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 308–318 [22]) и «Сущность немецкого феноменализма» (1915 г.) [23] (см.: Эрн В.Ф. Сущность немецкого феноменализма // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 319–328 [23]).

³⁷ См.: Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. С. 198–206.

³⁸ См.: Исупов К.Г. Возрождение Достоевского в русском религиозно-философском ренессансе // Христианство и русская литература. Вып. 2. СПб.: Наука, 1996. С. 310–333 [24].

критики тематические группы «Лицо и Маска», «Смерть и эрос», «Собор и оргия». Эта убедительность, на наш взгляд, может получить дополнительное обоснование, если эти группы рассмотреть как различные аспекты трагического мифа писателя. Такую возможность, собственно, и предполагает заключительный вывод Исупова, выдвигающий понимание универсального значения принципа трагизма в качестве одного из результатов освоения творчества Достоевского: «Смертные маски эроса и эротические личины смерти трагедизировали Космос и человеческую судьбу в нем; приходит ощущение исконного трагизма бытия» [24, с. 333].

Методология А.Ф. Лосева, как мы убеждаемся, дает новое видение достижений и перспектив рецепции творчества Достоевского как в русской философской критике, так и в творчестве современных исследователей.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
2. Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.
3. Степун Ф.А. Миросозерцание Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 332–351.
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 19. Л.: Наука, 1979. 359 с.
5. Варавва В.В. Рождение философии из духа эсхатологии (опыт русской мысли) // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2018. С. 78–91.
6. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. Третья речь // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 46–54.
7. Розанов В.В. О Достоевском // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 64–73.
8. Шестов Л.И. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 15–175.
9. Шестов Л.И. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX–начала XX века. СПб.: Худож. лит., 1997. С. 461–537.
10. Шестов Л.И. «перерождении убеждений» у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 237–257.
11. Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 519–537.
12. Лавров А.В. Достоевский в творческом сознании Андрея Белого (1900-е годы) // Андрей Белый: Проблемы творчества: Статьи, воспоминания, публикации: сб. М.: Сов. писатель, 1988. С. 131–150.
13. Белый Андрей. Ибсен и Достоевский // Белый Андрей. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 195–201.
14. Белый Андрей Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 143–163.
15. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. 423 с.
16. Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов: сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 164–192.
17. Махлин В.Л. «Ты еси»: Достоевский между Вяч. Ивановым и М.М. Бахтиным // Вяч. Иванов: pro et contra, антология. В 2 т. СПб.: РХГА, 2016. Т. 2. С. 50–76.
18. Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 217–246.

19. Бердяев Н.А. Очарования отраженных культур. В.И. Иванов // Вяч. Иванов: pro et contra: антология. В 2 т. СПб.: РХГА, 2016. Т. 1. С. 331–341.
20. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: АСТ, 2006. 254 с.
21. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 311–518.
22. Эрн В.Ф. От Канта к Крупну // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 308–318.
23. Эрн В.Ф. Сущность немецкого феноменализма // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 319–328.
24. Исупов К.Г. Возрождение Достоевского в русском религиозно-философском ренессансе // Христианство и русская литература. Вып. 2. СПб.: Наука, 1996. С. 310–333.

References

1. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl', 1993. 959 p.
2. Losev, A.F. *Forma – Stil' – Vyrazhenie* [Form – style – expression]. Moscow: Mysl', 1995. 944 p.
3. Stepun, F.A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [Dostoevsky's world outlook], in *Sbornik statey «O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1921 godov»* [On Dostoevsky. Dostoevsky's work in the Russian thought of 1881–1921. Collected papers]. Moscow, 1990, pp. 332–351.
4. Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 19* [Collected works in 30 vol., vol. 19]. Leningrad: Nauka, 1979. 359 p.
5. Varava, V.V. Rozhdenie filosofii iz dukha eskhatologii (opyt russkoy mysli) [The birth of philosophy from the spirit of eschatology (Experience of Russian thought)], in *Utopiya i eskhatologiya v kul'ture russkogo modernizma* [Utopia and eschatology in the culture of Russian Modernism]. Moscow: Indrik, 2018, pp. 78–91.
6. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo. Tret'ya rech' [Three speeches in memory of Dostoevsky. The third speech], in *Sbornik statey «O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1921 godov»* [On Dostoevsky. Dostoevsky's work in the Russian thought of 1881–1921. Collected papers]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 46–54.
7. Rozanov, V.V. O Dostoevskom [On Dostoevsky], in *Sbornik statey «O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1921 godov»* [On Dostoevsky. Dostoevsky's work in the Russian thought of 1881–1921. Collected papers]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 64–73.
8. Shestov, L.I. Dostoevskiy i Nitshe (filosofiya tragedii) [Dostoevsky and Nietzsche (philosophy of tragedy)], in Shestov, L. *Sochineniya* [Collected works]. Moscow: Raritet, 1995, pp. 15–175.
9. Shestov, L.I. Preodolenie samoochevidnostey (K stoletiyu rozhdeniya F.M. Dostoevskogo) [Overcoming self-evidence (To the 100th anniversary of F.M. Dostoevsky's birth)], in *Vlastitel' dum. F.M. Dostoevskiy v russkoy kritike kontsa XIX – nachala XX veka* [Lord of thought. F. M. Dostoevsky in the Russian criticism of the late XIX–early XX century]. Saint Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1997, pp. 461–537.
10. Shestov, L.I. O «pererozhdenii ubezhdeniy» u Dostoevskogo [On «degeneration of beliefs» in Dostoevsky's works], in *Russkie emigranty o Dostoevskom* [Russian emigrants on Dostoevsky]. Saint Petersburg: Andreev i synov'ya, 1994, pp. 237–257.
11. Bulgakov, S.N. Nekotorye cherty religioznogo mirovozzreniya L.I. Shestova [Some features of L. I. Shestov's religious worldview], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 519–537.
12. Lavrov, A.V. Dostoevskiy v tvorcheskoy soznanii Andrey'a Belogo (1900-e gody) [Dostoevsky in Andrey Bely's creative consciousness (the 1900s)], in *Andrey Bely: Problemy tvorchestva: Stat'i, vospominaniya, publikatsii. Sbornik* [Andrey Bely: problems of creativity: Articles, memoirs, publications. Collection of works]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1988, pp. 131–150.
13. Belyy, Andrey. Ibsen i Dostoevskiy [Ibsen and Dostoevsky], in Bely, Andrey. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a worldview]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 195–201.

14. Belyy, Andrey. Tragediya tvorchestva. Dostoevskiy i Tolstoy [The tragedy of creative genius. Dostoevsky and Tolstoy], in *Sbornik statey «O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1921 godov»* [On Dostoevsky. Dostoevsky's work in the Russian thought of 1881–1921. Collected papers]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 143–163.

15. Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 20* [Collecte collection of works in 30 vol., vol. 20]. Leningrad: Nauka, 1980. 423 p.

16. Ivanov, V.I. Dostoevskiy i roman-tragediya [Dostoevsky and the novel-tragedy], in *Sbornik statey «O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1921 godov»* [On Dostoevsky. Dostoevsky's work in the Russian thought of 1881–1921. Collected papers]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 164–192.

17. Makhlin, V.L. «Ty esi»: Dostoevskiy mezhdru Vyach. Ivanovym i M.M. Bakhtinym [«You are»: Dostoevsky between Vyach. Ivanov and M.V. Bakhtin], in *Vyach. Ivanov: pro et contra. Antologiya. V 2 t., t. 2* [Vyacheslav Ivanov: Pro et Contra: Anthology, in 2 vol., vol. 2]. Saint Petersburg: RKhGA, 2016, pp. 50–76.

18. Berdyaev, N.A. Tragediya i obydennost' [Tragedy and everyday life], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva. V 2 t., t. 2* [Philosophy of creativity, culture and art. In 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 217–246.

19. Berdyaev, N.A. Ocharovaniya otrazhennykh kul'tur. V.I. Ivanov [Charms of reflected cultures. V.I. Ivanov], in *Vyach. Ivanov: pro et contra. Antologiya. V 2 t., t. 1* [Vyacheslav Ivanov: Pro et Contra: Anthology, in 2 vol, vol. 1]. Saint Petersburg: RKhGA, 2016, pp. 331–341.

20. Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's world outlook]. Moscow: AST, 2006. 254 p.

21. Bulgakov, S.N. Tragediya filosofii [The tragedy of philosophy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 311–518.

22. Ern, V.F. Ot Kanta k Kruppu [From Kant to Krupp], in Ern, V.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 308–318.

23. Ern, V.F. Sushchnost' nemetskogo fenomenalizma [The essence of German phenomenalism], in Ern, V.F. *Sochineniya* [Collected works]. Moscow: Pravda, 1991, p. 319–328.

24. Isupov, K.G. Vozrozhdenie Dostoevskogo v russkom religiozno-filosofskom renesanse [«Revival of Dostoevsky» in the Russian religious and philosophical Renaissance], in *Khristianstvo i russkaya literatura. Vypusk 2* [Christianity and Russian literature. Issue 2]. Saint Petersburg: Nauka, 1996, pp. 310–333.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 274.5:14
ББК 87.3(4Гем)4-411

**К 500-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ РЕФОРМАЦИИ МАРТИНА ЛЮТЕРА
(1517–2017)**

**[Рец. на:] Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви (сост. и ред.
И. Фокина. СПб.: С.-Петербург. о-во Мартина Лютера–Изд. СПбХУ, 2017.
XXIV+800 с.)¹**

Р.В. САВИНОВ

Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины
ул. Черниговская, д. 5, г. Санкт-Петербург, 196084, Российская Федерация
E-mail: savrodion@yandex.ru

Рассматривается собрание работ М. Лютера (под ред. И. Фокина), приуроченное к 500-летию начала Реформации. Дается описание содержания сборника, анализ ключевых текстов из каждого раздела. Предлагается оценка данного издания в контексте российской исследовательской литературы, посвященной Реформации и раннему Новому времени. Отмечается ряд важных замечаний, которые предлагает во вступительной статье редактор и составитель сборника: с одной стороны, указание на актуальность наследия Реформации, с другой стороны, ее связь с интеллектуальной культурой Нового времени, в частности с немецкой классической философией. Анализируется значение корпуса текстов, которые приведены в блоке произведений М. Лютера. Показано, что этот комплекс текстов, с одной стороны, позволяет реконструировать в целом программу Реформации в ее социальном, богословском, экклезиологическом и антропологическом аспектах благодаря переводу на русский язык «теологической трилогии» Лютера 1520 г., с другой стороны, эти материалы дополняются широкой концептуальной перспективой, которая возникает благодаря приведенным вслед за указанными произведениями поздним сочинениям Лютера 1530–1540 гг. Приложение рассматривается как предметный комментарий к корпусу текстов Лютера, выявляется значение приведенных в нем текстов. Отмечается, что издание будет полезно для широкого круга читателей: исследователей, преподавателей, студентов, школьных учителей и всех, кто интересуется историей европейской культуры, ее настоящим и будущим.

Ключевые слова: Реформация Лютера, протестантизм, лютеранство, экклезиология, сакраментология, теология

¹ Материал подготовлен в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени» (грант РФФИ № 16-03-00099-ОГН).

TO THE 500TH ANNIVERSARY OF MARTIN LUTHER'S REFORMATION (1517–2017)

[Review of:] Luther M. *On the Babylonian captivity of the Church* (ed. by Ivan Fokin. St. Petersburg Martin Luther Society, SPBHU publ., 2017. XXIV+800 PP.)

R. V. SAVINOV

St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine
5, Chernigovskaya St., St. Petersburg, 196084, Russian Federation
E-mail: savrodion@yandex.ru

The author considers a collection of Martin Luther's works, edited by Ivan Fokin, marking the 500th anniversary of the Reformation. The article contains a description of the contents of the collection and analyzes the key texts from each section. It also evaluates this edition in the context of Russian research literature devoted to the Reformation and the early Modern Times. The author notes a number of important remarks offered in the introductory article by the editor of this collection: on the one hand, the relevance of the Reformation heritage, and, on the other hand, its connection with the intellectual culture of the Modern Times, in particular, with the German Classical Philosophy. The paper analyzes the value of the texts given in this collection of Luther's works. It is shown that these texts, on the one hand, allow reconstructing the whole program of the Reformation in its social, theological, ecclesiological and anthropological aspects, thanks to the translation of Luther's «theological trilogy» of 1520 into Russian, and, on the other hand, these materials are supplemented by a broad conceptual perspective of late Luther's works of 1530–1540. The author considers the Supplement as a thematic commentary to the corpus of Luther's texts, and explains the meaning of the texts given in. It is noted that the publication will be useful to a wide audience: researchers, teachers, students, school teachers and anyone interested in the history of European culture and its contemporary state.

Keywords: *Luther's Reformation, Protestantism, Lutheranism, Ecclesiology, Sacramentology, Theology*

К 500-летию юбилею начала Реформации (1517–2017 гг.), знаменовавшей один из крупнейших переворотов в культурной истории европейского человечества, Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера при поддержке Санкт-Петербургского христианского университета выпустило в свет сборник работ Мартина Лютера под заглавием «О Вавилонском пленении Церкви»², составленный д-ром филос. наук. И.Л. Фокиным.

Качественное, привлекательно оформленное издание объемом более 800 страниц дает возможность русскому читателю познакомиться с большим количеством работ начинателя Реформации, многие из которых не переводились ранее, оценить подлинный масштаб реформационной программы и тот теоретический, богословский фундамент, на котором эта программа выросла. Нельзя также не отметить, что выход издания в столетнюю годовщину двух русских революций 1917 г. ярко напоминает о том, что переворот в мире «общественных отношений» имеет своей предпосылкой и завязью революцию в мире духа (или, как писал Д.С. Мережковский, с Лютером «начинается больше

² Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках с указанием страниц.

чем Преобразование, Реформация – Переворот, Революция, сначала в Церкви, потом в миру»³).

В структуре сборника выделяются три основные части. Первая – *вступительная статья* составителя, исполнителя ряда переводов и редактора д-ра филос. наук Ивана Фокина «Всемирно-историческое значение 95 тезисов Мартина Лютера и духовное наследие Реформации», в которой автор дает авторитетное руководство к пониманию данного собрания работ Лютера и материалов о Реформации. Несмотря на 500 лет, отделяющие нас от момента, когда доктор католической теологии, августинский монах Мартин выступил против торговли отпущениями и злоупотреблений духовной власти, которая превратилась в слишком светскую властную вертикаль, в культурном, историческом, моральном сознании современных людей – в почти что лозунге «На том стою, и не могу иначе!», который и сегодня можно услышать в разгаре принципиальных споров, в вере в положительное значение и необходимость *реформ*, в праве человека на свою индивидуальность, – продолжает жить импульс, сообщенный Лютером. Как отмечает Иван Фокин, «согласно учению Лютера, все внешнее должно быть устранено из абсолютного отношения человека к Богу» (с. XIV). Даже в секулярном мире эта религиозная интенция Лютера продолжает быть актуальной.

Другим моментом, на который указывает И. Фокин, является связь Реформации с европейской интеллектуальной традицией, в частности с немецкой классической философией. Реформацию принято рассматривать как событие в области религии, и при традиционном отделении религии от культурной и интеллектуальной истории оказывается незамеченной и непонятой связь философско-теологических построений Гегеля, Шеллинга, Фихте с их собственной – протестантской, лютеранской – религиозностью. Об этом немаловажном, но нередко забываемом моменте также напоминает автор вступительной статьи (с. XXII–XXIII).

Второй блок материалов сборника образуют *сочинения Мартина Лютера*. Здесь читатель встретит уже известные ему работы реформатора, но значительное число помещенных в этом блоке текстов или никогда не переводилось на русский язык, или переводилось лишь фрагментарно. Прежде всего следует указать на полную публикацию знаменитой лютеровской трилогии 1520 г., которая стала фундаментом и программой Реформации, – трактаты «О свободе христианина», «К христианскому дворянству немецкой нации» и впервые появляющаяся на русском книга Лютера «О Вавилонском пленении Церкви». Эти работы, созданные в критический момент жизни и дела Лютера, стали ответом и призывом к радикальному преобразованию не только религиозной, но и социальной, образовательной, политической жизни современного ему общества,

³ Мережковский Д.С. Лютер // Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. М.: Республика, 2002. С. 15 [2].

к тому преобразованию, которое В. Дильтей сравнивал с новой зарей, осветившей жизнь целой культуры⁴.

Наряду с критикой главных средневековых институтов и традиций, переживавших в XIV–XV вв. жесточайший кризис, Лютер предлагает пути выхода из сложившейся ситуации, призывает к изменению не только сознания, своего рода «метанойе» (вспомним, что он начал свою деятельность в 1517 г. именно с «Девяносто пяти тезисов», посвященных сущности покаяния), но и тех практик, что оформляли жизнь средневекового человека. Наиболее важной практикой для средневекового человека была сакраментальная жизнь Церкви, поэтому Лютер свое центральное и наиболее пространное сочинение посвящает именно церковным таинствам, их смыслу, исполнению и достойному принятию. Разрушая традиционную католическую сакраментологию, пересматривая число таинств и их содержание, а также допуская мирян к участию в осуществлении и принятии таинств, апеллируя в этом к Писанию и учению Христа, Лютер изменил фундамент, на котором зиждилось конфессиональное общество Средних веков и раннего Нового времени, – церковная Реформация была всеобщим преобразованием культуры, событием всемирно-исторического масштаба.

Теологическая ценность этого трактата состоит в том, что из лютеровской сакраментологии естественно следуют такие фундаментальные его позиции, как учение о всеобщем священстве, о праве общины на управление приходом, о внутреннем благочестии, которое стало источником пиетизма, а также учение о таинствах, в котором ярче всего проявляются введенные Лютером принципы *sola Scriptura* и *sola fide*, поскольку таинствами Лютер признает лишь те действия, в которых проявляет себя «слово божественного обетования, через которое укрепляется вера» (с. 164). Таким образом, знакомство с трактатом «О Вавилонском пленении Церкви» необходимо не только для понимания ряда важных аспектов лютеровского учения, но и, прежде всего, для того, чтобы видеть, как работает мысль реформатора, как его религиозный опыт трансформируется в богословское мышление.

Примечательны и те работы Лютера, которые сопровождают его реформационную трилогию. Прежде всего, это речь на Вормском рейхстаге 1521 г., в которой Лютер объясняет мотивы и смысл своих сочинений, и в ней выдвигает он приоритет совести, поступать против которой «неправедно и опасно» (с. 218), перед любыми людскими авторитетами.

Другой блок работ – это тезисы к диспутам, которые вел Лютер в качестве профессионального теолога и университетского преподавателя и которые представляют собой важную часть теоретического наследия реформатора. Публичные научные дискуссии по тем или иным актуальным темам, волновавшим богословское сообщество, до появления разветвленной системы пери-

⁴ См.: Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / пер. с нем. М.И. Левиной. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 56 [3].

одической печати (сформировавшейся только к концу XVIII в.) велись в форме «рассуждений», диспутов (*disputationes*), бывших в средневековом университете стандартным периодическим событием. В них принимали участие не только преподаватели и студенты соответствующего университета, но и зачастую все желающие, включая светских интеллектуалов. Диспуты нередко устраивала и светская власть, приглашая к участию в такой «конференции» известных специалистов. Собrania тезисов, обсуждавшихся в ходе этих дискуссий, могли переписываться или издаваться отдельной брошюрой, и распространяться для дальнейших обсуждений и критики. Лютер публикацией в 1517 г. «Девяносто пяти тезисов» получил внеевропейскую известность именно благодаря этой системе распространения информации. Организовывая диспуты, предлагая для них тезисы, а также председательствуя на них, Лютер демонстрировал, что, порвав с католической теологией, он не порвал своих научных и академических связей, более того, именно вовлеченность в эти связи позволяла ему точно и емко формулировать свое учение и способствовала через дискуссии и материалы о них распространению в европейском теологическом сообществе аутентичной информации о его учении. Кроме того, это позволяло оперативно реагировать на критику своих противников.

Итак, при том, что эти работы Лютера имели столь важное значение, они до сих пор не привлекали внимания большинства российских и зарубежных исследователей (в качестве исключения отметим Г. Эбелинга), а также не переводились на русский язык (кроме «Девяносто пяти тезисов» и «Гейдельбергской диспутации»). Данное издание отчасти заполняет этот пробел: в нем публикуются тезисы к одному из ранних диспутов Лютера («Полезны или бесполезны в теологии книги философов», 1519 г.), которые показывают, что реформатор признавал значение философии, хотя и ограничивал ее применение в вопросах богословских, а также избранные диспуты, относящиеся к позднему периоду творчества Лютера (1530–1540 гг.), куда включены тезисы, касающиеся наиболее важных дискуссий этого периода: о власти церковных институций («Диспут о власти собора», 1536 г., «Против антиномиев», 1540 г.), антропологии и христологии («О человеке», 1536 г., «Каким образом во Христе соединены две природы», 1540 г.), методе теологии и особенностях ее языка («Истинна ли в философии пропозиция “Слово стало плотью”», 1539 г.), и наконец, одно из последних произведений реформатора – «Против XXXII артикулов лувенских теологов» (1545 г.), где он подводит итоги своих дискуссий с католическими оппонентами. Таким образом, читателю предлагается новый и до того не разрабатывавшийся российскими исследователями материал, в котором отразился почти неизвестный (а нередко и сознательно отодвигаемый на второй план) поздний этап творчества Лютера, когда он, оставаясь верным себе, значительно развивает некоторые стороны своего учения. Знание этих работ необходимо для формирования верного представления о доктрине Лютера в целом.

Третий блок материалов – это *Приложение*, представляющее широкую панораму текстов, посвященных описанию восприятия личности реформатора

и характеру его деятельности. Остановливаясь преимущественно на исторической стороне тех процессов, в контексте которых протекала жизнь Лютера и развивалась Реформация, составитель показывает, как в душе Лютера и его современников созрели семена этого движения. В целом *Приложение* служит предметным комментарием к вышеприведенным текстам Лютера, из которых читатель узнает, в каких условиях рождалось реформационное учение, как это учение было воспринято обществом, как формировались первые круги сторонников и противников Лютера, что послужило причиной перехода на его сторону светских князей, чья поддержка спасла Лютера от судьбы Гуса и Виклифа, которую готовил ему Рим. Эти и другие вопросы исторического характера освещены в работах немецких историков Ф. Бекольда и Л. Хейссера, фрагменты трудов которых занимают видное место в составе сборника. Созданные во второй пол. XIX в., эти исследования не утратили своего значения даже в перспективе современного уровня наших знаний о Лютере и его эпохе.

Примечательным историческим и богословским памятником является «Немецкая теология» (*Theologia Teutonica*) – анонимный богословский трактат сер. XIV в., найденный и опубликованный Лютером, который позднее признавал, что и мысли, и самый стиль данного памятника оказали на него значительное влияние, убедив, что богословы могут говорить на немецком языке: как результат, из этого импульса возник лютеровский перевод Библии и переосмысление им призвания богослова – уже не как кабинетного профессионала, а как народного проповедника и душепопечителя. Изданный текст (в редакции И. Л. Фокина) основан на обнаруженном А. В. Шипиловым ранее неизвестном русском рукописном переводе нач. XIX в. Предположительно, он мог быть выполнен человеком, близким кругу А.Ф. Лабзина, издававшего духовную литературу и курировавшего широкую переводческую деятельность, в результате которой на русском языке (преимущественно в рукописях) появились многие сочинения Эккартсгаузена, Беме, Юнг-Штиллинга, Арндта и других европейских мистиков. Обнаружение перевода «Немецкой теологии» показывает, что круги русских мистиков питали интерес не только к развитым формам этих учений, но и истокам европейской духовности.

Заслуживают внимания биографии Лютера, написанные Екатериной Берс для изучения учениками яснополянской школы Льва Толстого и английским писателем Томасом Карлейлем. Эти художественные очерки ярко выявляют особенности личности Лютера и его своеобразное историческое и культурное значение. Они помогают разглядеть тот образ реформатора, который складывался у самых разных людей, сталкивавшихся с Лютером. Философским комментарием к жизни и учению Лютера являются работы Ч. Бэрда, Й. Фихте и Г. Хегеля (Гегеля), которые систематизируют и раскрывают внутреннее содержание учения реформатора. Текст Ч. Бэрда интересен обобщением специфических богословских принципов учения М. Лютера, прослеживанием развития его теологического учения. Фрагменты работ Фихте и Хегеля показывают философско-историческую перспективу понимания дела Лютера и его жизни,

демонстрируют глубокий интерес немецких мыслителей к личности Лютера и его учению. Фихте, в связи с вопросом о личности Лютера, как представляется, впервые (в своих «Речах к немецкой нации», 1806 г.) выдвигает представление о народности как субстанции культурной, в том числе и религиозной, жизни той или иной эпохи – представление, характерное как для Хегеля, так и для его последователей из лагерей западников и славянофилов. Представляют интерес размышления Хегеля о причинах того, почему Реформация не распространилась на всю Европу, включая романские и славянские народы; выводы Хегеля примечательны в свете аналогичных рассуждений А.С. Хомякова. Издание сопровождается обстоятельными комментариями переводчиков и составителя.

Таким образом, данный сборник представляет собой полноценный и уникальный путеводитель по Реформации, который будет интересен и полезен самому широкому кругу читателей: и тем, кто уже знаком с историей Реформации и желает углубить свое знание об этом событии, и тем, кто лишь начинает осваивать эту тему. Особое значение он имеет для учащихся и преподавателей как средней, так и высшей школы, которые найдут для себя в нем уникальные материалы, подходящие для работы по истории, культурологии, философии, религиоведению, истории религии.

Список литературы

1. Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви / сост. и ред. И. Фокина. СПб.: С.-Петербург. о-во Мартина Лютера – Изд. С.-Петербург. христианского университета, 2017. XXIV+800 с.
2. Мережковский Д.С. Лютер // Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. М.: Республика, 2002. С. 5–139.
3. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / пер. с нем. М.И. Левиной. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 464 с.

References

1. Lyuter, M. *O Vavilonskom plenenii Tserkvi* [On the Babylonian Captivity of the Church]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe obshchestvo Martina Lyutera – Izd. Sankt-Peterburgskogo khristianskogo universiteta, 2017. XXIV+800 p. (In Russian)
2. Merezhkovskiy, D.S. *Sobranie sochineniy. Reformatory. Ispanskie mistiki* [Collected works. Reformers. Spanish Mystics]. Moscow: Respublika, 2002. 543 p. (In Russian)
3. Dil'tey, V. *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii* [The view on the World and Human study in the Renaissance and the Reformation]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2015. 464 p. (In Russian)

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1(063)
ББК 87.3я431

О ЮБИЛЕЙНОЙ СОЛОВЬЕВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

Информационное письмо

JUBILEE VLADIMIR SOLOVYOV CONFERENCE

A Circular

Глубокоуважаемые коллеги!

Приглашаем вас принять участие
в **Международной научной конференции «В.С. Соловьев и его наследие
в современном мире: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева
и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного
центра исследований наследия В.С. Соловьева – Соловьевского семинара»**

Организаторы:

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований
наследия В.С. Соловьева – Соловьевский семинар,
журнал «Соловьевские исследования»,

Время проведения: **15 – 16 ноября 2018 г.**

Место проведения:

г. Иваново, Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И. Ленина

На обсуждение участниками конференции выносятся темы: раскрывающие философское, публицистическое и литературное наследие В.С. Соловьева и восприятие его личности и творчества в отечественной и зарубежной мысли XX – XXI вв.; проблемы публикации не издававшихся ранее сочинений философа; вопросы развития научной коммуникации в профессиональном сообществе исследователей русской философии и культуры.

Заявки (аннотация доклада до 1000 знаков и анкета участника) принимаются до 15 октября 2018 года по адресу: mvmaximov@yandex.ru или maximov@philosophy.ispu.ru

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок и их отклонения без объяснения причин.

Язык конференции – русский.

Командировочные расходы – за счет направляющей организации.

Желающим опубликовать тексты докладов (статей) в журнале «Соловьёвские исследования» необходимо направлять работы на адрес: mvmaximov@yandex.ru или maximov@philosophy.ispu.ru не позднее 25 декабря 2018 г. Условия публикации и правила оформления статей см. на сайте журнала: <http://ispu.ru/node/8026>

Анкета участника

Фамилия, имя, отчество (на русском языке Вашей страны)	
Тема доклада	
Аннотация доклада (не более 1000 знаков)	
Электронный адрес E-mail	
Контактный телефон	
Ученая степень, звание (на русском языке Вашей страны)	
Должность (на русском языке Вашей страны)	
Место работы (на русском языке Вашей страны)	
Адрес места работы с индексом (на русском языке Вашей страны)	
Домашний адрес с индексом (на русском языке Вашей страны)	
<i>Следующие ниже пункты анкеты заполняются только иностранными участниками, нуждающимися в получении визового приглашения:</i>	
Гражданство (указывается на языке Вашей страны)	
День, месяц, год Вашего рождения	
Дата выдачи паспорта и срок его действия (Иностранным участникам, нуждающимся в визовой поддержке, необходимо дополнительно выслать копию (скан) первой страницы паспорта!)	
Название города, e-mail и fax российского посольства/консульства, в котором Вы будете получать визу	
Желательные даты Вашего пребывания в Иванове	

Всем проживающим вне Шенгенской зоны иностранным гражданам необходимо иметь в виду, что визовое приглашение оформляется в течение ме-

сяца + время на получение самой визы, поэтому во избежание недоразумений лучше высылать заявки не позднее 1 октября 2018 г.

Состав Международного Организационного комитета:

Максимов Михаил Викторович (председатель Оргкомитета), доктор философских наук, профессор, руководитель Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева – Соловьевского семинара, главный редактор журнала «Соловьевские исследования», профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина (г. Иваново, Российская Федерация);

Тарарыкин Сергей Вячеславович, доктор технических наук, профессор, ректор Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, (г. Иваново, Российская Федерация);

Викторова Татьяна, доктор филологических наук, профессор Страсбургского университета, директор Культурного центра ИМКА-Пресс, главный редактор журнала «Вестник РХД» (г. Париж, Франция);

Гарциано Светлана, доктор филологических наук, доцент кафедры славянских языков, директор Дома языков Лионского Университета имени Жана Мулена (г. Лион, Франция);

Гольдт Райнер, доктор филологических наук, профессор Института славистики Майнцского государственного университета имени Иоганна Гутенберга, член редколлегии журнала «Соловьевские исследования» (г. Майнц, Германия);

Димитрова Нина Иванова, доктор философских наук, профессор сектора Истории философских и научных идей Института исследования обществ и знаний Болгарской Академии наук, член редколлегии журнала «Соловьевские исследования» (г. София, Болгария);

Дэвидсон Памела, доктор филологических наук, профессор русской литературы Университетского колледжа Лондона, член редколлегии журнала «Соловьевские исследования» (г. Лондон, Великобритания);

Евдокимов Валерий Андреевич, скульптор, действительный член Российской академии художеств, Народный художник Российской Федерации (г. Москва, Российская Федерация);

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного уни-

верситета, член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация);

Зверде Эварт ван дер, доктор философских наук, профессор социальной и политической философии факультета философии, теологии и религиоведения Неймегенского университета имени Радбода, член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» (г. Неймеген, Нидерланды);

Кийзлик Лилианна, доктор философских наук, профессор, директор Института философии (2005–2017), заведующая кафедрой истории философии Зеленогурского университета (г. Зелена Гура, Польша);

Козырев Алексей Павлович, кандидат философских наук, доцент, заместитель декана философского факультета, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова, заместитель главного редактора журнала «Соловьёвские исследования» (г. Москва, Российская Федерация);

Красицки Ян, доктор философии, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии Института философии Вроцлавского университета, член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» (г. Вроцлав, Польша);

Максимова Лариса Михайловна (секретарь Оргкомитета), кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, ответственный секретарь редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» (г. Иваново, Российская Федерация);

Малинов Алексей Валерьевич, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация);

Маршадье Бернар, доктор славяноведения, член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» (г. Париж, Франция);

Немет Томас, доктор философских наук, профессор, член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» (г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки);

Сербиненко Вячеслав Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета, руководитель Общества историков русской философии имени В.В. Зеньковского, член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования» (г. Москва, Российская Федерация);

Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, заместитель директора Института философии РАН по научной работе, руководитель сектора истории русской философии ИФ РАН, (г. Москва, Российская Федерация);

Тахо-Годи Елена Аркадьевна, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН имени А.М. Горького, заведующая научным отделом Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева», член редколлегии журнала «Соловьевские исследования» (г. Москва, Российская Федерация);

Титаренко Светлана Дмитриевна, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, член редколлегии журнала «Соловьевские исследования» (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

Адрес Оргкомитета конференции:

Россия, 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Соловьевский семинар
т. (4932) 26-97-70
факс: (4932) 38-57-01, 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
mvmaximov@yandex.ru

НАШИ АВТОРЫ

- Рычков**
Александр Леонидович
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru
- Межуев**
Борис Вадимович
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: borismezhuev@yandex.ru
- Буллер** Андреас
Dr. phil., референт уполномоченного по вопросам демографии земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт, Германия.
E-mail: andreas.buller@gmail.com
- Коростелев**
Олег Анатольевич
канд. филол. наук, заместитель директора по научной работе Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН.
E-mail – okorostelev@mail.ru
- Тахо-Годи**
Елена Аркадьевна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru
- Оклот** Михал
д-р философии, доцент кафедры славистики Брауновского университета, Провиденс, Соединенные Штаты Америки.
E-mail: michal_oklot@brown.edu
- Хачатрян**
Мастегра Владимировна
аспирант кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: mastegra88@yandex.ru
- Шукуров**
Дмитрий Леонидович
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры профессор кафедры истории и культурологии Ивановского государственного химико-технологического университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Тарасов

Борис Николаевич

д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой
зарубежной литературы Литературного
института имени А.М. Горького,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: bntarasov@yandex.ru

Сызранов

Сергей Викторович

канд. филол. наук, доцент, доцент кафедры
русского языка, литературы и лингвокриминали-
стики Тольяттинского государственного
университета, г. Тольятти,
Российская Федерация.
E-mail: sergej_syzranov@mail.ru

Савинов

Родион Валентинович

канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры
организации, экономики и управления
ветеринарного дела Санкт-Петербургской
государственной академии ветеринарной
медицины, г. Санкт-Петербург,
Российская Федерация.
E-mail: savrodion@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»

“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки.

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 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 по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языковедение; 24.00.00 – культурология.

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,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70, 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; 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, Максимова М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

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 (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 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- 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.).

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://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет:

«Текстцитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи (объемом 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 ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2018. Вып. 3(59)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 18.09.2018. Дата выхода в свет 30.09.2018.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 17,23. Уч.-изд. л. 17,94.
Тираж 150 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.