

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 2(50) 2016

Issue 2(50) 2016

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, 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. Маршадье, 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, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

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

- © М.В. Максимов, составление, 2016
- © Авторы статей, 2016
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

К 15-ЛЕТИЮ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

ПРИВЕТСТВИЯ

Приветствия по случаю 15-летия журнала «Соловьевские исследования».....6

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Максимов М.В. «Соловьевские исследования» – журнал русской философии.....	12
Козырев А.П. По следам соловьевского «антихриста».....	26
Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и европейский эзотеризм: проблема источников.....	47
Nemeth T. Solovyov's Crisis and Positivism in the Late Imperial Russia.....	65
Медоваров М.В. Галлюцинация или несовершенство? Журнал «Русское обозрение» и забытый спор Вл.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого.....	82
Красицки Я. «Знамение». Второе путешествие В. Соловьева в Египет.....	96

В.С. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка.....	114
Павлюченков Н.Н. Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский).....	135
Едошина И.А. Незавершенная поэма П.А. Флоренского «Святой Владимир»: контексты, смыслы и поэтика.....	150
Титаренко С.Д. Метафизика vs поэтика: «весть о сущем» у Вл. Соловьева и Вяч. Иванова.....	162
Гарциано С.А. Вл. Соловьев и русская классика в эмигрантской литературно-философской критике.....	176
НАШИ АВТОРЫ	194
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	196
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	197

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
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:

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

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

- © M.V. Maksimov, preparation, 2016
- © Authors of Articles, 2016
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2016

CONTENT

TO THE 15TH ANNIVERSARY OF THE JOURNAL “SOLOVYOV STUDIES”

COMPLIMENTS

Compliments on the 15 th anniversary of the journal “Solovyov studies”.....	6
---	---

THE HERITAGE OF V.S. SOLOVYOV: RESEARCH AND PUBLICATIONS

M.V. Maksimov. «Solovyov studies» – Russian philosophy journal.....	12
A.P. Kozyrev. In the wake of Solovyov’s “antichrist”	26
K.Yu. Burmistrov. Vladimir Soloviev and Western esotericism: the problem of source studies.....	47
T. Nemeth. Solovyov’s crisis and positivism in the late imperial Russia.....	65
M.V. Medovarov. Hallucination or imperfection? “Russkoe obozrenie” journal and the forgiven debate between Vladimir Solovyov and prince Sergey Trubetskoy.....	82
J. Krasicki. «The sign»: Vladimir Solovyov’s second journey to Egypt.....	96

V.S. SOLOVYOV AND RUSSIAN PHILOSOPHY

G.E. Aliaie. The idea of the universal church and Vladimir Solovyov’s «conversion» to Roman Catholicism in the late works of Simon Frank.....	114
N.N. Pavliuchenkov. The development of the idea of «whole knowledge» in Russian philosophy (Kireevsky, Solovyov, Florensky).....	135
I.A. Edoshina. Incomplete poem of P.A. Florensky «Saint Vladimir»: contexts, meanings and poetics.....	150
S.D. Titarenko. Metaphysics vs poetics: Vl. Solovyov’s and Vyach. Ivanov’s «message about existence».....	162
S. Garziano. Vl. Solovyov and Russian classics in the critical writings of emigration.....	176
OUR AUTHORS	194
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	196
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	197
INFORMATION FOR AUTHORS	197

К 15-ЛЕТИЮ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**ПРИВЕТСТВИЯ****Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И. Ленина**

Приветствие
участникам Международной научной конференции
«На философских перепутьях: наследие В.С. Соловьёва в XXI веке»

Ректорат Ивановского государственного энергетического университета приветствует участников конференции, посвященной 15-летию журнала «Соловьёвские исследования»!

Соловьёвский семинар – Межвузовский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва, созданный в 1999 году на базе ИГЭУ, хорошо известен как в России, так и за рубежом. Он объединяет и координирует усилия философов и представителей различных областей социально-гуманитарного знания в освоении творческого наследия выдающегося русского философа.

Печатным органом Соловьёвского семинара является ежеквартальный журнал «Соловьёвские исследования», который отмечает свой 15-летний юбилей. Лучшие ученые России и мира стремятся опубликовать в этом авторитетном издании результаты своих научных размышлений.

Долголетие журнала и Соловьёвского семинара во многом определяются значительным интересом к наследию В.С. Соловьёва со стороны крупнейших российских и зарубежных ученых, а также стабильностью и интенсивной работой коллектива единомышленников во главе с доктором философских наук, профессором М.В. Максимовым.

Новые формы работы Соловьёвского семинара, появившиеся в последние годы, позволяют значительно расширить круг участников научных проектов, поддерживать в профессиональном философском сообществе авторитет ИГЭУ как одного из заметных российских центров гуманитарной культуры.

Желаем участникам конференции успешной работы, редакционной коллегии журнала «Соловьёвские исследования» – новых творческих свершений.

С.В. Тарарыкин,
ректор Ивановского государственного энергетического
университета имени В.И. Ленина

**Российская Академия наук
Российское философское общество**

Главному редактору
журнала «Соловьевские исследования», д. ф. н., профессору
М.В. Максимову

Глубокоуважаемый Михаил Викторович!

Президиум Российского философского общества и редакционная коллегия журнала «Вестник РФО» сердечно поздравляют Вас и весь коллектив журнала «Соловьевские исследования» с 15-летним юбилеем этого замечательного издания. Журнал пользуется заслуженным авторитетом как в нашей стране, так и за рубежом. В нем освещаются современные достижения российских и зарубежных ученых в таких гуманитарных областях, как философия, филология и культурология. Это укрепляет авторитет нашей страны и позволяет российским ученым вести свои исследования на высоком мировом уровне. Мы глубоко признательны Вашему коллективу за многолетнюю подвижническую работу в трудных экономических условиях. Деятельность таких коллективов, как Ваш, позволяет российским философам достойно выступать на всемирных философских конгрессах и претендовать на то, чтобы очередной международный конгресс прошел в России.

Желаем нашим коллегам дальнейших творческих успехов в реализации намеченных планов, новых интересных идей и начинаний, а также укрепления связей и расширения плодотворного сотрудничества с Российским философским обществом

В.С. Степин
Президент РФО, академик РАН
А.Н. Чумаков
Первый вице-президент РФО, д.ф.н., профессор
А.Д. Королев
Главный ученый секретарь РФО, к.ф.н., доцент
19. 11. 2015 г.

Болгарская Академия наук

Уважаемый профессор Максимов,

уважаемые участники Международной научной конференции, посвященной 115-летней годовщине смерти Вл. Соловьева и 15-летию журнала «Соловьевские исследования»!

Редколлегия Болгарского академического журнала «Философски альтернативи» поздравляет всех вас с этим знаменательным событием. Мы с удовольствием констатируем, что журнал «Соловьевские исследования» стал одним из

авторитетных научных журналов, который заслуживает высокого признания и восхищения философов нашей страны.

Мы надеемся на дальнейшее плодотворное сотрудничество, на новые шаги в развитии наших коллегиальных взаимоотношений, особенно на фоне возрождения интереса к русской философии и замечательной личности Владимира Соловьева.

Желаем успешной и творческой работы.

Главный редактор журнала
«Философски альтернативи» проф. Мартин Табаков

Папский университет Иоанна Павла II (г. Краков, Польша)

Юбилей журнала «Соловьёвские исследования» – это радостное и важное событие в научной жизни всего философского сообщества. Журнал является одним из ведущих специализированных изданий, посвященных русской мысли и ее месту в мировой философии. Его читают и высоко ценят в Польше.

Для меня большая честь поздравить «Соловьёвские исследования» с 15-летием. От всей души желаю главному редактору журнала Михаилу Викторовичу Максимову и всей редакции дальнейших творческих успехов и процветания, много сил и радости. Пусть плодотворно развиваются как старые проекты, так и новые инициативы. Желаю достойных, интересных авторов и внимательных, вдумчивых читателей.

С глубокой благодарностью и уважением,
с. Тереза Оболевич,
профессор, зам. декана философского факультета
Папского университета Иоанна Павла II в Кракове.
Краков, 28.09.2015 г.

Институт философии Зеленогурского университета (Польша)

Уважаемые участники конференции, дорогие гости, любители русской философии, уважаемый профессор Михаил Максимов – руководитель журнала!

Разрешите передать вам от всего коллектива сотрудников Института философии Зеленогурского университета, занимающегося проблемами русской философии, наилучшие пожелания плодотворных прений, хороших встреч, дискуссий и дебатов. Благодаря Вл. Соловьёву мы встретили друг друга, полюбили, стали сотрудничать, объединились вокруг «Соловьёвских исследований». Это прекрасно!

Позвольте мне передать наилучшие пожелания профессору Максимову. Мы познакомились 15 лет назад, в Москве, в РАН, на конференции, посвященной

Вл. Соловьеву. Таким образом, это 15-летие и нашей личной дружбы. Годы прошли как мгновение, вокруг нас появились молодые люди, работающие в области русской философии, аспиранты и кандидаты наук. Это – наша дань Соловьеву. Они продолжают наш труд. Всем им желаю больших успехов.

Лиляанна Киейзик,
доктор наук, Ординарный профессор,
директор Института философии Зеленогурского университета

Институт философии Вроцлавского университета (Польша)

Уважаемые и дорогие коллеги!

От своего имени и имени директора Института философии Вроцлавского университета, профессора, д-ра философских наук Леона Миодонского я хотел бы поприветствовать всех участников нашей необычной церемонии. Я хотел бы также сердечно поприветствовать всех вас и поблагодарить за многолетнее сотрудничество от имени моих коллег из Польши.

Со словами приветствия обращаюсь, прежде всего, к нашему другу, главному редактору журнала «Соловьевские исследования», профессору, доктору философских наук Михаилу Максиму, а в его лице ко всем членам редакции и международной редколлегии журнала.

Желая выразить свою признательность за вклад в создание и деятельность журнала, в организацию и проведение научно-исследовательских инициатив проф. Максиму, я хотел бы пожелать ему удачи в реализации его жизненных и научных планов.

Уважаемые и дорогие коллеги! Сегодняшняя встреча и сегодняшняя конференция являются одновременно подтверждением того, что «отец русской философии» Владимир Сергеевич Соловьев оставил нам особый философский завет, исполнителями и хранителями которого являемся мы. Когда «смерть и Время царят на земле», он ломает барьеры и предубеждения, социальные, религиозные и политические, открывает глаза, умы и сердца.

Поэтому, разделяя с вами радость по случаю юбилея журнала, желаю вам, уважаемые и дорогие коллеги, плодотворной работы и развития нашего «общего дела», чтобы завещание Соловьева могло звучать в нашем веке с новой силой и чтобы все нашли приют под соловьевским «неподвижным солнцем любви».

До следующих встреч на путях нашего сотрудничества.

Ян Красицки, проф., доктор философских наук,
заведующий кафедрой философской антропологии
Вроцлавского университета

Профессор Эверт ван дер Зверде (Нидерланды)

Дорогой Михаил, дорогие коллеги!

Прежде всего хочется Вас поздравить с юбилеем и поблагодарить за огромный труд, который Вы делали на протяжении этих 15 лет!! Это очень важно не только для России, но и для философской культуры мира в целом. Спасибо!

Мне очень печально, что не могу присутствовать! Это, к моему глубокому сожалению, нереально. Может быть, Вы просто прочтете это мое письмо?

Что могу сказать... Несколько пунктов.

В целом, интерес на Западе, в том числе в Нидерландах, к русской философии, да и ко «всему русскому» (кроме литературы и искусства! Было очень много выставок в музее города Гронинген, выходит новый перевод трудов А.С. Пушкина – *полное* собрание, включая письма), сильно падал в 90-е годы XX в. Закрывались кафедры славистики, падал интерес и к другим языкам (кроме английского). В то же время было сделано очень много. Под моим руководством были написаны 4 диссертации (PhD) по творчеству Вл. Соловьева (Кочетковой, Смердова, De Courten, Schrooyen), проводились научные конференции, вышли сборники статей и новые переводы, в том числе и на нидерландском языке («Смысл любви», «Краткая повесть об антихристе», «Кризис западной философии»). В Германии активно действует по-прежнему Forschungs gruppe Russische Philosophie¹.

В настоящее время, к сожалению, должен сказать, что я, наверняка, единственный философ в Нидерландах который профессионально занимается философией Вл. Соловьева, но и то только сверх других многочисленных обязанностей. Один человек теперь пишет диссертацию под моим руководством, о понятии любви у Соловьева и неоплатонистов.

Почему интерес слаб? Переводы есть, дело не в этом. На немецком языке, например, имеется Собрание сочинений, правда несколько устарелое, но хорошее, научное, с комментариями специалистов – притом, это издание по-прежнему на рынке. На английском языке недавно вышло в свет в переводе Томаса Немета (Thomas Nemeth) новое, переработанное и *критическое* издание «*Оправдания добра*», которое включает оба издания этого труда. Вообще, главные труды нашего философа в английском переводе есть. Тот же Томас Немец опубликовал содержательный труд по метафизике раннего Соловьева: «*The Early Solov'ev and His Quest for Metaphysics*» (Springer, 2014). Недавно также вышла книга Wendy Helleman «*Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice*» (Edwin Mellen Press, 2011). Это интересная книга, хотя можно спорить по некоторым пунктам (писал рецензию).

Замечу, что Соловьев является слишком «классическим» философом, для того чтобы вызвать большой интерес (кроме исторического, но тут надо сказать, что русская философия вообще отсутствует в преподавании – это печальное следствие, прежде всего, советского периода; Бердяева знают, потому что работал в Париже, Шестов то же самое). Для большинства философов в такой

¹Исследовательская группа «Русская философия». – Примеч. ред.

стране, как Нидерланды, философия начинается с кантовской критики любой метафизики. Кстати, большинство вообще занимается либо «аналитической», либо «постструктуралистской» философией, в которой вообще нет места для классического подхода такого философа, как Вл. Соловьев. Есть некий «экзотический» интерес, но отсутствует, как правило, серьезный критический подход, а господствует неясный и псевдо-философский «общедуховный» взгляд, который пытается найти лечение от «болезней» материализма, либерализма, индивидуализма и т.п. Но от философии, на мой взгляд, не надо ожидать такого лечения. Сам Соловьев, кстати, очень критически бы относился к такому Schwärmerei², я полагаю. Отсутствует строгость мысли. В области философии, в более узком, профессиональном смысле, мне кажется, не помогает и то, что у Соловьева мы обнаруживаем такие «большие», синтезирующие схемы типа цельного знания или свободной теократии. Это, я бы сказал, типичный подход для XIX века. Огюста Конта или Герберта Спенсера также никто не читает, Маркса читают, а Энгельса нет, и т. д. Интересен тот факт, что Соловьев в наше время также unzeitgemäß³, как Ницше в свое.

Наконец, могу сказать, что в последнее время из-за международного политического положения интерес к русской философии растет: меня приглашают говорить об этом. Это, с одной стороны, грустно, потому что я считаю, что сегодняшнее противостояние России и Запада никому, кроме властей (на обеих сторонах), не нужно. Но, с другой стороны, это, конечно, хорошо, это дает возможность опять найти фонды, издателя и так далее. Парадоксально или нет, но даже тот факт, что российский президент рекомендовал читать труды трех русских философов, в том числе Соловьева, возбудил интерес к философии вообще. Книга французского философа Михаила Ельчанинова (Mikhail Eltchaninoff. Dans la tête de Vladimiroutine) вызвала немалый интерес. На этой волне мы можем надеяться и на более содержательный, менее «политизированный» интерес к русской философии в целом, а к Вл. Соловьеву в частности, несмотря на то, что я лично очень за «политизацию» творчества Соловьева, но в другом смысле, т.е. с акцентом на политико-философском и политико-теологическом смысле его философии. В будущем, если будет время, я бы с большим удовольствием занялся этими вопросами!

Желаю всем хорошей, плодотворной работы на предстоящей конференции.
Всего Вам доброго, с глубоким уважением

Эверт ван дер Зверде,
профессор философии, теологии и религиоведения
Университета им. Св. Радбауда, г. Неймеген, Нидерланды
21 октября 2015 г.

² Энтузиазму. – нем.

³ Несвоевременен. – нем.

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 1(47)(051)
ББК 87:76.024.712

«СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» – ЖУРНАЛ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет им. В.И. Ленина
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Представлена характеристика периодического научного издания – журнала «Соловьёвские исследования». Дан анализ основных факторов становления и развития журнала как одной из институциональных форм бытия русской философии в тесной взаимосвязи издания и деятельности Соловьёвского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва. Рассмотрен предметно-тематический репертуар журнала, осуществлен анализ научных публикаций, позволивший выявить приоритетные темы и ведущие тенденции современных исследований наследия В.С. Соловьёва, русской философии и художественной культуры. Дана характеристика представительства научных и образовательных центров, а также статуса и «географии» авторов публикаций. Представлен анализ работы по взаимодействию редколлегии журнала с авторами публикуемых материалов, деятельности по приведению журнала в соответствие с международными требованиями, продвижению журнала на российском и международном уровнях. Дан обзор выявленных оценок научного уровня журнала и его роли в интеллектуальной жизни современной России. Особое внимание уделено анализу форм и содержания международного сотрудничества в рамках деятельности журнала, характеристике издательских проектов, имеющих целью исследование рецепции наследия В.С. Соловьёва в зарубежных странах. Раскрывается значение международного сотрудничества журнала для развития научного диалога российских и зарубежных исследователей наследия В.С. Соловьёва и русской философии и культуры. В заключение констатируется рост интереса пользователей сети Интернет к изданию и расширению «географии» авторов публикуемых материалов.

Ключевые слова: русская философия, научный журнал, журнал «Соловьёвские исследования», Соловьёвский семинар, научно-образовательный центр, предметно-тематический репертуар, наследие В.С. Соловьёва, редакционная коллегия журнала, Scopus, международное сотрудничество.

«SOLOVYOV STUDIES» – RUSSIAN PHILOSOPHY JOURNAL

M.V. MAKSIMOV

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

The article presents the characteristics of the scientific periodical publication – the «Solovyov studies» journal. It educes the main factors of foundation and development of the journal as one of the institutional forms of the Russian philosophy existence. Effective interconnection between the publication

and the Solovyov seminar – the transregional academic centre of V.S. Solovyov legacy research – is shown. The author considers subjective and thematic orientation of the journal, gives analysis of the scientific publications. The analysis allowed to educe prioritized topics and leading trends of the contemporary research of V.S. Solovyov legacy, Russian philosophy and artistic culture. The article gives characteristics of the scientific and academic centres representations as well as status and location of the authors of the publications. The author analyzes the work of the editorial board with authors, work on the journal's correspondence with international requirements of the formatting, the journal promotion in Russia and internationally. The article gives review of of the scientific estimation of the journal and its role in the intellectual life of Russia today. Special attention is paid to the analysis of the form and content of international cooperation of the journal, consideration of the problems of foundation and work of its international editorial board, characteristics of editorial projects aiming at studying V.S. Solovyov's legacy reception research abroad. The author reveals the importance of international cooperation of the journal for the development of the scientific dialogue between Russian and foreign researchers of V.S. Solovyov's legacy and Russian philosophy and culture. It is concluded that relevant amount of publications of candidates and doctors of sciences, location expansion of the authors, growing interest to the journal of the Internet users.

Key words: Russian philosophy, scientific journal, «Solovyov studies» journal, Solovyov seminar, academic centre, subjective and thematic orientation of the journal, V.S. Solovyov's legacy, editorial board of the journal, Scopus, international cooperation.

50-й выпуск журнала «Соловьевские исследования» – заметное событие в научной и культурной жизни нашей страны и зарубежных центров славистики и русистики. За 15 лет своего существования (первый выпуск «Соловьевских исследований» был подписан в печать 21 сентября 2001 года) журнал стал широко известным и авторитетным печатным изданием, публикующим результаты исследований в области философии, филологии и культурологии¹, сохраняя в качестве приоритетного направления публикацию материалов, связанных с исследованиями русской философии и культуры, и прежде всего – наследия В.С. Соловьева. К рассмотрению и публикации принимаются статьи на русском, английском, немецком и французском языках.

О месте и значении журнала «Соловьевские исследования» в российском соловьевоведении красноречиво свидетельствует тот факт, что в настоящее время на журнал приходится более трети всех публикуемых в России исследований наследия В.С. Соловьева. Полнотекстовые версии журнала представлены на порталах Научной электронной библиотеки – <http://elibrary.ru>, ИГЭУ – <http://ispu.ru/node/6623>, электронного журнала «Эрго.Ру» – <http://www.ergojournal.ru/?p=685>, портале «Родон» – <http://www.rodon.org/other/si.htm>. Ссылки на публикации «Соловьевских исследований» размещают многие Internet-ресурсы, что делает журнал доступным для российских и зарубежных читателей. Об интересе пользователей сети Интернет к изданию и о существовании сложившегося сообщества его читателей свидетельствует рост посещений архива журнала на сайте ИГЭУ. В среднем ежегодно его посещают более трех с половиной тысяч пользователей.

В контексте характеристики статуса журнала «Соловьевские исследования» и его места в российской научной периодике важно отметить, что, по результатам

¹ См.: <http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/node/11>

экспертной оценки российских научных журналов, проведенной Управлением академической экспертизы НИУ Высшая школа экономики (г. Москва) с февраля 2014 по январь 2015 г., журнал «Соловьёвские исследования» вошел в группу 30 лучших российских периодических изданий по философским наукам наряду с такими авторитетными изданиями, как «Вестник Московского университета. Серия 7: Философия», «Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение», «Кантовский сборник», «Логос», «Общественные науки и современность» и рядом других журналов. Соседство «Соловьёвских исследований» с такими изданиями почетно и дает основания для позитивной оценки пятнадцатилетней деятельности журнала.

В целом, успешная научная жизнь «Соловьёвских исследований» обусловлена рядом факторов: это и неразрывная связь журнала с Соловьёвским семинаром – Межрегиональным научно-образовательным центром исследований наследия В.С. Соловьёва, и широчайшая «география» авторов, и высокопрофессиональный состав редколлегии, и активное участие журнала в российских и международных научных мероприятиях, и развитие научных связей с крупнейшими центрами русской философии и культуры – МГУ имени М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургским государственным университетом, Институтом философии РАН, ИМЛИ имени А.М. Горького РАН, Институтом русской литературы (Пушкинский дом) РАН, Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», Московским педагогическим государственным университетом.

Журнал «Соловьёвские исследования» прошел классический путь становления научного периодического издания: он возник не вследствие административного решения каких-либо руководящих органов, а естественным путем, в силу научной потребности – как печатный орган Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва, учрежденного в 1999 г. в Ивановском государственном энергетическом университете² и являющегося инициативным научным проектом.

Перед коллективом научного центра были поставлены задачи исследования наследия В.С. Соловьёва, регулярной публикации отечественной и зарубежной библиографии В.С. Соловьёва, разработки и издания научных и учебных материалов по русской философии, способствующих повышению уровня и качества образования в вузах России, проведения научных и культурно-образовательных мероприятий (конференций, семинаров, выставок), развития научных связей с зарубежными исследовательскими центрами, формирования региональной соловьёвской библиотеки. В качестве важнейшей и первостепенной была поставлена задача создания периодического научного издания, посвященного В.С. Соловьёву.

² С 1999 г. – постоянно действующий Научный семинар по изучению философского наследия В.С. Соловьёва; с 2005 г. – Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва (см.: Русская философия: Энциклопедия. 20-е изд. дораб. и доп. / под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 359; с 2008 г. – Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар (Приказ ректора ИГЭУ № 424 от 29.12.2008 г.).

Многое из задуманного реализовано: была создана необходимая для научной работы база – Областной научной библиотеке и Библиотеке Ивановского государственного энергетического университета подарены комплекты Брюссельского 16 томного Собрания сочинений В.С. Соловьева³, опубликована постсоветская библиография В.С. Соловьева, охватывающая 17 лет – с 1990 по 2006 г.⁴, впоследствии дополнявшаяся публикациями в журнале «Соловьевские исследования»⁵. Существенным вкладом в современное соловьевоведение явилась републикация фотографического материала, отражающего вклад В.С. Соловьева в развитие отечественной музыкальной культуры⁶, и запись аудиодиска романсов и баллад на стихи В.С. Соловьева⁷.

Деятельность Соловьевского семинара в Иванове вызвала интерес и привлекла внимание специалистов – историков русской философии – практически с первых его заседаний (2000 г.), особенно в период подготовки и проведения Международной конференции, посвященной 100-летней годовщине смерти

³ См.: Максимов М.В. Десять лет Соловьевскому семинару: опыт, проблемы и перспективы // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 20. С. 17 [1]; Уникальное издание в студенческой библиотеке // Рабочий край. 6 июня 2001 г. С. 4; Дар Библиотеке ИГЭУ // Всегда в движении. 2001. № 7 (24). С. 1.

⁴ См.: Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии работ о В.С. Соловьеве // Соловьевские исследования. 2007. Вып. 15. С. 3–251 [2].

⁵ См.: Максимов М.В. Софиология: Библиографический список к семинарам 2006 г. «Наследие В.С. Соловьёва и софиологическое направление философской мысли в России XIX–XX вв.» // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 11. С. 239–264; Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии работ о В.С. Соловьёве (1998–2000 гг.) // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 10. С. 215–252; Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2001–2004 гг.) // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 11. С. 172–235; Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (1995–1997 гг.) // Соловьевские исследования. 2006. Вып. 12. С. 243–262; Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2005 г.) // Соловьевские исследования. 2006. Вып. 13. С. 262–280; Максимов М.В. Эстетика В.С. Соловьёва: Избранная библиография // Соловьевские исследования. 2006. Вып. 12. С. 262–269; Максимов М.В. Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьёва // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 27. С. 132–133; Максимов М.В. Эстетика В.С. Соловьёва: Избранная библиография // Соловьевские исследования. 2006. Вып. 12. С. 262–269; Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2007–2008 гг.) // Соловьевские исследования. 2009. Вып. 22. С. 113–145; Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии В.С. Соловьёва // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 34. С. 165–193.

⁶ См.: Максимов М.В. Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьёва / сост. М.В. Максимов // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 27. С. 132–133; Максимов М.В. Забытый Соловьёв: Поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 1 // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 27. С. 101–131; Максимов М.В. Забытый Соловьёв: Поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 2 // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 28. С. 109–155; Максимов М.В. Забытый Соловьёв: Поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 3 // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 29. С. 117–135.

⁷ «Только имя мое назовешь...». Аудиодиск романсов и баллад на стихи В.С. Соловьёва. Исполнительница – солистка Ивановской государственной филармонии Елена Лихачева. Руководитель проекта М.В. Максимов.

В.С. Соловьёва, – «Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века». В ней приняли участие ученые не только российских регионов, но и представители авторитетных центров исследования русской философии – МГУ имени М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургского государственного университета, Российского государственного гуманитарного университета. Их участие явилось важной и необходимой поддержкой начинания, зародившегося в провинциальном техническом университете.

За период с 1999 по 2015 г. Соловьёвским центром проведены более 70 научных мероприятий – конференций, семинаров, «круглых столов» международного, российского и регионального уровней. Сегодня можно говорить о вполне сформировавшемся благодаря деятельности Соловьёвского семинара уникальном пространстве научной коммуникации, позволяющей генерировать, апробировать и публиковать результаты исследований многогранного наследия В.С. Соловьёва. Деятельность Соловьёвского семинара оказала и продолжает оказывать заметное влияние на развитие не только ивановского гуманитарного научного сообщества⁸. Метафизическое присутствие В.С. Соловьёва в современной культуре многозначно, как многозначен любой феномен, разрывающий границы местечкового хронотопа и делающий нас причастными Большой Истории, и не только России, но и всего человечества. Как отметила Н.В. Мотрошилова, он стал авторитетным центром историко-философских исследований современной России⁹.

Результаты научной деятельности Соловьёвского семинара отражены в монографиях, докторских и кандидатских диссертациях, учебниках и учебно-методических разработках его участников. Среди завершивших докторские исследования и успешно защитивших диссертации на соискание ученой степени доктора наук – известные специалисты в разных областях социально-гуманитарного знания, активно работающие в семинаре практически с первых лет его существования, – Е.М. Амелина (г. Москва), Н.Г. Баранец (г. Ульяновск), А.В. Брагин, Н.П. Крохина, Т.Б. Кудряшова, В.П. Океанский (г. Иваново), Т.Г. Щедрина (г. Москва). Кандидатские диссертации защищены молодыми учеными, чья научная судьба также неразрывно связана с Соловьёвским семинаром. Среди них – Р.Н. Холодов (г. Иваново), Е.П. Ращевская, Ф.Т. Ахунзянова, С.В. Ковалева (г. Кострома), А.В. Павленко, Д.Н. Ларин (г. Тамбов), Е.А. Прибыткова, М. Матсар (г. Москва).

Своими успехами семинар во многом обязан поддержке крупнейших научных центров России – философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Института философии РАН, кафедры истории отечественной философии РГГУ, кафедры философии МПГУ, известных отечественных и зарубежных ученых. Они вносят существенный вклад в реализацию научных проектов семинара и учебно-воспитательную работу со студентами ИГЭУ. Эта работа получила высокую оценку со стороны ректората университета. В 2005 и 2006 гг. решением

⁸ См.: Шаронов Илья. Дом Соловьёва // Ивановская газета. 13.11. 2007 г. № 209. С. 1–2.

⁹ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 133 [3].

Ученого Совета Ивановского государственного энергетического университета присвоено звание Почетного профессора ИГЭУ крупным деятелям отечественной и зарубежной философии и культуры – Н.В. Мотрошиловой (Институт философии РАН), профессору Латеранского университета Патрику де Лобье (Италия), М.Г. Шпет – хранительнице философского архива Г.Г. Шпета. Благодарственные письма ректора ИГЭУ вручены директору Института философии РАН, академику А.А. Гусейнову (Институт философии РАН), чл.-корр. РАН В.В. Миронову (МГУ имени М.В. Ломоносова), профессорам Л.А. Микешиной, И.Н. Грифцовой, В.В. Михайлову, Т.Г. Щедриной (Московский педагогический государственный университет), М.А. Маслину (МГУ имени М.В. Ломоносова), С.Б. Роцинскому (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации), В.В. Сербиненко (Российский государственный гуманитарный университет), доцентам А.П. Козыреву, Б.В. Межуеву (МГУ имени М.В. Ломоносова), Е.А. Прибытковой (Московская финансово-промышленная академия), директору «Дома А.Ф. Лосева» В.В. Ильиной¹⁰, Н.В. Котрелеву (Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН).

Неоценимую информационную поддержку Соловьевскому семинару оказывают такие авторитетные издания, как журналы «Новый мир», «Вопросы философии», «Вестник Российского гуманитарного научного фонда», «Вестник Российского философского общества», «Философское образование». Регулярно информационные материалы о семинаре публикуют университетская газета «Всегда в движении», областные периодические издания «Рабочий край» и «Ивановская газета».

Деятельность научного центра не ограничивается проведением заседаний семинара и изданием «Соловьевских исследований», она носит системный характер, охватывая все сферы университетской жизни – исследовательскую, образовательную, воспитательную. Регулярно проводятся презентации и выставки новейших изданий, организуются встречи крупнейших российских и зарубежных ученых со студентами университета. Циклы лекций для участников соловьевского семинара, аспирантов и студентов г. Иванова прочитаны авторитетными специалистами – Н.В. Мотрошиловой, А.П. Козыревым, А.Г. Гачевой, И.А. Едошиной, Н.В. Котрелевым, В.Н. Порусом, Патриком де Лобье, М.Г. Шпет, Т.Г. Щедриной, Е.Б. Рашковским, В.В. Бычковым, М.Н. Громовым, М.А. Колеровым, В.В. Варавой.

Есть и практическая, образовательная сторона деятельности семинара: участие преподавателей в его работе – выступления с докладами; публикации результатов научных исследований в соловьевских сборниках; повышение квалификации и совершенствование учебных курсов по философским и социально-гуманитарным дисциплинам. За прошедший период более сорока участников семинара – преподавателей вузов г. Иванова и других городов России – получили свидетельства о повышении квалификации в области истории русской философии.

¹⁰ См.: Максимов М.В. Соловьёвский семинар в «Доме А.Ф. Лосева» // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дома А.Ф. Лосева». Вып. 5. М., 2007. С. 29–33 [4].

Деятельность Соловьёвского семинара самым непосредственным образом влияет на качество учебного процесса: формируется благоприятная среда для утверждения высокой интеллектуальной и духовной культуры; в преподавание философских и социально-гуманитарных дисциплин, в научно-исследовательскую работу студентов включаются богатейшие пласты отечественной и мировой культуры. На протяжении ряда лет в ИГЭУ читался разработанный проф. М.В. Максимовым спецкурс по истории русской философии¹¹. Ежегодно в университете проводятся организуемые в рамках деятельности Соловьёвского семинара студенческие научные конференции, посвященные творчеству В.С. Соловьёва и других русских философов. В 2006 г. был образован студенческий оргкомитет Соловьёвского семинара, оказывающий существенную помощь не только в решении организационных вопросов подготовки и проведения заседаний семинара и студенческих конференций, но и ведущий фото- и кинолетопись основных событий жизни научного центра.

Соловьёвский центр – это и база для прохождения учебной практики студентами специальности «Связи с общественностью», изучающих проблемы научных коммуникаций. Студентами факультета экономики и управления в 2011 и 2012 гг. успешно защищены дипломные работы «Освещение деятельности и продвижение гуманитарного научно-исследовательского центра» (А.А. Карандашева) и «Разработка бизнес-плана научного издания» (К.А. Лубова), посвященные деятельности Соловьёвского семинара и журнала «Соловьёвские исследования».

Творческий коллектив Студии Студенческого телевидения ИГЭУ создал шесть документальных фильмов, посвященных работе Соловьёвского семинара, в их числе – фильмы «Образ В.С. Соловьёва в русском изобразительном искусстве», «Соловьёвский семинар: вчера, сегодня, завтра», «Неподвижно лишь солнце любви», а также фильмы, посвященные нашим замечательным современникам – М.Г. Шпет, Н.В. Мотрошиловой, Е.Б. Рашковскому.

Совместно с областной телерадиокомпанией Студия обеспечивает регулярный выход в эфир новостных сюжетов, посвященных работе семинара. Эта деятельность имеет огромное образовательное и воспитательное значение: Соловьёвский семинар предоставляет уникальную возможность общения с крупнейшими отечественными и зарубежными учеными, участвовать в обсуждении актуальных проблем науки, образования, духовной ситуации в обществе.

В самом начале своей деятельности Соловьёвский семинар был поддержан Российским гуманитарным научным фондом и Российским фондом фундаментальных исследований, что, безусловно, оказало огромное позитивное влияние на существование и развитие всего проекта соловьёвских исследований. Эта поддержка, продолжавшаяся целое десятилетие¹², позволила организовать и провести на высоком научном уровне серию международных и российских кон-

¹¹ История русской философии: программа курса / сост. М.В. Максимов; Ивановский государственный энергетический университет. Иваново, 2010. 72 с.

¹² Научные проекты Соловьёвского семинара получили грантовую поддержку РФНФ (2000, 2001, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008 гг.) и РФФИ (2003 г.). Руководитель проектов – проф. М.В. Максимов.

ференций, посвященных важнейшим темам и проблемам философского и литературно-критического наследия В.С. Соловьева – метафизике, теории познания, социальной философии и историософии, нравственной философии, философии культуры, этики и эстетики.

Многолетняя интенсивная деятельность Соловьевского семинара сформировала мощный научный коллектив, в работе которого принимают участие более 180 российских и зарубежных ученых из 67 университетов России и 16 зарубежных стран. В их числе 65 докторов наук, профессоров, 78 кандидатов наук, доцентов, 18 докторантов, 28 аспирантов, 12 студентов. Такой коллектив способен успешно решать серьезные научные задачи, быть лабораторией идей, растить молодое поколение исследователей.

В многосторонней системной деятельности семинара, «подпитывающей» «соловьевское пространство» современной отечественной культуры, решаются фундаментальные проблемы сохранения и развития профессиональной философской культуры, наследования традиций соборного мышления, бережного и терпеливого формирования «сферы разговора» (Г. Шпет) как способа бытия отечественной философии¹³.

Важнейшим направлением деятельности Соловьевского семинара является издание журнала «Соловьевские исследования». Как отмечалось выше, замысел его создания был связан с деятельностью Соловьевского семинара и необходимостью публикации материалов его заседаний – статей, написанных на основе докладов и выступлений, представленных его участниками на этих заседаниях, конференциях и «круглых столах». Однако уже первые выпуски периодического сборника научных трудов – такой подзаголовок носил несколько лет

¹³ Деятельности Соловьевского семинара посвящены публикации его руководителя проф. М.В. Максимова: Максимов М.В., Щедрина Т.Г. Соловьевские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–174 [5]; Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьева и современный мир» // Соловьевские исследования. Информационный выпуск. 2004. № 2. С. 3–10; Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьевского семинара // Вестник РГНФ. 2004. № 4. С. 146–152; Максимов М.В. Пять лет Соловьевскому семинару // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 8. С. 13–21; Максимов М.В. От семинара к научному центру: проблемы и перспективы // Соловьевские исследования. Информационный выпуск. 2006. № 3. С. 3–8; Максимов М.В. Десять лет Соловьевскому семинару: опыт, проблемы, перспективы // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 20. С. 7–21; Максимов М.В. Соловьевский семинар: опыт интеграции профессиональной и школьной философии // Философия – наука – образование. 2009. Вып. 2. Иваново, 2009. С. 84–90; Максимов М.В. Соловьевский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 143–152 [6]; Максимов М.В. Соловьевский семинар и современное российское соловьевоведение // Философия В.С. Соловьева в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьева и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2010. С. 6–11; Максимов М.В. Наследие Вл. Соловьева и культурная миссия современного университетского образования // Философия В.С. Соловьева в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьева и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2010. С. 111–114. См. также: Эдельштейн М. Соловьевские чтения в Иваново // Новый мир. 2002. № 8. С. 217–218 [7].

журнал «Соловьёвские исследования» – вызвал столь широкий интерес у специалистов – исследователей русской философии, литературоведов и культурологов, что редколлегия отказалась от первоначальных планов публикации статей только непосредственных участников научных проектов Соловьёвского семинара и приняла решение сделать журнал открытым всем специалистам, чьи научные интересы идут в русле его тематики. Так был сделан первый шаг в направлении создания общероссийского журнала по русской философии. Приоритетной, тем не менее, оставалась и остаётся соловьёвская проблематика. Нам дорог этот профиль журнала, единственный не только в России, но и в мире. Именно исследования наследия В.С. Соловьёва на протяжении первых десяти лет существования журнала занимают ведущие позиции в статистике публикаций. За это время в журнале сложились постоянные рубрики: «Наследие В.С. Соловьёва: исследования и публикации», «В.С. Соловьёв и русская философия», «Наследие В.С. Соловьёва в контексте русской и мировой философии», «Метафизика Вл. Соловьёва», «Нравственная философия В.С. Соловьёва», «Социальная философия и историософия В.С. Соловьёва», «Философская публицистика В.С. Соловьёва», «В.С. Соловьёв и эстетическая мысль», «В.С. Соловьёв и русская литература», «Философская антропология В.С. Соловьёва» и др. По существу, они отражали тематику поступавших в редакцию статей и вместе с тем выражали преобладающие научные интересы исследователей наследия В.С. Соловьёва. Действительно, значительное количество статей, опубликованных в журнале, посвящены личности В.С. Соловьёва как мыслителя, его месту и роли в отечественной и мировой философии, различным аспектам его философии: учению о Софии и Богочеловечестве, этике и философской антропологии, аксиологии, гносеологии и методологии социального познания, социальной философии и историософии, проблеме общественного идеала, русской идее и национальному вопросу, теократическому учению, проблеме единства христианских церквей, философии права, эстетике и философии культуры. Значительное количество публикаций посвящены поэтическому творчеству и литературной критике В.С. Соловьёва.

Вместе с тем следует отметить, что «соловьёвские» материалы составляют лишь третью часть объема публикуемых статей. Существенное место в журнале занимают публикации, посвященные исследованию творчества русских философов и актуальным проблемам русской философии и культуры. Это статьи, посвященные творчеству Г.С. Сковороды, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, К.Д. Кавелина, Б.Н. Чичерина, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева и других русских философов. Как отметил известный историк русской философии А.А. Ермичёв, журнал «Соловьёвские исследования» является «первым в истории России журналом по истории отечественной мысли»¹⁴.

¹⁴ См.: Ермичёв А.А. «Соловьёвские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 344 [8].

Значительный интерес представляют публикации, посвященные анализу творчества русских писателей и поэтов, входивших в круг чтения В.С. Соловьева или испытывавших влияние его философско-эстетических концепций. Это статьи, посвященные творчеству М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Тютчева, Ф.М. Достоевского, А. Белого, А. Блока, М. Пришвина.

Об интересе к журналу со стороны специалистов, работающих в области истории русской философии и культуры, свидетельствует то, что за период с 2001 по 2015 г. в «Соловьевских исследованиях» опубликовали свои работы 356 авторов, а общее количество опубликованных статей, рецензий и обзоров составило 904 публикации.

Важными для общей характеристики журнала являются качественные показатели состава авторского коллектива. Так, среди авторов «Соловьевских исследований» 144 доктора наук и 136 кандидатов наук, что соответственно составляет 51,43 и 48,57%. Среди авторов также – 29 докторантов, 45 аспирантов, 5 магистрантов, 4 студента.

Следует отметить, что публикации докторов и кандидатов наук составляют 89,49 % всех опубликованных в журнале материалов. Это, на наш взгляд, важный показатель, свидетельствующий о привлекательности журнала для дипломированных специалистов.

Публикации молодых ученых–аспирантов составляют, к сожалению, только 6,74 %. Дело, конечно, не в отказах со стороны редакции публиковать представляемые молодыми коллегами материалы. Мы придаем большое значение работе с начинающими исследователями. Отсев здесь не превышает общего среднего уровня по журналу: 30–35 % от общего количества поступающих статей. Основная причина – в недостаточном научном уровне предоставляемых статей и отсутствии готовности возобновить работу над текстом после рецензирования.

Продолжая общую характеристику журнала, отметим, что преобладающее количество авторов – специалисты по философским наукам (112 авторов). Далее следуют специалисты – филологи (43 автора). Представлены также и другие специалисты – культурологи, историки, искусствоведы, социологи, богословы, юристы, представители естественных и технических наук.

Следующий срез – по структуре регионов, представляемых авторами журнала. Конечно же, это, прежде всего, Россия. Россияне (288 авторов) составляют 80,89 % авторского коллектива журнала. На их долю приходится 772 публикации, т.е. 85,39 %. По регионам России это выглядит следующим образом: г. Москва (84 автора), Ивановский регион (50 авторов), г. Санкт-Петербург (28 авторов), г. Кострома (11 авторов), г. Нижний Новгород (9 авторов), г. Тамбов (8 авторов), г. Екатеринбург (7 авторов), г. Киров (6 авторов), г. Уфа (6 авторов), г. Владимир (5 авторов), г. Новороссийск (5 авторов).

Наряду с названными регионами, авторами журнала являются ученые еще из 42 университетских центров России. В целом же авторы-россияне представляют 53 региона Российской Федерации, что, безусловно, свидетельствует об общероссийском статусе журнала «Соловьевские исследования».

Наряду с российскими авторами, в журнале публикуются специалисты из 16 стран Европы, Азии и Америки: Украины, Польши, Болгарии, Италии, Фран-

ции, Японии, Германии, Великобритании, Беларуси, Соединенных Штатов Америки, Эстонии, Литвы, Сербии, Китая, Греции, Израиля.

В целом, по количеству авторов и опубликованных ими материалов в «Соловьёвских исследованиях», а также по количеству представляемых ими регионов, ситуация выглядит следующим образом (см. таблицу):

Страна	Кол-во авторов	Кол-во публикаций	Кол-во регионов
1. Россия	288 80,89 %	772 85,39 %	53
2. Украина	19	40 4,5 %	4
3. Польша	10	25 2,81 %	4
4. Болгария	4	17 1,91 %	1
5. Италия	7	10 1,12 %	6
6. Франция	6	8 0,9 %	3
7. Япония	3	6	2
8. Германия	3	7	4
9. Великобритания	5	5	2
10. Беларусь	2	5	1
11. США	3	3	3
12. Эстония	1	1	1
13. Литва	1	1	1
14. Сербия	1	1	1
15. Китай	1	1	1
16. Греция	1	1	1
17. Израиль	1	1	1
<i>Всего:</i>	<i>356</i>	<i>904</i>	<i>89</i>

Анализ приведенных данных показывает, что авторы-россияне (288 авторов) составляют 80,89 %, зарубежные авторы (68 авторов) – 19,11 % от авторского коллектива журнала. По количеству публикаций, российским авторам принадлежат 772 публикации (85,39 %), зарубежным авторам – 132 публикации (14,61 %).

Количественные показатели, приведенные в таблице, свидетельствуют также о том, что журнал «Соловьёвские исследования» достаточно хорошо известен в международном научном сообществе, интерес к русской философии в целом и к творческому наследию В.С. Соловьёва значителен в таких странах, как Украина, Польша, Болгария, Италия, Франция, Япония, Германия, Великобритания, Беларусь, Соединенные Штаты Америки.

Важно, на наш взгляд, что зарубежные авторы представляют не только столичные, но и региональные научные центры. Так, украинские авторы – это ученые из университетов Киева, Полтавы, Донецка, Одессы; польские авторы – из университетов Вроцлава, Кракова, Зелена Гуры, Лодзи, Ополе; итальянские авторы – из университетов Рима, Турина, Генуи, Удине, Фано, Бозе; французские авторы представляют университеты Парижа, Лиона, Бордо; немецкие авторы – из университетов Штутгарта, Вайблингена, Гиссена, Каульбаха, американские

авторы – из университетов Индианы, Мэдисона, Нового Орлеана; японские авторы – из городов Токио и Чиба.

Постепенно расширяющиеся научные коммуникации ивановского соловьевского центра включали разнообразные формы этого сотрудничества: участие зарубежных специалистов в научных мероприятиях Соловьевского семинара, публикации результатов исследований в журнале «Соловьевские исследования», чтение курсов лекций для студентов и аспирантов и преподавателей-гуманитариев ивановских университетов. Важным и существенным фактором, расширившим связи журнала с европейскими центрами исследований русской философии и укрепившим международный статус журнала, явилось формирование международной редакционной коллегии журнала. В настоящее время в ее состав входят авторитетные специалисты из таких стран, как Болгария (проф. Нина Димитрова), Германия (проф. Райнер Гольдт), Нидерланды (проф. Ван дер Зверде), Польша (проф. Ян Красицкий), Украина (проф. Г.Е. Аляев), Франция (д-р Бернар Маршадье), Великобритания (проф. Памела Дэвидсон), Соединенные Штаты Америки (д-р Томас Немет). На протяжении нескольких лет (до трагической гибели) членом редколлегии был талантливый исследователь философского наследия В.С. Соловьева д-р Оливер Смит (Великобритания).

Расширение международного сотрудничества связано с активным использованием редакцией журнала площадок европейских научных конференций, с участием в них членов редколлегии. Презентации журнала «Соловьевские исследования» состоялись на международных конференциях в университетах Болгарии, Германии, Италии, Украины, Франции.

В 2011 г. журнал принял участие в мероприятиях перекрестного Года итальянской культуры в России и русской культуры в Италии. В одном из выпусков журнала (Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 5–100) в рубрике «Российская философия на рубеже XX и XXI веков: взгляд из Италии» были опубликованы статьи, подготовленные итальянскими и российскими авторами на основе докладов, представленных на Международной конференции «Другой взгляд на современность. Русская философия сегодня»¹⁵ (г. Генуя, Италия, 19 мая 2011 г.).

Редакцией журнала планомерно реализуются издательские проекты, направленные на ознакомление российских читателей с исследованиями наследия В.С. Соловьева и русской философии в целом в европейских странах – Болгарии (17 публикаций)¹⁶,

¹⁵ См.: Алессия Даныно. Российская философия на рубеже XX и XXI веков: взгляд из Италии // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 5–6 [9].

¹⁶ См., например: Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв в болгарской культуре (первая половина XX века) // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 4(28). С. 22–27 [10]; [Димитрова Н.И.] Библиография сочинений болгарских авторов о Владимире Соловьёве / сост. Н. Димитрова // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 83–85; Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв и болгарская философская мысль второй половины XX века // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 78–82 [11].

Италии (10 публикаций)¹⁷, Польше (23 публикации)¹⁸, Украине (27 публикаций)¹⁹. В настоящее время ведется подготовка специальных выпусков журнала, посвященных рецепции наследия В.С. Соловьева во Франции и в Германии.

За последние 5 лет в журнале заметно выросло количество статей зарубежных авторов – представителей университетов Болгарии, Великобритании, Германии, Италии, Польши, Украины, Франции. В журнале также публикуются статьи ученых из Израиля, Китая, Литвы, США, Эстонии, Японии. В целом, за период с 2009 по 2014 г. доля зарубежных публикаций в журнале составила 16,0 % и продолжает увеличиваться.

Достигнутый журналом «Соловьёвские исследования» уровень международного сотрудничества позволяет российским и европейским специалистам-исследователям наследия В.С. Соловьева и русской философии вести успешный профессиональный диалог в интересах общеевропейской культурной интеграции, рассматривая существующие различия в выборе приоритетных тем, в методах исследования, интерпретациях и оценках как проявление не конфликтности, а продуктивной взаимодополняемости.

Вышедший в свет 50-й выпуск журнала «Соловьёвские исследования» знаменует определенный рубеж в его шестнадцатилетней истории. Как отметил академик А.А. Гусейнов в одном из своих писем, адресованных руководству ИГЭУ и главному редактору журнала, «Журнал “Соловьёвские исследования” доказал свою профессиональную жизнеспособность и творческую функциональность: постоянно расширялся круг авторов журнала, неизменно сохранялось высокое качество публикаций и расширялась тематика журнала. <...> Журнал “Соловьёвские исследования” с самого его основания в 2001 г. стал важным фактором в формировании знания о философии выдающегося русского философа Вл.С. Соловьева. Идея журнала была воспринята нами как новаторская для России, поскольку он оказался первым (и до сих пор единственным) изданием, посвященным специально исследованию философских и социальных позиций Вл.С. Соловьева» [16]. Такая высокая оценка ко многому обязывает, поэтому мы хотели бы пожелать авторам и читателям журнала, а также всем членам редакционной коллегии новых творческих успехов.

¹⁷ См.: Майнарди А. Образы постмодернистской рациональности в современной русской мысли. Взгляд извне // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 27–41; Стейла Д. Идея «русской философии» как элемент коллективной идентичности. Исторический очерк // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 41–55 [12].

¹⁸ См. статьи, опубликованные в журнале «Соловьёвские исследования» в разные годы. Например: Красицки Ян. Философия В.С. Соловьева в Польше // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 40–54 [13]; Киейзик Л. Польские исследования философии В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 21–31 [14]; Оболевич Т. Владимир Соловьёв и Мариан Моравский // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 31–45 [15].

¹⁹ См. статьи Т.Д. Суходуб, Г.Е. Аляева, С.Л. Йосипенко, Н.Г. Мозговой, Б.К. Матюшко, С.А. Титаренко и др. авторов, опубликованные в журнале «Соловьёвские исследования» в разные годы.

Список литературы

1. Максимов М.В. Десять лет Соловьевскому семинару: опыт, проблемы и перспективы // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 20. С. 7–20.
2. Максимов М.В., Максимова Л.М. Материалы к библиографии работ о В.С. Соловьеве // Соловьевские исследования. 2007. Вып. 15. С. 3–251.
3. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 с.
4. Максимов М.В. Соловьёвский семинар в «Доме А.Ф. Лосева» // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 5. М., 2007. С. 29–33.
5. Максимов М.В., Щедрина Т.Г. Соловьевские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–174.
6. Максимов М.В. Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 143–152.
7. Эдельштейн М. Соловьёвские чтения в Иваново // Новый мир. 2002. № 8. С. 217–218.
8. Ермичёв А.А. «Соловьевские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 342–344.
9. Алессия Даныно. Российская философия на рубеже XX и XXI веков: взгляд из Италии // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 5–6.
10. Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв в болгарской культуре (первая половина XX века) // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 22–27.
11. Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв и болгарская философская мысль второй половины XX века // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 78–82.
12. Стейла Д. Идея «русской философии» как элемент коллективной идентичности. Исторический очерк // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 41–55.
13. Красицки Ян. Философия В.С. Соловьёва в Польше // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 40–54.
14. Киейзик Л. Польские исследования философии В.С. Соловьёва // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 21–31.
15. Оболевич Т. Владимир Соловьёв и Мариан Моравский // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 31–45.
16. Письмо директора Института философии РАН, академика А.А. Гусейнова от 19.12.2013 г. Исх. 14204/2113 [Архив редакции журнала «Соловьевские исследования»].

References

1. Maksimov, M.V. Desyat' let Solov'evskomu seminaru: opyt, problemy i perspektivy [Ten years to Solovyov seminar: experience, problems and prospects], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 20, pp. 7–20.
2. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Materialy k bibliografii rabot o V.S. Solov'eva [Materials to the bibliography of works about V.S. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2007, issue 15, pp. 3–251.
3. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)* [Thinkers of Russia and philosophy of the West (V. Solovyov, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)], Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2006. 477 p.
4. Maksimov, M.V. Solov'evskiy seminar v «Dome A.F. Loseva» [Solovyov seminar in the «A.F. Losev's House»], in *Byulleten' Biblioteki istorii russkoy filosofii i kul'tury «Doma A.F. Loseva»*, Moscow, 2007, issue 5, pp. 29–33.
5. Maksimov, M.V., Shchedrina, T.G. Solov'evskie chteniya: poisk novykh metodologicheskikh orientirov [Solovyov read: search of new methodological reference points], in *Voprosy filosofii*, 2003, no. 10, pp. 170–174.

6. Maksimov, M.V. Solov'evskiy seminar kak prostranstvo mezhkul'turnogo i mezhreligioznogo dialoga [Solovyov seminar as a space of intercultural and interreligious dialogue], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 1(25), pp. 143–152.
7. Edel'shteyn, M. Solov'evskie chteniya v Ivanove [Solovyov read in Ivanovo], in *Novyy mir*, 2002, no. 8, pp. 217–218.
8. Ermichev, A.A. «Solov'evskie issledovaniya» za 2013 god. Izdanie Ivanovskogo energeticheskogo universiteta [«Solovyov studies» for 2013. The publication of Ivanovo state power engineering university], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2014, vol. 15, issue 1, pp. 342–344.
9. Alessiya, Dan'ino. Rossiyskaya filosofiya na rubezhe XX i XXI vekov: vzglyad iz Italii [The Russian philosophy at a turn of the XX and XXI century: a view from Italy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 4(32), pp. 5–6.
10. Dimitrova, N.I. Vladimir Solov'ev v bolgarskoy kul'ture (pervaya polovina XX veka) [Vladimir Solovyov in the Bulgarian culture (the first half of the XX century)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 4 (28), pp. 22–27.
11. Dimitrova, N.I. Vladimir Solov'ev i bolgarskaya filosofskaya mysl' vtoroy poloviny XX veka [Vladimir Solovyov and Bulgarian philosophical thought of the second half of the XX century], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 2(30), pp. 78–82.
12. Steyla, D. Ideya «russkoy filosofii» kak element kollektivnoy identichnosti. Istoricheskiy ocherk [Idea of «the Russian philosophy» as element of collective identity. Historical sketch], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 4(32), pp. 41–55.
13. Krasitski, Yan. Filosofiya V.S. Solov'eva v Pol'she [The philosophy of V.S. Solovyov in Poland], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 40–54.
14. Kiezyk, L. Pol'skie issledovaniya filosofii V.S. Solov'eva [Polish study philosophy of V.S. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 4(44), pp. 21–31.
15. Obolevich, T. Vladimir Solov'ev i Marian Moravskiy [Vladimir Solovyov and Marian Moravsky], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 4(44), pp. 31–45.
16. *Pis'mo direktora Instituta filosofii RAN, akademika A.A. Guseynova ot 19.12.2013 g. Iskh. 14204/2113* [Arkhir redaksii zhurnala «Solov'evskie issledovaniya»] [The letter of the director of Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences, the academician A.A. Guseynov from 12/19/2013 Ref. 14204/2113 [Archive of editorial office of the «Solovyov Studies» of the magazine]].

УДК 94(470) «1905–1907»:27

ББК 63.3(2)61-414:86.37

ПО СЛЕДАМ СОЛОВЬЕВСКОГО «АНТИХРИСТА»

А.П. КОЗЫРЕВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ул. Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, г. Москва, 119992, Российская Федерация
E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Анализируется свойственный для русской интеллигенции эпохи первой русской революции опыт оценки политических событий в категориях религии. Отмечается его специфический характер – соотнесение революционных событий начала XX века с Христом и антихристом, обусловленный в значительной степени выходом в свет в 1900 г. сочинения В.С. Соловьева «Три разговора» с приложением «Краткой повести об антихристе». Иссле-

дование основано на анализе документов эпохи – публицистических статей, воспоминаний, художественной прозы, эпистолярных документов. Рассматриваются оценка В.С. Соловьевым старообрядческого отождествления государства с антихристом, восприятие Христа Д.С. Мережковским как «вечное да» революции, а также позиция участника Христианского Братства Борьбы В.П. Свенцицкого, объявившего террористов святыми и призывавшего молиться за них. Показана эволюция отношения В.П. Свенцицкого и Н.И. Бухарина к революционным событиям – от одобрения до признания их следствием – сознательного выбора зла, делом «антихриста». Отмечается существование в русской философии двух традиций: одной – идущей от Вл. Соловьева и связанной с признанием абсолютной несовместимости христианства и революции (А.Ф. Лосев), и другой, противоположной ей, – не учитывающей опыт духовного отрезвления «веховцев», стремящейся оправдать революцию и революционное насилие не только политически, но и религиозно. Утверждается, что подобного рода «политическая теология» воспроизводится и в настоящий момент истории, когда представители либеральной интеллигенции видят в «свете Майдана» «торжество правды Христовой» и сетуют на недостаточную радикальность российского общества в отношении к революции. Подчеркивается актуальность критического отношения к духовному наследству русской интеллигенции, не только дореволюционной, но и той, чей творческий расцвет пришелся на время 60–90-х годов XX века.

Ключевые слова: революция, религия, христианство, Христос, антихрист, интеллигенция, террор, оправдание революции и террора.

IN THE WAKE OF SOLOV'EV'S «ANTICHRIST»

A.P. KOZYREV

Lomonosov Moscow State University,
27-4, Lomonosvsky prospect, Moscow, 119992, Russian Federation
E-mail: a.kozyrev@bk.ru

The analysis of the evaluation experience of the political events in terms of religion typical for Russian intelligentsia of the first Russian revolution period. Its specificity is marked – correlation of the revolution events of the beginning of the 20th century with Christ and Antichrist – caused mostly by the publication of the work by V.S. Solovyov «Three conversations» with supplement of «Short story about Antichrist». The study is based on the analysis of the documents of the epoch – op-ed pieces, reminiscences, fiction, and epistolary documents. The author considers V.S. Solovyov's estimation of Old Believer identification of the state with Antichrist, D.S. Merezhkovsky's Christ perception as «eternal yes» of the revolution as well as Christian brotherhood of Fight participant V.P. Sventitsky's position that terrorists are saint and invoking to pray for them. The evolution V.P. Sventitsky and N.I. Bukharin's attitude to the revolutionary events is shown – from appreciation to their recognition the consequence of conscious choice of the evil, Antichrist's work. Existence of the two traditions in Russian philosophy is marked – the one coming from V. Solovyov and connected with absolute incompatibility of Christianity and revolution (A.F. Losev), and another, opposite to that one, leaving out experience of spiritual self-perfecting of the «vekhovtsy» tending to justify revolution and revolutionary violence not only politically but religiously. It is stated that such «political theology» happens also in present-day history when representatives of liberal intelligentsia see in the «light of Maidan» «Christ truth triumph» and complain about insufficient radicality of the Russian society in terms of revolution. The actuality of the critical attitude to the spiritual heritage of Russian intelligentsia not only prerevolutionary but also that one whose progress happened in 60–90s of the 20th century.

Key words: Revolution, religion, Christianity, Christ, the Antichrist, the intelligentsia, the terror, the justification of revolution and terror.

Последняя книга Соловьева, предисловие к которой было подписано в Светлое Христово Воскресение 1900 года, года смерти ее автора, «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» с входящей в неё «Краткой повестью об антихристе» породила в русской литературе и русском образованном обществе целую моду на антихриста и целую серию ремейков «Краткой повести». Антихрист буквально не сходит со страниц беллетристики: «Всадник (Нечто о городе Петербурге)» Е. Иванова, «Трилогия. Христос и Антихрист» Д.С. Мережковского, «Конь Бледный» Б.В. Савинкова, «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова. Двумя изданиями выходит поэма свящ. Е. Сосунова «Победа Христа над Антихристом», в Ташкенте В.М. Гаврилов издает мистерию-поэму «Антихрист». Как на реализующееся царство антихриста смотрит на русскую революцию С. Аскольдов. Антихрист наполняет историософские предчувствия Л.А.Тихомирова, «нашей православной Анны Шмидт», как именует его Андрей Белый в письме к Э.К. Метнеру¹.

Попытка легитимации революции с христианской точки зрения, оценки ее как «дела Христова» – вещь весьма распространенная. Кроткий и жертвенный Иисус, отвергающий соблазн «Царя Иудейского» и идущий на крест, превращается в свою противоположность – в социального бунтаря-одиночку, бросившего вызов Империи. Евангельские слова «не мир, но меч принес я вам» интерпретируются так, что Христос превращается в идеолога социального протеста, «бунтующего человека», а христианство – в религию социальной революции. Со школьной скамьи мы помним блоковскую поэму «Двенадцать», в финале которой Христос появляется во главе новых «апостолов», причем не просто Христос, но Христос староверов, для которых власть имеет антихристову природу, поскольку она отеклась от истинной веры:

Нежной поступью над вьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз –
Впереди – Иисус Христос [1, с. 359].

Случайно ли, что сам Владимир Соловьев, под знаком которого происходил переход «от марксизма к идеализму», в преддверии первой русской революции, которая имела в качестве политической программы борьбу за гражданские и правовые свободы, конституцию и республику, отзываясь с заметным сочувствием о старообрядчестве, отвергавшем поклонение «византийскому идолу государственности»: «Большая и наиболее последовательная часть раскольников превосходно выразила самую сущность нашего национального вопроса,

¹ «Имел случай увидеть у Л.А.Тихомирова собрание церковников (Грингмут, Введенский, Погожев, Трифановский, Новоселов, Фудель, викарий Анастасий, Никон, В.Васнецов и др.), когда он читал свой реферат – и... плевался три дня... Этим всё сказано... Боже мой, как всё печально!... Вот вы боитесь вторжения Анны Николаевны Шмидт, а между тем эта самая Анна Николаевна гнездится и в недрах Церкви...» А. Белый – Э. Метнеру, 4.01.1903 (Цит. по: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Савин С.А., 2007. С. 370).

заявив, что цезарепапистское Государство и официальная Церковь как его орудие представляют царство антихриста» [2, с. 261]. Бернар Маршадье еще в начале 90-х годов обратил внимание на сходство соловьевского образа антихриста и его портрета, соединяющего все двусмысленности, у одного из первых отцов староверческого раскола дьякона Феодора: «Эта апология легкости и великой смеси уже находится, хотя и в очень отличной форме, в изложении учения об Антихристе, которое Соловьев может быть знал, так как он близко интересовался староверами, и которое принадлежит одному из первых отцов раскола дьякону Фёдору: “Его безбожие, говорю это с удивлением, поражает своей пестротой и лживыми искусствами, так как он тесно перемешал безбожие и набожность, проклятие и благословение, муку и добро, милосердие и жестокость, мягкость и грубость, избыток и меру, полезное и вредное, смертное и нетленное, волка и агнца... мощи святых и трупы еретиков, святые иконы и образы, ненавистные Богу, одним словом, всякая святая вещь соседствует с вещью безбожной и отталкивающей, как пятна на шкуре рыси. Нельзя отделить его лицемерие от его лукавства, как пестрота животного не делима на части, безбожие и набожность в нем нераздельно смешаны”» [3, с. 57]².

Идеологическое мышление, в отличие от философского и научного, всегда привержено бинарным оппозициям: «черное» и «красное», «Христос» и «сатана», «небо» и «земля», «да» и «нет». В нем нет оттенков и полутонов, нет диалектических переходов, нет синтеза, а только тезис и антитезис, нет снятий, а есть взрыв и конфликт. Примером такой идеологемы может быть отношение к революции, выраженное в пореволюционных текстах (речь, разумеется, идет о первой революции) Мережковского, достаточно показательное для «интеллигентской правды», которой будет противостоять «философская истина» в «веховской» статье Бердяева. Так, в статье «В обезьяньих лапах (о Леониде Андрееве)» Д. Мережковский пишет: «Христос есть вечное “да” всякому бытию, вечное движение вперед и вперед от космоса к логосу, от логоса, богочеловечества к боговселенной – да будет Бог все во всем. Антихрист есть вечное “нет” всякому бытию, вечное движение назад и назад от космоса к хаосу, от хаоса к последнему ничтожеству – да будет все ничто в дьяволе, в духе небытия. В этом смыс-

² Перевод доклада Б. Маршадье был выполнен мной, хотя это не было указано в публикации. Приводим здесь для сравнения оригинальный текст дьякона Феодора: «Нечестие же его удивительно реку за пестротное его и за лживое злохитрство, яко сплете нечестие с благочестием, клятву же с благословением, мучительство с щедротами, милость с немилосердием, кротость со зверством, безчиние с благочинием, здоровое со вредящим, смертное с пребывающим, волка с агньцем, благословенное древо с проклятым, трисоставный с двучастным, церкви с костелом, папешники со священники, западные с восточными, ляхи с иподьяконы, поляки с причетники, мощи святых с еретическими трупами, иконы святых с богомерзкими образы, и, скращеннерещи, каяждобо святыня нечестивая близ себе имеет и сквернение, по образу пестраго зверя — рыся. Разделить же лицемерие от лукавства не мощно, понеже пестрота зверина по существу его срасленуимать в себе крепость и сплетено нечестие с благочестием носит» (Феодор Иванов, диакон. О познании антихристовой прелести // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. Т. VI, 1881. С. 79–89. (Цит. по: http://krotov.info/acts/17/3/ivanov_fdr.htm)).

ле Христос – религиозный предел всякой революции; антихрист – религиозный предел всякой реакции. Вот почему принявшая религию бытия христианская, вернее, Христова Европа – вся в революции; принявшая религию небытия, анти-религию, буддийская Азия – вся в реакции.

Религия и революция – не причина и следствие, а одно и то же явление в двух категориях: религия – не что иное, как революция в категории Божеского; революция – не что иное, как религия в категории человеческого. Религия и революция – не два, а одно: религия и есть революция, революция и есть религия» [4, с. 35–36].

Неслучайно, что Мережковского не оказалось среди авторов «Вех», сборника, в котором объединились интеллектуалы, совершившие обратный путь: «от революции – к религии». Они увидели, что интеллигентское сознание зашло в тупик, вычерчивая модели будущего по фантастическим лекалам утопических теорий и утратив связь со своим народом и его верой. Бердяев критикует Мережковского, предостерегая от религиозного оправдания политики: «Религиозное оправдание эмпирического самодержавия и религиозное оправдание эмпирической революции – два одинаковых соблазна, два соблазна князя этого мира... Как романтик и эстетик, Мережковский может выбирать лишь крайности, лишь пределы, а в эмпирических пределах революции так же мало можно найти святую плоть, как и в эмпирических пределах самодержавия... Нельзя себе представить ничего более ужасного и противного, чем превращение религии в утилитарное орудие политики» [5, с. 108–109]. Правда, Бердяев сам далеко не всегда удерживается от «похвалы революции» в своем творчестве, являясь в двух русских революциях убежденным сторонником смены политического режима в России.

Логика оправдания террора, вызванная самими благими намерениями и побуждениями борьбы за справедливость и за права человека, приводит к еще более кровавым последствиям. Оправдание судом присяжных в 1878 году террористки Веры Засулич, стрелявшей в петербургского генерала-губернатора Трепова, отдавшего приказ избить розгой политического заключенного Боголюбова, было сигналом к еще большему разгулу политических покушений и убийств, приведших к насильственной гибели царя Александра II. В годы первой русской революции соблазна религиозного освящения террора не избежали и представители русской религиозной общественности, которые станут впоследствии жертвами победившей революции большевиков. Валентин Свенцицкий основал вместе с Владимиром Эрном в 1905 году «Христианское братство борьбы», полуподпольную организацию, призывавшую к террору и уничтожению устойчивых форм быта и экономики, во имя духа христианской свободы, а затем и движение «голгофских христиан», реформационное по своей сути, использующее имя и некоторые идеи Ф.М. Достоевского. Для этих организаций именно социальная революция и принесение себя в жертву в революционной борьбе должны были стать путем к религиозному спасению и искуплению. Один из «голгофских христиан» священник Иона Брехничев станет после революции 1917 года попом-расстригой и автором атеистических пропагандистских брошюр, а сам Свенцицкий, приняв в 1917 году священнический сан, вступит на путь религиозного исповедничества. В 1906 году студент Свенцицкий вместе с П.Б. Стру-

ве, редактировавшим журнал «Полярная звезда», обвинялся за публикацию «Открытого обращения верующего к православной церкви», в котором был усмотрен преступный призыв к войскам к неповиновению власти, однако после блестящей речи на суде он был оправдан. «Свенцицкий с религиозной точки зрения стоял за крайние партии, мы со Струве – против. Неправ он, – но во всяком случае ближе к Христу, чем были мы», – напишет либеральный священник о Константине Аггеев (автор критической диссертации о Константине Леонтьеве) своему корреспонденту П.П. Кудрявцеву [6, с. 397–398]. Откликаясь на смерть лейтенанта Шмидта, расстрелянного по приговору военно-полевого суда за участие в севастопольском мятеже, В.П. Свенцицкий пишет прокламацию-молитву «Со святыми упокой», публикуемую им в одной из подпольных газет «Христианского братства борьбы» «Стойте в свободе», где в полемическом угаре ставит в один ряд жертв революции и террористов, называя их «святыми»:

«Лейтенант Шмидт, Каляев, убивший великого князя, Балмашёв, убивший Сипягина, неизвестный человек в морской форме, покушавшийся на жизнь Дубасова, и десятки тысяч других, казнённых русским правительством, – кто все эти люди?

Разбойники или святые?

Христиане привыкли от черносотенных пастырей и продажных газет слышать на этот вопрос резкий и определённый ответ: революционеры, бунтовщики, забастовщики – это кровопийцы, безбожники и злодеи.

Наша Церковь проклинает их за то, что они убийцы.

Но когда губернаторы, солдаты, полиция сжигают селения, засекают до смерти, расстреливают без суда – Церковь молчит.

Когда революционеры убивают министра – о душе убитого молятся во всех храмах.

Когда правительство убивает революционера – оно запрещает служить панихиды. Правительству мало казнить – оно боится, что Бог услышит молитвы и простит убийцу. Оно принимает административные меры, чтобы грешник попал в ад!..

Правительство и продажная часть духовенства говорит вам: Каляев, Балмашёв, Спиридонова и др. – злодеи.

Мы говорим – святые.

Бог сказал “не убий” – и мы веруем, что всякое убийство грех. Но грешат и святые, и за великие подвиги им прощаются грехи их. Простятся ли так же грехи этим убийцам?

Мы глубоко убеждены, что да, *простятся*» [7].

Издатель собрания сочинений Свенцицкого С.В. Чертков снабжает публикацию данного текста рядом комплиментарных комментариев, приводя, в частности, фразу философа и правоведа кн. Е.Н. Трубецкого, одного из авторов сборника «Проблемы идеализма» (1902 г.), собравшего сторонников «воинствующего идеализма», который стал в определенной степени социальной программой первой русской революции: «Как ни отвратителен сам по себе террор, однако можно относиться с некоторым уважением к тем его сторонникам, которые жертвуют собою и идут на всякую опасность. Можно осуждать их способы борь-

бы, но нельзя не признать, что они остаются честными в своём заблуждении» [8, с. 10]. Именно с признания «честности» убийцы, террориста, даже определенной героизации его поведения начинается молчаливое признание прав террора на диктатуру, на диктат определенного им социального порядка. Проблема политического террора стоит сегодня перед нами не менее остро, чем сто лет назад. Но что может быть хуже террора, оправданного, исходя из религиозных соображений! По поводу роспуска первой Государственной Думы и молчания Церкви Свенцицкий писал: «Вся официальная Церковь отреклась от Христа и предалась в руки антихриста» [9]. Методы, которыми пользуется Свенцицкий в своей политической публицистике, мало отличаются от технологий современных либеральных СМИ. Подмена, передергивание, обвинение Церкви в том, что не относится и не может относиться к сфере ее ведения, канонизация новых «святых» и объявление прежних недействительными и ниспровергнутыми. И всё это непременно должно сопровождаться блестящим риторическим фейерверком, публичной демонстрацией собственной исключительности и монополии на истину.

П.А. Флоренский, произнесший на Крестопоклонную неделю Великого поста 1906 г. в академическом храме Троице-Сергиевой Лавры проповедь «Вопль крови» в ответ на убийство лейтенанта Шмидта и заключенный на три недели в тюрьму за издание ее в виде нелегальной брошюры, свидетельствует, что сочувствия к террористам была не чужда и церковная, и даже монашеская среда. Повествуя об оптинском архимандрите Серапионе Машкине, авторе большого философско-метафизического труда, оказавшего на Флоренского большое влияние³, он приводит реакцию о. Серапиона на совершенное Каляевым убийство губернатора Москвы великого князя Сергея Александровича (вместе с градоначальником был убит и его кучер):

«После убийства вел. кн. Сергея встречается с о. Серапионом кто-то из оптинцев, причем завязывается диалог вроде следующего:

– Какое несчастье! Ах, какое несчастье, – начинает собеседник.

– Да, какое несчастье, – поддакивает ему о. Серапион.

– Какой ужасный случай; как это его не уберегли? – продолжает первый.

– Да. И как это не помогли ему бежать, как его не скрыли?.. – подает реплику о. Серапион, но оказывается, что собеседники не понимают друг друга. Первый жалеет о Сергии, а второй – о том, что убийце Сергия, Каляеву, не удалось благополучно спастись от ареста...» [10, с. 219–220].

Публикация статьи «К почести вышнего звания» вышла в июне 1906 году в первом выпуске сборника «Вопросы религии» (М., 1906), подготовкой которого занимались члены «Христианского братства борьбы» В. Эрн, В. Свенцицкий, С. Булгаков⁴. И хотя вопрос о принадлежности Флоренского к «Христианскому

³ См.: Архим. Серапион (Машкин). Система философии // Символ. Париж; М., 2016. № 67. С. 53–612.

⁴ См. об истории сборника: Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех», 1902–1909. СПб., Алетейя, 1997. С. 227–234.

братству борьбы», организации, созданной не на почве церковности, но на почве жесткой критики устоев синодального православия в духе «вселенского христианства» Вл. Соловьева и Достоевского, остается дискуссионным⁵, отменить тот факт, что и Флоренский оказался под неотразимым влиянием Свенцицкого и отдал дань политической риторике, никак нельзя.

Апофеозом «игры в революцию» становится роман В.П. Свенцицкого «Антихрист. Записки странного человека» (1907 г.), вышедший двумя изданиями в 1908 году и недавно переизданный издательством «Никея» в 2014 г. в массовой серии «Классика русской духовной прозы» (тираж 10 000) с рекомендацией к публикации Издательского совета Русской Православной Церкви. Время написания романа не случайно совпадает с излетом первой русской революции, отражая кризис мировоззрения «взыскующих Града» соловьевцев, сделавших ставку на Революцию. «Христианский социализм», исповедуемый одним из героев романа Николаем Эдуардовичем, чахоточным революционером, рыцарем без страха и упрека, призывающим православного епископа возглавить революцию, порождает определенный семантический ряд «Церковь–интеллигенция–революция–Христос», который находится в жесткой оппозиции «Государству–самодержавию–реакции–антихристу». Герой, испытывающий в себе сложный комплекс переживаний, сродный Иуде в толковании Леонида Андреева, выступает как растлитель и искуситель. Цитирование лозунгов «Христианского братства борьбы» перемежается эротическими приключениями героя – он изощренно растлеивает невинную Верочку и сожигает с развратной проституткой Марфой. Но главное – этот стойкий борец за народную свободу, строгий аскет в мнении окружающих и проповедник-моралист, все сильнее распознает в себе двойника – «святого от антихриста»: «другой живет во мне и ест мою душу» – и сладострастно исповедуется в этом читателю.

Излагая свою теорию антихриста, автор «Записок», от которого Свенцицкий частично отмежевывается потом как от своего лирического героя, вещает:

«Христос не Сын Божий. Христос не воскрес. Христос не победил смерть.

<...>И вся история человечества после Христа есть медленное приготовление к окончательному обнаружению лжи воскресения Христа. И точно так же, как прежде человечество жаждало победителя, верило в его пришествие, – теперь оно жаждет *другого*, кто бы обнаружил обман и восстановил истинное значение смерти. Сознательно или бессознательно человечество до Христа стремилось с величайшим напряжением к тому, кто бы явился носителем, воплощением в лице человеческом любви, красоты и истины, – стремилось и достигло. Христос пришёл. Точно так же теперь, сознательно или бессознательно, после Христа, с тем же напряжением человечество ждёт того, кто бы явился носителем, воплощением в лице человеческом страха, безобразия и разрушения. И оно должно достигнуть своего. Должен явиться Антихрист.

⁵ См.: Иванова Е.В. Флоренский и Христианское Братство Борьбы // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 159–166. Несмотря на то, что исследовательница ставит своей задачей доказать аполитичность Флоренского и его чуждость этому Братству, даже приведенные в статье факты свидетельствуют если не о прямом членстве, то о близости Флоренского ХББ.

Христа жаждали. Эта жажда давала направление истории. Любовь, красота и истина были идеалами, которые двигали и определяли прогресс. Теперь жаждут Антихриста – и идеалами становятся противоположности любви, красоты и истины: страх, безобразие и разрушение. Прежде прогрессом было движение ко Христу, теперь – движение к Антихристу. Смерть, высший владыка мира, входит в свои права.

Чтобы верить в Антихриста, так понимаю, не нужно верить в Бога, бессмертие и даже в душу. Нужно просто иметь здравый смысл. И сами что ни на есть заядлые атеисты, нигилисты и что вам угодно (даже атеисты и нигилисты по преимуществу) должны ждать Антихриста, и они ждут его. Да и понятно. Разве кому-нибудь другому может быть так ненавистен христианский Христос, как он ненавистен атеисту? А потому разве кто-нибудь другой может так жадно искать того, кто наконец раз навсегда покончил бы с Христом, так хотеть обнаружения вековечной лжи и так пламенно верить в грядущего Антихриста?

<...>Каждый человек до Христа, в своём чаянии Его пришествия, был носителем духа Христова, был носителем частицы того, кто в целом должен был явиться.

А всё человечество, состоявшее из этих отдельных лиц, было как бы коллективным Христом. Христос уже был, но был в человечестве и должен был вылиться в одно целое.

После Христа точно также каждый отдельный человек является носителем духа Антихриста, точно так же коллективный Антихрист живёт во всём человечестве и должен вылиться в одно целое. Отдельные люди могут в большей и меньшей степени явиться носителями духа его.

Прежде лучшими были те, в ком полнее воплощался Христос, потому что они по преимуществу приближали время Его пришествия, – теперь лучше тот, кто полнее воплощает в себе Антихриста...

Последняя мысль ошеломила меня.

Я – Антихрист. Эта мысль приводила меня почти в восторг! Смысл жизни был найден. Теперь я знал, что жизнь моя нужна – даже очень нужна. Во мне жил дух Антихриста, воплощаясь, быть может, более полно, чем в ком-нибудь другом; через меня как бы приближалось время его грозного пришествия – таким образом, я являлся несомненным носителем прогресса. Уж я не мог сказать теперь, что живу только для того, чтобы сгнить. Жизнь моя приобретала мировое значение» [11, с. 209–214].

Подобное рождение антихриста из «духа революции» может показаться надуманной фикцией, подражанием Достоевскому или «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва, но дело обстоит не так просто. Самоотождествление с антихристом, с тем, кто должен извратить, вывернуть наизнанку дело Христово, встречается не только в литературе, но и в реальных жизнеописаниях русских революционеров. В автобиографической статье, написанной для Энциклопедического словаря «Гранат», Бухарин так описывает душевный кризис, постигший его в старших классах гимназии, в результате которого он окончательно «разделался с религией»: «Внешне это, между прочим, выразилось в довольно озорной форме: я поспорил с мальчишками, у которых оставалось почтение

к святыням, и принес за языком из церкви “тело христово”, победоносно выложив оное на стол. Не обошлось и здесь без курьезов. Случайно мне в это время подвернулась знаменитая “лекция об Антихристе” Владимира Соловьева, и одно время я колебался не антихрист ли я.

Так как я из Апокалипсиса знал (за чтение Апокалипсиса мне был, между прочим, сделан строгий выговор школьным священником), что мать антихриста должна была быть блудницей, то я допрашивал свою мать – женщину очень неглупую, на редкость честную, трудолюбивую, не чаявшую в детях души и в высшей степени добродетельную – не блудница ли она, что, конечно, повергало ее в величайшее смущение, так как она никак не могла понять, откуда у меня могли быть такие вопросы» [12].

«Антихрист» был встречен без восторга даже близкими соратниками Свенцицкого, роман восприняли как свидетельство тяжелого духовного кризиса его автора. С.Н. Булгаков в своей переписке с А.С. Глинкой и В.Ф. Эрном писал: «О Валентине Павловиче Свенцицком нечего сообщить, он у меня почти не бывает, от Эрна тоже уклоняется. Действия внешние, т. е. бесконечные чтения с выступлениями, Вы знаете по газетам. Так что с ним, по-видимому, скверно, и это писать мне Вам было так тяжело, что я откладывал письмо. Хуже всего то, что, как определяет Эрн, он старается вести себя так, как будто ничего не произошло и всё остается по-прежнему: “Антихрист”; слава Богу, почти не расходится, но автору его повредил страшно, судя по отзывам. <...> Однако повторяю, что о духовном мире Валентина Павловича сужу по слухам и с чужих слов» (С.Н. Булгаков – А.С. Глинке <28.02.1908. Москва – Симбирск>)⁶; «В.П. видел как-то на улице, он встретился нежно (и мне это было радостно), обещал зайти проститься, но, конечно, не зашел. Дряни этой его последней не читал и не собираюсь, хотя знаю, что впечатление и на мою жену будет соответствующее. Но что Вы скажете, если он, по словам его Эрну, говел – сильно, значит одновременно... “Слишком сложен человек, я бы упростил ...” <...> Относительно Религиозно-философского общества ничего не решили; всё, конечно, в руках В.П. и его устранения или неустранения» (С.Н. Булгаков – А.С. Глинке <15.05.1908. Москва – Симбирск>)⁷; «А где теперь В.П. Свенцицкий? Его книга “Антихрист” произвела на меня очень тяжёлое, кошмарное впечатление. Многого я в Свенцицком не понимаю» (Н.А. Бердяев – В.Ф. Эрну <10.06.1908. Люботин – Москва>)⁸.

Современники относились к книге Свенцицкого по-разному, но в искренности и автобиографичности его героя никто не сомневался.

Оправдываясь перед читателем в послесловии ко второму изданию, после разгоревшегося скандала, Свенцицкий пояснял, почему он обратился к Антихристу: «Я назвал автора “Записок” Антихристом потому, что, по моему глубокому убеждению, если бы в *настоящее* время мог воплотиться Антихрист, если бы личинка чудовища могла *сейчас* принять человеческий образ, – и человек

⁶ Цит. по: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост. и коммент. В.И. Кейдан. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 159 [13].

⁷ Там же. С. 164–165.

⁸ Там же. С. 166.

этот написал бы свою исповедь, он написал бы именно то, что написано в “Записках странного человека”. Я не говорю, что я *все* выразил, что я *все* исчерпал. Но главные черты, мне думается, переданы верно. <...> Я теперь осмыслил свое тогдашнее религиозное состояние и с полной ясностью вижу, что та погань в душе моей, которая впервые почувствовала *настоящую* опасность для себя в зарождавшейся во мне религиозной жизни, – имела органическую связь с мировым Злом, с коллективным Антихристом, и потому я, восстав, хотя и очень робко, на эту погань и грязь, встретился лицом к лицу с тем, кто был ее носителем. Победив в себе этот образ, я, разумеется, не сделался безгрешным, но уже *как христианин* выбирал себе Господина. Я окончательно выбирал себе путь» [14, с. 172–173]. В 1908 г. В.П. Свенцицкий был исключен из Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, товарищем председателя которого он являлся. И причиной этого исключения был не только литературный роман, в героях которого узнавали себя многие члены РФО, но и двусмысленное сексуальное поведение и внебрачные дети сразу от трех соблазненных девушек (так, по крайней мере, писал об этом Марк Вишняк), что не мешало Свенцицкому проповедовать, успешно реализуя стратегию героя своих «Записок». 14 февраля 1908 г. он читает в Санкт-Петербургском РФО доклад «Мировое значение аскетического христианства»⁹.

Несколько шаржированное описание этого исключения донес до нас Андрей Белый: «Скандал разразился позднее: “пророк” книгу выпустил, кажется, что под заглавием “Антихрист”; в которой рассказывал, как он обманывал Эрн, как не был совсем в Македонии, где-де боролся за вольность; и книга – лишь поза: “болезнью” смягчить грозных мстителей (за оскорбленную честь).

Эрн был книгой – убит, а Булгаков – раздавлен.

По воле судьбы я присутствовал при тяжелейшей картине, когда заседали в каком-то унылом углу при Свенцицком – Рачинский, Булгаков, Эрн, я; как попал на “судилище” эдакое, позабыл; Эрн, напомнив чахоточную институтку, болезненно хлопал глазами; Булгаков, нахмуренный, очень спокойный лишь с виду, Свенцицкому ставил вопрос за вопросом; тот рывкал картаво; вдруг грянул стенаньем, слезой с передергами; я со стаканом воды – на него; но Булгаков с убийственным холодом вышел из комнаты: с Эрном; Свенцицкий хватался за сердце: сипел, умирал.

Когда же я вышел, Булгаков мне бросил:

– “Все лжет!”

Эрн болел от волнений; “пророк” провалился: ни слуха ни духа!» [15, с. 496].

Магическое воздействие Свенцицкого, особенно на женскую аудиторию (которая играет отнюдь не последнюю роль в распространении революционных и радикальных идей – вспомним пресловутую Веру Засулич, чтобы не ходить за более свежими примерами!) описывает в своих мемуарах философ Фёдор Степун:

⁹См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. В 3 т. М.: Русский путь, 2009. Т. 1 (1907–1909). С. 265–281.

«Речи Свентицкого носили не только проповеднический, но и пророчески-обличительный характер. В них было и исповедническое биение себя в перси, и волевой, почти гипнотический нажим на слушателей. Женщины, причем не только фетишистки дискуссионной эстрады, которых в Москве было не мало, но и вполне серьезные девушки, сходили по Свентицкому с ума. Они его и погубили¹⁰. Со слов Рачинского знаю, что до президиума Соловьевского общества дошли слухи, будто бы на дому у Свентицкого происходят какие-то, чуть ли не хлыстовские исповеди-радения. Было назначено расследование и было постановлено исключить Свентицкого из членов общества.

Был ли он на самом деле предшественником Распутина или нет, занимался ли он соборным духоблудием или вокруг него лишь сплелась темная легенда, которая сделала невозможным его членство в обществе, я в точности не знаю. После исключения Свентицкого из Религиозно-философского общества я потерял его из виду. Прочтенная мною впоследствии его повесть «Антихрист» произвела на меня впечатление не только очень интересной, но и очень искренней вещи» [16, с. 202].

Его «харизма» (именно так назовут потом в политическом лексиконе особый гипнотический дар, делающий человека лидером, воспользовавшись греческим словом *hagisma*, означающим благодатный божественный дар, но радикально переиначив его смысл!) отмечалась и Андреем Белым:

«Валентина Свентицкого, признаюсь, – бегал я: пот, сап, поза “огня в глазах”, вздерг, неопрятность, власатая лапа, картавый басок, – все вызывало во мне почти отвращенье физическое; где-то чуялся жалкий больной шарлатан и эротик, себя растрavляющий выпыхом: пота кровавого, флагеллантизма; срывал же он аплодисменты уже; бросал в обмороки оголтелых девиц; даже организовал диспут; на нем он, как опытный шулер, имеющий крап на руках, – бил за “батюшкой” “батюшку”; крап – тон пророка: тащили в собрание приходского “батюшку”; тот, перепуганный, рот разевал: никогда еще в жизни не видывал он Самуила, его уличающего в том, что “батюшка” служит в полиции; пойманный на примитивнейшем либерализме, “батюшка”, ошарашенный, с испугу левел.

– “Слушайте, слушайте”; – мрачно шептались вчерашние богохулители: Гамлеты с “бить иль не бить”... губернатора.

И тогда с бычьим рывком Свентицкий взлетал; и кровавые очи втыкал в “священную жертву”; и механикой трех-двух для “батюшки” ехидных вопросов, изученных перед зеркалом, “батюшке” “мат” делал он; мат заключался в прижатии к стенке; и в громоподобном рыкании: к аудитории:

– “Видите, отец Владимир Востоков отрекся от бога!” – Нет, – я не за “батюшку”; я – против шулерства; в эти минуты воняло так явственно: от Валентины Свентицкого!

Раз попытался он со мной откровенничать, неожиданно похвалив мое стихотворение “Не тот”; которого тема – разуверенье в себе; и в связи со стихотворением заговорил о себе самом, посапывая и дергая себя за рыжеватый ус:

¹⁰ Описание одной из таких эротических коллизий можно найти в письме В.Ф. Эрн А.В. Ельчанинову (см.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. С. 126–128).

– “Иной раз такое переживаешь, что...” – усмехнулся он: и – не хорошо усмехнулся! Махнул рукою, дав понять, что имеет какие-то им таимые от всех “свои собственные” переживания.

И я подумал:

– «Этот „пророк“ еще покажет себя!» Он действительно себя показал.

Пока же вера в “пророка” Свенцицкого начинала расти: он бил “kozyрем” по женским курсам, студентам, стареющим барынькам, ветеринарам и преподавателям даже: взяв в шуйцу как бы динамитную бомбу, в десницу взяв крест, их скрещал, как скрещает дикирий с трикирием золотоголавый епископ; слияние бомбы с крестом – личный-де опыт его; с бомбою он стоял-де, кого-то подкарауливая; не мог бросить-де: ему-де открылось, как Савлу, что – бомбой небесной пора убивать губернаторов; так видение бомбы, спадающей с неба молитвами нашими, он проповедовал. Кроме того: в Македонию ездил-де: вместе с повстанцами ниспровергать падишаха; и – как провожали!

Уехал же... куда-то в русскую провинцию; там мрачно скрывался; и вернулся в Москву; его встретили с благоговением: освобождал македонцев!

Да, злая судьба на смех выкинула звереватого вида больного, бросившего в обморок диких девиц, извлекавшего у бородатых, почтенных, седых, уже виды выдавших общественников суеверные шепоты» [15, с. 303].

Свои воспоминания о Свенцицком оставил его одноклассник по первой московской гимназии (из которой Свенцицкий ушел из-за конфликта с законоучителем, как ушел он впоследствии и с историко-филологического факультета Московского университета) публицист и юрист Марк Вишняк, принадлежавший к эсерам, называя его «едва ли не самым талантливым от природы человеком, которого довелось встретить на своем жизненном пути», хотя и отмечая «громадное и непоправимое зло, которое он причинил множеству людей»:

«Это было не странное только, но трудное и мучительное существо – “тип Достоевского”. Самое простое общение с ним было не просто, а требовало большого напряжения и настороженности. Недоразумение и конфликты могли вспыхнуть ежеминутно и буквально из-за не так произнесенного слова, неуместной улыбки, жеста. Он был чрезвычайно нервен, обидчив, мнителен, подвержен мимолетным настроениям. Вместе с тем он был совершенно исключительным по уму и разнообразным дарованиям. Чего он не знал или не хотел знать, – например, математику – он не знал абсолютно, отказывался окончательно понимать. Зато “Критику чистого разума” он мог прочесть в два дня и не ударить лицом в грязь при споре с самыми заядлыми кантианцами, – может быть, одного только Канта и знавшими досконально. Он был замечательный аналитик и непобедим в умении спорить и – убеждать.

Он грассировал, иногда запинаясь в поисках более точного слова, выражения или образа. Говорил тихим, едва слышным голосом, часто ни на кого не глядя. Но и голос, и вся его изможденная фигура, остановившийся взгляд производили огромное, я бы сказал, магнетическое впечатление. Нас, простаков, поразить было, конечно, нетрудно. Но под то же магнетическое влияние – или, если хотите, очарование – Свенцицкого подпадали и взрослые, уже выдавшие виды люди, сами “не последние сыны своей родины”; как любил говорить о себе Бу-

нин. Забегая вперед, скажу, что Свенцицкого высоко ставили и с его мнением, когда он еще был гимназистом, очень считались такие люди, как Евг. Ник. Трубецкой, Серг. Ник. Булгаков, Гр. А. Рачинский, Павел Флоренский, Мережковский, Карташев, Андрей Белый, Вл.Фр. Эрн, Волжский.

Специальностью Свенцицкого было моральное обличение и проповедь, наставление по части мудрости и праведности. Излюбленными темами было изобличение любострастия, чревоугодия, стяжательства, карьеризма. Но и меньшие пороки, вроде невинного флирта или кокетства, хвастовства или честолюбия не избегали бичующего негодования и нападок нашего Савонаролы. Ближние и дальние, малые и власть имущие, подвергались осуждению с точки зрения высшей, религиозной, христианско-православной морали и истины в понимании и толковании Свенцицкого. Ко всем с ним несогласным или иным путем приходившим, примерно, к тому же, что он защищал.

Свенцицкий снисходил как к недоразвившимся или неприобщившимся к единственно полной и абсолютной истине. Он поражал окружавших не только тем, что и как он говорил, но и тем, что делал. Мы – и не только мы – были свидетелями того, что Валентин не только проповедует воздержание, но и сам ведет почти аскетическую жизнь. Просто, почти бедно одетый, он строго соблюдал все посты, раздавал нищим все деньги, которые были при нем. Постоянно нуждался. Жил почти в пустой каморке, не имел своего имущества, спал на твердом, не слишком опрятном ложе, над которым возвышался деревянный крест» [17].

Парадоксальность описаний Свенцицкого, роднящая его с Григорием Распутиным, бросается в глаза. Но нас интересует здесь не столько сам Свенцицкий, будущий отец Валентин, прошедший достойный исповеднический путь, преодолевший многие соблазны своей молодости и умерший в 1931 году в ссылке в Канске, но определенный тип личности интеллигента, о котором красноречиво писал М.О. Гершензон в «Вехах» в 1909 году (тогда же эта характеристика практически повсеместно была признана клеветой и кощунством на интеллигенцию): «Никто не жил, – все делали (или делали вид, что делают) общественное дело. Не жили даже эгоистически, не радовались жизни, не наслаждались свободно ее утехами, но урывками хватали куски и глотали почти не разжевывая, стыдясь и вместе вождедея, как проказливая собака. Это был какой-то странный аскетизм, не отречение от личной чувственной жизни, но отречение от руководства ею. Она шла сама собою, через пень-колоду, угрюмо и судорожно. То вдруг сознание спохватится, – тогда вспыхивает жестокий фанатизм в одной точке: начинается ругань приятеля за выпитую бутылку шампанского, возникает кружок с какой-нибудь аскетической целью. А в целом интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, все вверх ногами; праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью – то гордый вызов, то покладливость – не коллективная, я не о ней говорю, – а личная» [18, с. 82]. Н.А. Бердяев видел в максимализме Свенцицкого «душевный уклад русского

радикального интеллигента... больше революционного фанатизма и демонизма... чем христианской любви и смирения» [19, с. 213]¹¹. Революционная необходимость снимает с человека пути нравственных и личных обязательств. Мост от крайнего разврата до крайнего, даже изуверского аскетизма, преодолевается за один миг. Формируется тип «человека-артиста», который кристаллизуется и найдет свое литературное воплощение уже в советской прозе – в бессмертном образе Остапа Бендера. И не столь важно, какая догматическая риторика является канвой или подосновой – марксистская, христианская или, может быть, либеральная (со ссылками на права человека).

Урок изживания в себе «интеллигентщины», борьбы с демонами революции, прошли многие деятели «русского религиозного Ренессанса», но прав был поэт Вячеслав Иванов, когда в 1918 году на пепелище разоренной войной и революцией страны сказал:

Да, сей костер мы поджигали,
И совесть правду говорит,
Хотя предчувствия не лгали,
Что сердце наше в нем сгорит... [20, с. 81]

Эти уроки духовного самоочищения и житейской трезвости, рекомендующей не спешить оценивать события временные, политические, окрашенные в охру человеческих страстей и земных интересов, в категориях божеских и сверхчеловеческих, отыскивая повсюду «метки» Христа и Антихриста. Но духовная нищета революции может явиться как «свет Христов» только ослепленному. В этом отчасти была трагедия первой русской революции: люди, готовившие ее идейно, в ходе разворачивающихся событий стали понимать, что плод уже сгнил, не успев созреть, «банальный штамп революционных оценок» перестает работать. А.В. Карташев, последний министр по делам вероисповедания Временного правительства, а затем – в изгнании – известный богослов и историк Церкви, вспоминает о собрании кружка журнала «Вопросы жизни» в Петербурге сразу вслед за «кровавым воскресеньем» 9 января 1905 года. «Московские гости, братчики “Братства Христианской Борьбы” Эрн и Свенцицкий выдвигали предложение об организации большой демонстративной панихиды по жертвам 9 января. Даже у умного Эрна сорвалось (до чего доводит страсть!) рискованная фраза: “в пику Синоду”. Тут обычно молчаливый и вообще человек тихого голоса С.Л. Франк возвысил голос и запротестовал: «Я решительно возражаю против такой постановки вопроса. Я понимаю демонстрацию, как акт внешней, боевой и до известной степени грубой, но молиться Богу “в пику кому-то”, примешивать мои интимные отношения к Богу – этого я ни понять, ни принять не могу». Как холодной водой окатил разгоряченные головы» [21, с. 50]. С.Н. Булгаков, в будущем православный священник и богослов, а тогда преподаватель полити-

¹¹ Цит. по: Сергеев С.М. Чертков С.В. Свенцицкий // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т.5. М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия», 2007. С. 501.

ческой экономики Киевского Политехникума, описывает свое участие в манифестации в день подписания царского манифеста 17 октября 1905 года в Киеве: «Этот день я встретил с энтузиазмом, почти обморочным, я сказал студентам совершенно безумную по экзальтации речь (из которой помню только первые слова: “века сходятся с веками”) и из аудитории Киевского политехникума мы отправились на площадь (“освободить заключенных борцов”). Все украсились красными лоскутками в петлицах, и я тогда надел на себя красную розетку, причем, делая это, я чувствовал, что совершаю какой-то мистический акт, принимаю род посвящения. На площади я почувствовал совершенно явственно веяние антихристового духа: речи ораторов, революционная наглость, которая бросилась прежде всего срывать гербы и флаги, словом, что-то чужое, холодное и смертоносное так оледенило мне сердце, что, придя домой, я бросил свою красную розетку в ватерклозет. А в Евангелии, которое открыл для священногадания, прочел: сей род (какой род, я тогда еще не умел распознать) изгоняется молитвой и постом» [22, с. 333].

Но история менялась быстрее, чем сознание у производителей смыслов. И поэтому, в 1930 году, когда «вечное да революции» привело к антирелигиозному атеистическому террору и циничным атеистическим крестным ходам союза безбожников на Пасху Христову, философ А.Ф. Лосев, принявший в 1929 году тайный монашеский постриг под именем Андроник, приносит в «Гослитиздат» свою «Диалектику мифа», а затем и второй том, «Дополнения к «Диалектике мифа»», страницы которого будут приобщены к следственному делу: «Всякому ясно и монаху, и революционеру, – читаем мы в протокольном изложении мыслей Лосева сотрудником Информационного отдела ОГПУ, – что мир Христов есть нечто абсолютно противоположное революции. Для монаха – революция – это сатанизм, ибо и преп. Серафим Саровский еще сказал, что Сатана был первый революционер» [23, с. 123]. То, что цитаты из Лосева не выдумка следователей, хотя текстуально они, конечно, были в значительной степени переработаны, свидетельствуют более поздние архивные публикации. Так, в 2013 г. В.П. Троицкий, хранитель и исследователь архива А.Ф. Лосева, опубликовал сходные фрагменты из «Дополнений к Диалектике мифа»: «Революция – идея чисто буржуазная. Революция – там, где “свобода” личности, где индивидуум претендует на независимое и изолированное положение. Революция есть переворот, а переворот есть всегда усилие и, прежде всего, усилие отдельных субъектов. Потом она станет уже не-субъективным достоянием, но все же революционная идея – детище либерального мира, создание той стихии, которая хочет от чего-либо освободиться, которая хочет идти вперед, прогрессировать, быть сильной и побеждающей» [24, с. 381]. «Монашество построено на смирении, на послушании, на сердечном умилении перед святыней вечности: может ли быть что-нибудь противоположное этому, чем Революция? Революция – восстание и попрание старины, уничтожение того, что считается вековой святыней. Монашество – оплот всякой реакции: ему свойственны те внутренние революции духа, которые ничего общего не имеют с революциями социально-политическими» [24, с. 382].

Приговор «десять лет без права переписки» и годы ударной трудотерапии на строительстве Беломоро-Балтийского канала – так Советская власть оцени-

ла в ту пору философский вердикт А.Ф. Лосева. Появление этой публикации в журнале президентского архива «Источник» в 1996 году вызвало целую «бурю в стакане воды» либеральной прессы. Газета «Сегодня» посвятила ей целую полосу¹², на которой три автора – К.М. Поливанов, Л.Ф. Кацис и Д.В. Шушарин – буквально состязались в уязвлении Лосева, именуя его «русским Фаустом», заключившим договор с властью, «заурядным антисемитом», «идеологом нацизма» и «дважды женатым монахом». Кто-то вообще сожалел, почему его досрочно отпустили, а не сгноили в лагере. Видимо, было особенное расположение Сталина! Но обратим внимание на высказанное в одной из этих статей суждение Константина Поливанова, глубокого знатока творчества Бориса Пастернака, ныне доцента Высшей школы экономики:

«Семь десятилетий бандитской диктатуры воспитали у нас аллергию на слово “революция”. Нам часто бывало трудно понять, какую “музыку” призывал слушать Александр Блок, какую желаемую стихию могли обнаруживать в событиях 1917 года его современники и, наконец, что побуждало Осипа Мандельштама или Бориса Пастернака подыскивать нравственные оправдания происходящему. Пожалуй, сегодня многие вопросы и ответы выглядят иначе, и здесь заслуга не только нашей большей информированности или нынешней идеологической свободы. Именно в последние годы из современной практики, а не из истории, мы смогли убедиться, что фашизм и коммунизм в своем близнечном братстве, действительно, подобны партии и Ленину – равны в ненависти к свободе и либерализму (и в политике, и в религии, и в культуре), в глубоком презрении к человеческому достоинству, к ценности отдельной человеческой жизни, в любви к серости, помпезности, безликости и однообразию. Какими парадоксальными или, напротив, закономерными путями все это выросло из, казалось бы, многоцветной жизни рубежа веков – тема отдельная. Здесь важнее вспомнить, что приветствовали революцию, ощущали ее нравственную неизбежность и необходимость писатели, проявлявшие либерализм как в политических взглядах, так и в искусстве, и они же – кто позже, кто раньше – ясно осознали, что от “стихийной” и “нравственной” революции (другой вопрос, может ли такая быть в природе; речь не о наших взглядах, а о тех, что без нас были вербализированы) очень быстро не осталось и следа»[25, с. 5].

Сколько однозначна здесь идентичная оценка «коммунизма» и «фашизма», и сколько неоднозначна – слова «революция». Только поэты и писатели либерального направления знают правду, ее подлинно «нравственную» неизбежность! И совсем не права история, опошляющая и оскорбляющая их святую веру в революцию!

Еще за три года до той приснопамятной лосевской публикации на страницах газеты «Сегодня» появляется Письмо 42-х и возникает «Союз 4 октября», куда вошли многие яркие публицисты и талантливые ученые, для того чтобы стоя аплодировать ельцинскому расстрелу Белого дома. Всякая революция требует жертв. Трех «символических» жертв августовского путча, раздавленных

¹² Дополнения к мифу // Сегодня. 1996. № 192, 18 октября. С. 5 (см. электронную републикацию: http://krotov.info/lib_sec/12_1/los/ev_05.htm (дата обращения – 30.04.16)).

ночью в переходе боевой машиной пехоты, оказалось мало. Нужно было еще. Трупы складировали на стадионе прямо в центре Москвы. Блистательные интеллектуалы славили подвиг власти, сумевшей недрогнувшей рукой расстрелять свой парламент и свой народ, попрасть ценность действующей и никем пока не отмененной (кроме революционной необходимости) Конституции. Кумир интеллигенции Булат Окуджава, один из подписантов «Письма», которое получит в народе название «Раздавите гадину», скажет: «Для меня это был финал детектива. Я наслаждался этим. Я терпеть не мог этих людей, и даже в таком положении никакой жалости у меня к ним совершенно не было» [26].

Нота «ре (волюция)» по-прежнему остается самой любимой у нашей интеллигенции. И ладно бы речь шла об интеллигенции секулярной, «западнической» (хотя мы понимаем, что «славянофильство» и «западничество» это не партии, а, скорее, векторы, и часто присутствующие в душе каждого отдельного человека), христианская интеллигенция расколота сегодня не в меньшей степени. «Заветы Соловьева и Аверинцева», понятые и воспринятые по-разному, могут быть и становятся не только призывом к исторической трезвости и к «оправданию веры отцов», но и сигналом к тому, чтобы взять в руки «коктейль Молотова». После революционных событий 1917 года оказавшиеся в изгнании русские люди задавали себе вопрос о духовном наследии русской интеллигенции, о том, прошли ли проверку временем ее кумиры – Чернышевский, Писарев, Добролюбов, Некрасов. В.В. Набоков вставляет в свой роман «Дар» ироническое жизнеописание Чернышевского, написанное от лица его лирического героя поэта Годунова-Чердынцева, на которого ополчилась вся эмигрантская пресса, как на человека, покусившегося на святое. Может быть, сегодня тоже подходит время вопрошания о духовном наследии «властителей дум» 80–90-х, интеллектуалов перестройки и постперестроечной эпохи. Водораздел пройдет здесь не по линии атеизм и христианство, западничество и славянофильство. А идейный образ «кумиров» христианской интеллигенции предстанет пред нами отнюдь не в ореоле непререкаемой святости обновленного православия «с человеческим лицом» и новой гражданской религии светлого будущего.

Самодельные памятные стеллы и кенотафы, газетные доски и баррикады из арматуры, хранящие память о кровавом ельцинском октябре 1993 года, еще не убраны от Горбатого мостика, а трупы русских людей изобильно заполняют морги Одессы, Киева, Луганска, Донецка. А сколько их закопано в ямах и траншеях без креста, без отпевания без последнего прости. Разве не ясно было в февральские дни ожесточенного противостояния на Крещатике в 2014 году, в дни «революции достоинства», названной так, видимо, в память о попоранном ими самими же достоинстве человека, в которого можно швырнуть бутылку с горячей смесью или провезти по городу в мусорном бачке. И вот почта на Крещатике уже заполнена штабелями трупов, а доктор богословия Минского университета, известный поэт и филолог умиляется «свету Майдана»: «Огромная площадь, которая с воодушевлением поет вместе национальный гимн, читает “Отче наш” – это не вмещается в представления о том, что “актуально” и “современно”». Из статьи следует, что не надо бояться революций – разве не к ним призывали нас поэты, чьи имена до сих пор золотыми буквами вписаны в наши учебники

литературы? «Так, как бояться революции в России, наверное, нигде не бояться. И у нас есть основания предпочитать все, что угодно, войне и революции. Опыт поколений. Но надежда действует вопреки всем предысториям и основаниям. Такой надежды в России нет. Мы чувствуем себя в каком-то поезде, который летит, куда его направляют, не спрашивая нас, и всё это очевидно не в наших руках»¹³. Константин Сигов, украинский философ и издатель, директор издательства «Дух и літера», выпустившего в свет собрание сочинений С.С.Аверинцева, (сайте издательства и опубликована процитированная статья о «свете Майдана»), заслуживает похвалы от самого Бернара-Анри Леви (BHL), французского философа еврейско-алжирского происхождения, на совести которого кровь сербов, ливийцев, сирийцев, осетин, а теперь и украинцев (именно он поддерживал бомбежки Сербии в 1999, вел репортажи из Южной Осетии в 2008 г., убедил французское правительство начать военную операцию против Ливии в 2011 г., призывал к военному свержению режима Башара Асада в Сирии в 2013 г.), приехавшего на Майдан с тем, чтобы произнести там речь «мы все – украинцы», опубликованную в «Le Monde» за несколько дней до февральского переворота¹⁴, и заявить с апломбом, что «путинизм – это фашизм»¹⁵, на конференции, организованной по инициативе г-на Сигова для осмысления «события Майдана» (термин «события Майдана» принадлежит А.В. Ахутину, опубликовавшему статью под соответствующим названием в журнале «Синий диван»¹⁶).

Идея религиозного оправдания революции, предания ей мистического смысла и оправданных религией целей, сублимация революционного террора в сферу чуть ли не высшей христианской добродетели и даже святости, оценка политического, а значит, относительного, в категориях религиозного и теологического есть распространенный интеллигентский соблазн «сотворения кумиров», о «крушении» которых в отрезвляющем холоде эмиграции будет писать «веховец» С.Л. Франк. Но, видимо, такова цикличность истории, что опыт различения духов и «крушения кумиров» каждому поколению нужно пережить самостоятельно.

Список литературы

1. Блок А. Двенадцать // Блок А. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. С. 347–359.
2. Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 247–262.
3. Маршадье Б. Лик Антихриста у Владимира Соловьёва // Материалы II Междунар. симпозиума по творчеству Вл. Соловьёва «Эсхатология Вл. Соловьёва». Москва, 23–24 сентября 1992 г. М.: Изд. журнала «Континент», 1993. С. 54–60.
4. Мережковский Д.С. В обезьяньих лапах (о Леониде Андрееве) // Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Сов. писатель, 1991. С. 12–39.

¹³ Цит. по: <http://ru.duh-i-litera.com/rossiyskoe-obshhestvo-pri-svete-maydana/> (дата обращения – 30.04.16).

¹⁴ Цит. по: <http://inosmi.ru/sngbaltia/20140210/217395420.html> (дата обращения – 30.04.16).

¹⁵ Цит. по: <http://inosmi.ru/russia/20140602/220697581.html> (дата обращения – 30.04.16).

¹⁶ Цит. по: <http://ru.duh-i-litera.com/sobyitie-maydana/> (дата обращения – 30.04.16).

5. Бердяев Н.А. Мережковский о революции // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909). СПб.: Общественная польза, 1910. С. 102–119.
6. Балакшина Ю.В. Братство ревнителей церковного обновления (группа 32-х петербургских священников). 1903–1907. М.: Св.-Филаретовский ин-т, 2015.
7. Свенцицкий В.П. Со святыми упокой [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0160.shtml (дата обращения 22.04.2016).
8. Трубецкой Е. Годовщина манифеста // Московский еженедельник. 1906. № 31. С. 10.
9. Свенцицкий В.П. Церковь и разгон думы [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0160.shtml (дата обращения 22.04.2016).
10. Флоренский П.А., свящ. «К почести вышнего звания» (Черты характера архим. Серапиона Машкина) // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 205–226.
11. Свенцицкий В.П. Антихрист. Записки странного человека // Свенцицкий В.П. Избранное. М.: Никая, 2014. С. 145–346.
12. Бухарин Н.И. Автобиографическая статья из Энциклопедического словаря «Гранат» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/14673/%D0%91%D1%83%D1%85%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%BD (дата обращения – 23.04.2016).
13. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост. и коммент. В.И. Кейдан. М.: Языки русской культуры, 1997.
14. Свенцицкий В.П. Антихрист. Записки странного человека // Антихрист. Антология; сост. и коммент. А.С. Гришина, К.Г. Исупова. М.: Высш. шк., 1995. С. 163–176.
15. Белый А. Начало века. М.: Худож. лит., 1990.
16. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, 2000.
17. Вишняк М. Дань прошлому [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://modernlib.ru/books/vishnyak_mark/dan_proshlomu/ (дата обращения – 30.04.16).
18. Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 73–96.
19. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998.
20. Иванов Вяч. ГИ. Чулкову // Иванов Вяч. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987.
21. Карташев А. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Вып. VIII. YMCA-Press, Париж. 1951. С. 47–55.
22. Булгаков С.Н. Пять лет (1917–1922) // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 330–344.
23. «Так истязуется и распинается истина...» А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Источник. Вестник Архива Президента Российской Федерации. 1996. № 4. С. 115–129.
24. Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа». (Новый фрагмент) // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. XIV Лосевские чтения. В 2 ч. Ч. 1. М., 2013. С. 381–395.
25. Поливанов К. О старом контексте // Сегодня. 1996. № 192, 18 октября. С. 5.
26. Шохина В. Кровь на кончике пера. Октябрь 93-го: литераторы или провокаторы [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.religare.ru/2_102456.html

References

1. Blok, A. Dvenadtsat' [Twelve], in Blok, A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 3* [Collected works in 8 vol., vol. 3], Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1960, pp. 347–359.
2. Solov'ev, V.S. Vladimir Syatoy i khristianskoe gosudarstvo [St. Vladimir and the Christian State], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 247–262.

3. Marshad'e, B. Lik Antikhrista u Vladimira Solov'eva [The Face of the Antichrist in Vladimir Solovyov's Works], in *Materialy II Mezhdunarodnogo simpoziuma po tvorchestvu Vl. Solov'eva «Eskhatologiya Vl. Solov'eva»* [Contributions to the 2nd International Symposium on the Works of Vl. Solovyov «Eschatology of Vl. Solov'ev»], Moscow: Izdanie zhurnala «Kontinent», 1993, pp. 54–60.
4. Merezhkovskiy, D.S. V obez'yan'ikh lapakh (o Leonide Andreeve) [In Monkey Paws (On Leonid Andreev)], in Merezhkovskiy, D.S. *V tikhom omute. Stat'i i issledovaniya raznykh let* [In a silent and deep pool. Articles and studies of various years], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991, pp. 12–39.
5. Berdyaev, N.A. Merezhkovskiy o revolyutsii [Merezhkovskii on Revolution], in Berdyaev, N.A. *Dukhovnyy krizis intelligentsii. Stat'i po obshchestvennoy i religioznoy psikhologii (1907–1909)* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia. Articles on Social and Religious Psychology. (1907–1909)], Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1910, pp. 102–119.
6. Balakshina, Yu.V. *Bratstvo revniteley tserkovnogo obnoveniya (gruppa 32-kh peterburgskikh svyashchennikov). 1903–1907* [The Brotherhood of the Adherents of Church Renewal (The Group of 32 St. Petersburg priests). 1903–1907], Moscow: Sv-Filaretovskiy institut, 2015.
7. Svetsitskiy, V.P. *So svyatymi upokoy* [Grant Rest [O Lord] with the Saints]. Available at: http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0160.shtml (data obrashcheniya 22.04.2016).
8. Trubetskoy, E. Godovshchina manifesta [The Anniversary of the Manifesto], in *Moskovskiy ezhenedel'nik*, 1906, no. 31, p. 10.
9. Svetsitskiy, V.P. *Tserkov' i razgon dumy* [Church and Dispersal of the Duma]. Available at: http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0160.shtml.
10. Florenskiy, P.A., svyashch. «K pochesti vyshnyago zvaniya» (Cherty kharaktera arkhim. Serapiona Mashkina) [(«Toward the Mark for the High Calling» (Some Personality Traits of Archimandrite Serapion Mashkin)], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sobranie sochineniy. T. 1* [Collected works. Vol. 1], Moscow: Misl', 1994, pp. 205–226.
11. Svetsitskiy, V.P. Antikhrist. Zapiski strannogo cheloveka [Antichrist. Notes by a Strange Man], in Svetsitskiy, V.P. *Izbrannoe* [Selected Works], Moscow: Nikeya, 2014, pp. 145–346.
12. Bukharin, N.I. *Avtobiograficheskaya stat'ya iz Entsiklopedicheskogo slovarya «Granat»* [Autobiographical Article from the «Granat» Encyclopedic Dictionary]. Available at: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/14673/%D0%91%D1%83%D1%85%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%BD
13. *Vzyskuyushchie grada. Khronika chastnoy zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* [In Search of the City. A Chronicle of the Private Life of Russian Religious Philosophers in Letters and Diaries], Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1997.
14. Svetsitskiy, V.P. Antikhrist. Zapiski strannogo cheloveka [Antichrist. Notes by Strange Man], in *Antikhrist. Antologiya* [Antichrist. Anthology], Moscow: Vysshaya shkola, 1995, pp. 163–176.
15. Belyy, A. *Nachalo veka* [The Beginning of the Century], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990.
16. Stepun, F.A. *Byvshee i nesbyvsheesya* [What Happened in the Past and What Did Not Come to Fruition], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000.
17. Vishnyak, M. *Dan' proshlomu* [Tribute to the Past]. Available at: http://modernlib.ru/books/vishnyak_mark/dan_proshlomu/
18. Gershenson, M.O. Tvorcheskoe samosoznanie [Creative Self-awareness], in *Vekhi. Iz glubiny* [From the depths], Moscow: Pravda, 1991, pp. 73–96.
19. Berdyaev, N.A. *Dukhovnyy krizis intelligentsii* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia], Moscow, 1998.
20. Ivanov, Vyach. G.I. Chulkovu [Dedication to G.Chulkov], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected works in 4 vol., vol. 4], Bryussel', 1987.
21. Kartashev, A. Moi rannie vstrechi s o. Sergiem [My Early Meetings with the Fr. Sergius], in *Pravoslavnaya mysl'. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe. Vyp. VIII* [Orthodox thought. Publications of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris. Issue VIII], Parizh: YMSA-Press, 1951, pp. 47–55.

22. Bulgakov, S.N. Pyat' let (1917–1922) [Five Years (1917–1922)], in Bulgakov, S.N. *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts], Moscow: Respublika, 1996, pp. 330–344.

23. «Tak istyazuetsya i raspinaetsya istina...» A.F. Losev v retsenziyakh OGPU [«In this Way Truth is Tormented and Crucified». A.F. Losev in Reviews of the OGPU], in *Istochnik. Vestnik Arkhiva Prezidenta Rossiyskoy Federatsii*, 1996, no. 4, pp. 115–129.

24. Losev, A.F. Dopolnenie k «Dialektike mifa». (Novyy fragment) [Addition to «The Dialectics of Myth». (New Fragment)], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii. XIV Losevskie chteniya. V 2 ch., ch.1* [The Work of A.F. Losev in the Context of the Russian and European Cultural Tradition. XIV Losev Conference in 2 parts, part 1], Moscow, 2013, pp. 381–395.

25. Polivanov, K. O starom kontekste [Concerning an Old Context], in *Segodnya*, 1996, no. 192, 18 oktyabrya, p. 5.

26. Shokhina, V. *Krov' na konchike pera. Oktyabr' 93-go: literaturny ili provokatory* [Blood on the Tip of a Pen. October 1993: Writers or Provocateurs]. Available at: http://www.religare.ru/2_102456.html

УДК 13(4):2-545

ББК 87.3(2)522-685:86.4

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ЕВРОПЕЙСКИЙ ЭЗОТЕРИЗМ: ПРОБЛЕМА ИСТОЧНИКОВ

К.Ю. БУРМИСТРОВ

Институт философии Российской Академии наук
Гончарная ул., д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

О знакомстве Владимира Соловьева с так называемыми тайными (окультистскими) науками писали многие исследователи и мемуаристы, по-разному оценивая его интерес к этой области человеческого знания и опыта. Вместе с тем эта тема до сих пор не стала предметом специального исследования. На наш взгляд, для прояснения ситуации необходимо критически рассмотреть весь комплекс релевантных источников по данной теме – как сочинения самого Соловьева, так и те оригинальные тексты различных школ и направлений оккультизма, с которыми он был знаком. До сих пор эта работа не проведена, более того, некоторые записи и заметки самого Соловьева на эту тему все еще не опубликованы и не введены в научный оборот. Поскольку сам философ в опубликованных сочинениях практически не ссылаясь на свои источники, принято считать, что, рассуждая, скажем, об алхимии, каббале или масонском гнозисе, он черпал свои знания прежде всего из научных работ того времени. Вместе с тем, как нам удалось установить, Соловьев был знаком с целым рядом оригинальных источников, в том числе рукописных, в частности, хранившихся в масонском собрании графа С.С. Ланского. Рассмотрены основные сочинения европейского эзотеризма, знакомство философа с которыми выглядит несомненным или предполагаемым с большой степенью вероятности. Особое внимание уделено неопубликованным рукописным материалам Соловьева, хранящимся в архивах Москвы и Санкт-Петербурга. Таким образом, мы пытаемся реконструировать «круг оккультного чтения» философа, а также

поставить вопрос о возможных принципах, которыми он руководствовался при отборе источников. Представляется, что подобный предварительный источниковедческий анализ должен предшествовать попыткам определения места «тайных наук» в мировоззрении и учении Владимира Соловьёва.

Ключевые слова: европейский эзотеризм, эзотеризм, оккультизм, масонство, каббала, алхимия, астрология, магия, мистицизм, история философии, софиология.

VLADIMIR SOLOVIEV AND WESTERN ESOTERICISM: THE PROBLEM OF SOURCE STUDIES

K. Yu. BURMISTROV

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

Many researchers and authors of memoirs wrote about Vladimir Soloviev's acquaintance with the so-called secret (occult) doctrines and traditions, although they might differ in their assessment of his interest in this field of human knowledge and experience. However, this issue has not become a subject of special study yet. In our opinion, to clarify the situation, it is critical to consider the whole range of relevant sources on the subject – both the works of Soloviev and the original writings of different esoteric schools and occultists, with whom he was or might be acquainted. So far, this work has not been carried out. Moreover, some of Soloviev's writings and notes on this subject has not been published yet and still kept in the archives. It is known that Soloviev himself almost never refers to his sources in his published works. Therefore, it is assumed that, arguing, for example, about alchemy, Kabbalah or Masonic gnosis, he drew his knowledge in these fields primarily from the scholarly works of the time. However, as we found out, Soloviev was familiar with a number of original sources, including manuscripts, in particular, stored in the Masonic manuscript collections. The article discusses some major works of European esotericism, about which we can say with certainty that they were known to Soloviev. Particular attention is paid to some unpublished Soloviev's manuscript materials, stored in the archives of Moscow and St. Petersburg. Thus, we are trying to reconstruct Soloviev's «circle of occult readings», as well as to raise the question of the possible principles he was guided in choosing his sources. It seems that such a preliminary analysis of textual sources should precede any attempts to determine the place of «secret knowledge» in Vladimir Soloviev's outlook and his teachings.

Key words: *textual sources, esotericism, occult, Freemasonry, Kabbalah, alchemy, astrology, magic, mysticism, history of philosophy, sophiology.*

О знакомстве Владимира Соловьёва с так называемыми тайными (эзотерическими) науками¹ писали многие исследователи и мемуаристы, по-разному оце-

¹ Под эзотерическим знанием мы понимаем особое мировоззрение, а также специфические духовные или магические практики, содержание которых раскрывается лишь посвященным с соблюдением определенных правил обучения и ритуалов. Среди них можно назвать алхимию, астрологию, магику-теургические школы и др. См. об этом: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism / ed. by Wouter J. Hanegraaff et al. Leiden, 2006. P. 336–340 [1]; Ханеграаф В. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М., 2016. С. 7–26 [2]; Носачев П.Г. Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М., 2015. 336 с. [3].

нивая его интерес к этой области человеческого знания и опыта². За последнее столетие (начиная с книг Сергея Лукьянова и Сергея Соловьева) эта тема неоднократно поднималась и обсуждалась в литературе, однако особенно часто к ней обращаются в последние 20–25 лет. Появляется все больше изданий на иностранных языках, авторы которых обсуждают интерес Соловьева к тайным наукам³.

Вместе с тем эта тема до сих пор не стала предметом специального изучения, хотя и породила многочисленные спекуляции. На наш взгляд, для прояснения ситуации необходимо, прежде всего, тщательно и критически рассмотреть весь комплекс относящихся к данному вопросу источников – как сочинения самого Соловьева, так и те оригинальные тексты различных школ и направлений оккультизма, с которыми он был знаком. До сих пор эта, в сущности, подготовительная работа не была проведена. Более того, некоторые записи и заметки самого Соловьева на эту тему до настоящего времени не опубликованы и не введены в научный оборот. Поскольку сам философ в опубликованных сочинениях практически не ссылался на свои источники, принято считать, что, рассуждая, скажем, об алхимии, каббале или масонском гнозисе, он черпал свои познания прежде всего из научных работ того времени. Вместе с тем более пристальный анализ показывает, что Соловьев был знаком с целым рядом оригинальных источников, связанных с эзотерическими традициями⁴, а потому представляется крайне важным реконструировать «круг оккультного чтения» философа и определить те принципы, которыми он руководствовался при отборе источников. Подобный предварительный источниковедческий анализ должен предшествовать попыткам интерпретации места «тайных наук» в мировоззрении и учении Вл. Соловьева.

При рассмотрении данной темы имеет смысл выделить по крайней мере три различных типа источников. Во-первых, это оригинальные сочинения авторов-эзотериков, с которыми был или мог быть знаком Соловьев. Во-вторых, это научные (а также научно-популярные, энциклопедические, справочные) издания того времени, в которых обсуждается тематика эзотерического знания, а также приводятся цитаты из оригинальных источников. В-третьих, это работы самого Соловьева, затрагивающие эти темы и содержащие цитаты или переложения сочинений авторов-эзотериков.

² Помимо известных биографических исследований С.М. Лукьянова («О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы») и С.М. Соловьева («Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева») и курсов истории русской философии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского см. также: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М., 2007. 544 с. [4]; Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006. 384 с. [5]; Френч М. Лик Премудрости. Дилемма философии и перспективы софиологии. СПб.: Росток, 2015. 527 с. [6]; Kornblatt J.D. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala // *The Occult in Russian and Soviet Culture* / ed. by B.G. Rosenthal. Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1997. P. 75–94 [7]; Kornblatt J.D. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // *Slavic Review*. 1991. 50. P. 487–496 [8].

³ См.: Rubin D. *Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian encounters in Russian religious thought*. Boston: Academic Studies Press, 2010. P. 47–53 [9].

⁴ См.: Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М.: ОГИ, 1998. С. 7–104* [10]; Burmistrov K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // *East European Jewish Affairs* 37:2 (2007). P. 159–164 [11].

В опубликованных работах, лекциях и письмах Соловьев упоминает многих персонажей, относящихся к достаточно трудно определяемой области западного эзотеризма. Это Т. Парацельс, Я. Бёме, И. Гихтель, Г. Арнольд, Дж. Пордедж, Э. Сведенборг, Л.К. де Сен-Мартен и др. К сожалению, философ никогда не ссылается на конкретные издания, которыми он пользовался, а потому непонятно, читал ли он первоисточники, знакомился ли с ними по хрестоматиям, исследованиям или общим курсам философии? Даже в таких работах, как «София» или «Россия и Вселенская Церковь», характеризующихся наибольшим интересом к эзотерическим материям, мы не встречаем никаких ссылок на источники. Конкретные издания авторов-эзотериков упоминаются в статьях Соловьева, написанных для Энциклопедического словаря Брокгауза–Ефрона, но остаются непонятным, был ли он с ними знаком или же просто указывал их в качестве рекомендованных источников.

В некоторых исследованиях, посвященных творчеству философа, упоминаются названия книг, которые Соловьев якобы изучал в Британском музее в 1875 г. Об этом пишет в 1935 г. в своей диссертации Дмитрий Стрёмухов⁵. Пол Аллен в своей книге «Владимир Соловьев. Русский мистик» (1978 г.) на нескольких страницах рассказывает о том, что Соловьев изучал в Британском Музее алхимический трактат Соломона Трисмозина «*Splendor solis*» и латинскую антологию переводов каббалистических текстов «*Kabbala Denudata*» (Sulzbach–Frankfurt, 1677–1684 гг.) барона Х. Кнорра фон Розенрота⁶. Томас Шипфлингер в своей книге «София–Мария. Целостный образ творения»⁷ и Джудит Корнблатт⁸ также утверждают, что Соловьев изучал в Лондоне антологию «*Kabbala Denudata*». Однако, к сожалению, читательские формуляры того времени (в том числе, и Владимира Соловьева) в архиве библиотеки не сохранились, и до наших дней дошла лишь датированная 14 июля 1875 г. запись в регистрационной книге об ознакомлении Соловьева с правилами пользования читальным залом музея. Вполне очевидно, что следует признать информацию о конкретных изданиях, с которыми якобы работал философ в Лондоне, необоснованной (тем более что для знакомства с книгами Трисмозина и Кнорра фон Розенрота ему совершенно не обязательно было ехать столь далеко – они имелись в то время в библиотеках Москвы и Петербурга)⁹.

В отдельных случаях Соловьев упоминает научные труды по истории эзотерических учений, которыми он пользовался, в частности известное сочинение ориенталиста Франсуа Ленормана «Магия халдеев»¹⁰, в котором на значительном текстовом материале проводится сравнительный анализ магики-заклина-

⁵ См.: Stremoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris: Les Belles Lettres, 1935. P. 41, 43, 179–181 [12].

⁶ См.: Allen P.M. Vladimir Soloviev: Russian Mystic. Blauvelt (NY): Steiner Books, 1978. P. 100 [13].

⁷ См.: Шипфлингер Т. София–Мария. Целостный образ творения. М.: Гнозис Пресс, Скарабей, 1997. 216 с. [14].

⁸ См.: Kornblatt J.D. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala. P. 82.

⁹ К примеру, по крайней мере два экземпляра «*Kabbala Denudata*» находились в 1870-е гг. в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной Академии и в Румянцевском музее в Москве (собрание А.С. Норова).

¹⁰ Lenormant F. La Magie chez les Chaldéens et les Origines Accadiennes. Paris, 1874 (см.: Соловьев В.С. Собрание сочинений в 8 т. СПб.: Общественная польза, 1902–1907. Т. 5. С. 158 [15]).

тельных традиций древних народов Ближнего Востока и Египта. Другим примером служит классический 4-томный труд профессора-католика Иоганна Йозефа фон Гёрреса «Христианская мистика», в котором не только подробно рассматриваются феномены мистической одержимости, экстаза, видений и т.п., но и целый том (3-й) посвящен так называемой «демонической мистике», т.е. собственно оккультным явлениям и школам¹¹.

Среди опубликованных трудов Владимира Соловьева практически отсутствуют работы, специально посвященные темам оккультизма и эзотеризма: можно упомянуть две критические статьи о трудах и идеях Е.П. Блаватской, несколько небольших статей, вводящих статьи и заметок на темы спиритизма и спиритуализма, а также несколько энциклопедических статей, посвященных гностицизму, каббале, Эм. Сведенборгу и т.п. Тем большее значение для установления круга источников, которыми мог действительно пользоваться Соловьев, имеют его неопубликованные тексты, еще не введенные в научный оборот. Прежде всего, это черновики, различные подготовительные материалы, блокноты с выписками из книг и т.п. В этих рукописных источниках встречаются ссылки на книги, которые читал философ, выписки из них, а иногда и своеобразные перечни авторов и книг для чтения.

Для рассматриваемой нами темы особое значение имеет сохранившийся среди рукописей недатированный список авторов-эзотериков, написанный на одном листе синим карандашом¹²:

Albert le Gr[and], Raym[ond] Lull, Raym[ond] de Sab[atier], l'abbe Joachim a Floris, Nicolas de Cusa, l'abbe Trithem., Patricius, [...] Reuchlin, Cardan, Olearius, [...] Roger Bacon, Paracels[us], Agrippa a Nettesh[einm], Arnaud de Villeneuve, Sam[uel] Norton, Thom[as] Norton, Barneud, Beausoleil, Becher, Clopinel, Borrichius, Jac[ob] Boehm[e], K[h]unrath, Valentin Weigel, Oswald Croll, Flamel, Duchesne, Espagnet, Robert Fludd, Pordage, Jane Leane, de Gerzan, Van Helmont, Guill[аume] Postell, Michel Maier, Kircher, Mazotta, Knorr de Rosenroth, Milius, Basile Valentin, Neuhusius, Stahl, Nohius, Pagez, Nuysmint, Porta Ohacun, Planis campis, les ecrivans de la fratern[ité] de la Rose Croix, Steebe, Sorayus, Smollius, Sendivogius, Martinez Pasqual[is], Saint Martin, Oetinger, Baader, Molitor et nombre d'autres.

В этом списке мы видим: алхимиков Альберта Великого, аббата Тритемия, Николя Фламелья, Жозефа Душена, Парацельса, Михаила Майера, Василия Валентина и др., христианских каббалистов Иоганна Рейхлина и Кнорра фон Розенрота, теософа Якоба Бёме, братьев-розенкрейцеров, мартинистов Мартинеца де Пасквалиса и Сен-Мартена и многих других. Конечно, это всего лишь список персонажей, интересовавших Соловьева, ничего нам не сообщающий о возможном знакомстве философа с их сочинениями (некоторые из этих имен встречаются также в списках литературы к энциклопедическим статьям Соловьева).

¹¹ Goerres J.J. von. Die christliche Mystik. 4 Bde. Regensburg, 1836–1842.

¹² РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 113.

Вместе с тем в неопубликованных черновых материалах и записях Соловьева встречаются и прямые цитаты из трудов авторов-эзотериков, в том числе и с указанием источников. Такие ссылки исключительно важны, поскольку дают нам точную информацию о конкретном издании, которым пользовался философ. Так, известно, что Соловьев был знаком с идеями астролога, алхимика, софиолога и визионера, последователя Якова Бёме англичанина Джона Пордеджа (1625–1698)¹³. Хотя он писал по-английски, однако многие его сочинения так и не были опубликованы и увидели свет чуть позднее в немецком переводе, в частности – его трактат о Софии-Премудрости («Sophia: das ist, Die Holdseelige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit». Amsterdam, 1699) и главное его произведение, «Божественная и истинная метафизика» («Goettliche und Wahre Metaphysica». Frankfurtu. Leipzig, 1715)¹⁴. Соловьев несколько раз упоминает и о знакомстве с сочинениями профессора церковной истории и софиолога Готфрида Арнольда (1666–1714), однако, как и в случае с Пордеджем, не ссылается на конкретные издания его трудов. В рукописных же заметках он указывает те публикации сочинений этих авторов, посвященных теме Софии, которыми он пользовался:

«Тайна божественной Софии или Премудрости» – Das Geheimniss der gottlichen Sophia oder Weisheit beschrieben und besungen von Gottfried Arnold. Leipzig, 1700.

«София, или преблагая вечная дева божественной премудрости» – Sophia das ist die holdseelige ewige Jungfrau der Gottlichen Weisheit von Johannes Pordage (с английск.). Amsterdam, 1699¹⁵.

Как мы видим, Соловьев упоминает здесь первые издания сочинений Арнольда и Пордеджа о Софии, хотя к тому времени существовали (и ему было о том известно) русские переводы этих текстов, выполненные русскими масонами в конце XVIII – начале XIX в. и хранившиеся в архивах и частных собраниях¹⁶. В связи с этим стоит обратить внимание на отношение Соловьева к русским вольным каменщикам, которых называли «рыцарями Софии» и с которыми он не мог не чувствовать некоторое родство. В 1882 г., рассказывая в своих лекциях о русском мистицизме, об Иване Лопухине и его учении о внутренней церкви, Соловьев отмечал: «Мистицизм был первым глубоким движением русского общества», он был действительно оригинальным явлением, а не просто перенесением западных идей. «Наши мистики гораздо серьезнее и быть может гораздо наивнее отнеслись к своей задаче, чем мистики западные»¹⁷.

Но был ли философ действительно знаком с рукописным наследием русских масонов? В черновиках Соловьева в РГАЛИ сохранился уникальный список ма-

¹³ См., напр.: Соловьев В.С. Письма. В 4 т. Т. 2. СПб., 1909. С. 200 [16].

¹⁴ В 1780-е годы обе эти книги были переведены на русский язык масонами круга Н.И. Новикова; «Божественная и истинная метафизика» была опубликована в Москве в 1787 г. См.: Губерти Н.В. Материалы для русской библиографии. Т. 2. М., 1881. С. 230–263 [17]; Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Ч. 1. М., 1913. С. 424–425 [18].

¹⁵ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 39об. Опубл. в: Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 345 [19].

¹⁶ См., напр.: [Пордедж Дж.] София, то есть благоприятная вечная дева божественной мудрости. НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 166.

¹⁷ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1 (Лекции по философии 1875–1882). Л. 36.

сонских рукописей из собрания графа Сергея Степановича Ланского (1787–1862), крупного чиновника, министра внутренних дел и одного из руководителей Великой провинциальной ложи в начале XIX в.¹⁸. Архив и книжное собрание Ланского поступило через историка и исследователя русского масонства С.В. Ешевского в Румянцевский музей и сегодня рукописи Ланского составляют один из фондов Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ, ф. 147). По нашему предположению, с этими рукописями Соловьев был знаком непосредственно, т.е. работал с ними в Румянцевском музее.

В приведенном ниже списке указаны 9 единиц хранения на иностранных языках и 23 единицы хранения на русском языке (некоторые из единиц хранения содержат несколько отдельных произведений). Соловьев проделал значительную работу, выделив из огромного собрания рукописей Ланского (сегодня это самый значительный фонд русских масонских рукописей 18 – начала 19 в.)¹⁹ лишь небольшую их часть, чем-то его заинтересовавшую. В своем списке он указал их номера по старому каталогу архива Румянцевского музея. Эта старая опись сохранилась до наших дней²⁰, и по ней нам удалось установить современные шифры и места хранения рукописей, с которыми, предположительно, был знаком философ, и просмотреть их *de visu*. Отметим, что в настоящее время не все рукописи из этого списка находятся в фонде С.С. Ланского – С.В. Ешевского (НИОР РГБ, ф. 147): некоторые из них оказались в других рукописных собраниях библиотеки. Ниже мы приводим этот список с нашими краткими комментариями: единицы рукописного списка Соловьева со старыми номерами выделены полужирным шрифтом (в квадратных скобках в них восстановлены сокращения), за ними следуют в квадратных скобках описания рукописей с примечаниями.

Мас[онские] рук[описи] из собр[ания] Ланского²¹

288²². Tractatus singularis ad Theolog[iam] philos[ophiam] et sc[ientiam] verae artis chym[iae].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 310²³. Tractatus singularis ad Theologiam, Philosophiam et ad Scientiam verae Artis Chymiae (Любопытный трактат для богословия, философии и науки истинного искусства химии). 18 в. Нем., лат. яз. 124 с. На внутренней стороне верхней крышки запись С.С. Ланского: «Сокровище, которому цены нет. Служба Богу и Отечеству есть ли ее перевести и издать. 25 февраля 1817». С акварелями на масонские темы.]

¹⁸ См.: Серков А.И. Русское масонство. 1731–2000. Энциклопедический словарь. М.: Росспэн, 2001. С. 462 [20].

¹⁹ См.: Серков А.И. История русского масонства XIX в. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова, 2000. С. 24 [21].

²⁰ Впоследствии в сокращенном виде она была опубликована: Каталог масонских рукописей Московского публичного и Румянцевского музея. М., 1900.

²¹ РГАЛИ Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л.133–133об.

²² Номер единицы хранения в старом каталоге собрания С.С. Ланского в Румянцевском музее.

²³ Современный шифр документа в НИОР РГБ.

295. Clavculus de Salomon.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 317. Le testament que Salomon laissa avant de mourir à son fils Roboam, nommé parles Rabins Clavicules de Solomon (Завещание Соломона Ровоаму, названное раввинами Ключицы Соломона)²⁴. С рисунками и схемами. 19 в. Франц. яз.]

298. Rosaire de philos[ophes].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 320. Le Rosaire des philosophes (Розарий философов)²⁵. 1815. Париж. Франц. яз. 77 с., с рисунками пером.]

306. Сборник.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 328, 1–10. Мелкие сочинения и отрывки. 1) Grades et productions maçonniques (Масонские степени и произведения). Кон. 18 – нач. 19 в. 8 л. 2) Выписки из книг Ветхого завета, размышления и записи богословские. Кон. 18 – нач. 19 в. Нем. яз. 32 л. Подарок сына Иоганна Шварца – Павла Ивановича Шварца²⁶. 3) Выписки из сочинений Иоанна Арндта²⁷. Бумажн. знаки 1818 г. Франц. яз. 6 л. 4) Перечень вещей масонского обихода. Бумажн. знаки 1812 г. Польск. яз. 3 л. 5) Заметки о цели масонства, о членстве в Ордене, о значении церемоний. Бумажн. знаки 1809 г. Франц. яз. 55 л. 6) Выдержки из протоколов 6-ти заседаний ложи. Бумажн. знаки 1818 г. Франц. яз. 10 л. 7) Записка о масонстве. Первая четверть 19 в. Франц. яз. 4 л. 8) Lettre d'un bon Mason (Письмо одного доброго масона). Конец 18 в. Франц. яз. 4 л. 9) Devoirs des Maçons leur dignités maçonniques (Обязанности масонов по масонским должностям). Бумажн. знаки 1807 г. 8 л. 10) Flamel Nicholas. Le Tresor des Tresors. (Фламель, Никола. Сокровище сокровищ)²⁸. Кон. 18 – нач. 19 в. Франц. яз. 10 л.]

307. Связка id[em].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 329, 1–14. Сочинения и отрывки. 1) Заметки богословского характера. Кон. 18 – нач. 19 в. Писано рукой И.С. Гагарина²⁹. Франц. яз. 4 л. 2) Tables et sommaires des chapitres et courts extraits du traité J. Masson sur la Connaissance de soi-même. (Оглавление, выдержки и краткие выписки из трактата И[оганна] Масона о самопознании)³⁰. Бумажн. знаки

²⁴ Руководство по магии (гримуар) «Ключики Соломона» (Clavicula Salomonis), 14–15 вв.

²⁵ Известный алхимический трактат 16 в. «Rosarium Philosophorum», содержащий аллегорические изображения.

²⁶ Иоганн (Иван Григорьевич) Шварц (1751–1784) – преподаватель Московского университета, видный масон, глава московских розенкрейцеров. Павел Иванович Шварц (1782? –1852) – агроном, член Теоретического градуса, организатор тайных масонских собраний после запрещения масонства (1822); сын И.Г. Шварца.

²⁷ Иоганн Арндт (1555–1621) – лютеранский богослов, мистик, последователь Парацельса, автор знаменитой книги «Об истинном христианстве» (1605–1610).

²⁸ Имеется в виду небольшой трактат французского алхимика К. де Жамона (1574/76–1621): Gamon, Christofle de. Tresor des tresors. В данной рукописи он ошибочно приписан знаменитому французскому алхимику Николаю Фламелью (ок. 1330–1418).

²⁹ Иван Сергеевич Гагарин (1752–1810) – морской офицер, видный масон, член ложи Шведской системы и Теоретического градуса.

³⁰ Джон Мейсон (1706–1763) – английский богослов, автор известного трактата о самопознании («A treatise on self-knowledge»), популярного среди русских масонов. Русское издание: «Иоанна Масона о познании себя самого» (М., 1783; несколько переизданий).

1814 г. 24 л. 3) Les sciences sanctifiées sous la songe. (Науки, освященные в сновидениях). Бумажн. знаки 1806 г. 12 л. 4) Rousseau, l'abbé Preservatifs et remedes universels... (аббат Руссо. Предохранительные средства и всеобщие лекарства, извлеченные из животных, растений и минералов). 1706 г. Бумажн. знаки 1813 г. 10 л. 5) Un, deux, trois et quatre ou extrait de quelques lectures par un apprentif dans la science de la sagesse. (Раз, два три и четыре, или выписки подмастерья из некоторых чтений науки премудрости). 1819 г. 12 л. 6) Рассуждения о мире и Боге. Перв. пол. 19 в. Франц. яз. 16 л. 7) Influence de la vraie Franc-maçonnerie sur le bien general des Etats (Влияние истинного масонства на всеобщее благо государства)³¹. Бумажн. знаки 1813 г. 44 л. 8) Description de la planche que Saunders doit graver avec le plus grand soin (Описание плана, который Саундерс должен графировать тщательно). Нач. 19 в. 7 л. 9) Révélations de Thomas Martin (Откровения Фомы Мартена). 1816 г. 10 л. 10) La vie d'Adoniram (Жизнь Адонирама). Бумажн. знаки 1818 г. 8 л. 11) Manuel à l'usage des amateurs de la veritable Philosophie (Пособие для любителей истинной философии). Бумажн. знаки 1815 г. 22 л. 12) Clavicola di Salomone (Ключики Соломона). Кон. 18 – нач. 19. Итальянск. яз. и латынь. 29 л. 13) Materialen fuer F/rei/ M/aurer/ (Материалы для франк-масона). Кон. 18 – нач. 19 в. Нем. яз. 2 л. 14) Testament de Jacques Molay dernier grand Maitre des Templiers (Завещание Жака Моле, последнего великого магистра тамплиеров)³². Перв. пол. 19 в. Франц. яз. 12 л.]

376. Сборник соч[инений] по маг[ии] на фр[анцузском] яз[ыке].

[НИОР РГБ, ф. 183³³, ед. хр. 376. Сборник масонских сочинений на французском языке. Кон. 18 в. Франц. яз. 158 л., в 6 частях, 13 тетрадях. 1. Magie divine ou traite des esprits celestas et terrestres, par B. de Vignaire (л. 1–130)³⁴; 2. Cabale des sept anges (л. 1–34); 3. Cabale des sept planetes (л. 1–12)³⁵; 4. Les oeuvres de Picatrix, mage, astrologue, traduites d'Arabe en espagnol en 1256, et de l'espagnol en francais (л. 1–36)³⁶. Получено от Г.В. Есипова³⁷.]

³¹ Часть известной книги барона Ганса Карла Эккера унд Экгофена в защиту масонства, изданной в 1777 г. под названием «Klaus Hubert Lobreich v. Plumenoek geoffenbarter Einfluss in das allgemeine Wohl der Staaten der ächten Freymaurerei», а в 1816 г. опубликованной на русском языке: Плуменек фон К.Г.Л. Влияние истинного свободного каменичества во всеобщее благо государств. М., 1816.

³² В рукописном каталоге перевод названия таков: «Завещание Жака Моле, последнего русского [sic!] магистра храмовников». Жак де Моле (1244–1314) – последний, 23-й великий магистр Ордена тамплиеров (1292–1307), арестованный в 1307 г. и сожженный на костре в Париже в 1314 г.

³³ Фонд 183 – Собрание рукописей на западноевропейских языках. Коллекция иностранных автографов.

³⁴ «Божественная магия, трактат о небесных и земных духах», приписанный Блезу де Виженеру (Blaise de Vigenère, 1523–1596), известному французскому дипломату, алхимику и криптографу.

³⁵ Анонимные трактаты по магии «Каббала семи ангелов» и «Каббала семи планет».

³⁶ Фрагмент трактата «Пикатрикс» («Picatrix»), руководства по магии, астрологии и талисманам, составленного на арабском языке в середине 11 в. и впоследствии переведенного на многие языки.

³⁷ Григорий Васильевич Есипов (1812–1899) – историк, зав. Общим архивом Министерства императорского двора.

394. Райм[унда] Л[уллия] Ars Magna.

[НИОР РГБ, ф. 201³⁸, ед. хр. 37. «Великая наука» Раймунда Луллия³⁹.]

431. Clavis scient[iae] majoris.

[НИОРРГБ, ф. 183, ед. хр. 431. Clavis scientiae majoris in Phisicam («Ключ великого разумения природы»)⁴⁰. 17 век (1644 г. – по заклепкам). [Получено от] Гр. В. Есипова в 1870 г. Алхимический трактат с выполненными акварелью иллюстрациями, демонстрирующими алхимические процессы.]

445. Testamentum fratrum aureae rosae crucis.

[НИОРРГБ, ф. 147, ед.хр. 347. Testamentum fratrum Aureae vel Rosae Crucis J.W.R Anno 1580 («Завет братьев злато-розового креста»). Кон. 18 в. Нем. яз. 84 л. Рисунки пером.]

Русск[ие] рук[описи]

2017. 2018. Лекции Шварца.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 141. Лекции И.Г. Шварца о трех познаниях: любопытном, приятном и полезном⁴¹. Перв. пол. 19 в. 76 л.

НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 142. Публичные лекции проф. И.Г. Шварца. 1782. Выписки. Перв. четверть 19 в. (Бумажн. знаки 1817 г.). 2 тетради, 46 л.]

2038. Вас[илий] Валент[ин.] 12 ключей.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 163. Валентин Василий. Двенадцать ключей⁴². Пер. с фр. Перв. четверть 19 в. (Бумажн. знаки 1815 г.). 2 экз., 60 л., 87 л.)

2042. Осв[альда] Кроллия Царств[енная] лилия.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 167 (1–3). Кроллий Освальд⁴³. Сочинения. Перв. половина 19 в. 205 л. 1) Царственная химия, или алхимический царственный клейнод. Перв. половина 19 в. (Бумажн. знаки 1825 г.). 166 л. 2) Трактат о внутренних сигнатурах. 12 л. 3) Трактат о сигнатурах или означениях растений. 24 л.]

2047. Вел[икая] кн[ига] природы или апокалипс[ис] фил[ософический и] герм[етический].

³⁸ Собрание А.С. Норова.

³⁹ О переводах этого и других псевдо-луллианских сочинений в России в кон. 17–18 вв. см.: Зубов В.П. К истории русского ораторского искусства конца XVII– первой половины XVIII в. // ТОДРЛ XVI. 1960. С. 288–303 [22]; Горфункель А.Х. «Великая наука Раймунда Луллия» // XVIII век. Т. 5. 1962. С. 336–348 [23].

⁴⁰ Алхимический трактат о правилах приготовления философского камня. Известен в нескольких рукописях. Его автором обычно считают Арнальдо из Виллановы (ок. 1235/40–1311), испанского врача, астролога и алхимика. См.: Kopp H. Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Erster Theil. Heidelberg, 1886. S. 363 [24].

⁴¹ См.: Шварц И.Г. Лекции / сост. А.Д. Тюриков. Донецк: Вебер, 2008. 172 с. [25].

⁴² Василий Валентин – немецкий алхимик 15 в., один из наиболее авторитетных алхимических авторов. Его (а скорее – приписанная ему) книга «Двенадцать ключей» («Zwölf Schlüssel») была впервые опубликована в 1599 г.

⁴³ Освальд Кролл (Кроллий; 1563? – 1609) – немецкий врач и алхимик, последователь Парацельса; его называли придворным алхимиком имп. Рудольфа II.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 172. Великая книга Натуры, или Апокалипсис философический и герметический⁴⁴. Пер. с франц. 1790 г. Перв. четверть 19 в. (Бумажн. знаки 1815 г.). 82 л.]

2054-55. Сильное увещ[ев]ание высоко[о]св[ященного] орд[ена] златороз[ового] кр[еста].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 179. Сильное увещевание, извлеченное из истинных писаний высокоосвященного Ордена Златорозового креста... 1777⁴⁵. Перв. четверть 19 в. (Бумажн. знаки 1817 г.). 108 л.]

2056. Во св[ете] ист[ины] сияющ[ий] розенкр[ейцер].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 181. Во свете истины сияющий розенкрейцер... магистру Пианку от Фоеврона. Кон. 18 – нач. 19 в.⁴⁶ 66 л.]

2061. Откр[овенная] герм[етическая] наука.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 186. Откровенная герметическая наука. Перевод Тертия Борновслокова. Кон. 18 в.⁴⁷ 59 л.]

2068. Ист[инная] и спр[аведливая] Кабалла⁴⁸.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 193. Истинная и справедливая кабала⁴⁹. Перевод 1785 г. Кон. 18 в. 26 л.]

2076. Берн[арда] Трирского о химич[еском] чуде.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 201. Бернارد Трирский и Дионисий Захарий о химическом чуде⁵⁰. Бумажн. знаки 1816 г. 236 л.]

2079. О изуств[ом] пред[ании] евр[еев].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 204. О изуствном предании евреев. О кабале⁵¹. Бумажн. знаки 1780 г. 26 л.]

⁴⁴ Алхимико-розенкрейцерский трактат, впервые опубликованный в 1790 г.: [Duchanteau, Touzay]. *Le Grand Livre de la Nature, ou l'Apocalypse philosophique et hermétique*. S.l., s.n., 1790.

⁴⁵ Основная инструкция Ордена золотого и розового креста, розенкрейцерской организации, созданной в середине 18 в. в Германии. См.: McIntosh C. *The Rose Cross and the Age of Reason*. Leiden, 1992 [26]; Кондаков Ю.Е. *Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук*. СПб., 2012 [27].

⁴⁶ Полемическое сочинение в защиту Ордена розенкрейцеров, составленное бароном Б.Й. Шлейсом фон Либенфельсом (псевд. Phoebro) и направленное против критики со стороны лидера Ордена азиатских братьев барона Х. Эккера унд Эггофена (псевд. Magister Pianco): *Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer allen lieben Mitmenschen auch dem Magister Pianco zum Nutzen hingestellt von Phoebro*. Leipzig, 1782.

⁴⁷ Перевод анонимного французского трактата «Откровенная герметическая наука, или новое магическое светило, в котором содержатся разные Египетские, Еврейские и Халдейские таинства»: *L'Art Hermétique à Découvert ou Nouvelle Lumière Magique où sont contenus diverses Mystères des Egyptiens, des Hebreux et des Caldéens*. S.l., 1787.

⁴⁸ Так – в написании Соловьева. В самих рукописях это слово обычно пишется как «кабала».

⁴⁹ Перевод с немецкого языка краткого введения в кабалу Вильгельма Кригсмана: *Kriegesmann W.C. Die wahre und richtige Cabalah*. Frankfurt & Leipzig 1774.

⁵⁰ Перевод сочинения знаменитого итальянского алхимика Бернарда Тревизана (1406–1490) о философском камне с дополнениями алхимиков Дионисия Захария и Герхарда Дорна: *Treuisanus. De chymico miraculo, quod Lapidem philosophiae appellant: Dionys. Zacharius... de eodem: auctoritatibus... Democriti, Gebri, Lulii, Villanouani, confirmati & illustrate*. Basel, 1583.

⁵¹ Составленный в 1770–1780-х гг. (вероятно, на русском языке) обзор различных сведений о кабале по христианским источникам (И. Рейхлин, Аф. Кирхер и др.).

2080. Бес[еды] о царстве духов.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 205. Беседы о царстве духов⁵². Пер. с нем. 1801 г. Начало 19 в. 297 л.]

2081. Семь священ[ных] основ[аний] столбов.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 206. Семь священных оснований столбов вечности и времени⁵³. Перв. четв. 19 в. 4 экз. 115 л.]

2083. О сефиротах.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 208. О сефиротах. Перевод с еврейского⁵⁴. Бумажн. знаки 1810-х гг. 153 л.]

2145. Ферид-Еддин аттар Исиднаме.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 271. Жизнь Ферид-Эддин Аттара. Пенд-Намеч⁵⁵. Бумажн. знаки 1817. 50 л.]

2147. Кирхера о фил[ософской] прем[удрости].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 273. Кирхер И.Аф. О философской премудрости⁵⁶. Кон. 18 в. 36 л.]

2167. Проток[олы] засед[аний] теор[етического] град[уса].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 293. Протоколы заседаний теоретического градуса ложи в Вологде. 1791–1792 гг. 22 л.]

2168, 9. Извл[ечения] из стат[утов] розенкр[ейцеров].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 294. Материалы розенкрейцеров⁵⁷. 1) Выписки из устава розенкрейцеров. 1777 г. Бумажн. знаки 1782. 20 л. 2) Перечень наставительных орденположений розенкрейцеров. 1777 г. Бумажн. знаки 1782 г. 40 л. НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 295. Материалы розенкрейцеров. 1) Вступление в первый класс ордена розенкрейцеров. 1777 г. Бумажн. знаки 1820 г. 49 л. 2) Обряд принятия в розенкрейцеры. 1777 г. Бумажн. знаки 1818 г. 12 л.]

2172. Сб[орник] зак[оноположений] разн[ых] тайн[ых] общ[еств].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 298. Уставы тайных обществ кон. 18 – перв. четв. 19 в. 1) Устав Союза Благоденствия («Законоположения Союза благоден-

⁵² Перевод (возможно, выполненный А.Ф. Лабзиным) «Сцен из царства духов» («Scenen aus dem Geisterreich», 1795–1801 гг.) немецкого писателя-мистика Иоганна Генриха Юнга-Штилинга (1740–1817).

⁵³ Перевод алхимического трактата известного автора-розенкрейцера Адама Мельхиора Биркхольца (1746–1818): Booz, AdaMah (Adam Michael Birkholz). Die sieben heiligen Grundsäulen der Ewigkeit und Zeit. Leipzig, 1783.

⁵⁴ Перевод каббалистического трактата «Врата света» испанского каббалиста 13 в. Йосефа Гикатилы, с изменениями и дополнениями. См. об этой рукописи: Эндель М. Об одном каббалистическом кодексе в русской масонской литературе // Тирош: труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 57–66 [28]; Она же. Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (конец XVIII в.) // Тирош: труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37–50 [29].

⁵⁵ Небольшой этический трактат «Книга наставлений» («Панд нама»), приписанный известному персидскому поэту-суфию Фарид-ад-Дину Аттару (1145–1220). Возможно, перевод с издания: Pand-nâma: A Compendium of Ethics, Translated from the Persian of Sheikh Sady of Shiraz. Calcutta, 1788.

⁵⁶ Пересказ (1770–1780-х гг.) одного из сочинений ученого-энциклопедиста иезуита Афанасия Кирхера (1602–1680), автора нескольких книг о тайных науках, переведенных русскими масонами.

⁵⁷ Переводы немецких документов розенкрейцеров.

ствия»). Бумажн. знаки 1818 г. 22 л. 2) Донесение лютеранского пастора об обществе иллюминатов в Баварии. Бумажн. знаки 1809 г. 6 л. 3) Выписки об иллюминатах. 1787 г. Бумажн. знаки 1817 г. 22 л. 4) О союзе карбонариев в Италии. Перв. пол. 19 в. 12 л. 5) Краткое известие о новооткрывшемся обществе Новый Израиль. Перв. пол. 19 в. 8 л.]

2173. Обряды розенкр[ейцеров].

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 299. Обрядники розенкрейцеров: 2-й и 3-й классы – принятие теоретиков и практиков. Бумажн. знаки 1819. 20 л.]

2174. Извл[ечение] из наст[авлений] для теорет[ических] братьев.

[НИОР РГБ, ф. 147, ед. хр. 300. Извлечение из наставлений для теоретических братьев⁵⁸. Бумажн. знаки 1825 г. 30 л.]

Как мы видим, отобранные Владимиром Соловьевым из масонского архива рукописи охватывают самые разные области знаний, относящихся к эзотерическим традициям. Среди них есть классические сочинения по алхимии и натурфилософии Средних веков, Возрождения и Нового времени (например, сочинения Василия Валентина, Николя Фламелья, Освальда Кролля, Афанасия Кирхера), магические руководства («Ключики Соломона», «Пикатрикс»), популярные в масонской среде мистико-нравоучительные сочинения (напр., Иоганна Арндта, Джона Мейсона). Значительное количество сочинений о каббале («Кабала семи планет», «Истинная и справедливая кабала», «О изульном предании евреев. О кабале», «О сефиротах»), вероятно, указывает на особый интерес философа к еврейской мистической традиции. Около половины рукописей касаются организации масонских лож, масонских ритуалов и доктрин, обязанностей братьев и т.п. Едва ли случайно, что многие из них связаны с розенкрейцерским орденом и Теоретическим градусом, то есть наиболее эзотерическими кругами масонства, в учении которых особую роль играли представления о Невидимом Боге, Софии-Премудрости и т.п. Хотя тема знакомства Соловьева с традицией масонского эзотеризма, безусловно, заслуживает специального серьезного рассмотрения, уже сейчас можно предположить, что, получив доступ к этим рукописям, он имел возможность познакомиться с обширным кругом эзотерических идей.

Как мы уже отмечали, в опубликованных сочинениях Соловьева практически отсутствуют работы, специально посвященные эзотерической тематике. Это вовсе не означает, что он не работал над таковыми или не собирался их публиковать. Среди черновых материалов содержится немало выписок и заметок, указывающих на то, что философ занимался этими темами, но, по каким-то причинам, не стал включать написанное о них в опубликованные работы. Так, в Пушкинском Доме хранится сборник отрывков и набросков, написанных рукой Соловьева и в основном посвященных тайным наукам (он содержит также некоторые черновые материалы, связанные с трактатом «София»⁵⁹). Эта папка с черновиками, собранная, очевидно, после смерти философа его братом,

⁵⁸ Наставления для братьев-розенкрейцеров, входящих в Теоретический градус соломонских наук.

⁵⁹ См.: Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 2. С. 162–164.

М.С. Соловьёвым, была передана через С.М. Соловьёва⁶⁰ Сергею Александровичу Полякову (1874–1943), известному промышленнику и меценату, основателю и владельцу издательства «Скорпион»⁶¹. Рукопись имеет название: «Соловьёв Вл.С. “Бог есть все”. Черновая разработка статьи об оккультизме».

В этих черновых набросках Соловьёв, в частности, приводит цитаты из сочинений авторов-эзотериков, иногда значительного объема и на языке оригинала, и дает ссылки на конкретные издания, которыми он пользовался. Можно предположить, что, если бы он на основе этих заметок подготовил и опубликовал какую-то статью, подобных точных ссылок в ней уже не было бы, а цитаты были бы им пересказаны (как он делает, к примеру, в «Софии» и «Чтениях о Богочеловечестве»). Но так или иначе наличие подобных черновиков дает нам уникальную возможность установить, с какими материалами он работал.

Рассмотрим несколько примеров. Известно, какое значение имели для Соловьёва идеи немецкого теософа, визионера и основоположника европейской софиологии Якоба Бёме (1575–1624)⁶². Но в опубликованных работах философа мы едва ли найдем хотя бы одну ссылку на его труды. В черновых же записях из фонда С.А. Полякова содержится, в частности, большая цитата на немецком языке, в которой говорится о природе и ее семи главных свойствах. Этот текст начинается словами: «Die Natur ist anders nichts als Eigenschaften der Annehmlichkeit dereignen entstandenen Begierde» («Природа есть не что иное, как свойства приятности собственного возникшего влечения»)⁶³. Автор цитаты не указан, однако нетрудно установить, что она заимствована из книги Якоба Бёме «Ключ к нескольким возвышенным вопросам и словам»⁶⁴. В данном случае можно было бы заподозрить вторичное цитирование: это место приводит в главе о Якобе Бёме своей «Истории новой философии» (1833 г.) Людвиг Фейербах⁶⁵. Сравнение текстов показывает, однако, что Соловьёв пользовался не «Историей» Фейербаха, у которого текст Бёме заметно изменен, но книгой самого Бёме: цитаты у Соловьёва полностью совпадают с изданием «Ключа» 1662 г., хотя он и делает в тексте ряд сокращений.

⁶⁰ См.: Гречишкин С.С. Архив С.А. Полякова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1978 год. Л.: Наука, 1980. С. 20 [30]; Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 2. С. 350–351.

⁶¹ ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. Ед. хр. 159 (Архив С.А. Полякова). Б/д. 32 л.

⁶² О влиянии идей Бёме на русскую культуру и, в частности, на взгляды Владимира Соловьёва писали уже первые исследователи его творчества и историки русской философии (С.А. Лукьянов, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский и др.), а также западные исследователи начиная со Зденека Давида (см.: David Z.V. The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought // Slavic Review 21:1 (1962). P. 59–64 [31]) и заканчивая Михаэлем Френчем (см.: Френч М. Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. passim). Обзор этой темы см.: Smith O. The Russian Boehme // An Introduction to Jacob Boehme: Four Centuries of Thought and Reception. New York & London, 2014. P. 196–223 [32].

⁶³ ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. Ед. хр. 159. Л. 3.

⁶⁴ См.: Boehme J. Clavis Oder Schlüssel etlicher vornehmen Punkten und Wörter. Amsterdam, 1662. S. 14–16 [33] (главка «Von der ewigen Natur / und ihren sieben Eigenschaften»).

⁶⁵ См.: Feuerbach L. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza. Ansbach: Brügel, 1833. S. 184 [34].

Чуть ниже в черновых заметках Соловьева встречается фраза: «Die Erde eine Coagulation des Spiritus Mundi ist» («Земля есть сгущение мирового духа») ⁶⁶. Эта фраза заимствована им из трактата Якоба Бёме «Шестая книжка: Теоскопия» ⁶⁷. Приведенная же сразу за ней (также без указания на ее автора) часть фразы – «das Wort oder der schiedliche Wille Gottes» («Слово, или различимая Воля Божия») – цитата из одного из самых известных трактатов Бёме – «Христософия, или Путь ко Христу» ⁶⁸. Таким образом, по черновым записям Соловьева нам удалось установить уже три сочинения Якоба Бёме, с которыми он был знаком. Уже это дает нам возможность поставить под сомнение высказанную рядом авторов (в частности, А. Койре и Н.А. Бердяевым) убежденность в том, что Соловьев не был непосредственно знаком с трудами Сапожника из Гёрлица, но испытал лишь косвенное влияние его идей через Баадера или Шеллинга ⁶⁹.

Среди рукописных заметок в этой же папке содержится и интересный список ангельской иерархии (латинская транскрипция с иврита), а также названий планет на иврите (в русской транскрипции):

Haiioth hakadosh, Ophanim, Aralim, Hasmallim, Seraphim, Mallachim, Elohim, Benei Elohim, Cherubim, Hissim, Metatron, Шаббатай, Цадек, Медем, Шам[а]ш, Ногах, Кохаб, Яреа, etc ⁷⁰.

О существовании этих десяти ангельских чинов (именно в такой последовательности: *Хайот га-кадош, Офаним, Аралим, Хаималим, Срафим, Млахим, Элозим, Бне Элозим, Крувим, Ишим*) писал в 12 в. Маймонид (Рамбам) в своем своде еврейского религиозного права «Мишне Тора» ⁷¹. Подобный список встречается в различных еврейских сочинениях, а также в работах христиан-гебраистов. Вместе с названиями небесных тел (планет) ⁷² подобные списки можно найти и в европейских магических сочинениях 16–18 вв., в том числе и тех, которые входили в «круг чтения» русских масонов. На наш взгляд, один из вероятных источников данного списка (в котором, в отличие от других подобных списков, упоминается также ангел Божественного Лица Метатрон) – достаточно редкое руководство конца 17 в. по магии и теургии: «Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis Regis» ⁷³.

⁶⁶ ИРЛИ. Ф. 240, оп. 2. Ед. хр. 159. Л. 10 об.

⁶⁷ См.: Boehme J. Das Sechste Büchlein: Theosopia, oder Die hochtheure Pforte von Göttlicher Beschaulichkeit. S.l. [Amsterdam?], 1731. Cap. 2, Par. 28 [35].

⁶⁸ См.: Boehme J. Der Weg zu Christo. Amsterdam, 1715. S. 219 [36].

⁶⁹ См.: Койре А. La philosophie de Jacob Boehme. Paris: J. Vrin, 1929. P. 213–214 [37]; Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II // Путь. Париж, 1930. № 21. С. 52–55 [38].

⁷⁰ ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. Ед. хр. 159. Л. 14 об.

⁷¹ См.: Моше бен Маймон. Мишне Тора. Кн. 1: Сэфер га-мада. Варшава, 1881. С. 5 (гилхот йесоде га-Тора, ч. 2, п. 7) [39].

⁷² Правильное написание (русская транскрипция с иврита): Шабтай (Сатурн), Цедек (Юпитер), Маадим (Марс), Шемеш (Солнце), Нога (Венера), Кохав (Меркурий), Яреах (Луна).

⁷³ Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis Regis. Wesel–Duisburg–Franckfurth: A. Luppium, 1686. S. 13 и 19 [40]. Интересно, что в нижней части листа с цитатой Соловьев записал собственные расчеты дат библейских событий и упоминает имена еще трех ангелов. Об интересе Соловьева к еврейской мистике (каббале) свидетельствует и приведенная им здесь же цитата из известного трактата «О каббалистическом искусстве» («De Arte cabbalistica», Hagenau, 1517) одного из первых христианских каббалистов – Иоганна Рейхлина. См.: ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. Ед. хр. 159. Л. 14.

Наконец, в той же рукописи Владимира Соловьева содержится пространная цитата историко-астрологического содержания на латыни, в которой дается символично-апокалиптическое толкование истории Германии 15–16 вв. Автор цитаты указан – это известный немецкий астролог конца 15 в. Иоганн Лихтенбергер, придворный астролог императора Фридриха III в 1470-е гг. и автор книги предсказаний «*Prognosticatio*» (впервые издана в Гейдельберге в 1488 г.). Соловьев цитирует эту его книгу по наиболее известному ее изданию 1528 года: «*Pronosticatio ... iam denuo sublatis mendis, quibus scatebat pluribus, quam diligentissime excussa*» (Coloniae (Köln), 1528)⁷⁴.

Мы видим, что даже неглубокий анализ отдельных рукописных материалов из наследия Владимира Соловьева значительно расширяет наше знание об источниках, которыми он пользовался для ознакомления с эзотерическими учениями, а также позволяет существенно конкретизировать его интересы в этой области. Разумеется, какие-то выводы можно будет сделать лишь после изучения всего комплекса сохранившихся неизданных материалов, а также сопоставления выявленных цитат и записей с печатными трудами. Однако уже сейчас можно утверждать, что эзотерические взгляды и традиции интересовали Соловьева намного сильнее, чем это кажется после знакомства с его опубликованными сочинениями.

Список литературы

1. Dictionary of Gnosis & Western Esotericism / ed. by Wouter J. Hanegraaff et al. Leiden: Brill, 2006. 1228 с.
2. Ханegraаф В. Западнй эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М.: Центр книги Рудомино, 2016. 256 с.
3. Носачев П.Г. Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 336 с.
4. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: С.А. Савин, 2007. 544 с.
5. Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006. 384 с.
6. Френч М. Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. СПб.: Росток, 2015. 527 с.
7. Kornblatt J.D. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala // *The Occult in Russian and Soviet Culture* / ed. by B.G. Rosenthal. Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1997. P. 75–94.
8. Kornblatt J.D. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // *Slavic Review*. 1991. 50. P. 487–496.
9. Rubin D. Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian encounters in Russian religious thought. Boston: Academic Studies Press, 2010. 558 с.
10. Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М.: ОГИ, 1998. С. 7–104.
11. Burmistrov K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // *East European Jewish Affairs* 37:2 (2007). P. 157–187.
12. Stremmooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris: Les Belles Lettres, 1935. 351 с.
13. Allen P.M. Vladimir Soloviev: Russian Mystic. Blauvelt (NY): Steiner Books, 1978. 449 с.
14. Шипфлингер Т. София–Мария. Целостный образ творения. М.: Гнозис Пресс, Скарабей, 1997. 400 с.

⁷⁴ ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. Ед. хр. 159. Л. 24.

15. Соловьев В.С. Собрание сочинений в 8 т. СПб.: Общественная польза, 1902–1907.
16. Соловьев В.С. Письма. В 4 т. СПб., 1908–1923.
17. Губерти Н.В. Материалы для русской библиографии. В 3 т. М., 1878, 1881, 1891.
18. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. В 2 ч. М., 1913.
19. Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 1–4. М.: Наука, 2000–2011.
20. Серков А.И. Русское масонство. 1731–2000. Энциклопедический словарь. М.: Росспэн, 2001. 1224 с.
21. Серков А.И. История русского масонства XIX в. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова, 2000. 394 с.
22. Зубов В.П. К истории русского ораторского искусства конца XVII– первой половины XVIII в. // ТОДРЛ XVI. 1960. С. 288–303.
23. Горфункель А.Х. «Великая наука Раймунда Люллия» // XVIII век. Т. 5. 1962. С. 336–348.
24. Копп Н. Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Erster Theil. Heidelberg: Carl Winter, 1886. 284 с.
25. Шварц И.Г. Лекции / сост. А.Д. Тюриков. Донецк: Вебер, 2008. 172 с.
26. McIntosh C. The Rose Cross and the Age of Reason. Leiden: Brill, 1992. 220 с.
27. Кондаков Ю.Е. Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. СПб., 2012. 615 с.
28. Эндель М. Об одном каббалистическом кодексе в русской масонской литературе // Тирош: труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 57–66.
29. Эндель М. Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (конец XVIII в.) // Тирош: труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37–50.
30. Гречишкин С.С. Архив С.А. Полякова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1978 год. Л.: Наука, 1980. С. 1–22.
31. David Z.V. The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought // Slavic Review 21:1 (1962). P. 43–64.
32. Smith O. The Russian Boehme // An Introduction to Jacob Boehme: Four Centuries of Thought and Reception / ed. A. Hessayon and S. Apetrei. New York & London: Routledge, 2014. P. 196–223.
33. Boehme J. Clavis Oder Schlüssel etlicher vornehmen Punkten und Wörter. Amsterdam: H. Betkuis, 1662. 118 с.
34. Feuerbach L. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza. Ansbach: Brügel, 1833. 400 с.
35. Boehme J. Das Sechste Büchlein: Theosopia, oder Die hochtheure Pforte von Göttlicher Beschaulichkeit. Sl. [Amsterdam?], 1731. 35 с.
36. Boehme J. Der Weg zu Christo. Amsterdam, 1715. 272 с.
37. Koyre A. La philosophie de Jacob Boehme. Paris: J. Vrin, 1929. XVII. 525 с.
38. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II // Путь (Париж). 1930. № 21. С. 34–62.
39. Моше бен Маймон. Мишне Тора. Кн. 1: Сэфер га-мада. Варшава, 1881 (на иврите). 121 с.
40. Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis Regis. Wesel–Duißburg–Franckfurth: A. Luppius, 1686. 24 с.

References

1. Hanegraaff, Wouter J. Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden: Brill, 2006. 1228 p.
2. Hanegraaff, W. *Zapadnyy ezoterizm. Putevoditel' dlya zaputavshikhsya* [Western Esotericism: A Guide for the Perplexed], Moscow: Tsentr knigi Rudomino, 2016. 256 p.
3. Nosachev, P.G. *Otrechennoe znanie. Izuchenie marginal'noy religioznosti v XX i nachale XXI veka* [«Heterodox knowledge»: the study of marginal religiosity in the XX century and in the beginning of the XXI century], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2015. 336 p.
4. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Soloviev and Gnostics], Moscow: S.A. Savin, 2007. 544 p.

5. Kravchenko, V.V. *Vladimir Solov'ev i Sofiya* [Vladimir Soloviev and Sophia], Moscow: Agraf, 2006. 384 p.
6. French, M. *Lik Premudrosti. Dilemma filosofii i perspektiva sofologii* [Face of Wisdom: a dilemma of philosophy and perspective of sophiology], Saint-Petersburg: Rostok, 2015. 527 p.
7. Kornblatt, J.D. *Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala. The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1997, pp. 75–94.
8. Kornblatt, J.D. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah. *Slavic Review*, 1991, no. 50, pp. 487–496.
9. Rubin, D. *Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian encounters in Russian religious thought*. Boston: Academic Studies Press, 2010. 558 p.
10. Burmistrov, K. Yu. Vladimir Solov'ev i Kabbala: k postanovke problem [Vladimir Soloviev and Kabbalah: some preliminary observations], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1998 g.* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 1998], Moscow: OGI, 1998, pp. 7–104.
11. Burmistrov, K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev. *East European Jewish Affairs* 37:2 (2007), pp. 157–187.
12. Stremoukhoff, D. *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*. Paris: Les Belles Lettres, 1935. 351 p.
13. Allen, P.M. *Vladimir Soloviev: Russian Mystic*. Blauvelt (NY): Steiner Books, 1978. 449 p.
14. Shipflinger, T. *Sofiya–Mariya. Tselostnyy obraz tvoreniya* [Sophia – Maria: an integral image of being], Moscow: Gnozis Press, Skarabey, 1997. 400 p.
15. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 8 t.* [Collected works in 8 vol.], Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1902–1907.
16. Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t.* [Correspondence in 4 vol.], Saint-Petersburg, 1908–1923.
17. Guberti, N.V. *Materialy dlya russkoy bibliografii v 3 t.* [Materials for the Russian bibliography in 3 vol.], Moscow, 1878, 1881, 1891.
18. Sakulin, P.N. *Iz istorii russkogo idealizma. Knyaz' V.F. Odoevskiy. V 2 ch.* [From the History of Russian Idealism: prince V.F. Odoevsky. In 2 parts], Moscow, 1913.
19. Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem. T. 1–4* [Complete works and letters. Vol. 1–4], Moscow: Nauka, 2000–2011.
20. Serkov, A.I. *Russkoe masonstvo. 1731–2000. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Russian Freemasonry. 1737–2000. An Encyclopedia], Moscow: Rosspen, 2001. 1224 p.
21. Serkov, A.I. *Istoriya russkogo masonstva XIX v.* [The History of Russian Freemasonry of the 19th century], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo im. N.I. Novikova, 2000. 394 p.
22. Zubov, V.P. K istorii russkogo oratorskogo iskusstva kontsa XVII – pervoy poloviny XVIII v. [On the history of Russian oratory of the end of 17th – the first half of 18th centuries], in *TODRL XVI*, 1960, pp. 288–303.
23. Gorfunkel', A.Kh. «Velikaya nauka Raymunda Lyulliya» [The Great Art of Raymund Llull], in *XVIII vek*, 1962, vol. 5, pp. 336–348.
24. Kopp, H. *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Erster Theil*. Heidelberg: Carl Winter, 1886. 284 p.
25. Shvarts, I.G. *Lektsii* [Lectures], Donetsk: Veber, 2008. 172 p.
26. McIntosh, C. *The Rose Cross and the Age of Reason*. Leiden: Brill, 1992. 220 p.
27. Kondakov, Yu.E. *Orden zolotogo i rozovogo kresta v Rossii* [The Order of Gold and Rose Cross in Russia], Saint-Petersburg, 2012. 615 p.
28. Endel', M. Ob odnom kabbalisticheskom kodekse v russkoy masonskoy literature [On a kabbalistic codex from the Russian Masonic literature], in *Tirosh: trudy po iudaike. Vyp. 4* [Tirosh: Works on Jewish Studies. Vol. 4], Moscow, 2000, pp. 57–66.
29. Endel', M. Original'nye kabbalisticheskie kontseptsii v masonskom kodekse «O sfirot» (konets XVIII v.) [Original concepts of the Masonic manuscript «On the Sephirot» (late 18th c.)], in *Tirosh: trudy po iudaike. Vyp. 5* [Tirosh: Works on Jewish Studies. Vol. 5], Moscow, 2001, pp. 37–50.

30. Grechishkin, S.S. Arkhiv S.A. Polyakova [S.A. Polyakov's Archive], in *Ezhegodnik rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 1978 god* [Yearbook of the Manuscript Department of the Pushkin House 1978], Leningrad: Nauka, 1980, pp. 1–22.
31. David, Z.V. The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought. *Slavic Review* 21:1 (1962), pp. 43–64.
32. Smith, O. The Russian Boehme. An Introduction to Jacob Boehme: Four Centuries of Thought and Reception. New York & London: Routledge, 2014, pp. 196–223.
33. Boehme, J. *Clavis Oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter*. Amsterdam: H. Betkuis, 1662. 118 p.
34. Feuerbach, L. *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza*. Ansbach: Brügel, 1833. 400 p.
35. Boehme, J. *Das Sechste Büchlein: Theosopia, oder Die hochtheure Pforte von Göttlicher Beschaulichkeit*. S.l. [Amsterdam?], 1731. 35 p.
36. Boehme, J. *Der Weg zu Christo*. Amsterdam, 1715. 272 p.
37. Koyre, A. *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin, 1929, XVII. 525 p.
38. Berdyaev, N.A. *Iz etyudov o Ya. Beme. Etyud II* [From the studies on Jacob Boehme. Part II], in *Put'*, 1930, no. 21, pp. 34–62.
39. Moshe ben Maymon. *Mishne Tora*. Kn. 1: Sefer ra-mada. Varshava, 1881 (na ivrite). 121 p.
40. Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis Regis. *Wesel–Duißburg–Franckfurth*: A. Luppius, 1686. 24 p.

УДК 165.731(4)
ББК 873(4:2)5-582

SOLOVYOV'S CRISIS AND POSITIVISM IN THE LATE IMPERIAL RUSSIA

THOMAS NEMETH

Jordan Center for the Advanced Study of Russia
New York University
E-mail: t_nemeth@yahoo.com

This essay demonstrates that Comtean positivism was already a known intellectual movement in Russia when Solovyov began his thesis, although he did not demonstrate any knowledge at all of its Russian proponents. Indeed, already by the time of his famed thesis defense, positivism had been the subject of an attack by prominent theologians. In particular, Kudrjavcev at the Moscow Theological Academy just weeks before Solovyov's thesis defense gave a talk in which he criticized Comte's philosophy of history along lines similar to Solovyov's. We also see, however, that despite his own remarks on positivism, Solovyov could not find a fitting allocation for positivism within his sweeping history of Western philosophy, thus jeopardizing the accuracy of that portrayal. While this may and should appear amazing to us in light of the final subtitle of the Crisis, «Against the Positivists», it is less so when we realize that in the serial publication of the work in the journal Православное обозрение it bore the quite different subtitle «Concerning Hartmann's 'Philosophy of the unconscious'». This latter subtitle is a more accurate indication of the argument in Solovyov's thesis. In other words, the principal aim of the Crisis was not to combat positivism, but all of abstract philosophy, Hartmann's being the latest and the final possible version of it. In the aftermath of his thesis defense, Solovyov demoted von Hartmann's significance in Western philosophy and promoted positivism, determining it to be a necessary but final word in Western development.

Key words: *the history of Western philosophy, positivism of Auguste Comte, the Russian positivists, opponents of positivism, the criticism of positivism, the doctrine of E. von Hartmann.*

«КРИЗИС» СОЛОВЬЕВА И ПОЗИТИВИЗМ В КОНЦЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

ТОМАС НЕМЕТ

Jordan Center for the Advanced Study of Russia

New York University

E-mail: t_nemeth@yahoo.com

Показано, что позитивизм Конта был уже известным интеллектуальным движением в России, когда Соловьев начал работу над своей диссертацией, хотя он никогда не демонстрировал каких-либо знаний о его российских сторонниках. Отмечается, что уже ко времени его знаменитой защиты позитивизм был предметом нападок со стороны видных богословов: в частности, за несколько недель до защиты диссертации Соловьевым профессор Кудрявцев-Платонов выступил в Московской духовной академии с докладом, в котором, подобно Соловьеву, подверг критике философию истории Конта. Утверждается, что, несмотря на критику позитивизма, Соловьев не смог найти точного места для этого течения в своей масштабной картине истории западной философии. Обращается внимание на отсутствие подзаголовка диссертации – «против позитивистов» – в публикации произведения в журнале «Православное обозрение», где он имел совсем другое название – «О философии бессознательного» Гартмана». Утверждается, что этот заголовок более точно отражает основную идею диссертации Соловьева, поскольку ее основной целью являлась борьба не с позитивизмом, а с абстрактной философией, в которой учение Гартмана было последним и завершающим. Дан анализ последующего этапа развития философии Соловьева, для которого характерна переоценка значения взглядов Гартмана, а также места и роли позитивизма в истории мысли. Сделан вывод о том, что в этот период Соловьев расценивает позитивизм как необходимое и завершающее слово в развитии западной философии.

Ключевые слова: история западной философии, позитивизм О. Конта, российские позитивисты, противники позитивизма, критика позитивизма, учение Э. фон Гартмана.

The appearance in 1874 of Solovyov's *magister's* thesis «Кризис западной философии», ignited a veritable firestorm of criticism in the secular press largely unseen previously for a work in philosophy. The thesis bore the innocuous and, at first sight, unambiguous subtitle «против позитивистов». Little, if any, notice was given to the fact that the bulk of the book, which had been published over the course of that year in the journal «Православное обозрение» («*Orthodox Review*»), bore the quite different subtitle «По поводу „философии бессознательного“ Гартмана». How did this alteration escape the attention of the secular audience of the completed work? Were the serialized chapters even read outside the clerical estate? The subsequent reviews of the thesis made no issue of the change in subtitle. They also failed to inquire just which positivists Solovyov had in mind. We can reasonably conclude that the reviewers' silence indicates positivism was by then a well-known position in Russia. Unfortunately, that assumption itself, in turn, raises a number of questions: What is the relationship between the title and the subtitle? Did Solovyov regard these positivists

as those responsible, as causal agents, for this «crisis»? If they were responsible, in some manner, for it, why did Solovyov devote so much attention – indeed, the bulk of his thesis – to non-positivistic philosophy? In this essay, we briefly summarize the dissemination within Russia of positivism, albeit principally of the French, rather than the British, variety, and the reaction to it by other figures contemporary with Solovyov. We, then, examine Solovyov's evolving attitude toward positivism in the hope of shedding light on his youthful philosophical position and the very title of his work.

1. Positivism in Russian Social Science and Philosophy

Positivism had a long history of penetration in Imperial Russia before Solovyov's famed thesis defense. Already as early as the reign of Nicholas I, a young literary critic Valerian Majkov urged the creation of a new, positivistically inspired social science. He, however, mentioned Comte by name only once in his writing¹. More closely aligned to the positivist program was Vladimir Miljutin, a graduate of St. Petersburg University. Miljutin embraced Comte's view that human thought (наука) passed through three stages: the mythological, the metaphysical, and the positivistic. With his primary interest being economics, Miljutin saw the challenge as the construction of a political economics based on a small set of general laws².

Enunciated during the repressive years of the 1840s, the impact of the above ideas could only have been quite limited. However, with the accession of Tsar Alexander II and his relaxation of the censorship, discussions of positivism began to appear in the popular media. Among the most notable of these was Pisarev's lengthy four-part article «Исторические идеи Огюста Конта» (1865–1866), in which he emphasized that human sociality is governed by natural laws just as is the material world³. Metaphysics, he maintained, particularly in the moral sphere, was employed as a weapon by political rulers to discretely reinforce their domination over others. Pisarev also expressed sympathy with Comte's philosophy of history. He realized, however, that Comte's writings alone failed to provide more than a broad outline for the needed science of society.

Pisarev's attitude was shared by a founding member of the revolutionary organization «Земля и Воля», Nikolaj Serno-Solovyovich, who in an article «Не требует ли нынешнее состояние знаний новой науки?» condemned abstract philosophy, as would Vladimir Solovyov a decade later, although for quite different reasons. As did Pisarev, Serno-Solovyovich believed that abstract knowledge in general helped the ruling class maintain their hegemonic role in society. Knowledge, particularly the natural sciences, had to have a practical intent. At present, a new science of society needed to be created, a science with such an intent but with a methodology adopted from natural science⁴.

¹ См.: Майков В.Н. Общественные науки в России // Майков В.Н. Сочинения в 2 т. Киев, 1901. Т. 2. С. 3–49 [1]. See also Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 29–30 [2].

² См.: Милютин В.А. Опыт о народном богатстве или о началах политической экономии // Милютин В.А. Избранные произведения. М., 1946. С. 358–444 [3].

³ См.: Писарев Д. Исторические идеи Огюста Конта // Русское слово. 1865, сентябрь. С. 43 [4].

⁴ Серно-Соловьевич Н. Не требует ли нынешнее состояние знаний новой науки? // Русское слово. 1865, январь. С. 127 [5].

Another who brought positivism to public attention was Ernst K. Vatson. His two-part piece in 1865 «Огюст Конт и политическая философия» provided detailed information on Comte's thinking on both the individual natural sciences and particularly on sociology⁵. The 1860s also saw the publication of John Stuart Mill's «Auguste Comte and Positivism» in a Russian translation («Огюст Конт и позитивизм») as well as a translation in 1865 of Mill's «System of Logic» («Система логики»). However, arguably the major figures to bring positivism to the attention of the general public were Petr Lavrov and Nikolaj Mikhajlovskij. Although neither of them was a consistent positivist by any means, the former held that scientific progress would lead eventually to an abandonment of religion and metaphysics. He also shared the positivist view (phenomenalism) that all we can know is natural phenomena, but he dispensed with the invocation of a Kantian «thing in itself» as unnecessary and metaphysical. Unlike the positivists, Lavrov did not believe the methodology of the natural sciences could simply be applied to the study of society, but he did share with the Russian positivists the belief that sociology had a practical purpose, namely to improve society, and with it the human condition. Like Comte and Lavrov, Mikhajlovskij professed an adherence to phenomenalism and treasured Comte's classification of the sciences.

In the early 1870s – thus, when Solovyov was a student – other figures championed a cautious positivism. For example, Sergej N. Juzhakov in four articles from 1872–1873 expressed his belief that Comte had demonstrated the applicability of the «general laws of life» to society and that truths of natural phenomena are also truths of social phenomena⁶. And also at this time a government functionary and governor, Pavel Lilienfeld, compared society to a biological organism. In his «Мысли о социальной науке будущего» (1872), Lilienfeld expounded his view that the study of the latter could directly help us understand the former, that the developmental process of the two are quite analogous to each other⁷.

Finally, we turn to virtually the sole defender of positivist philosophy within the Russian Empire, a figure whose name Solovyov would come to know at the time of his thesis defense, if he did not know it already. Although his position would change somewhat over the years, Vladimir Lesevich in his earliest philosophical publications up to 1874 maintained that all metaphysical claims were unscientific and as such were to be rejected⁸. What would, at least in the coming years, set Lesevich apart from virtually all other positivists, both those in France as well as Russia, was his familiarity with German philosophy, particularly with Kant, and his recognition that positivism must contain a critique of the human cognitive faculty⁹. That Lesevich must have been generally recognized by this time as a proponent of positivism is clear from his selection to be an opponent at Solovyov's thesis defense. What is especially striking about Lesevich's writings in comparison with Solovyov's is the sheer wealth of scholarship evident in the former and that is wholly lacking in the latter.

⁵ Ватсон Е.К. Огюст Конт и политическая философия // Современник. 1865. No. 8. С. 11–12 [6].

⁶ Южаков С.Н. Социологические этюды: в 2 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1891. Т. 1. С. 4 [7].

⁷ Л[илиенфельд] П. Мысли о социальной науке будущего. СПб., 1872 [8].

⁸ Лесевич В. Новейшая литература позитивизма // Лесевич В. Собрание сочинений. М.: Книгоиздательство писателей, 1915. Т. 1. С. 86–135 [9].

⁹ See in particular Лесевич В. Опыт критического исследования. СПб, 1877. С. 164 [10].

2. The Anti-Positivist Rebuttal

Our preceding presentation was by no means an exhaustive discussion of the impact of positivism in XIXth century Russia prior to the publication of Solovyov's *Crisis*. However, already from this brief sketch we see that positivism was a widely influential position within Russia and not just at the fringe of intellectual life then and there. Whatever we may say concerning its reception among the country's professional philosophers, of which there were very few, positivism in Russia promoted and penetrated the nascent social sciences of sociology and psychology. In fact, there can be little doubt that it helped launch them in the first place. Many of the figures discussed above sketched positivistic philosophies of history within their respective works, even though that was far from their central focus. In each instance, the respective philosophies of history were intended primarily to buttress their social theories and how society, they believed, should develop.

Just as positivism had its proponents, it also had numerous detractors. Although little noticed by casual readers of the *Crisis* today and virtually unknown to Western readers, Solovyov's diatribe against positivism in the mid-1870s was far from unique. In fact, several were arguably more erudite, though less dramatic and opinionated than his own. One such discussion occurred in an entry in the third volume of Silvestr Gogockij's notable «Философский лексикон», published in 1866. Gogockij rebuked Comte for his theoretical reliance on physical laws alone to explain not merely all empirical phenomena, but even moral ones as well. That which is inexplicable in terms of such laws, Comte called «metaphysical» and, as such, were dismissible. Gogockij could not abide Comte's cherished aim to reduce everything, including the ethical realm, to empirically established rules, principles, and laws. Thus, on the one hand, Comte believed morality could be explained scientifically, but, on the other hand, he rejected it out of hand¹⁰.

Another critical presentation of Comte's positivism came in the very year of Solovyov's thesis defense. In his «Обзор философских учений», Petr I. Linickij, who taught at the Kiev Theological Academy, declared that the sensualist theory of cognition is the basis, the necessary assumption, of positivism. A clear and precise thinker, Linickij provided a definition of sensualism. It is the view that «the sole source of our cognition is external sense experience, and the scope of our knowledge is limited to facts accessible to external observation (a rejection of inner self-observation as a means of cognition)» [12, c. 108]. Thus, with this definition, philosophy, being concerned with empirical phenomena and the determination of general laws, is identical to science. What Linickij, in particular, rejected is the positivist portrayal of humanity's intellectual development in terms of historical stages. The positivistic law of such development is, essentially, merely an unfounded opinion. The positivists claim, without any basis, that each of the three

¹⁰ While I believe this short sketch of Gogockij's criticism of positivism is clear enough, Mozgovaja reminds us that Gogockij's лексикон, as well as other works, were written «for a student audience, and therefore it is very difficult to find in them the position of the author himself». Мозговая Н.Г. Позитивизм и Киевская духовно-академическая философия: на примере творческого наследия Ор. Новицкого и С. Гогоцкого // Соловьевские исследования. 2007. Вып. 14. С. 155 [11].

stages follows a necessary temporal progression. We can clearly see this from the fact that Comtean positivism, though disclaiming the theological and the metaphysical stages, cannot free itself of religious and metaphysical concepts. Indeed, Comte himself, Linickij claimed, recognized the need for an institution performing the manifest function of a church by establishing a «religion of humanity», which had all the characteristics of a religious cult. In Linickij's eyes, Comte rejected the search for first causes, because such a quest would, perforce, be a transgression beyond the bounds of experience, but at the same time Comte resorted to concepts of a metaphysical character¹¹. Although Linickij gave every indication of taking this as a point against the validity of the positivistic philosophy of history, we would remind Linickij, if that were possible, that his observation of Comte's inconsistency may be due to a personal weakness in Comte's individual psychological makeup and not necessarily a failure in positivist theory as such.

Finally, although it appeared only in 1875, Kudrjavcev-Platonov, a professor at the Moscow Theological Academy, gave a talk in October 1874 – and thus roughly seven weeks before Solovyov's famed thesis defense – on the topic «Religion and Positive Philosophy». In this presentation – at least in the form it has come down to us – Kudrjavcev remarked that in its essential characteristics positivism is not a unique philosophical doctrine. Comte and Hegel, for example, share remarkably similar philosophies of history. Both argue that religion is nothing but a transitional form of knowledge and as such a «lower» form than philosophy. However, both also contend that in time religion will pass to this higher form. The difference between Comte and Hegel is merely that for Hegel the higher and final form of knowledge is his own absolute idealist philosophy, whereas for Comte it is his positivism¹². In this, the reader cannot help but notice the remarkable similarity with Solovyov's position in the *Crisis*. Kudrjavcev recognized that for Hegel and Comte all philosophies prior to their own were necessary, though transitory, stages in intellectual history. We can easily observe that Solovyov shared the same position, substituting his own viewpoint, which he called «concrete thought», as the telos of that history.

Kudrjavcev, of course, was interested in defending religion against what he perceived to be Comte's denigratory evaluation of its role and concerns in human life. Comte failed to see that it was more than merely a cognitive method, although that is certainly part of religion's significance. As for positivism itself, it speaks of three cognitive methods, but in Kudrjavcev's estimation they are not methods, but cognitive spheres. The laws of thought and our cognitive methods are the same across all the spheres. Theology, philosophy and natural science represent three different but compatible worldviews. They have as their respective concerns three different cognitive objects. Because they have different objects and offer different worldviews, it is not impossible for them to co-exist at the same time, indeed within the same individual. Already with Aristotle, we see a philosopher deeply concerned with metaphysics, but also concerned with science¹³. Moreover, in Kudrjavcev's view, there is no basis for Comte's claim that

¹¹ См.: Линицкий П. Обзор философских ученых. Киев, 1874. С. 116 [12].

¹² Кудрявцев-Платонов В.Д. Религия и позитивная философия // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Сергиев Посад, 1892. Т. 2, вып. 1. С. 324 [13].

¹³ Там же. С. 333.

the theological stage represents a lower level of intellectual development than the metaphysical. Again, the example of Aristotle is sufficient evidence to dispense with this assertion. Some investigators direct their inquiries at one level of knowledge, while others at another.

3. The Minor Role of Positivism in the *Crisis*

Our presentation above shows that by the time of Solovyov's *magister's* thesis defense, positivism in general was an international intellectual movement recognized as such within Russia and had already attracted a number of figures to its dissemination over several decades. Given Solovyov's overall position at the time and his general, quite favorable attitude toward metaphysics, it should not be surprising that he would attack positivism to some degree. However, the final subtitle of the *Crisis*, «Against the Positivists», certainly appears to have been an afterthought, a last minute addition. We would expect given the title and this subtitle that the thesis would be an examination of how positivism, if not in Comte's incarnation, then at least in the form espoused by John Stuart Mill or by Comte's somewhat wayward disciple Émile Littré, led to the final «crisis» of Western philosophy along with the author's proposed remedy of the situation. Yet, we find none of that. Indeed, the original subtitle had nothing at all to do with positivism. In its original form in the journal «Православное обозрение» serialized over the course of 1874, the *Crisis* bore the subtitle «Concerning Hartmann's 'philosophy of the unconscious'». The text, with which we are familiar, does indeed present the history of modern (Western) philosophy as leading to von Hartmann's worldview and saw von Hartmann's stand as the culmination of what Solovyov would portray as abstract thought. Thus, we cannot accept S.M. Luk'janov claim, made so many years ago, that the *Crisis* was clearly «directed against the positivists»¹⁴. If it was, it missed the mark; if it was not, it bore an irrelevant subtitle.

As is well known, the pages of Solovyov's «Introduction» to the *Crisis* were not the first to be written, but among the last. The first chapter of what became his thesis appeared in the January 1874 issue of the largely theological journal «Православное обозрение» («Orthodox Review»). There, at the start in Chapter One, Solovyov tells us, that in contrast to positivism, which arose from and with the exhaustion of philosophical doctrines, each claiming to be the absolute truth, a new metaphysics has appeared. On the one hand, positivism held that «higher questions of thought» – what these are he does not say nor why they are «higher» – could not be resolved and, thus, to pose them would be absurd, presumably, a waste of time and effort¹⁵. However, this newly emerged metaphysics demonstrates that these «higher questions» can neither be simply dismissed nor set aside. The questions must be answered despite the effort required. In order to evaluate the philosophical significance – and tenability – of this metaphysics, we must investigate the development of Western philosophy since Kant,

¹⁴ Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьев в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Петроград: Сенатская типография, 1916. С. 403 [14].

¹⁵ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 55 [15].

with which its author, von Hartmann, himself sees his ideas linked and as the culmination of that development. Solovyov did not elaborate precisely why we must place von Hartmann's views in their historical setting in order to determine that significance (философское значение). Also left unsaid was whether this alleged culmination is logical, historical or merely contingent. In any case, Solovyov, then, proceeded to a discussion of German Idealism. But it is important for us to recognize that were we to offer an opinion of the general thesis of Solovyov's book on the basis of its first pages – and, thus, Solovyov's initial intent in early 1874 – we would say that the «crisis of Western philosophy» is a result of the failure of von Hartmann's attempted revival of metaphysics. In short, Solovyov viewed positivism in January 1874 as playing nothing more than a secondary role, another way station or stop, along the road that is the historical development of Western philosophy.

After discussing the movement from Kant to Hegel, Solovyov comes by way of, to be charitable, what we can call «non-linear thinking», to the claim that materialism passes into positivism and the materialists' empirical realism led to Comte's empirical criticism¹⁶. Precisely how Solovyov understood «empirical criticism» remains unclarified, but we do know that (a) «criticism» was, for Solovyov and much of XIXth century philosophy, another term for Kantianism, and (b) Solovyov – as did many others in XIXth century Russia – took Kantianism to be a phenomenalism, i.e., the «position that only phenomena are accessible to us, whereas their essence is absolutely uncognizable» [15, c. 59]. On this basis, we can conclude that, for Solovyov, Comte preached a form of phenomenalism much as did Kant¹⁷. However wrongheaded we may feel his interpretation of Kant to be, more astonishing is his immediately following claim that materialism also entails an epistemological phenomenalism. Since materialism says that thinking is a physiological process and that thinking is qualitatively quite different from things existing independently of our thought, our cognition can have no objective significance¹⁸.

We find confirmation of our inference that, for Solovyov, phenomenalism was merely one feature of positivism following his remark on Comte's «empirical criticism»¹⁹. A question remains, though, as to the nature of this phenomenalism. Is it epistemological or ontological? He wrote, «A phenomenon is opposed to what is independent, to what is in itself. ... It is a representation in consciousness. <...> Positivism, starting exclusively from the external empirical domain, considers all other

¹⁶ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов). С. 71. Note here that Solovyov writes «passes» (переходит) in the first instance, thereby leaving open whether he is alleging a logical or a historical transition takes place. In the second instance, however, he writes «was provoked» (ВЫЗВАН БЫЛ), thereby eliminating the ambiguity in favor of an understanding of the transition as an historical event.

¹⁷ The careful reader will note the oddity of Solovyov's expression here. He had been remarking on the uncognizability of the *Ding an sich* in Kant's philosophy but wrote, «Therefore, the positivists, along with Kant, assert ...». Why did Solovyov mention «the positivists» here at all? And if he wished to do so, since his concern here was Kant, he should have written, «Therefore, Kant, along with the positivists, assert...». See: Там же. С. 59.

¹⁸ Of course, on this basis, unbeknown to Vladimir Ulyanov, his famed «Материализм и эмпириокритицизм» was a defense of phenomenalism, and, hence, of idealism!

¹⁹ Unfortunately, the secondary literature, following Solovyov's hasty and inexact remarks, too often treats phenomenalism as identical with positivism instead of as merely one feature of it.

content of consciousness to be empty abstractions without any reality. Comte says that the only cognition to have reality (i.e., expresses a real phenomenon) is one that can be reduced to the data of the external senses» [15, c. 72]. Regrettably, these statements do little to resolve our quandary. One can argue that Solovyov saw Comte as an epistemological phenomenalist, since the former held that for Comte genuine cognition consists of data from external senses. The very use of the word «external» implies an opposition to what is internal. However, does not ontological phenomenism collapse the former into the latter? On the other hand, in the sentence immediately preceding our extended quotation above, Solovyov contrasted the independently existing being of materialism to the external phenomenon of positivism. Thus, if Solovyov was consistent *and* materialism is itself an epistemological phenomenism, then the contrast is tenable only if positivism is a form of ontological phenomenism. Our final confirmation of positivism's ontological phenomenism can be found in the appendix to the *Crisis*, where Solovyov wrote, «The fundamental principle, or essence, of positivism consists in the fact that for us nothing exists besides observed phenomena as external facts» [15, c. 151]. Since, according to Solovyov, positivism maintains, as a matter of principle, that true or genuine knowledge originates from external experience, but it also preaches, owing to its variety of phenomenism, that what we view as external is merely a bundle of sense perceptions that we take to be external, we have a contradiction. The resolution of this situation, coupled with other issues, led Western philosophy onward to Schopenhauer and then von Hartmann.

The general argument of the *Crisis* is too familiar to recount in detail here. Solovyov's work is virtually a diatribe against what he took to be the dominant trend in Western philosophy, namely, its penchant for rationality and abstract analysis. Allegedly tracing this movement throughout modern philosophy, Solovyov came to his own day. It is remarkable that he had absolutely nothing to say about the nascent neo-Kantian movement, which, with its formalistic interpretation of Kant, could conceivably have fitted well into his portrayal of Western thought. That Solovyov progressed from Kant to the other German Idealists and then to Schopenhauer and von Hartmann with extended discussions of their thought in Chapters Two and Three shows that at least when those chapters were being written Solovyov had already said in Chapter One all he had intended to say about positivism. With regard to his central claim, positivism is of interest only as a form of phenomenism, which he believed he had dealt with exhaustively already in his discussion of Kant. Chapter Four takes us from Hegel through Feuerbach and the young Hegelians with not a single word about positivism. In Chapter Five, we find John Stuart Mill mentioned. Solovyov had previously in Chapter One labeled Mill as a positivist, but the introduction of Mill in this later chapter is as a representative of «the empirical tendency», and, more specifically, of the final stage of empiricism, *not* as a representative of positivism²⁰.

²⁰ For the characterization of Mill as a positivist, see: Соловьев В.С. Кризис западной философии. С. 72; for Mill as a representative of the final stage of empiricism, see там же, с. 125. In his 1875 review of the «Кризис», Strakhov recognized that Solovyov had painted an overly simplistic picture of the relationship between positivism and empiricism. See: Страхов Н. Философские очерки. СПб., 1895. С. 379 [16].

Admittedly, Solovyov devoted an appendix to Comte's theory of the three phases in human intellectual development. This appendix appeared in the final printed version of his thesis as well as in the November issue of «Православное обозрение»²¹. What is of interest in this appendix is neither Solovyov's discussion nor his totally predictable criticism of Comte's philosophy of history. Solovyov recognized that Comte believed theology, metaphysics and science were three historically successive phases. Moreover, the former realized that for Comte the general scientific method entails the limitation of human cognition to external phenomena, relations and laws, i.e., to phenomenalism. Of course, Solovyov rejected Comte's claim that science can alone explain everything and prove to be intellectually satisfying as well as his account of the nature of religion and metaphysics²². But, along with Kudrjavcev, he also rejected Comte's claim concerning the historical succession of the three phases. Not only can there be no talk of succession, but also no talk of substitution: «In fact, from the very start of humanity's intellectual development we find religious faith, philosophical speculations and positive observations existing simultaneously in their respective spheres» [15, c. 148]. Solovyov ended this appendix, writing, «the pretension of positivism to be the universal worldview is completely unfounded» [15, c. 152]. Thus, he believed that with his appendix he had successfully shown the inadequacy of Comte's philosophy of history. In this respect, if the *Crisis* were intended from the start to be a refutation of positivism and, therefore, to be «against the positivists», this appendix alone would have sufficed. That alone has significance for understanding the thesis, but the reader will also note that, although Solovyov did refer in this appendix to positivism as a phenomenalism, he never even attempted to situate Comte's positivism within his outline of the history of Western philosophy. That is, he never mentioned where to place Comte in the historical line leading from Kant to von Hartmann. Although Mill is referred to in the appendix as a positivist, Solovyov had Mill's role in history as an empiricist, as the culmination of a line extending from Bacon through Locke onward. Comte, on the other hand, does not enter the discussion as an empiricist and certainly not as the culminator of any line. Are we to infer that Comte, owing to his phenomenalism, is to be «sandwiched» or squeezed somehow into the development of empiricism? Solovyov never said so, and there is no spot in Solovyov's cherished triadic scheme for Comte. If we accept Solovyov's account(s) of history, Comte is an orphan. All the more startling, then, is Losev's statement that Solovyov's depiction of the transition from Hegel to positivism is impeccable (безупречно). To be precise, there is no transition from Hegel to positivism²³.

²¹ In his letter of 8 September 1874 to Vladislavlev, Solovyov wrote that he planned two appendices: one on Comte's positivism and the other on Schelling's positive philosophy. Both were «ready in manuscript». See: Соловьёв В.С. Кризис западной философии. Примечания. С. 267. However, the planned appendix on Schelling never appeared and based on the testimony of the *Crisis*'s editor may never have been written. If that is the case, then it is just as possible that the appendix on Comte was also not yet written by 8 September, but only planned.

²² Там же. С. 147.

²³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 2000. С. 175 [17]. Losev next, in depicting this supposed transition, wrote that the reaction to a Hegelian transformation of everything into pure thought («мыслимость») is «quite natural» («вполне естественной»). To say a train of thought is «natural» is a far cry from saying it is impeccable.

Finally, in turning to the «Introduction» to the *Crisis*, we find many of Solovyov's best-known expressions and themes. It also happens to be the only section of the completed book that did not appear separately in a journal. Based on that and the content of this «Introduction», we can state with confidence that it was of comparatively late origin. Whether written in early 1874 or late in that year is of little importance, though, for our purpose here. In its opening lines, Solovyov claimed that, unlike positivism, he believed all of abstract philosophy belongs to the past. Positivism itself claims that the speculative current in Western philosophy has passed and ended, but not the empirical current, of which it is the ultimate and fullest expression. For Solovyov, positivism is insufficiently and inadequately radical. Rather, both the speculative *and* the empirical currents of abstract philosophy have passed²⁴. Thus, accepting these opening words, Solovyov's principal target was *not* positivism, but all of abstract philosophy, von Hartmann, being, in his own eyes, its final expression²⁵. The supposed «crisis» in Western philosophy is neither caused nor even represented by Comtean positivism, which is but a supporting actor in the drama that is Western philosophy. Since much of the «Introduction» is concerned with tracing the development of Western metaphysics from scholasticism to Kant, positivism plays no role there. Positivism is also not so much as mentioned in any of the seven theses Solovyov read out at the start of his *Crisis* defense, although he did mention empiricism and rationalism in the first four²⁶.

On a biographical note, we should recognize that Solovyov displayed only a modest acquaintance with positivist tracts. As for representatives of positivism, he explicitly mentioned only Comte, Littré, Mill and Spencer and rarely referred to their works directly. It is impossible to determine to what extent he had actually read them, as opposed to reading about them in secondary sources. Nor can we say whether Solovyov knew anything about the history of positivism in Russia. None of the authors we saw earlier in this paper is so much as mentioned in the *Crisis*. Even assuming he was largely disinterested at this time in politics, could he have been unaware of Lavrov and the «going to the people» movement in 1874 inspired by Lavrov's writings? Surely, he must have heard of that largely student movement and thereby had his attention drawn to Lavrov. And what of Kudrjavcev, whose public talk on Comte took place on 1 October? Since the final subtitle of the thesis is so incongruous with its text, is it possible that Solovyov at the last moment changed the subtitle to the one we know as a result of learning of, possibly even attending, Kudrjavcev's talk?

4. Solovyov *Contra* Lesevich

Lesevich served as one of the examiners at Solovyov's thesis defense presumably owing to an already established reputation as a proponent and defender of positivism. Following that event, Lesevich wrote a lengthy review of the thesis for the journal «Отечественные записки» that appeared in the first issue of 1875. Although Lesevich

²⁴ See: Соловьев В.С. Кризис западной философии. С. 39.

²⁵ Там же. С. 58.

²⁶ Там же. С. 241.

demonstrated therein his erudition, it is not, at least in his reading of Solovyov's thesis, among his more insightful writings. Unlike Solovyov, Lesevich displayed a great familiarity with the German philosophical scene of the day. Unlike Solovyov, Lesevich saw the emergence of German neo-Kantianism. To his credit, he recognized that von Hartmann's ideas by no means exercised a hegemony in the West, and, thus, he, in effect, challenged Solovyov's contention that von Hartmann represented the culmination of Western thought. Lesevich writes: «Positivism, as Solovyov imagines it, does not exist; Hartmann's crisis 'against' Comte and positivism does not exist; the crisis within positivism does not exist. Finally, a crisis in the scientific direction of Western philosophy again does not exist» [18, c. 446]. Lesevich also derided Solovyov for his unfamiliarity with the major secondary histories of philosophy, and those he did appear to know had «a contingent character and are a strange concoction» [18, c. 447].

To his discredit, Lesevich either did not read Solovyov's *Crisis* or, at least, did not read it very carefully. For Lesevich did not recognize so much as the fundamental claim in Solovyov's book. The former stated that Solovyov alleged the impossibility of additional metaphysical systems after the appearance of positivism. Lesevich also hinted that the very appearance of von Hartmann's philosophy itself in Germany constituted a crisis for positivism, rather than a symptom of a crisis within Western philosophy. If that indeed was Solovyov's intention, Lesevich continued, Solovyov «did not know what he was saying» [18, c. 433]. The «crisis», in Lesevich's reading of Solovyov *Crisis*, is a result of the universal dominance of positivism over Western minds being replaced by a similar dominance of von Hartmann's philosophy.

Even the casual reader of the *Crisis*, let alone Solovyov, would recognize that the above points do not represent the position affirmed in that work. We need not dwell on these errors here. However, Solovyov did publish his remarks on Lesevich's misunderstandings, pointing out the obvious, but also making a few clarifications. As we observed in our summary of Solovyov's stand toward positivism, he affirmed, in his reply to Lesevich, a distinction between positivism as a philosophical system and positivism as an anti-metaphysical direction²⁷. He did not clarify, however, where positivism «fits» into his sketch of the development of Western thought. He affirmed that the subtitle «against the positivists» referred, not to the word «crisis», but to the entire title, in other words that the book was intended as an attack on positivism. However, how could he do otherwise without admitting an error on his part? Clearly, he had to indicate that Lesevich's understanding was wrong, but Solovyov could not rescind the cover page of his work after its publication. More importantly, I believe, Solovyov did add that the subtitle served «only to supplement the title and is an inessential supplement»²⁸. The words are so unimportant that if someone objected to them, the subtitle should be stricken for one's peace of mind. I take this to be an affirmation that Solovyov was having «second thoughts» on its applicability, perhaps even recognizing that he had made a mistake in expression or by including it.

²⁷ См.: Соловьёв В.С. Странное недоразумение (Ответ г. Лесевичу) // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем в двадцати томах. Сочинения. Т. 1. М: Наука, 2000. С. 185. [19].

²⁸ Там же. С. 186 (Примечание 2).

5. von Hartmann's Demotion and Comte's Elevation

Solovyov's reply to Lesevich appeared immediately afterward in early 1875 in the journal «Русский вестник». In March of the following year, he secured a job in St. Petersburg on the Academic Committee of the Ministry of National Education. That month also saw the appearance in the Ministry's own journal of Solovyov's first article of what became the five part «Философские начала цельного знания». In it, Solovyov reassessed and broadened his conception of humanity's historical development. Not unlike some positivists, he saw humankind and society as analogous to a living organism. Keeping to his unsubstantiated triadic scheme, Solovyov divided human life into three spheres, only the second of which concerns us here, viz., knowledge. Nevertheless, it is important to recognize that he now significantly diminished von Hartmann's role. No longer did the latter stand at the summit and final stage of Western, i.e., abstract, philosophy. Whereas Solovyov saw Schopenhauer and his successor (продолжатель) von Hartmann as understanding the great significance of mysticism, Solovyov specifically assigned that role to the summit of the creative sphere (сфера творчества), not as we might expect from the *Crisis*, to the sphere of knowledge, in which Solovyov had placed abstract philosophy²⁹. In short, Solovyov «demoted» the philosophers of pessimism from their lofty perch in Western thought. And since Solovyov now in 1877 saw mysticism as the «supreme principle of the entire life of the general human organism» (верховного начала всей жизни общечеловеческого организма), von Hartmann must play a dissimilar, though highly valued, role in our historical development, independent of such geographical divisions as East and West.

As did Comte, Solovyov claimed, albeit with nuanced differences, that human history, along with thinking, must pass through three stages. However, the characteristic feature of intellectual Western development is the successive detachment of each of the three stages from an initial confused unity. By the medieval period, philosophy and empirical science were still a unity but had separated from theology. Solovyov held that in his day science was stepping forward as distinct from philosophy and was exhibiting a pretension to absolute supremacy over the other two, now obsolete stages. The explicit expression of this pretension was so-called positivism and, most importantly, for us «represents in its sphere the necessary final word of Western development»³⁰. Of course, Solovyov refused to accept that Western civilization represented the ultimate stage of human development. It is merely a transitional phase. However, we see from this that he had reconsidered his stance in the intervening period since his *magister's* work, by accommodating and elevating positivism to a far higher role than it previously occupied. Regrettably, Solovyov paid no attention to positivism in the remaining four parts of the «Философские начала» and consigned the very mention of von Hartmann's name to a single footnote.

²⁹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 197 [20].

³⁰ Там же. С. 207.

6. Conclusion

At the time when Solovyov was composing his *magister's* thesis, both the French and the English varieties of positivism were known intellectual currents in Russia and had domestic adherents and opponents. Yet for whatever reason, he revealed no knowledge at all of the Russian-language literature. Focusing on Comte and, to a significantly lesser degree, Mill and Spencer, Solovyov derided them for their opposition to metaphysics. However, he did this separately from the main argument of his book, which sketched the development of modern Western philosophy and its alleged inadequacies at each stage of that development. His omission of positivism as a transitional moment in the evolution of philosophy was as a result of his inability to account for it as a historical phenomenon within his overall argument. In this sense, his thesis was, by no means, «against the positivists», as it proclaimed. However, Solovyov should have recognized that this inability to allocate a historical position for it jeopardized the cogency of his argument. The subtitle of his work appears to have been a last minute change for unknown reasons from the ongoing subtitle of the serialized individual chapters, possibly in an attempt to deflect attention away from his failure. Whatever the case, within approximately two years he recognized the magnitude and significance of positivism's influence and adjusted his philosophy of history accordingly. In his «Философские начала», he, as it were, vindicated the subtitle of his thesis *ex post facto*.

Список литературы

1. Майков В.Н. Общественные науки в России // Майков В.Н. Сочинения в 2 т. Киев, 1901. Т. 2. С. 3–49.
2. Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб.: Изд-во И. Лимбаха, 1996. 368 с.
3. Милютин В.А. Опыт о народном богатстве или о началах политической экономии // Милютин В.А. Избранные произведения. М., 1946. С. 358–444.
4. Писарев Д. Исторические идеи Огюста Конта // Русское слово. 1865, сентябрь. С. 42–69.
5. Серно-Соловьёвич Н. Не требует ли нынешнее состояние знаний новой науки? // Русское слово. 1865, январь. С. 125–136.
6. Ватсон Е.К. Огюст Конт и политическая философия // Современник. 1865. № 8. С. 276–300.
7. Южаков С.Н. Социологические этюды: в 2 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1891. Т. 1. VIII. 278 с.
8. Л[илиенфельд] П. Мысли о социальной науке будущего. СПб., 1872. VI+403 с.
9. Лесевич В. Новейшая литература позитивизма // Лесевич В. Собрание сочинений. М.: Книгоиздательство писателей, 1915. Т. 1. С. 86–135.
10. Лесевич В. Опыт критического исследования основ начал позитивной философии. СПб.: Тип. Стасюлевича, 1877. XI+295 с.
11. Мозговая Н.Г. Позитивизм и Киевская духовно-академическая философия: на примере творческого наследия Ор. Новицкого и С. Гоцкого // Соловьёвские исследования. 2007. Вып. 14. С. 150–159.
12. Линицкий П. Обзор философских ученых. Киев: Тип. С.Т. Еремеева, 1874. 255 с.
13. Кудрявцев-Платонов В.Д. Религия и позитивная философия // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Сергиев Посад, 1892. Т. 2. Вып. 1. С. 320–350.
14. Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Петроград: Сенатская типография, 1916. 441 с.

15. Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 38–153.
16. Страхов Н. Философские очерки. СПб.: Тип. Бр. Пантелеевых, 1895. 544 с.
17. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. 650 с.
18. Лесевич В.В. Как иногда пишутся диссертации // Лесевич В.В. Собрание сочинений. М.: Изд. Ю.В. Леонтович, 1915. Т. 2. С. 427–449.
19. Соловьев В.С. Странное недоразумение (Ответ г. Лесевичу) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 183–190.
20. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 185–308.

References

1. Maykov, V.N. *Obshchestvennye nauki v Rossii* [Social Sciences in Russia], in Maykov, V.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Kyiv, 1901, pp. 3–49.
2. Kareev, N.I. *Osnovy russkoy sotsiologii* [Fundamentals of Russian Sociology], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo I. Limbakha, 1996. 368 p.
3. Milyutin, V.A. *Opyt o narodnom bogatstve ili o nachalakh politicheskoy ekonomii* [An Essay on a Nation's Wealth or Principles of Political Economy], in Milyutin, V.A. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], Moscow, 1946, pp. 358–444.
4. Pisarev, D. *Istoricheskie idei Ogyusta Konta* [The historical ideas of Auguste Comte], in *Russkoe slovo*, 1865, sentyabr', pp. 42–69.
5. Serno-Solov'evich, N. *Ne trebuet li nyneshnee sostoyanie znaniy novoy nauki?* [Does the current state of knowledge require a discipline?], in *Russkoe slovo*, 1865, yanvar', pp. 125–136.
6. Watson, E.K. *Ogyust Kont i politicheskaya filosofiya* [Auguste Comte and political philosophy], in *Sovremennik*, 1865, no. 8, pp. 276–300.
7. Yuzhakov, S.N. *Sotsiologicheskie etyudy v 2 t., t. 1* [Sociological Studies in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1891, VIII, 278 p.
8. L[iilienfel'd], P. *Mysli o sotsial'noy nauke budushchego* [Thoughts on a Social Science of the Future], Saint-Petersburg, 1872, VI+403 p.
9. Lesevich, V. *Noveyshaya literatura pozitivizma* [Contemporary literature of positivism], in Lesevich, V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works], Moscow: Knigoizdatel'stvo pisateley, 1915, vol. 1, pp. 86–135.
10. Lesevich, V. *Opyt kriticheskogo issledovaniya osnovonachal pozitivnoy filosofii* [An Attempt at a Critical Investigation of the Fundamental Principles of Positive Philosophy], Saint-Petersburg: Tip. M.M. Stasyulevicha, 1877. XI+295 p.
11. Mozgovaya, N.G. *Pozitivizm i Kievskaya dukhovno-akademicheskaya filosofiya: na primere tvorcheskogo naslediya Or. Novitskogo i S. Gogotskogo* [Positivism and the philosophy of the Kiev theological academy: on the example of the creative heritage of Or. Nowicki and S. Gogotskogo], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2007, issue 14, pp. 150–159.
12. Linit'skiy, P. *Obzor filosofskikh ucheniy* [Survey of Philosophical Doctrines], Kyiv: Tip. S.T. Eremeeva, 1874. 255 p.
13. Kudryavtsev-Platonov, V.D. *Religiya i pozitivnaya filosofiya* [Religion and positive philosophy], in Kudryavtsev-Platonov, V.D. *Sochineniya* [Works], Sergiev Posad, 1892, vol. 2, issue 1, pp. 320–350.
14. Luk'yanov, S.M. *O Vl.S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kniga pervaya* [About Vl. Solovyov in his Younger Years. Materials for a Biography. Book One], Petrograd: Senatskaya tipografiya, 1916. 441 p.
15. Solov'ev, V.S. *Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov)* [The Crisis of Western Philosophy: Against the Positivists], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t. Sochineniya t. 1* [Complete Works and Letters in 20 vol. Works vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 38–153.

16. Strakhov, N. *Filosofskie ocherki* [Philosophical Essays], Saint-Petersburg: Tipografiya Br. Panteleevykh, 1895. 544 p.
17. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow: Molodaya gvardiya, 2000. 650 p.
18. Lesevich, V.V. *Kak inogda pishutsya dissertatsii* [How dissertations are sometimes written], in Lesevich, V.V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works], Moscow: Izdanie Yu.V. Leontovich, 1915, vol. 2, pp. 427–449.
19. Solov'ev, V.S. *Strannoe nedorazumenie (Otvét g. Lesevichu)* [A strange misunderstanding (Reply to Mr. Lesevich)], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t. Sochineniya t. 1* [Complete Works and Letters in 20 vol. Works vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 183–190.
20. Solov'ev, V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [The Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t. Sochineniya t. 2* [Complete Works and Letters in 20 vol. Works vol. 2], Moscow: Nauka, 2000, pp. 185–308.

РЕФЕРАТ

Показано, что позитивизм Конта уже был известным интеллектуальным движением в России, когда Соловьёв начал работу над своей диссертацией, хотя он никогда не демонстрировал каких-либо знаний о его российских сторонниках. Уже в 1840-х гг. Валериан Майков, литературный критик, и Владимир Милютин, молодой экономист, начали изучать философию истории Конта. Двумя десятилетиями позднее радикалы Д. Писарев и Н. Серно-Соловьёвич выражали согласие с контовским критическим анализом метафизики. Однако уже ко времени знаменитой защиты диссертации Соловьёвым позитивизм был предметом нападков со стороны видных богословов. В частности, за несколько недель до защиты диссертации профессор В.Д. Кудрявцев-Платонов выступил в Московской духовной академии с докладом, в котором он, подобно Соловьёву, подверг критике философию истории Конта. Ранняя критика позитивизма остается фактически неизвестной западным читателям Соловьёва, а вместе с тем его резкая критика позитивизма в середине 1870-х годов была далеко не уникальной. Обращает на себя внимание фрагмент вступления к третьему тому известного «Философского лексикона» Сильвестра Гюгоцкого, изданного в 1866, в котором автор критиковал Конта за стремление объяснить не только все эмпирические явления, но и моральные исходя из физических законов. В сочинении «Кризис западной философии» Соловьёв, обращаясь в большей степени к Конту, нежели к Миллю и Спенсеру, высмеял позитивистов за их враждебное отношение к метафизике. Однако Соловьёв сделал это, отстранившись от основной идеи своей книги, в которой рассматривалось развитие современной западной философии и ее недостатки на каждом этапе этого развития. При общем весьма благоприятном отношении Соловьёва к метафизике его критика позитивизма не является неожиданной. Появившийся позднее подзаголовок к названию сочинения – «против позитивистов» – представляется запоздалой идеей, дополнением, сделанным в последнюю минуту, тем более что в публикации в журнале «Православное обозрение» оно имело совсем другое название – «О “философии бессознательного” Гартмана». Если бы сочинение «Кризис западной философии»

изначально было задумано как опровержение позитивизма и, как следствие, направлено «против позитивистов», «Приложение» к диссертации («Теория Огюста Конта о трех фазисах умственного развития человечества») было бы существенным. Согласно первым словам «Введения», основной идеей книги Соловьева был критика не позитивизма, а абстрактной философии, в которой учение Гартмана является последним и завершающим. Предполагаемый «кризис» западной философии ни вызван, ни представлен позитивизмом Конта, который является лишь актером второго плана в драме под названием западная философия. Так как заключительный заголовок диссертации не соответствует тексту, Соловьев, возможно, в последний момент изменил его на тот, о котором мы знаем из речи Кудрявцева. Лесевич выступал в качестве одного из оппонентов на защите диссертации Соловьевым предположительно благодаря уже сложившейся репутации сторонника и защитника позитивизма. После этого события Лесевич написал большой обзор диссертации для журнала «Отечественные записки», который появился в первом выпуске за 1875 г. В своем ответе Лесевичу Соловьев подтвердил различие между позитивизмом как философской системой и позитивизмом как антиметафизическим направлением. Он не уточнил, однако, какое место занимает позитивизм в его очерке о развитии западной мысли. Он подтверждал, что заголовок «против позитивистов» относится не к слову «кризис», а ко всему названию. Другими словами, идея книги была заключена в критике позитивизма. Как он мог поступить иначе, не признавая ошибку со своей стороны? Очевидно, что он должен был указать на ошибочность понимания Лесевича, но Соловьев не мог отменить обложку своей работы после ее опубликования. Более важным является, на наш взгляд, указание Соловьева, что заголовок служил «лишь дополнением к заглавию, и дополнением несущественным». Позднее в первой части книги «Философские начала цельного знания» он переоценил и расширил свою концепцию исторического развития человечества, уменьшив роль учения Гартмана и повысив значение позитивизма. Соловьев отметил, что наука сделала шаг вперед, в отличие от философии, и претендовала на абсолютное превосходство перед двумя другими, теперь уже устаревшими стадиями. Явным выражением этой претензии был так называемый позитивизм, который, и это – главное, «представляет собой необходимое заключительное слово в западном развитии». В сочинении «Философские начала цельного знания» Соловьев подтвердил заголовок своей диссертации *ex post facto*.

УДК 141.1(470)
ББК 87.3(2)52/53

**ГАЛЛЮЦИНАЦИЯ ИЛИ НЕСОВЕРШЕНСТВО?
ЖУРНАЛ «РУССКОЕ ОБОЗРЕНИЕ» И ЗАБЫТЫЙ СПОР
ВЛ.С. СОЛОВЬЕВА И С.Н. ТРУБЕЦКОГО**

М.В. МЕДОВАРОВ

Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского,
пр. Гагарина, 23, г. Нижний Новгород, 603950, Российская Федерация
E-mail: mmedovarov@yandex.ru

Рассматривается полемика В.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого о реальности или иллюзорности распада всеединства, а также дается обзор обстоятельств спора, которые тесно связаны с началом издания журнала Д.Н. Цертелева «Русское обозрение». Заслуживает упоминания тот факт, что к настоящему моменту данный спор двух философов ни разу не становился предметом рассмотрения исследователей. Программная рецензия В.С. Соловьёва на книгу С.Н. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции» (1890 г.), хотя и была опубликована в его собрании сочинений в начале XX в., никогда не цитировалась ни позднейшими мыслителями, ни историками русской философии. Развернутый ответ Трубецкого в его неопубликованном письме к князю Д.Н. Цертелеву до настоящего момента оставался неизвестным для исследователей; он впервые публикуется в приложении к статье. Основными методами исследования являются сравнительно-исторический и диалектический. Анализируются сходства и различия позиций двух авторов. Раскрыта суть позиции В.С. Соловьёва, согласно которой существование индивидуальных субъектов – это вредная и болезненная галлюцинация и не существует ничего, кроме всеединого. С другой стороны, прояснена точка зрения С.Н. Трубецкого, по мнению которого несовершенство мира, раздробленного на индивидуальные субъекты, является не галлюцинацией или иллюзией, а реальностью, хотя и недолжной. Указано, что проблематика данной полемики была предвосхищена П.Я. Чаадаевым, а свое завершение нашла в метафизике Н.А. Бердяева и особенно Л.П. Карсавина. Сделан вывод, что полемика 1890 г., затрагивавшая проблему характера неоплатонической диалектической триады (пребывание – выступление – возвращение либо переход на новый уровень), явилась важной, хотя и забытой вехой развития русской философии XIX–XX вв.

Ключевые слова: диалектика Прокла, неоплатонизм, Всеединое, полемика В.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого, «Русское обозрение», галлюцинация, «Метафизика в Древней Греции».

**HALLUCINATION OR IMPERFECTION? «RUSSKOE OBOZRENIE»
JOURNAL AND THE FORGIVEN DEBATE BETWEEN VLADIMIR
SOLOVYOV AND PRINCE SERGEY TRUBETSKOY**

M.V. MEDOVAROV

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod
23, Gagarina pr., Nizhny Novgorod, 603950, Russian Federation
E-mail: mmedovarov@yandex.ru

The article considers the polemics between Vladimir Solovyov and Sergey Trubetskoy devoted to the problem whether the disintegration of the All-Unity (realizing themselves as individuals) is

real or illusory. It also gives review of the peculiarities of the argument closely connected with the beginning of the issue of «Russkoe Obozrenie» journal with Dmitry Tsertelev as the chief editor. It is worth to mention that the debate between the two philosophers has also never been investigated till nowadays. The programme review of Trubetskoy's «Metaphysics in Ancient Greece» by Solovyov, though published in his collected works in the early 20th century, has never been quoted by neither the later thinkers nor by the historians of philosophy. Trubetskoy's detailed answer in his unpublished letter to Prince Tsertelev has remained unknown to the researchers; it is published for the first time as supplement to this article. The main research methods are comparative historical and dialectic methods. In the article the similarities and differences between the two authors' points of view are analysed. The article reveals Solovyov's position, according to which the existence of individual subjects is the harmful and unhealthy hallucination, and nothing except the All-Unity exists. On the other hand, Trubetskoy's point of view is presented, that the imperfection of the world diintegrated to fragments or individual subjects is neither a hallucination nor illusion but the reality though undue one. It is pointed that the problems of the investigated polemics was brightly forestalled by Petr Chaadayev and finally found their completion in the metaphysics of Nikolai Berdyaev and especially by Lev Karsavin. It is concluded that polemics of 1890 touching upon the problem of the character of the Neoplatonic triad (state – outcoming – return or the transition to the new level) was an important, though forgotten milestone in the development of the Russian philosophical mainstream of the nineteenth and twentieth centuries.

Key words: *Proklos's dialectics, Neo-Platonism, All-Unity, polemics between Solovyov and Trubetskoy, «Russkoe Obozrenie», hallucination, «Metaphysics in Ancient Greece».*

Журнал «Русское обозрение» в период редакторства князя Д.Н. Цертелева (1890–1892 гг.), друга Вл.С. Соловьева, претендовал на надпартийную позицию по многим философским и общественным вопросам. За два с половиной года цертелевского руководства журналом на его страницах увидели свет более десятка работ великого философа. Оппоненты из консервативного лагеря некоторое время даже воспринимали Цертелева как марионетку Соловьева. Например, А.А. Киреев писал Н.Н. Страхову о редакторе «Русского обозрения»: «Очевидно, он путается, он пишет под диктовку Соловьева и пишет невероятную чепуху... Он становится на очень опасную дорогу, в богословии он ничего не смыслит и *положительно под диктовку Соловьева пишет невозможные вещи*» [1, л. 16]. Неудивительно, что именно благодаря Д.Н. Цертелеву состоялась заочная философская полемика между Соловьевым и князем С.Н. Трубецким, оказавшаяся незаслуженно забытой историками русской философии и публикаторами сочинений обоих мыслителей.

Поводом для выступления Соловьева в печати с необычными философскими тезисами стал выход в Москве книги С.Н. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции» (1890 г.)¹. Примерно пятую часть книги занимало исследование древнегреческой религии, а десятую часть – авторское введение, нестандартное по своему характеру и объему². Фактически Трубецкой ушел далеко от заявленной темы книги, используя введение для того, чтобы обратиться к читателям с рассуждениями о необходимости философии вообще и изучения истории древ-

¹ См.: Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890 [2]. Далее цит. по: Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2010 [3].

² См.: Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2010. С. 5–48.

ней философии в частности. На первом плане перед молодым Трубецким стояла та же задача, что некогда перед молодым Соловьёвым в его трудах «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874 г.), «Философские начала цельного знания» (1877 г.) и далее в «Критике отвлеченных начал» (1880 г.), т.е. борьба с позитивистами, материалистами, нигилистами, отрицавшими необходимость метафизики, чистой философии как таковых. Сам Соловьёв указал также на их общего с Трубецким друга и соратника в этой философской борьбе – Л.М. Лопатина с его книгой «Положительные задачи философии»³. Некоторое отличие сочинения Трубецкого от аргументации Соловьёва и Лопатина проявилось в том, что с первых же строк своей книги он действительно проводил принцип историзма, требуя, чтобы любые философские системы были рассматриваемы только в исторической цепочке этих систем. «Поэтому греческая метафизика имеет для нас не отвлеченно-исторический, но философский, догматический интерес», – заключал мыслитель, переходя к развернутой аргументации против врагов метафизики [3, с. 6].

Блестяще показав, что любой эмпиризм и скептицизм, на словах отрицающие метафизику, сами в действительности основываются на ряде метафизических предпосылок, без которых необъясним даже факт существования позитивных наук, Трубецкой предвосхитил основы дальнейшей русской идеалистической философии. После этого он переходил к рассуждению об основной гносеологической проблеме – проблеме познаваемости мира субъектом. Легко сводя любое отрицание традиционной метафизики, в том числе специально кантовскую критику, к солипсизму, Трубецкой писал: «Основное положение эмпиризма заключает ложное и недоказанное положение: человек ничего не знает, кроме состояний своего сознания, или, что то же, нет ничего, кроме состояний нашего сознания. <...> Но для того, чтобы сознать, увидеть свою безусловную границу – не нужно ли выйти за нее?

В противность основному положению эмпиристов мы утверждаем, *что субъект выходит из себя метафизически, всеобщим образом, в каждом акте своего восприятия, познания или сознания, в каждом акте жизни своей, во всяком своем отношении. Никакая эмпирия не может этому противоречить*» [3, с. 19]. Это был значительный прорыв для всей русской философии. Не заводя пока речь напрямую о всеединстве как онтологическом абсолюте, Трубецкой уже выдвигал тезис о гносеологической проницаемости мнимо изолированных субъектов друг для друга, преодолевая в корне многовековую тягу западной философии в сторону индивидуализма и солипсизма. «В сознании нашем, в каждом акте сознания мы выходим из себя метафизически, и этот процесс обуславливает а priori всякий опыт и всякое сознание», – писал Трубецкой, приводя в качестве конкретных примеров категории времени и пространства как формируемые выходом субъекта из себя [3, с. 20]. Эта мысль будет иметь долгую жизнь

³ См.: Соловьёв Вл.С. [Рец. на:] Князь С. Трубецкой. Метафизика в Древней Греции // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 932 [4]. Имеется в виду первый том труда Л.М. Лопатина: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. М., 1886 [5]. Вторым том выйдет только в 1891 г.

в русской философии. Например, она станет достаточно типичной для Н.А. Бердяева, рассматривавшего внешний мир как проекцию внутреннего мира в процессе выхождения вовне: «Центральное положение солнца вне человека и зависимость от его света есть унижение человека. Предмирное падение человека было перемещением его как иерархического центра. В природном мире, в метафизическом образовании нашей планетной системы это отозвалось тем, что солнце переместилось изнутри вовне» [6, с. 311–312]. Помимо времени и пространства, значительное внимание Трубецкой уделено описанию функционирования пяти органов чувств человека как способам его выхождения из себя в окружающий мир. При этом, отмежевываясь от вульгарно-материалистических представлений некоторых древних философов, князь пояснял: «Если я через эти же пути выхожу из себя, то я делаю это не чувственно, не телесно и без всякой натуги. Я не испускаю из глаз никакой “тонкой жидкости”, из моей кожи не вылезает никакого двойника, как в индийских сказках; ибо тогда цепь была бы бесконечной и каждый двойник рождал бы другого из своей собственной кожи. Я выхожу из себя метафизически, идеально» [3, с. 27]. Как процесс физиологического функционирования органов чувств человека, так и процесс размножения для Трубецкого служат лишь материальными проекциями, иллюстрациями основного гносеологического положения о постоянном выхождении субъекта из себя и при этом подтверждают объективное существование как мира, так и самого мыслящего субъекта, в противовес «схоластическому» и «метафизическому», в дурном смысле слова «голому» эмпиризму. В завершение данного пассажа Трубецкой обращается к диалектике: с его точки зрения, сознание выходит за свои пределы, чтобы осознать себя извне и вернуться к себе: «Верховным законом сознания является, таким образом, *рефлексия*, в которой дух идеально выходит из себя, чтобы в себя идеально возвращаться, – бессмертное, великое открытие *Фихте*» [3, с. 32]. За именем Фихте, конечно, стояла куда более древняя прокловская диалектика *пребывания – исхождения – возвращения*, о чем уже в 1890 г. осведомленный читатель не мог не знать. И ссылка Трубецкого страницей ниже на диалектическую триаду Гегеля вряд ли могла перечеркнуть недвусмысленно заявленную отсылку к Фихте, у которого последним членом триады выступает не просто синтез, а именно возвращение.

Таким образом, львиная часть введения к «Метафизике в Древней Греции» была посвящена общей апологии метафизики как таковой, прежде всего ее гносеологической составляющей. В России все еще продолжалось господство в массовом сознании отрицания метафизики, философии как таковой, поэтому выступление Трубецкого носило столь полемический, наступательный, боевой характер. Весьма показательным, что право философствовать он защищал куда более рьяно, нежели необходимость для полноценного образования изучать историю древнегреческой метафизики, краткому очерку этапов развития которой посвящены лишь последние десять страниц введения, на которых досократики, софисты и Платон с Аристотелем воплощают как раз три диалектических этапа.

Несомненно, что книга Трубецкого явилась мощнейшим философским вызовом, брошенным пока еще очень слабой в философском отношении России.

Принять этот вызов и адекватно ответить на него в это время могли, пожалуй, всего несколько человек в стране. И Владимир Соловьев принял вызов своего младшего соратника. В самые краткие сроки он написал рецензию на сочинение Трубецкого, которая появилась в октябрьском номере «Русского обозрения» за 1890 г.⁴ Данный соловьевский текст незаслуженно выпал из поля зрения исследователей, хотя по сути своей он представляет собой совершенно самостоятельное и логически законченное философское произведение. Эта рецензия была переиздана в составе собрания сочинений Соловьева (1911–1913 гг.)⁵, однако прошла мимо внимания читателей, поскольку ссылок на нее в русской философской литературе нам не встречалось. Данный факт представляется тем более прискорбным, что в ней философ с предельной откровенностью высказывает ряд своих мыслей, не нашедших столь же явного и открытого выражения в других своих трудах.

Сравнивая монографию Трубецкого с трудами его русских предшественников за предыдущие полвека, Соловьев восклицал: «Вот первый в России самостоятельный и значительный труд по греческой философии» [4, с. 931]. С точки зрения Соловьева, никто в России до Трубецкого даже близко не подходил к глубокому проникновению в сущность философии Эллады: «Помимо основательного и многостороннего изучения предмета, автор в высшей степени обнаружил главное свойство истинного научно-философского призвания, именно способность проникаться положительною сущностью идей и представлений, хотя бы самых удаленных от нашего обычного умственного кругозора. Особенно замечательны в этом отношении главы о *метафизике в религии древних греков* и о пифагорействе» [4, с. 932].

Несмотря на свой повышенный интерес к Сократу и Платону, Соловьев практически полностью обошел вниманием основное содержание книги Трубецкого, уделив самим древнегреческим философам лишь пятую часть своей рецензии, да и то в самом конце. По сути, замечания Соловьева в этом отношении сводились к защите софистов от обвинений в антифилософском нигилизме, а также к ряду мелких ремарок⁶. Вся остальная часть рецензии Соловьева примерно поровну разделена между критическим анализом введения к книге Трубецкого и рассмотрением вопросов изучения древнегреческой религии.

Обратимся сначала к рассмотрению вопросов изучения древнегреческой религии. Соловьев в предыдущие годы посвятил несколько работ анализу языческих верований китайцев, японцев, саамов, маньчжур, древних греков и ассирийцев. В частности, в том же самом октябрьском выпуске «Русского обозрения» за 1890 год наряду с рецензией на «*Метафизику Древней Греции*» было опубликовано и окончание статьи Соловьева (из августовского номера) «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки»⁷. Неудивительно, что фи-

⁴ См.: Соловьев Вл.С. [Рец. на:] Князь С. Трубецкой. *Метафизика в Древней Греции*. С. 931–945.

⁵ См.: Соловьев Вл.С. Разбор книги кн. Сергея Трубецкого «*Метафизика в Древней Греции*» // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. СПб., 1911–1913. Т. 6. С. 293–307 [7].

⁶ Соловьев Вл.С. [Рец. на:] Князь С. Трубецкой. *Метафизика в Древней Греции*. С. 943–945.

⁷ См.: Соловьев Вл.С. *Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки (окончание)* // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 485–517 [8].

лософ решил «kozyрнуть» своими познаниями в этой области и отметил как недостаток отсутствие у Трубецкого сравнений древнегреческой религии и философии с индийскими Упанишадами, а также с новоевропейскими мистиками от Бёме до Баадера. Фактически, Трубецкому были известны лишь финикийские параллели к древнегреческим богам (Молох – Кронос). Отметив отсутствие упоминаний о Дионисе в «Метафизике Древней Греции», Соловьев призывал искать ключ к этому совершенно особенному, не входящему в число олимпийцев, богу в египетском Осирисе и индийском Шиве – в богах Земли, противовес богам Неба и Солнца, прямо отсылая читателя к своей юношеской статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» (между прочим, самой первой опубликованной работой Соловьева⁸). При этом философ подчеркивал, что он рассматривает древнегреческую философию как прямое продолжение и плод религии, от которой она так окончательно и не смогла отделиться: «Философское сознание было в сущности тем же религиозным сознанием, только переросшим самого себя» [4, с. 940]. Причем эта религия, согласно Соловьеву, не могла не быть многобожной постольку, поскольку эллинской философии было неведомо понятие о неограниченном едином Абсолюте.

Отдельно следует отметить, что Соловьев считал задачу полного познания древних религий современными исследователями неразрешимой и одобрял Трубецкого за осторожный подход к этой проблеме: «Если в изложении какой-нибудь древней религии всё ясно для современного рассудочного сознания, то мы смело можем сказать, что такое изложение извращает свой предмет и потому никуда не годится. Задача науки по отношению к древней религии состоит не в том, чтобы сажать ее на мель рассудочного мировоззрения, а в том, чтобы ввести ее в широкое русло всемирно-исторического развития вселенской истины» [4, с. 939]. С точки зрения Соловьева, «Метафизика в Древней Греции» заслуживает похвалы за то, что она оставляет неясными и неразрешенными вопросы там, где сама по себе древнегреческая религия была спутанной и неясной.

Первая половина соловьевской рецензии, однако, резко контрастирует с взвешенными суждениями остальных ее частей. Чувствуется, что различные части рецензии философ писал в разные дни и в разном настроении. Страницы, посвященные отклику на введение к книге Трубецкого, явно написаны на одном дыхании, в порыве вдохновения. Очень длинные и эмоциональные предложения у Соловьева в этой части рецензии резко контрастируют с академическим тоном изложения как первых абзацев рецензии, так и ее второй части и заключения.

В ключевой, первой части рецензии Соловьев сосредоточил основное внимание на ключевых вопросах онтологии и гносеологии вообще, безотносительно к Древней Греции. «Метафизическое» введение к книге Трубецкого Соловьев использовал как повод для развернутого манифеста собственной метафизи-

⁸ Соловьев Вл.С. [Рец. на:] Князь С. Трубецкой. Метафизика в Древней Греции. С. 940; Соловьев Вл.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Православное обозрение. 1873. № 11. С. 635–665 [9].

ки, для того, чтобы поторопиться выплеснуть свои мысли о всеединстве и проблеме гносеологического субъекта и единства мира.

Трубецкой, напомним, утверждал, что субъект постоянно выходит из себя. Но это же значит, отмечал Соловьев, что он вовсе никогда и не бывает в себе, разве только в состоянии иллюзорного отчуждения от целого: «Всякая действительная индивидуальность есть существенно и первоначально неотделимая часть большего целого, имеющая лишь относительную самостоятельность и могущая иметь лишь призрачную, лживую исключительность. Поистине же и безусловно есть только всеединое, абсолютное и нераздельное целое – не как сумма частей, а как положительное начало их единства и вечный образ их полноты, не упраздняющей, а утверждающей истинную самостоятельность каждого в солидарности всех» [4, с. 935]. Пожалуй, со времен Плотина и Шанкары в мировой философии не звучало столь проникновенного гимна Единому. Упрекая Трубецкого в «несомненно верной по существу, но выраженной совершенно несоответствующим образом» мысли, Соловьев самоуверенно заявлял: «Если не ошибаюсь, с собственным взглядом автора было бы более согласно представлять дело как раз наоборот. То, что князь Трубецкой называет выходением из себя, есть первоначальное и истинное бытие всего существующего, его подлинное бытие в себе, ибо оно в себе, а не вне себя связано, непосредственно и безусловно солидарно со всеединым сущим: а то, что автор называет индивидуальным субъектом, есть лишь ложная и дурная тенденция в частных элементах всеединого, заставляющая их как бы выходить из себя, т.е. из своего истинного бытия во всё и со всем и увлекая их с большей или меньшей силой в бездну воображаемого обособления и собственного отделенного бытия, хотя действительно, объективно осуществить такое бытие совершенно невозможно» [4, с. 934].

Итак, Соловьев ярко и горячо отстаивал мысль о том, что существование индивидуальных субъектов – это вредная и болезненная галлюцинация, и не существует ничего, кроме всеединого. Каков, однако, характер той иллюзии, в которой, по мнению философа, пребывает человек относительно своей собственной экзистенции? Рискнем процитировать достаточно длинный пассаж Соловьева? «На обыкновенном языке эта воображаемая особность и безусловная самостоятельность, объективно отделяющая частное существо от Вселенной, называется сумасшествием, и было бы совершенно несправедливо смешивать ее с индивидуальностью, так как ничего индивидуального по существу в ней нет: зло и ложь так же общи, так же по-своему вселенски, говоря словами нашего автора, как добро и истина.

Итак, никаких безусловно отдельных, первоначальных и существенно самостоятельных субъектов, которые принуждены были бы выходить из себя для общения с объективной Вселенной, нет и быть не может... Но хотя ничто не может действительно и объективно выйти из этой полноты и нераздельной совместности со всеми в едином, но по логической необходимости каждое частное существо, как таковое, имеет внутреннюю возможность (потенцию) утвердить себя для себя, субъективно отдалиться, отъединиться ото всего. Эта логическая возможность, переходя неведомым для сознания образом в актуальное, хотя и неосуществимое стремление, производит в известной совокупности частных су-

ществ более или менее упорную галлюцинацию отдельного единичного бытия (для каждого из них) с более или менее подавленным кошмаром внешней бесконечно-растянутой и непроницаемой реальности» [4, с. 935].

Итак, обычное, «здоровое» состояние рассудка человека, согласно Соловьеву, на самом деле есть психическая болезнь. «Несмотря на многовековое религиозное и философское развитие человечества мы продолжаем невольно считать весь объективный мир и саму абсолютную истину за что-то внешнее и постороннее. Известно, впрочем, что иной больной и самого себя принимает за посторонний и иногда даже стеклянный предмет; и если эта последняя ошибка встречается довольно редко, тогда как галлюцинации безусловно-отъединенного бытия подвержены более или менее все смертные, то от этой своей всеобщности наш безумный субъективизм не перестает быть болезнью, а лишь оказывается болезнью повальной», – таков диагноз философа [4, с. 935–936].

Диагностическая часть рассуждений Соловьева переходит в медицинскую. Если представление о существовании индивидуальных субъектов – это психическое расстройство, то существуют ли способы его преодолеть? Соловьев выделяет две стадии пробуждения от морока иллюзии индивидуального существования. На первой человек осознает, что стены, отделяющей его от мира, не существует: «Про того, кто от ложного воображения переходит к восприятию истинного положения вещей, мы говорим, что он пришел в себя, очнулся». Однако, как подчеркивает мыслитель, «разумеется, сознание тем или другим лицом болезненного характера нашей эмпирической индивидуации еще не есть исцеление даже для самого сознающего. Если я сознаю, что вижу галлюцинацию и не верю в ее объективную действительность, то это хорошо лишь тем, что позволяет мне предпринять лечение, но само по себе нисколько не избавляет меня от обманчивых ощущений и от их болезненных последствий» [4, с. 935–936].

Вторая же стадия – объединение прозревших, пробужденных людей ради совершения некоего всечеловеческого дела, о содержании которого Соловьев в данной рецензии ничего не говорит, но которое прекрасно известно из всей жизни философа. Критики русской религиозной философии не раз упрекали ее в тяготении к идеалу «коллективного спасения», однако этот идеал редко выражался эксплицитно в сочинениях отечественных философов. На этом фоне рецензия Соловьева поражает своей откровенностью: «Истинно же и окончательно исцелиться от общего и коренного недуга человечества мы можем не порознь, а только все вместе, как и существуем мы поистине только вместе» [3, с. 935–936]. Именно апелляция к этому идеалу всеобщего спасения и исцеления побуждала Соловьева к «исправлению» введения к «Метафизике в Древней Греции» в духе его подтягивания к собственным идеалам. Терминология Трубецкого, в принципе, предполагала разговор о выходе и возвращении субъекта в себя. Однако акцент князь делал только на первом аспекте, на выходе, что дало повод Соловьеву для уточнения: «Совокупное, всем миром освобождение от этой роковой галлюцинации и от этого неотступного кошмара есть, конечно, главный интерес человечества. Но во всяком случае такое освобождение в жизни и сознании всех и каждого должно называться возвращением к себе, а никак не выходением из себя» [4, с. 935].

Как нетрудно увидеть, Соловьев вел себя в отношении «исправления» написанного Трубецким чрезвычайно смело. Более того, вся первая часть рецензии завершалась снисходительным обращением к автору «Метафизики в Древней Греции»: «Всё это я говорю не для того, чтобы спорить с автором, который сам держится вообще того же воззрения, а чтобы показать, насколько этому воззрению не соответствует термин “выхождение из себя”, употребляемый без оговорок и пояснений» [4, с. 936].

Вполне предсказуемо С.Н. Трубецкой был приведен в некоторое недоумение настойчивыми попытками Соловьева навязать его тексту свои собственные мысли. Без ответа рецензию Соловьева князь оставлять не желал. Свои соображения на этот счет он изложил в своем письме к Д.Н. Цертелеву от 21 ноября 1890 г.⁹ Данное письмо хранится в РГАЛИ в фонде Цертелева и по сей день не было опубликовано. Мы не располагаем также сведениями о том, что оно цитировалось кем-либо из исследователей наследия С.Н. Трубецкого. Обращение к данному тексту тем более важно, что, хотя данное письмо формально было адресовано не лично Цертелеву, а именно в редакцию «Русского обозрения», до печатного ответа на рецензию Соловьева дело так и не дошло. Каковы были причины того, что ответ Трубецкого не увидел свет, невозможно точно сказать. Возможно, он изложил свои соображения Соловьеву лично, а из-за краткого объема была сочтена нецелесообразной публикация возражений в журнале. Впрочем, краткие реплики и замечания изредка публиковались в «Русском обозрении», так что это не может быть единственной причиной. Возможно, инициатива исходила от Цертелева, который трепетно относился к философии Соловьева и не желал допустить его критики на страницах своего журнала, тем более если эта критика исходила от Трубецкого, который начал сотрудничать с враждебным «Вестником Европы» раньше, чем Соловьев. Наконец, нельзя исключать того, что сам Трубецкой не довел до конца свою контраргументацию, поскольку письмо не завершается обычной в таких случаях подписью и прощальными словами, а обрывается на середине страницы, хотя и на вполне законченной фразе. При этом письмо было отправлено и дошло до адресата, поскольку оно находится в фонде Цертелева, к тому же вместе с другим (недатированным) письмом Трубецкого на иную тему.

Кратко напомнив своему корреспонденту в начале письма суть претензий Соловьева, Трубецкой развернуто аргументирует свою позицию. С его точки зрения, несовершенство мира, раздробленного на индивидуальные субъекты, является не галлюцинацией или иллюзией, а реальностью, хотя и недолжной: «Несомненно... что фактическое обособление индивидуальных элементов и существ есть нечто действительное, и что вся эмансипированная действительность с всеми своими противоречиями есть продукт этого обособления. Называть ли ее “кошмаром” или как-нибудь иначе – дело вкуса; что она условна, относительна, – согласится всякий. Но вопрос в том, есть ли эта действительность простой продукт полевой галлюцинации, какого-то всемирного грехопадения, или же она в самом

⁹ Письма С.Н. Трубецкого Д.Н. Цертелеву // РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 40. Л. 3–4об. [10].

несовершенстве своих форм заключает в себе самобытное, реальное начало? Нужно ли ей только очнуться от себя самой, чтобы овладеть собой и переродить себя? Словом, должна ли наша действительность только “придти в себя” из своего бреда, или же ей следует “выйти из себя”, чтобы перейти к лучшему другому, к идеалу, который еще не был осуществлен в ней?» [10, л. 3 об.–4]

Совершенно справедливо, на наш взгляд, отождествляя позицию Соловьева с первой точкой зрения, которая предполагает буквальное возвращение в начало времен, до онтологического грехопадения, когда мир был еще не расчленен на индивидуальные субъекты, Трубецкой противопоставляет ей иной подход. Как и Соловьев, он открыто заявляет о себе как о приверженце метафизики всеединства и коллективного спасения человечества: «В.С. говорит, что человечество существует истинно – только вместе и что окончательно мы можем освободиться от общего и коренного недуга только вместе же. Это совершенно согласно с тем, что я думаю» [10, л. 4]. Однако, спрашивает Трубецкой, «где следует искать совокупного освобождения – в прошедшем или будущем? В просто ли возвращении к первоначальной форме вселенского единства, подавляющего все индивидуальное, или в обновлении и возрождении, в *органической* реформе нашей действительности?» Именно со второй позицией солидаризируется Трубецкой, поскольку она гораздо точнее отражает смысл диалектики как Прокла и Эриугены, так и Фихте и Гегеля: «Возвращаются только к старому; новому выходят навстречу» [10, л. 4].

Из письма следует, что Трубецкого задела попытка Соловьева поправить его терминологию в духе собственных концепций, и потому он отплатил своему старшему коллеге той же монетой, попытавшись приписать ему теперь уже свои мысли: «Что бы ни думали на этот счет многочисленные противники В.С. Соловьева, нет сомнения в том, что и он видит спасение не в первоначальных, а в конечных формах вселенского единства. А если так, то самый термин и понятия “возвращения” может и в области отвлеченной метафизики повести к большим недоразумениям, чем термин “выйти из себя”» [10, л. 4].

Не подлежит сомнению, впрочем, что при тогдашнем чрезвычайно низком общем уровне интереса к философии в России терминология как Соловьева, так и Трубецкого легко могла привести к недоразумениям. Представители всех политических лагерей в 1890 г. не могли оценить по достоинству смелость и глубину радикальной постановки вопроса о бытии и сознании индивидуальных субъектов. В малоизвестном предисловии к книге Трубецкого, прочно забытой рецензии Соловьева и в вовсе неизвестном письме Трубецкого к Цертелеву были сформулированы те проблемы, которые так или иначе найдут отражение – притом самое разнообразное – лишь в русской философии XX века. Вряд ли можно всерьез говорить и об отечественных предшественниках поставленной проблематики.

В самом деле, хотя философия Соловьева и обязана многим трудам архиепископа Никанора (Бровковича), а еще ранее, в первой половине XIX в., трудам Петра (Авсенева), в определенной степени конгениальным с трудами архиепископа Никанора, но у этих предшественников Соловьева мы не найдем открытых утверждений о том, что не существует изолированных индивидуальных субъектов познания. Единственная близкая параллель обнаруживается лишь в

пятом из «Философических писем» П.Я. Чаадаева, где он цитирует Б. Паскаля: «Последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно»¹⁰. Впрочем, отсылка к Паскалю не должна вводить нас в заблуждение, тем более что цитату эту Чаадаев взял из третьих рук, из случайной книги постороннего автора, как указывают комментаторы¹¹. Контекст пятого, а также третьего «Философического письма» свидетельствует о преобладании здесь влияния Ж. де Местра, Сен-Мартена и других эзотериков той эпохи.

В отличие от идейных предшественников спора Соловьева с Трубецким, о его отзвуках в XX веке можно говорить чуть более определенно. Выше уже упоминалась одна второстепенная параллель между высказыванием Соловьева и учением Н.А. Бердяева об экстерниоризации мира. Однако Бердяев заимствовал данное учение у Ангелуса Силезиуса независимо от соловьевской рецензии, которую он вряд ли имел в виду при написании своего «Смысла творчества». Впрочем, буквально на той же странице Бердяев фактически солидаризируется с диалектикой Трубецкого, предусматривая не возвращение к первоначальному утраченному всеединству, а его превосхождение в финальном синтезе: «Христологическое самосознание нового Адама превышает самосознание Перво-Адама, обозначает новый фазис в творении мира» [6, с. 312].

Невозможно также пройти мимо проблематики абсолютной взаимной пронитаемости гносеологических субъектов в их идеальном состоянии, которая станет ключевой в интуитивизме Н.О. Лосского, хотя и здесь, скорее, можно говорить об общих чертах конфигурации мысли философов, чем о прямых отзвуках спора Соловьева и Трубецкого.

Однако наиболее явную и не случайную, а последовательно проведенную параллель к высказываниям в соловьевской рецензии можно усмотреть у Л.П. Карсавина. Обратимся вновь к словам Соловьева: «Но хотя ничто не может действительно и объективно выйти из этой полноты и нераздельной совместности со всеми в едином, но по логической необходимости каждое частное существо, как таковое, имеет внутреннюю возможность (потенцию) утвердить себя для себя, субъективно отдалиться, отъединиться ото всего. Эта логическая возможность, переходя недоведомым для сознания образом в актуальное, хотя и неосуществимое стремление, производит в известной совокупности частных существ более или менее упорную галлюцинацию отдельного единичного бытия (для каждого из них) с более или менее подавленным кошмаром внешней бесконечно-растянутой и непроницаемой реальности» [4, с. 935]. Эти два предложения можно назвать конспектом важнейшей части философской системы Карсавина, посвятившего множество страниц описанию того, как де-факто осуществляется нечто абсолютно невозможное: тварному человеку, который может жить только за счет Творца, дается возможность почувствовать себя автономно существующим и ниспасть в

¹⁰ См.: Чаадаев П.Я. Философические письма (1829–1830) // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 380–381 [11].

¹¹ См. комментарий: Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 704–705.

бездну, дойти до крайнего предела распада всеединства, после чего оказывается, что на самом деле Творец всегда был с отпавшим от него индивидом. Это и обуславливает возможность преодолеть свое отпадение и вернуться в лоно всеединства. Там, где Соловьев и Трубецкой оставили лишь краткий набросок диалектической триады отпадения твари от всеединства и ее воссоединения с ним, Карсавин разработает более изощренную систему. В таких его произведениях, как «О началах» (1925 г.), «О личности» (1929 г.), «Поэма о смерти» (1931 г.), мы сталкиваемся с триадой (*первое*) единство – (*само*)разъединение – (*само*)воссоединение, которая вся в целом, в свою очередь, рассматривается как «третье единство». Помимо этого, Карсавин усложнил данную конструкцию введением «обратной» диалектики, где на каждом этапе небытие твари соответствует бытию Бога и, напротив, бытие твари – небытию Бога¹².

Пожалуй, было бы более точным сказать, что не Соловьев заранее представил краткий конспект системы Карсавина, а система Карсавина как будто родилась из развернутого комментария к соловьевской рецензии. Разумеется, о прямом текстуальном влиянии здесь не может быть и речи. Ни Соловьев, ни Трубецкой после 1890 г. так и не раскрыли всех возможностей, потенциально заключенных в их полемике по поводу «Метафизики в Древней Греции». Эта задача была в значительной степени осуществлена Карсавиным, что, разумеется, несколько не умаляет первопрородческого значения полемики Трубецкого и Соловьева, которая стала возможной не в последнюю очередь благодаря посреднической роли и грамотной редакционной политике князя Цертелева и его журнала «Русское обозрение».

Список литературы

1. Письма А.А. Киреева Н.Н. Страхову // ОР РНБ. Ф. 747. Д. 15.
2. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890. VII + 508 с.
3. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2010. 589 с.
4. Соловьев В.С. [Рец. на:] Князь С. Трубецкой. Метафизика в Древней Греции // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 931–945.
5. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. М., 1886. 462 с.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 252–580.
7. Соловьев В.С. Разбор книги кн. Сергея Трубецкого «Метафизика в Древней Греции» // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 6. СПб., 1913. С. 293–307.
8. Соловьев В.С. Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки (окончание) // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 485–517.
9. Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Православное обозрение. 1873. №11. С. 635–665.

¹² См.: Карсавин Л.П. О началах. Глава 3 (Цит. по: Предание.Ру. Православный портал. URL: <http://predanie.ru/karsavin-lev-platonovich/book/76119-o-nachalah/> (дата обращения: 26.02.2016) [12]; Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 43–79 [13]; Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 262–266 [14].

10. Письма С.Н. Трубецкого Д.Н. Цертелеву // РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 40.
11. Чаадаев П.Я. Философические письма (1829–1830) // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 320–440.
12. Карсавин Л.П. О началах // Предание.Ру. Православный портал. URL: <http://predanie.ru/karsavin-lev-platonovich/book/76119-o-nachalah/> (дата обращения: 26.02.2016).
13. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 2–232.
14. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 234–305.

References

1. Pis'ma A.A. Kireeva N.N. Strakhovu [Letters from A.A. Kireev to N.N. Strakhov], in *OR RNB*, fund 747, no. 15.
2. Trubetskoy, S.N. *Metafizika v Drevney Gretsii* [Metaphysics in Ancient Greece], Moscow, 1890. VII + 508 p.
3. Trubetskoy S.N. *Metafizika v Drevney Gretsii* [Metaphysics in Ancient Greece], Moscow, 2010. 589 p.
4. Solov'ev, V.S. [Retsenziya na:] Knyaz' S. Trubetskoy. *Metafizika v Drevney Gretsii* [Review: Prince S. Trubetskoy. Metaphysics in Ancient Greece], in *Russkoe obozrenie*, Moscow, 1890, no. 10, pp. 931–945.
5. Lopatin, L.M. *Polozhitel'nye zadachi filosofii. Chast' I. Oblast' umozritel'nykh voprosov* [Positive Tasks of Philosophy. Part I. Sphere of Speculative Questions], Moscow, 1886. 462 p.
6. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorчества* [The Sense of Creativity], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorчества* [Philosophy of Freedom. The Sense of Creativity], Moscow, 1989, pp. 252–580.
7. Solov'ev, V.S. Razbor knigi kn. Sergeya Trubetskogo «Metafizika v Drevney Gretsii» [Analysis of the book by Prince Sergey Trubetskoy «Metaphysics in Ancient Greece»], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected Works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg, 1913, pp. 293–307.
8. Solov'ev, V.S. *Pervobytnoe yazychestvo, ego zhivye i mertvye ostatki (okonchanie)* [Primitive Paganism, Its Life and Dead Relicts (the end)], in *Russkoe obozrenie*, Moscow, 1890, no. 10, pp. 485–517.
9. Solov'ev, V.S. *Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve* [Mythological Process in the Ancient Paganism], in *Pravoslavnoe obozrenie*, Moscow, 1873, no. 11, pp. 635–665.
10. Pis'ma S.N. Trubetskogo D.N. Tsertelevu [Letters from S.N. Trubetskoy to D.N. Tsertelev], in *RGALI* [Russian State Archive of Literature and Art], fund 542, inventory 1, no. 40.
11. Chaadaev, P.Ya. *Filosoficheskie pis'ma (1829–1830)* [Philosophical Letters], in Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma* [Full Collected Works and Selected Letters], Moscow, 1991, vol. 1, pp. 320–440.
12. Karsavin, L.P. *O nachalakh* [On Principles], in *Predanie.Ru. Pravoslavnyy portal* [Orthodox Portal]. Available at: <http://predanie.ru/karsavin-lev-platonovich/book/76119-o-nachalah/> (date of access: 26.02.2016).
13. Karsavin, L.P. *O lichnosti* [On Person], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya* [Religious-Philosophical Works], Moscow, 1992? vol. 1, pp. 2–232.
14. Karsavin, L.P. *Poema o smerti* [Poem On Death], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya* [Religious-Philosophical Works], Moscow, 1992, vol. 1, pp. 234–305.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Письмо С.Н. Трубецкого Д.Н. Цертелеву. 21 ноября 1890 г.¹<л. 3>
21 ноября, Берлин.

Письмо в редакцию.

В своей сочувственной рецензии на мою книгу «Метафизика в Древней Греции» (Русское обозрение №10) В.С. Соловьев сделал мне одно замечание, на которое я считаю нужным ответить. Разбирая мое введение, В.С. упрекает меня в неточности выражений, затемняющих мою мысль и вовлекающих меня в противоречия. Я весьма желал бы, чтобы дело шло об одних словах; но в таком случае не подает ли сам В.С. повод к еще большим недоумениям? В моих статьях «О природе человеческого сознания» (см. журнал «Вопросы философии и психологии» I и III) я развивал мысль о живой *соборности* человеческого сознания, о его идеальном единстве, которое исключает возможность безусловно-го бытия для каких-то обособленных, замкнутых в себе центров сознания. Во «введении» к моей книге я также полемизировал с тем учением, которое признает исключительную индивидуальность сознания; в противоположность этому учению я пытался доказать, что сознание никогда не ограничивается своей индивидуальностью, <л. 3об.> но постоянно выходит за ее пределы, заключая в себе общий, логический момент. Несомненно, однако, что фактическое обособление индивидуальных элементов и существ есть нечто действительное, и что вся эмансипированная действительность с всеми своими противоречиями есть продукт этого обособления. Называть ли ее «кошмаром» или как-нибудь иначе – дело вкуса; что она условна, относительна, – согласится всякий. Но вопрос в том, есть ли эта действительность простой продукт повальной галлюцинации, какого-то всемирного грехопадения, или же она в самом *несовершенстве* своих форм заключает в себе самобытное, реальное начало? Нужно ли ей только очнуться от себя самой, чтобы овладеть собой и переродить себя? Словом, должна ли <л. 4> наша действительность только «придти в себя» из своего бреда, или же ей следует «выйти из себя», чтобы перейти к лучшему другому, к идеалу, который еще не был осуществлен в ней? Из слов В.С. можно было бы подумать, что он придерживается первого мнения. Нельзя вернуться туда, где нас еще не было².

В своих условных преходящих формах жизнь торжествует и теперь над противоречиями действительности, как деятельный процесс самообновления и возрождения. Конечно, такая победа естественной жизни, обусловленная постоянной борьбою, не есть полная и окончательная. В.С. говорит, что челове-

¹ Публикуется впервые по: РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 40. Номера листов приведены перед началом текста на соответствующей стороне листа в угловых скобках.

² Далее зачеркнута фраза: *Возвращаются только к старому, новому выходят навстречу.*

ство существует истинно – только *вместе* и что окончательно мы можем освободиться от общего и коренного недуга только *вместе же* (936). Это совершенно согласно с тем, что я думаю. Но и здесь является вопрос, где следует искать совокупного освобождения – <л. 4об.> в прошедшем или будущем? В просто ли возвращении к первоначальной форме вселенского единства, подавляющего все индивидуальные, или в обновлении и возрождении, в *органической* реформе нашей действительности? Что бы ни думали на этот счет многочисленные противники В.С. Соловьева, нет сомнения в том, что и он видит спасение не в первоначальных, а в конечных формах вселенского единства. А если так, то самый термин и понятие «возвращения» может³ и в области отвлеченной метафизики повести к бóльшим недоразумениям, чем термин «выйти из себя». Возвращаются только к старому; новому выходят навстречу.

УДК 13:27(470)

ББК 873(2)522-685:86.24

«ЗНАМЕНИЕ».
ВТОРОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В ЕГИПЕТ

Я. КРАСИЦКИ

Вроцлавский университет

Университетская пл. 1, г. Вроцлав, Польша

E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

*Рассматриваются вопросы, связанные со второй поездкой Владимира Соловьева в Египет (1898 г.). Показывается, что это путешествие и духовные переживания, связанные с ними, имели решающее влияние на его духовную жизнь, поэтическое и философское творчество «эсхатологического» периода (1898–1900 гг.). Приняв за основной материал исследования поэтического творчества Вл. Соловьева этого периода, анализируются психологическое и духовное измерения софиологического и демонологического опыта философа. Данная проблема рассматривается также в духовных – мистической и аскетической – традициях Восточной и Западной Церквей. Рассмотрение психического и духовного аспектов софийного и демонического опыта Соловьева позволяет сделать вывод о том, что внутренний, т.е. духовный, смысл этого опыта – при всей изменчивости психического аспекта – остается неизменным. Подчеркивается влияние софиологических и демонических переживаний философа на его духовное развитие и его творчество. Анализ и интерпретация произведений Соловьева «эсхатологического» периода (1898–1900 гг.) доказывают правильность выдвинутого тезиса о том, что конечный смысл софиологического и демонологического опыта философа объясняется его эсхатологией. В итоге показывается, что для правильного понимания творческого и духовного пути философа необходимо иметь в виду целостность этого пути: Соловьёв был не только академическим, кабинетным ученым, но и «свидетелем веры» (греч. *martyr*, лат. *martyr*) – в самом лучшем, раннехристианском, забытом сегодня значении этого слова.*

³ После слова «может» зачеркнуто: повести к бóльшим затруднениям чем недоразумениям.

Ключевые слова: софиология, мариология, демонология, психология, духовный опыт, духовная борьба, антихрист, апокалиптика, эсхатология, поэзия.

«THE SIGN»: VLADIMIR SOLOVYOVS SECOND JOURNEY TO EGYPT

J. KRASICKI

University of Wrocław,

1, Plac Uniwersytecki, Wrocław, Poland

E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

*The article deals with Vladimir Solovyov's second journey to Egypt (1898). It is argued that the trip and the resulting inner experiences had a decisive impact on Solovyov's spiritual life as well as the poetry and philosophy of his "eschatological" period (1898–1900). While concentrating on the interpretation of Solovyov's poetry of that time, the author examines the spiritual dimension of the philosopher's experiences of the Sophic and the demonic, and investigates their interdependencies. The problem is undertaken with an eye on Solovyov's own work but it also addresses the spiritual (mystical and ascetic) tradition of the Eastern and Western Church. In conclusion it is shown that independently of the psychic aspect of the philosopher's Sophic and demonic experiences, their most important meaning, i.e. their inner and spiritual meaning (in its phenomenological capacity), remains unchanged. It is pointed that Sophic and demonic experiences of the philosopher influenced his spiritual evolution and his work. The analyses and interpretations presented in the paper confirm the accuracy of the author's main thesis: the ultimate meaning of the philosopher's experiences is articulated in his eschatology. Finally, it is stated that in order to arrive at the correct understanding of the philosopher's spiritual and creative development, one has to take into account its integral character – Solovyov cannot be approached as just an academic scholar but should be seen as a «witness of faith» in the early Christian and nearly forgotten sense of the phrase (Gr. *martyr*, Lat. *martyr*).*

Key words: *sophiology, Mariology, demonology, psychology, evil, spiritual experience, spiritual struggle, Antichrist, apocalypse, eschatology, poetry.*

Кто-то идет.

В.С. Соловьев

(из письма к В.Л. Величко 3 июня 1897 г.)

Начало и конец

Справедливо утверждение, что «последние годы Соловьева – эпоха “возвращений”»¹. Как и в начале его жизненного пути, в последние годы Вл. Соловьев вновь обращается к метафизике, к Платону. В жизни Соловьева «эпоха возвращений» – это время возвращения в самом буквальном смысле: к конкретным местам, событиям и ситуациям. «Перед смертью, – пишет К. Мочульский, – воспоминания юности воскресают с таинственной силой, влекут к местам, где случилось “самое значительное в жизни”. В 1898 году Соловьев едет в Египет, чтобы вновь увидеть ту пустыню, где некогда явилась ему Она» [1, с. 245]. Философа, как пишет С.М. Соловьев, «потянуло взглянуть еще раз на ту землю, где явилась его “подруга вечная”, увидеть “золотые, изумрудные, черноземные поля” Египта и “голубой, золотистый Нил”» [2, с. 336].

¹ См.: Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA – PRESS, 1951. С. 246 [1].

Соловьёв путешествовал немало, но последнее путешествие привлекает особенное внимание потому, что, несмотря на сам эмпирический факт поездки, оно происходило как бы в другом измерении, было не столько путешествием внешним, сколько внутренним, и в качестве такового началось гораздо раньше, чем вторая поездка в Египет, которая была только его кульминацией. Это становится особенно понятно, если иметь в виду, что, как отмечают Г. Пшебинда² и Г. Мартин³, последние два года жизни философа были лишь «откровением», «открытием» (греч. *apokalipsis*) – хотя и в завуалированной форме – истин, предвосхищаемых философом с начала 90-х годов XIX в.

«В Архипелаге ночью». «Дневной» и «ночной» Соловьёв

Вл. Соловьёв, как писал Н.А. Бердяев, был одним из самых загадочных явлений в русской философии, «мы знаем, что был дневной и был ночной Соловьёв», и главную причину невозможности познания его внутренней правды Бердяев связывал с тем, что в своем философском труде, в отличие, например, от Ф.М. Достоевского, философ себя «прикрывал, а не раскрывал». Поэтому «настоящего Соловьёва, – пишет Бердяев, – нужно искать» не в его стройных сочинениях, но «в отдельных строках и между строк, в отдельных стихах и небольших статьях»⁴. Стихи, возникшие во время второй поездки в Египет, подтверждают истинность этого правила, они являются проявлением зла, которое нельзя найти в его философских исследованиях. Последний этап жизни Соловьёва, хотя он в смысле топографическом напоминает его начало, наполнен совершенно новым духовным содержанием. И так же, как ключевая для «первой метафизики» Соловьёва⁵ его первая поездка в Египет прошла под знаком видений софийных, ключевое для понимания «второй метафизики» второе путешествие стоит под знаком опытов демонических.

«Великое знамение» и два «семени»

Мистическая поэзия Соловьёва глубоко укоренена в библейской⁶ и мистической традиции⁷. Зная о том, какой огромный исследовательский интерес вы-

² См.: Przebinda G. Apokalipsa Włodzimierza Sołowjowa // Znak. Kraków. 1986. № 11–12 (384–385). S. 54–70 [3].

³ См.: George M. Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. S. 320 [4].

⁴ См.: Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // Сборник первый о Владимире Соловьёве. М.: Путь, 1911. С. 104 [5].

⁵ См.: Флоровский Г. В мире исканий и блужданий // Русская Мысль. Кн. 3–4. Прага – Берлин: Изд-во «Русская Мысль», 1923. С. 227 [6].

⁶ См.: Рашковский Е.Б. Библейские темы в поэзии В.С. Соловьёва // Мир Библии. М., 1993. № 1. С. 85–92 [7].

⁷ См.: Синило Г.В. Библейский и каббалистический контекст мистической поэзии В.С. Соловьёва [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/56484/1/Синило%20Г.В.%20Библейский%20и%20каббалистический%20контекст%20мистической%20поэзии%20В.С.Соловьёва.pdf> [8].

зывает как в поэтическом, так и в философском творчестве Соловьева проблема мистики и мистицизма⁸, в наших рассуждениях сосредоточимся только на аспекте библейском.

Толкователи Библии утверждают, что для постижения смысла Священного Писания содержание Ветхого Завета следует рассматривать с точки зрения Нового Завета, и наоборот. Таким образом, глубочайший смысл первой книги Священного Писания, т.е. книги Бытия, прочитывается через смысл последней библейской книги, т.е. книги Апокалипсиса. Это герменевтическое правило мы используем в интерпретации стихотворений Соловьева в период его первой и второй поездок в Египет и, таким образом, при толковании стихов Соловьева их протологический смысл попробуем постичь через смысл эсхатологический, а смысл эсхатологический через смысл протологический. На тесную связь обоих смыслов указывают уже три эпитафия к первому из серии анализируемых стихотворений, т.е. эпитафия к стихотворению «Знамение» (1898 г.). В статье русской исследовательницы Л. Квачан (Авдейчик) справедливо обращается внимание на то, что три эпитафия – из Книги Бытия, Евангелия от Луки и Апокалипсиса – позволяют глубже раскрыть символический смысл стихотворения «Знамение»⁹. В плане сотериологическом приведенные эпитафии выстраиваются в логическую систему, выражающую библейский порядок Падения и Искупления. Первый эпитафия восходит к Книге Бытия («Семя жены сотрет главу змия»), второй – из Евангелия от Луки, третий и последний – из Книги Апокалипсиса. По логике этих эпитафий, проклятие наложено Творцом на Змия и «семя его» (Быт. 3, 14-15), вечная «вражда» между Змием и «первой женой» Евой завершается в словах «второй Жены» Марии («Сотворил Мне величие Сильный, и свято имя его» – Лк. 1, 49), а свое окончательное решение находит в событиях, описанных в последней книге Нового Завета («И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, на главе ее венец из двенадцати звезд» – Откр. 12, 1)¹⁰. Борьба «Жены» и «ее семени» со Змием и «семенем его» длится всю земную историю вплоть до Второго Пришествия Христа, которое будет предварено откровением антихриста, – тема последнего апокалиптического произведения Соловьева «Три разговора».

В стихотворении Соловьева это «великое знамение» (Откр. 12, 1), софийное знамение «Девы Назарета», было прочитано поэтом-философом как «одно, навек одно!» знамя победы над «Змием». В «Краткой повести об антихристе» (1899–1900 гг.) это «знамя», эта «хоругвь»¹¹, ведет также остатки верных Христу христиан к окончательной победе над антихристом.

⁸ Соловьев различал эти категории. См.: Соловьев В.С. Мистика – мистицизм // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 10. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 243–246 [9].

⁹ См.: Квачан Л. (Авдейчик). Ветхозаветные мотивы в творчестве Владимира Соловьева [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://minds.by/zhurnal-stupeni/arhiv-nomerov-za-2005-god/stupeni-3-19-zhenshhina-v-tserkvi/vethozavetnye-motivy-v-tvorchestve-vladimira-soloveva#.VvA-LSIXfo4> [10].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Знамение // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 112 [11].

¹¹ См.: Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 10. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 218 [12].

Интересно, что в конце времен у Соловьева со Злом борется не Христос, но Его Мать. Указывая на связи с католическим богословием и католической мариологией, П.П. Гайденко в послесловии к книге С.М. Соловьева справедливо замечает, что именно «женственный облик Божества наполняет собой и поэзию В. Соловьева: в его строках Христа почти никогда нет»¹². Кажется, что, в соответствии с планом Апокалипсиса, битва на небесах, битва Дракона с апокалиптической Женой, подтверждает данные Творцом слова обещания: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята» (Быт. 3, 15).

«В защиту Владимира Соловьева»...

Публикуя свои софийные стихи, философ-поэт, как пишет Н.О. Лосский, хорошо понимал, что личное «преклонение перед Софией как вечной женственностью может легко привести к ереси и нравственным извращениям»¹³. Но, несмотря на позицию Соловьева, невозможно не согласиться и с Лосским, который, заканчивая главу своей «Истории русской философии», посвященную автору «Оправдания Добра», утверждает, что «в философии Соловьева много недостатков» и, как он пишет, «часть этих недостатков перешла по наследству к его последователям»¹⁴. В этом смысле, кроме прочего, одними из самых опасных и двусмысленных являются его эротическая поэзия и софиология, особенно учитывая тот факт, что Вл. Соловьев считается родоначальником и вдохновителем русских символистов.

Г. Флоровский в качестве примера таких «исканий и блужданий» приводит творчество А. Белого¹⁵ и известные отношения философа с А. Шмидт. В другом месте Г. Флоровский пишет также, что в 1922 году мог лично изучить некоторые до сих пор «неопубликованные» автографы записи Соловьёвских видений («подлинной или мнимой – это другой вопрос») Софии и что «характер записей таков, что не приходится сомневаться в «демоничности» переживаний, сопутствующих духовному опыту поклонника Девы Радужных ворот»¹⁶. При этом он добавляет, что и творческий опыт А. Блока, который пошел соловьевским путем, тоже «свидетельствует об опасностях Соловьёвского пути»¹⁷.

¹² См.: Гайденко П.П. Об авторе и его герое // Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Изд-во «Республика», 1997. С. 414 [13].

¹³ См.: Лосский Н.О. История русской философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjtn7rG-6fLAhVmJJoKHcRiCWsQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.krotov.info%2Flib_sec%2F12_1%2Flos%2Flossk_n_00.htm&usg=AFQjCNGEndXK2PI7yu0S0U9N5DvYtWrEkw [14].

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: Флоровский Г. В мире исканий и блужданий. С. 212.

¹⁶ См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. С. 468 [15].

¹⁷ Там же.

Характерна также и полемика Н.О. Лосского¹⁸ и И.М. Андреева¹⁹ вокруг софийных видений Соловьева. И.М. Андреев, придерживаясь в ней метода характерологического анализа, упрекает Соловьева в том, что тот «не знал пути к святости», что его софиология тесно переплетается с эротикой, и сами «видения Софии», «Вечной женственности», трижды являвшиеся Соловьеву, этот автор трактует как дьявольское оболыщение («прелесть»), которое «отравило» всю его философию. Можно, конечно, и «разрешить» всю эту проблему так, как поступил епископ А. Храповицкий: достаточно, мол, принять во внимание факт, как написал этот представитель Православной Церкви, что Соловьев был «форменный алкоголик», любил компанию «дамочек» и т.п. и только «поддерживал слухи о своей святости...»²⁰.

Что думать о приведенных выше рассуждениях и строгих осуждениях?

Спор о характере мистических и софийных переживаний Соловьева²¹ остается пока открытым. Например, С.С. Хоружий указывает на их замаскированное, сокрытое эротическое второе дно²². И мнения здесь разделились: от апологетики до церковной «анафемы», от некритического их принятия до попыток уменьшить, снизить значение мистики Соловьева, свести ее к одному лишь ощущению Всеединства (А. Лосев), и до недавно появившегося вышеупомянутого, можно сказать, шокирующего, в сравнении с прежними анализами, выдержанного в духе постмодернистской «деконструкции» аналитического исследования С.С. Хоружего, указавшего на неоднозначность мистики Соловьева, на ее замаскированный эротический фон, выводимый из отделения строя мистики от аскезы, «подавления» сферы инстинктов и влечений и т.п.

Все вышесказанное мы и имеем в виду в наших рассуждениях. Но, с другой стороны, мы согласны с Лосским, который, выступая в «защиту» нашего философа, делает в целом оправданный и справедливый вывод: «Некоторые русские, которые хотят быть более православными, чем само православие (так же, как некоторые подданные более роялисты, чем сам король), относятся к мистическому опыту Соловьева с подозрением. Они полагают, что видения Св. Софии были “искушениями”, т.е. злым духом в личине святости. Этим людям следовало бы помнить цитированные выше высказывания Соловьева, в которых он сам говорит об отрицательных сторонах мистицизма. Соловьев прекрасно сознавал,

¹⁸ См.: Лосский Н.О. В защиту Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra / под ред. В.Ф. Бойкова, Ю.Ю. Булычева. СПб., 2000. Т. 2. С. 34–45 [17].

¹⁹ См.: Андреев И.М. Владимир Соловьев – мистик в свете православия. Ответ проф. Н.О. Лосскому // Владимир Соловьев: pro et contra / под ред. В.Ф. Бойкова, Ю.Ю. Булычева. СПб.: Изд-во Русского Христианского Института, 2002. Т. 2. С. 46–53 [18].

²⁰ См.: Архиепископ Антоний (Храповицкий). Ложный пророк // Владимир Соловьев: pro et contra / под ред. В.Ф. Бойкова, Ю.Ю. Булычева. СПб.: Изд-во Русского Христианского Института, 2002. Т. 2. С. 54–58 [19].

²¹ См.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / пер. С. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 67–79 [20].

²² См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник / под ред. И.В. Борисовой, А.П. Козырева. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 14 [21].

что злой дух являет себя во всем, уводит человека с праведного пути и подвергает его всем искушениям борьбы зла с добром. Таким образом, было бы ошибочным полагать, что, создавая свое учение о священной женственности, Соловьев был в плену “искушений”, хотя это и было свойственно многим русским поэтам в дни их юности. Так, например, в своих воспоминаниях о Блоке А. Белый говорит, что поэзия скатилась в бездну богохульствующего эротизма. Однако следует ли винить Соловьева за его ошибки? Разве истина на земле не рождается в муках? Людям следует винить не за ошибки во взглядах, а за то, что они допускают эти ошибки в жизни» [22, s. 294].

Несомненно, как мы сказали, Лосский прав. Но, в свою очередь, правильно замечает и Флоровский, что рубеж XIX–XX веков – время «исканий и блужданий». «“Конец века”, – пишет он, – означал в русском развитии рубеж и начало, перевал сознания. Изменяется само чувство жизни. “Все более и более нарастает чувство чрезвычайности” (А. Белый)...И то был не только душевный сдвиг. То был новый опыт... В те годы многим вдруг открывается, что человек есть существо метафизическое. В самом себе человек вдруг находит неожиданные глубины, и часто темные бездны. И мир уже кажется иным. Ибо утончается зрение. В мире тоже открывается глубина... Религиозная потребность вновь пробуждается в русском обществе, как это уже было однажды в Александровскую эпоху. И это пробуждение опять было болезненным и трудным. Соблазнов стало больше, когда “душа пробудилась”, и жизнь стала опаснее...» [6, с. 452].

Но, безусловно, прав и Флоровский, подчеркивая, что в духовной сфере, о чем должны помнить не только последователи Соловьева, но все, кто вступает на духовной путь, особое значение имеет «аскезис». В любой мистике, можно сказать, действует правило – возможен истинный аскетизм без мистики, но нет истинной мистики без аскетизма.

«Слово увещательное к морским чертям» – софиология и демонология

Вернемся к поэтическому творчеству Соловьева. При внимательном чтении невозможно не заметить, что, представляя «Жену» апокалиптическую (Откр. 12, 1) как «знамение» окончательной, эсхатологической победы над Злом, стихотворения Соловьева показывают одновременно ужас зла, в котором «весь мир лежит» (1 Ин. 5, 19). И так в стихе «Das Ewig-Weibliche» шутовское обращение «Милые черти, сдавайтесь скорей!» и «Черти морские меня полюбили...» не может осилить ужаса зла так же, как и оформленные в аналогичной конвенции слова «увещания», направленные к злым духам, напоминающие вербальные и физические стычки первых христианских отшельников и подвижников со злыми духами в пустынях Египта:

Гордые черти, вы всё же мужчины, –
С женщиной спорить не честь для мужей.
Ну, хоть бы только для этой причины,
Милые черти, сдавайтесь скорей! [16, с. 113]

В сущности, здесь разыгрывается описываемая подвижниками и Отцами Пустыни настоящая борьба за душу (греч. *psychomachia*). Стихотворение «Das Ewig-Weibliche» хотя и имеет подзаголовок «Слово увещательное к морским чертям», тем не менее его шуточный тон затмевает то, что в его тексте является самым главным. В отношении этого стихотворения подтверждается верность замечания Е. Трубецкого о том, что «шутка в устах Соловьева часто имела весьма серьезный смысл». В своих демонологических стихах Соловьев посредством шутки хочет сказать правду, которую «серьезно» выразить не в состоянии. Не давая знать, шутит ли он или говорит серьезно, поэт-философ говорит:

Черти морские меня полюбили,
Рыщут за мною они по следам:
В Финском поморье недавно ловили,
В Архипелаг я – они уже там!

Ясно, что черти хотят моей смерти,
Как и по чину прилично чертям.
Бог с вами, черти! Однако, поверьте,
Вам я себя на съеденье не дам [16, с. 113].

Что самое главное, глубочайшая истина этих сочинений, однако, имеет не столько демонологический, сколько сотериологический и мариологический фактор; в этой «*psychomachii*» философ отнюдь не один. Агрессивное присутствие зла активизирует Присутствие «Девы Назарета», Той же самой, которая впервые проявила себя во время конфирмации «Вся в лазури сегодня явилась...», а потом во время первой и второй поездки в Египет как София-Премудрость Божия.

Свет Пустыни

Е. Клингер правильно интерпретирует демонические переживания во время второго путешествия философа в Египет в терминах психоанализа и опыта «темных сил», аналогичного опыту Отцов Пустыни, например св. Антония или Евагрия Понтийского²³. По мнению Клингера, следующие после этого путешествия «Три разговора» вместе с добавленной к ним «Краткой повестью об антихристе» – это, по мнению польского православного богослова, психоанализ сил зла, которые философ ранее испытал на себе. При всей сложности личности философа, вопросов, касающихся достоверности его мистики и его духовного опыта того времени, его духовный опыт вписывается в духовную память Вселенской Церкви, хотя, несомненно, наиболее компетентным лицом для их оценки был бы не теоретик-исследователь (как пишущий эти слова), но практик – «духовный отец», наделенный харизмой «различать духов» (1 Кор. 12, 10; 2 Кор. 11, 14; 1 Ин. 4, 1), или опытный русский духовный «старец».

²³ См.: Klinger J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy // Klinger J. O istocie prawosławia. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983 [22].

Для понимания этих вопросов имеет значение и то обстоятельство, что Соловьев был довольно необычной фигурой и жил на самом деле жизнью светского отшельника, правда, иногда хаотично и беспорядочно, без постоянного места жительства и постоянной работы, но в своем стиле, в соответствии с тем, что определяет слово «монах» (греч. *monachos*, «одинокий»), Пустыня сопровождала его всегда. В этом смысле, если смотреть с точки зрения духовной традиции Церкви, второе путешествие Соловьева в Египет можно считать более или менее осознанным выходом «в Пустыню», вторжением на территорию Злого в том значении, как это принято в монашеской традиции. В этом значении «Пустыня, одиночество» – это, как пишет знаток духовной жизни, «для грешника самая ужасная попытка, которая открывает ему всех демонов, которых человек носит в себе»²⁴. Это в «Пустыне» и, как учит вся христианская Традиция, в «одиночестве» разворачивается и развивается то, что является самой важной «частицей» в жизни человека (Лк. 10, 41). Обстоятельства внешние являются здесь маловажными и второстепенными. Если у «Отцов Пустыни» (бедуинов) топосом пустыни выступают дикие животные, безграничность пустыни, вой гиен, то для Соловьева таким духовным топосом пустыни является «каюта на корабле в Каир»²⁵, морской прибор у «финских берегов», «ночь в Архипелаге» и ночь под пирамидами в пустыне в окрестностях Тебаида.

Отметим, что подобную позицию в этом вопросе занимает современная русская исследовательница И.В. Лобанова. Она пишет: «Между тем непривычным был, скорее, контекст этих явлений, а вовсе не содержание, которое совпадает с опытом христианских подвижников. Это-то и казалось чуть ли не кощунством: не святой старец, спасающийся в пустыне, подвергается нападению нечистой силы, а какой-то литератор, который любит анекдоты и равнодушен к сладкому и даже к вину. Польский исследователь Я. Красицкий верно замечает по этому поводу, что “для правильного понимания демонического опыта Соловьева последних двух лет его жизни не имеет никакого значения тот факт, что с духовной демонической реальностью ему пришлось бороться близ побережья Финляндии и во время второго путешествия в Египет, а не в обстоятельствах, с которыми мы сталкиваемся, читая *apoftegmata* Отцов-пустынников”» [25].

Между психологией и демонологией

Как «считывать» характер духовных переживаний нашего, если так выразиться, «философа–монаха»? Где здесь – и является ли возможным ее обозначить – проходит граница между психологией и психопатологией, между подлинным духовным опытом и патологией?

С.М. Соловьев пишет о герое своей монографии, что «часто бывали у него видения черта, и он просто рассказывал о них, иногда впадая в шуточный тон».

²⁴ См.: Bouyer L. Wprowadzenie do życia duchowego. Przeł. L. Rutowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1982. S. 143 [23].

²⁵ См.: Waage P.N. Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow der Denker Europas. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1988. S. 240 [24].

«Помню, – пишет автор монографии, – один его рассказ: “Вчера я лежу в постели, горит свеча. Кто-то, кого не вижу, гладит меня по руке и шептывает мне весьма дурные вещи. Я вскакиваю с постели, начинаю его крестить и крестом выгонять за дверь”. С простотой монаха он говорил: “надо читать перед сном псалом 90-й, чтобы избавиться от наваждений”» [2, с. 330].

Также и другие исследователи приводят свидетельства похожих демонических видений. Часть из них относится к ним скептически, объясняя их естественным образом. Например, Е. Трубецкой считал демонические переживания Соловьева следствием истощения физического и психического, а также того, что философ в явлениях материального мира усматривал вмешательство мира духовного, трактуя эти два мира как нечто нераздельное. Трубецкой, который приводит много примеров этих явлений, по словам Лосева, «склонен был воспринимать все видения своего друга (Соловьева. – Я.К.) как чистейшие галлюцинации По этому поводу, – Лосев приводит слова Трубецкого, – я так сказал ему: “Твои видения – просто-напросто галлюцинации твоих болезней”» [26, с. 202–203].

Но и несмотря на эти «медицинские» – психические и психопатологические – аспекты вопроса, так или иначе, по нашему мнению, для понимания духовного развития Соловьева результат этого спора не имеет решающего значения. Независимо от того, признаем ли мы их истинность или будем искать в них лишь проявления «психического кризиса» (К. Мочульский), умственного истощения (Е. Трубецкой) и т.д., их наиболее важный смысл, т.е. в значении феноменологическом, ноэтическом (греч. *noesis*), – внутренний, духовный – остается без изменений. С точки зрения духовной эволюции Соловьева важен вопрос не о «подлинности» или «церковности»²⁶ как софиологических, так и демонических переживаний философа, а то, как они повлияли на его духовное развитие и его творчество.

О том, что такая постановка является обоснованной, свидетельствует и тот факт, что именно такое значение и смысл приписал им и сам автор «Трех разговоров». Если иметь в виду, что они были написаны именно «около двух лет»²⁷ после второго путешествия в Египет, понятно, что в более или менее завуалированной форме оно относится к сопровождающим путешествие событиям. Их ключевое значение для понимания мысли Соловьева подчеркивает Г. Пшебинда: «Так, как можно понять оптимистичную метафизику мыслителя без проникновения в бездонную пропасть его софийных видений, так, на наш взгляд, трудно правильно понять его мысль последних лет, если отвергнуть истинность переживания 1898 года» [27, с. 319].

Проблема зла и предчувствие грядущего Антихриста становятся в последние два года жизни философа основным фактором его видения мира, человека и истории. Поэтому, если сравнить слова из известного письма молодого философа к Кате Романовой, в котором он писал, что «не верит в черта», с «Тремя разговорами», разница бросается в глаза. Значение духовного и интеллектуального переворота 1898 года подчеркивает К. Мочульский, имея в виду приведенные выше слова молодого философа. «До сих пор, – пишет

²⁶ См.: Флоровский Г. В мире исканий и блужданий. С. 227.

²⁷ См.: Соловьев В.С. Три разговора. С. 83.

он, – Соловьев склонялся к точке зрения бл. Августина: зло не имеет субстанции: это только “privatio” или “amisio boni”. Теперь зло предстает перед ним во всей своей зловещей реальности. Раньше он “не верил в черта”, теперь в него поверил» [1, с. 250].

Неудивительно, по этой причине, что такие исследователи творчества Соловьева, как, например, Д. Стремоухов, вторую поездку в Египет и дату 1998 год²⁸ признали событием, разделяющим эволюцию творчества Соловьева на две совершенно разные идейные части, начинающим совершенно новый период его творчества, называемый «эсхатологическим» (1898–1900 гг.).

«Gnosis» и «pistis»

С «духовной переменной» философа связано радикальное изменение в восприятии им зла. В смысле, какой придает этому термину Л. Шестов, – в свете духовных переживаний во время второго путешествия в Египет, предыдущую метафизику зла можно считать чистым «гнозисом». В жизни философа она оставалась без какого-либо отношения к сфере личного и экзистенциального выбора. Зло, понятое таким образом, не влияет на сферу жизни, не достигает ее духовной глубины. Его же познание сводится исключительно к уровню интеллектуальному и останавливается на уровне умственной спекуляции (лат. *speculum*, «зеркало») и, как таковое, в конечном итоге не ведет к духовной трансформации, к духовной *metanoia*. Оно, по сути, является именно гнозисом, т.е. знанием (греч. *gnosis*, «знание»), ничем более. Но, как показывает духовный опыт философа, в конфронтации с духовными переживаниями 1898 года такого спекулятивного познания зла уже недостаточно.

В этой ситуации возвращение Соловьева от гнозиса к вере, вытекающее из логики духовных фактов, кажется понятным и неизбежным. Спекулятивное, гностическое познание зла, под знаком которого проходит «первая метафизика» Соловьева (Г. Флоровский), под натиском духовных переживаний в период 1898–1900 гг. оказывается беспомощным, не выдерживает противостояния с новой непознаваемой еще духовной реальностью – в такой ситуации гнозис может заменить только вера (греч. *pistis*). Однако в жизни философа переход от гнозиса к вере – это не только перелом в сфере философского творчества, но и время духовного самопознания и самоочищения; то, что раньше, т.е. в период теософский и теократический, было им признано почти за слова Истины и высшего Откровения, в «период эсхатологический» будет распознаваться как духовный обман и метафизическая мистификация, как «соблазн соблазнов». Путь духовного самопознания и самоочищения ведет Соловьева от спекуляции, от «гнозис», к простоте веры, от теософской уклончивости (см., например, трактат «La Sophia») к интеллектуальной простоте и духовному «очищению» последних двух лет²⁹.

²⁸ См.: Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris: Société d'Édition, 1935. С. 284 [28].

²⁹ См.: Besançon A. Sfałszowane dobro. Tłum. W. Prus // W drodze. Poznań, 1989. 6(190). S. 52 [29].

«*Ex tenebris lux!*»

Если обратиться к «глубинной психологии», стоит прислушаться к тому, что говорят об этом диссиденты фрейдизма, в частности, например, К.Г. Юнг. По его мнению, игнорированное, непризнанное или вытесненное в процессе рационализации зло разрушает больше, чем зло осознанное. Демонологические стихи 1898 года и «Три разговора» подтверждают правильность этой концепции – их можно интерпретировать как свидетельство опыта осознания собственного зла и его преодоления. Но для того, чтобы эти духовные феномены как таковые понять, необходимо принимать их не статически, но динамически и диалектически.

И хотя ценой духовного пути самопознания является нередко духовное затмение и духовное заблуждение, указать на этот опыт в жизни Соловьева только как на явление духовного затмения и «мистического испуга»³⁰ – значит отмахнуться от самого важного в нем, т.е. глубинного, духовного и познавательного смысла. Эти духовные феномены показывают, что между интеллектуальным и духовным опытом Соловьева до отъезда в Египет и интеллектуальным и духовным опытом 1898 года и последних двух лет его жизни следует положить духовную грань. С одной ее стороны лежит так или иначе понимаемая оптимистическая теософия и «первая метафизика», а с другой – «вторая метафизика»³¹, неотъемлемой частью которой является фактор демонический. В подлинном христианском духовном опыте демоническая и сотериологическая реальности между собой органически связаны: отсутствие одной из этих сфер идет всегда рука об руку с отсутствием другой; *mysterium iniquitatis* объединено невидимым, но реальным узлом с *mysterium salutis* (хорошо передает эту истину средневековые *adagium*: «Ubi Satanas, ibi Christus»). Ибо суть природы мистического опыта в том, что путь к духовному Свету (о чем прекрасно знают все школы не только христианской мистики) ведет всегда через духовную темноту – «Свет во тьме светит» (Ин. 1, 5).

Если еще раз вернуться к глубинной психологии, то в ее свете опыт зла и познание, о котором мы говорим, является у Соловьева схождением в глубины собственной психики, болезненным раскрыванием скрытых и подавленных психических содержаний. Опыт *numinosum* у Соловьева, как и в случае библейского Иова, является, как это в своем «Ответе Иову» указал К.Г. Юнг³², открытием как «иррационального» темного элемента в себе, так и «иррационального» и «темного» элемента в Божестве. В аналитической и экзистенциальной психологии выявленное и распознанное, но все еще зло является отнюдь не лишним дополнением, не бесполезным балластом. Наоборот, в духовном пути оно играет полностью и ничем незаменимую роль и как таковое является активной диалек-

³⁰ См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 446.

³¹ См.: Флоровский Г. В мире исканий и блужданий. С. 227.

³² См.: Юнг К.Г. Ответ Иову [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKewja_9WX_KfLAhVsJpoKNf8JAcMQFggBMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ereading.club%2Fbook.php%3Fbook%3D1006301&usq=AFQjCNE0JdiAb_16a3jcP96gq_rqDcQ3OA&bvm=bv.116274245,d.bGs [30].

тической силой, побуждающей скрытые доселе духовные силы. В конечном счете, как говорит Мефистофель в драме Гете «Фауст», «Я – часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо» (нем. «Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft»), оно служит благу и истине. Истинная мистика всегда утверждает, что в процессе духовного самопознания «просветление» приходит не иначе, как путем «очищения» и духовного «затмения»: «Ex tenebris Lux». Следовательно, на что обращает внимание Л. Шестов, казалось бы, ни «на первый взгляд ничем не оправдываемая тревога»³³, ни «мистический испуг», о котором пишет Г. Флоровский, не исчерпывают глубочайшего смысла духовного опыта философа. Состояние духовного одиночества, тревоги, депрессии, знакомое из христианской мистики под названием «Ночь темная» (св. Иоанн Креста, св. Тереза из Авилы, св. Тереза Младенца Иисуса и Святого Лица), является неотъемлемым «крестовым» элементом на пути к Истине и Свету. «Ночь и крест» неразрывны³⁴.

К. Мочульский имел поэтому полное право написать, что «встреча с демоническими силами не только не омрачила души Соловьёва, но, напротив, усилила в ней свет»³⁵. Дело в том, что новый свет Соловьёва это не был уже свет спекулятивного «гнозиса», но «Свет истинный» (Ин. 1, 9), тот, который «во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5). И хотя, наверное, прав Л. Шестов, написав, что в своих последних сочинениях Соловьёв – как и его учитель Шеллинг – скорее, окончательную правду о себе «затаил» и «унес ... свою тайну с собой в иной мир»³⁶, но то, что было в них сказано, говорит очень многое не только об «истории одной души» (св. Святая Тереза Младенца Иисуса и Святого Лица) этого русского мистика-философа, но также бросает много света на одну из самых больших тайн, с которой сталкивается человеческий дух – на тайну зла, *misterium iniquitatis*. Свет тем более ценен, что исходит он из собственного внутреннего опыта, опыта искушения злом и борьбы с ним. Неужели Соловьёв имел в виду также и себя, когда в «Духовных основах жизни» писал, что «искушение бывает только для людей духовных, или людей Божиих»?

Для Соловьёва практически это означало одновременно познание той стороны собственной личности, которая оставалась для него до того как бы в тени, оставалась неизвестна, закрыта. Мы писали, что Соловьёв ранее знал и хотел знать только ее «светлую» сторону, теперь *nolens volens* узнал и ее «темную сторону». Написав об «особой перемене в душевном настроении» в «Предисловии» к «Трем разговорам», он четко дает это понять.

Несомненно, «Три разговора» являются прямым результатом душевных переживаний второго путешествия философа в Египет и вытекают из логики всего

³³ См.: Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва // Шестов Л. Умозрение и откровение. Религиозная философия Вл. Соловьёва и другие статьи. Paris: YMCA-PRESS, 1964. С. 38 [31].

³⁴ См.: Sudbrack J. Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga Tłum. В. Białecki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996. С. 119 [32].

³⁵ См.: Мочульский К. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. С. 252.

³⁶ См.: Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва. С. 38.

его интеллектуального и духовного развития. Наше мнение в этом вопросе разделяет упоминаемая уже российская исследовательница. И.В. Лобанова пишет: «Польский исследователь Я. Красицкий называет “Три разговора...” “историческую манифестацией духовного опыта, полученного философом во время его второго путешествия в Египет в 1898 г. Действительно, нужно признать, что побудительным мотивом создания этой работы стало прямое столкновение Владимира Соловьева с фактом существования персонифицированного зла”» [25]. Одновременно исследовательница подтверждает и нашу позицию в отношении возможности научной верификации этого опыта: «Обсуждать достоверность этого опыта бессмысленно, поскольку никаких формальных критериев для оценки метафизических феноменов у науки нет. Однако пренебрегать на этом основании самим фактом решительного влияния иррациональных мотивов на трансформацию мировоззрения Владимира Соловьева недопустимо» [25].

Можно утверждать, что рано или поздно философ должен был их написать. Вопросом времени, как он пишет, было только нахождение подходящей формы для «Трех разговоров», включая и вопрос «удобной формы» для «Краткой повести об антихристе», но и это в конечном счете он, благодаря «дружеской критике» своих друзей, нашел³⁷.

Заключение

Для того, чтобы правильно понять творческий и духовный путь Вл. Соловьева, необходимо иметь в виду целостность этого пути и то, что Соловьёв был не только академическим, кабинетным ученым, но и верующим христианином, он был «свидетелем веры» (греч. *martyr*, лат. *martyr*). Философ не только размышлял над Злом, но и активно с ним боролся. И хотя окончательный итог этой борьбы для нас останется загадкой, тайной, «Великое знамение», «знамя», «хоругвь», под которым он воевал, знак «Девы Назарета», мы прочитываем одновременно как знак последней земной битвы философа-христианина и его окончательной победы в ней.

Список литературы

1. Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA – PRESS, 1951. 268 с.
2. Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Изд-во «Республика», 1997. 431 с.
3. Przebinda G. Apokalipsa Włodzimierza Sołowjowa // *Znak*. Kraków. 1986. № 11–12 (384–385). S. 54–70.
4. George M. *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1988. S. 384.
5. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // *Сборник первый о Владимире Соловьеве*. М.: Путь, 1911. С. 104–128.

³⁷ См.: Соловьев В.С. Три разговора. С. 88.

6. Флоровский Г. В мире исканий и блужданий // Русская Мысль. Кн. 3–4. Прага–Берлин: Изд-во «Русская Мысль», 1923. С. 210–231.
7. Рашковский Е. Б. Библиейские темы в поэзии В. С. Соловьёва // Мир Библии. М., 1993. № 1. С. 85–92.
8. Синило Г. В. Библейский и каббалистический контекст мистической поэзии В. С. Соловьёва [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/56484/1/Синило%20Г.В.%20Библейский%20и%20каббалистический%20контекст%20мистической%20поэзии%20В.С.Соловьёва.pdf>
9. Соловьёв В. С. Мистика – мистицизм // Соловьёв В. С. Собрание сочинений. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. Т. 10. С. 243–246.
10. Квачан Л. (Авдейчик). Ветхозаветные мотивы в творчестве Владимира Соловьёва [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://minds.by/zhurnal-stupeni/arhiv-nomerov-za-2005-god/stupeni-3-19-zhenshhina-v-tserkvi/vethozavetnye-motivy-v-tvorchestve-vladimira-soloveva#.VvA-LSIXfo4>
11. Соловьёв В. С. Знамение // Соловьёв В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 112.
12. Соловьёв В. С. Три разговора // Соловьёв В. С. Собрание сочинений. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. Т. 10. С. 81–221.
13. Гайденок П. П. Об авторе и его герое // Соловьёв С. М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Изд-во «Республика», 1997. С. 382–422.
14. Лосский Н. О. История русской философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjtn7rG6fLAhVmJJoKHcRiCWsQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.krotov.info%2Flib_sec%2F12_1%2Flos%2Flosk_n_00.htm&usq=AFQjCNGEndXK2P17yu0S0U9N5DvYtWrEkw
15. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. 600 с.
16. Соловьёв В. С. Das Ewig-Weibliche // Соловьёв В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. 113 с.
17. Лосский Н. О. В защиту Владимира Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra / под ред. В. Ф. Бойкова, Ю. Ю. Булычева. СПб., 2000. Т. 2. С. 34–45.
18. Андреев И. М. Владимир Соловьёв–мистик в свете православия. Ответ проф. Н. О. Лосскому // Владимир Соловьёв: pro et contra / под ред. В. Ф. Бойкова, Ю. Ю. Булычева. СПб.: Изд-во Русского Христианского Института, 2002. Т. 2. С. 46–53.
19. Архиепископ Антоний (Храповицкий). Ложный пророк // Владимир Соловьёв: pro et contra / под ред. В. Ф. Бойкова, Ю. Ю. Булычева. СПб.: Изд-во Русского Христианского Института, 2002. Т. 2. С. 54–58.
20. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / пер. С. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.
21. Хоружий С. С. Наследие Владимира Соловьёва сто лет спустя // Соловьёвский сборник / под ред. И. В. Борисовой, А. П. Козырева. М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. С. 1–18.
22. Klinger J. Dwie postaci prekursorów prawosławnej odnowy // J. Klinger. O istocie prawosławia. Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1983. S. 270–302.
23. Bouyer L. Wprowadzenie do życia duchowego. Przeł. L. Rutowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1982. 224 s.
24. Waage P. N. Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow der Denker Europas. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1988. S. 340.
25. Лобанова И. В. «Я в пророки возведен врагами...» (Эсхатология Владимира Соловьёва) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwj1x4D6-afLAhVmYpoKHcMFCmkQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Frus-istoria.ru%2Fcomponent%2Fk2%2Fitem%2F1478-ya>

v-proroki-vozveden-vragami-eshatologiya-vladimira-soloveva&usg=AFQjCNHhpqWqW2WvX7EvxqsBGPP5HQqhA&bvm=bv.116274245,d.bGs

26. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1994. 232 с.

27. Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1998. S. 528.

28. Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris: Sociéété d'Édition, 1935. P. 351.

29. Besançon A. Sfatszowane dobro. Tłum. W. Prus // W drodze. Poznań, 1989. 6(190). S. 51–57.

30. Юнг К.Г. Ответ Иову [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwja_9WX_KfLAhVsJpoKHf8JAcMQFggBMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.e-reading.club%2Fbook.php%3Fbook%3D1006301&usg=AFQjCNE0JdiAb_16a3jcP96gq_rqDcQ3OA&bvm=bv.116274245,d.bGs

31. Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Религиозная философия Вл. Соловьева и другие статьи. Париж: YMCA-PRESS, 1964. С. 23–91.

32. Sudbrack J. Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga Tłum. B. Białecki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996. S. 146.

References

1. Mochul'skiy, K. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov. Life and Teachings], Parizh: YMCA – PRESS, 1951. 269 p.

2. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution], Moscow: Izdatel'stvo «Respublika», 1997. 432 p.

3. Przebinda, G. Apokalipsa Włodzimierza Solowjowa [Vladimir Solovyov's Apocalypse], in *Znak*, Cracow, 1986, no. 11–12 (384–385), pp. 54–70.

4. George, M. *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs* [The Mystical and Religious Experience in the Thought of Vladimir Solovyov], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 384 p.

5. Berdyayev, N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva [The Problem of the East and the West in the Religious Consciousness of Vl. Solovyov], in *Sbornik pervyy o Vladimire Solov'evе* [The first collection about Vladimir Solovyov], Moscow: Put', 1911, pp. 104–128.

6. Florovskiy, G.V. V mire iskanii i bluzhdanii [In this World of Conquering and Straying], in *Russkaya Mysl'* [Russian thought], Praga–Berlin: Izdatel'stvo «Russkaya Mysl'», 1923, vol. 3–4, pp. 210–231.

7. Rashkovskiy, E.B. Bibleyskie temy v poezii V.S. Solov'eva [Biblical Themes in the Poetry of V. Solovyov], in *Mir Biblii*, Moscow, 1993, no. 1, pp. 85–92.

8. Sinilo, G.V. *Bibleyskiy i kabbalisticheskiy kontekst misticheskoy poezii V.S. Solov'eva* [The Biblical and Kabbalistic Context of the Mystical Poetry of V.S. Solovyov]. Available at: <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/56484/1/Sinilo%20G.V.%20Bibleyskiy%20i%20kabbalisticheskiy%20kontekt%20misticheskoy%20poezii%20V.S.Solov'eva.pdf>

9. Solov'ev, V.S. Mistika – mistitsizm [Mystique – Mysticism], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected Works. Vol. 10], Bryussel': Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1966, pp. 243–246.

10. Kvachan, L. (Avdeychik). *Vetkhovetnyye motivy v tvorchestve Vladimira Solov'eva* [Old Testament Motifs in the Works of Vladimir Solovyov]. Available at: <http://minds.by/zhurnal-stupeni/arhiv-nomerov-za-2005-god/stupeni-3-19-zhenshhina-v-tserkvi/vetkhovetnyye-motivy-v-tvorchestve-vladimira-soloveva#.VvA-LSIXfo4>

11. Solov'ev, V.S. Znamenie [The Sign], in Solov'ev, V.S. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...*». *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [Verses. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990, p. 112.

12. Solov'ev, V.S. Tri razgovora [Three Conversations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected Works. Vol. 10], Bryussel': Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1966, pp. 81–221.

13. Gaydenko, P.P. Ob avtore i ego geroe [About the Author and his Hero], in Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and creative evolution], Moscow: Izdatel'stvo «Respublika», 1997, pp. 382–422.
14. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Available at: https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjtn7rG-6fLAhVmJJoKHcRiCWsQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.krotov.info%2Flib_sec%2F12_1%2Flos%2Flossk_n_00.htm&usg=AFQjCNGEndXK2PI7yu0S0U9N5DvYtWrEkw
15. Florovskiy, G. *Puti russkogo bogosloviya* [The Paths of Russian Theology], Paris: YMCA-PRESS, 1983. 600 p.
16. Solov'ev, V.S. Das Ewig-Weibliche [The Eternal Female], in Solov'ev, V.S. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...*». *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [Verses. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990. 113 p.
17. Losskiy, N.O. V zashchitu Vladimira Solov'eva [In Defense of Vladimir Solovyov], in *Vladimir Solov'ev: pro et contra*. Saint-Petersburg, 2000, vol. 2, pp. 34–45.
18. Andreev, I.M. Vladimir Solov'ev – mistik v svete pravoslaviya. Otvet prof. N.O. Losskomu [Vladimir Solovyov – the Mystic in the Light of The Orthodox Church. An Answer to Prof. N.O. Lossky], in *Vladimir Solov'ev: pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo Instituta, 2002, vol. 2, pp. 46–53.
19. Arkhepiskop Antoni (Khrapovitskiy). Lozhnyy prorok [The False Prophet], in *Vladimir Solov'ev: pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo Instituta, 2002, vol. 2, pp. 54–58.
20. Krasitskiy, Ya. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, Man and Evil. A Study of the Philosophy of Vladimir Solovyov], Moscow: Progress-Traditsiya, 2009. 448 p.
21. Khoruzhiy, S.S. Nasledie Vladimira Solov'eva sto let spustya [The Legacy of Vladimir Solovyov One Hundred Years Later], in *Solov'evskiy sbornik* [Solovyov collection], Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika, 2001, pp. 1–18.
22. Klinger, J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy [Two Figures of the Precursors of the Eastern Orthodox Revival], in Klinger, J. *O istocie prawosławia*. Warsaw: Instytut wydawniczy PAX, 1983, pp. 270–302.
23. Bouyer, L. *Wprowadzenie do życia duchowego* [Introduction to the Life of the Spirit], Warsaw: Instytut Wydawniczy PAX, 1982. 224 p.
24. Waage, P.N. *Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow der Denker Europas* [The Invisible Continent. Vladimir Solovyov as the Thinker of Europe], Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1988. 340 p.
25. Lobanova, I.V. «*Ya v proroki vozveden vragami...*» (*Eschatologiya Vladimira Solov'eva*) [My Enemies Made me a Prophet. Vladimir Solovyov's Eschatology]. Available at: <https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwj1x4D6-afLAhVmYpoKHcMFCmkQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Frus-istoria.ru%2Fcomponent%2Fk2%2Fitem%2F1478-ya-v-proroki-vozveden-vragami-eshatologiya-vladimira-soloveva&usg=AFQjCNHhpqWqW2WvX7Evxq-sBGPP5HQqhA&bvm=bv.116274245,d.bGs>
26. Losev, A.F. *VI. Solov'ev* [VI. Solovyov], Moscow: Mysl', 1994. 232 p.
27. Przebinda, G. *Od Czaadaewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)* [From Tschaadaev to Berdyaev. The Controversy Over God and Man in the Russian Thought (1832–1922)], Cracow: Polska Akademia Umiejetnosc, 1998. 528 p.
28. Strémooukhoff, D. *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique* [Vladimir Soloviev and his Messianic Work], Paris: Société d'Édition, 1935. 351 p.
29. Besançon A. *Sfalszowane dobro* [The Counterfeit Good], Poznan, 1989, 6(190), pp. 51–57.
30. Yung, K.G. *Otvét Iovu* [Answer to Job]. Available at: https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwja_9WX_KfLAhVsJpoKHf8JAeMQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ereading.club%2Fbook.php%3Fbook%3D1006301&usg=AFQjCNE0JdiAb_l6a3jcP96gq_rqDcQ3OA&bvm=bv.116274245,d.bGs

31. Shestov, L. Umozrenie i Apokalipsis. Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva [Speculation and Apocalypse. The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov], in Shestov, L. *Umozrenie i otkrovenie. Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva i drugie stat'i* [Contemplation and revelation. Religious philosophy of V. Solovyov and other articles], Paris: YMCA-PRESS, 1964, pp. 23–91.

32. Sudbrack, J. *Mistyka. Doswiadczenie wlasnego ja – Doswiadczenie kosmiczne – Doswiadczenie Boga* [Mysticism. The Experience of the Self – Cosmic Experience – The Experience of God], Cracow: Wydawnictwo WAM, 1996. 146 p.

В.С. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 14:27(470)
ББК 87.3(2)61-07

ИДЕЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ И «КАТОЛИЦИЗМ» ВЛ. СОЛОВЬЁВА В ВОСПРИЯТИИ И ТВОРЧЕСТВЕ ПОЗДНЕГО С. ФРАНКА

Г.Е. АЛЯЕВ

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

Рассматривается «поворот к Вл. Соловьёву» в творчестве позднего С. Франка. На основе использования герменевтического, исторического, критического методов исследования и биографического подхода анализируются конкретные факты обращения Франка к идеям Соловьёва в последние годы жизни, выясняются причины актуализации этих идей и характер их влияния на мировоззрение Франка в контексте его творческой эволюции. В частности, речь идёт о подготовке Франком англоязычной антологии текстов Соловьёва. Утверждается, что особый интерес Франка к идее Вселенской Церкви Соловьёва и его отношению к католицизму был вызван как внешними причинами (желанием более адекватно представить идеи Соловьёва англоязычной публике), так и усилением позиции религиозного универсализма самого Франка, а также личными обстоятельствами (переходом в католицизм старшего сына). При этом методологический подход Франка к анализу концепции Соловьёва основывается на принципе целостности философии (мировоззрения) и личности мыслителя. «Универсализм соборности» самого Франка рассматривается не просто как логическое умозаключение, а как личный опыт философа, не порывавшего, однако, связь с православием. Прослежены элементы мистического характера в восприятии поздним Франком религиозно-философских интуиций Соловьёва. Сделан вывод, что этот «поворот» был связан не с трансформацией системы Франка, а лишь с дальнейшим развёртыванием его собственной философской интуиции всеединства и развитием концепции Богочеловечества в его поздних социально-этических и антропологических произведениях. В приложении публикуются заметки о Соловьёве из записных книжек Франка.

Ключевые слова: С. Франк и Вл. Соловьёв, философская биография, философия и религия, христианский универсализм, Вселенская Церковь, всеединство, русская философия.

THE IDEA OF THE UNIVERSAL CHURCH AND VLADIMIR SOLOVYOV'S «CONVERSION» TO ROMAN CATHOLICISM IN THE LATE WORKS OF SIMON FRANK

G.E. ALIAIEV

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

The paper's focus is on the 'turn to Solovyov' in the Simon Frank's late works. Using hermeneutical, historical, critical methods, and the biographical approach, the author analyses specific facts of Simon

Frank's last years references to Vladimir Solovyov's ideas, uncovering their causes and explaining the role of their influence on Simon Frank's worldview in the context of his creative evolution. In particular, it is about preparation of the English-language anthology of Solovyov's texts by Frank. The author states that Simon Frank's specific interest to the subject of Roman Catholicism was provoked by a number of external causes (e.g. his desire to represent Vladimir Solovyov's ideas to the English-speaking world in more adequate and appropriate way), as well as also by the strengthening of his own philosophical position of religious universalism and causes of personal kind (the conversion of his elder son to Roman Catholicism). Thus methodological approach of Frank to the analysis of the concept of Solovyov is based on the principle of integrity of philosophy (outlook) and the identity of the thinker. «Universalism of sobornost'» of Frank is considered not simply as logical conclusion, and as personal experience of the philosopher who wasn't breaking off; however, communication with Orthodoxy. The study of mystical elements results a conclusion about the late Frank's reception of Vladimir Solovyov's religious and philosophical intuitions. However, the main conclusion is that the "turn" was not a result of a transformation of Frank's System, but was rather implied with the further unfolding of Frank's own philosophical intuitions of all-unity and development of the concept of God-Manhood in his late social and ethical and anthropological works. The appendix contains Notes on Vladimir Solovyov by Simon Frank from his notebooks, previously unpublished.

Key words: *Simon Frank and Vladimir Solovyov, philosophical biography, philosophy and religion, Christian universalism, Universal Church, all-unity, the Russian philosophy.*

Изучая творчество Семёна Франка последних лет жизни, нельзя не заметить его пристального внимания к Владимиру Соловьёву. Прежде всего, следует отметить его последнюю статью «Духовное наследие Вл. Соловьёва» (1950 г.), которая в определённом смысле может рассматриваться как духовное завещание философа, выраженное через его отношение к религиозно-философскому наследию Вл. Соловьёва¹. Ещё одной, тоже фактически последней прижизненной публикацией Франка, стала антология текстов Соловьёва (с предисловием и большим вступлением, датированным 1949 годом), которая была переведена на английский язык Натальей Даддингтон и издана в Лондоне в конце 1950 г.² Владимиру Соловьёву были посвящены также выступления С. Франка по английскому радио (BBC): одна из лекций цикла «Россия и Запад в русской мысли», прочитанного в 1946 г. на немецком языке, – «Der religiöse Universalismus bei Solowjew»; а также цикл из трёх выступлений на английском языке в 1949 г., полностью посвящённый Соловьёву, – «Spiritual and social prophet», «Traditionalist and Free-Thinker», «Vision of the Coming Catastrophe». Подготовительные материалы к этим работам мы находим в записных книжках философа – в частности, публикуемый как приложение к этой статье отрывок «В каком смысле Соловьёв был католиком?». Наконец, отдельно следует говорить о рецепции соло-

¹ В своём последнем письме В. Б. Ельяшевичу 28 июля 1950 г., сообщая о написании этой статьи, С. Франк поясняет: «Цель – сделать нек<ото>рые внушения молодому поколению» [1]. Статья вышла в Вестнике русского студенческого христианского движения осенью 1950 г. – по свидетельству Т. Франк, «Вестник» они получили в Лондоне 17 ноября, на что С. Франк сказал: «Это моя последняя статья...» [2, с. 234]. Меньше чем через месяц, 10 декабря, С. Франка не стало.

² 9 ноября В. Зеньковский открыткой благодарил Франка за присылку этой книги (см.: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library / Columbia University, New York: S.L. Frank Papers, box 3 [3]).

вьёвских идей в последних книгах Франка – «С нами Бог» (1946 г.), «Свет во тьме» (1949 г.) и «Реальность и человек» (1956 г.).

Это внимание позднего Франка к Соловьёву могло бы показаться совсем не удивительным, если не идти далее поверхностного историко-философского штампа о Франке как последователе Соловьёва; однако оно требует объяснения, если вспомнить, что поначалу Франк однозначно воспринимался как «не соловьёвец»³ и долгое время он сам не связывал разработку своей системы с влиянием соловьёвских идей. И лишь в конце своего творческого пути Семён Франк действительно приходит к осознанию глубокого внутреннего родства (хотя и не тождественности) своего философского мировоззрения с основными философскими идеями Владимира Соловьёва. Прежде всего, в своей антропологии (в книге «Реальность и человек») он признаёт себя последователем соловьёвской концепции Богочеловечества, хотя и отмечает, что «влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьёва было, очевидно, бессознательным»⁴. При этом, однако, и здесь не приходится говорить о полном тождестве взглядов – Франк переосмысливает учение о Богочеловечестве в духе онтологии «Непостижимого», и это делает его антропологию более *философско*-религиозной и одновременно более персоналистичной, чем у Соловьёва.

В этом контексте представляется важным понять – с чем именно связано такое обращение Франка в конце жизни к Соловьёву и можно ли этот интерес считать признаком какой-то существенной трансформации его философской системы или мировоззрения?

Прежде всего – во избежание неправильного толкования – подчеркнём, что указанное «обращение» не следует понимать в том смысле, что ранее Соловьёв был Франку вовсе неинтересен. Уже в «Предмете знания» мы находим несколько отсылок к произведениям Соловьёва, при этом Франк замечает: «Блестящие гносеологические идеи Вл. Соловьёва доселе еще не оценены в надлежащей мере. В наших гносеологических соображениях мы сознаем себя в ряде основных пунктов весьма близким ему» [7, с. 61, прим.]. Таким образом, если не ощущение влияния, то ощущение близости идей было у Франка вполне сознательным уже на первом этапе разработки его философской системы – причём в её гносеологической части. Совершенно чётко высказывается Франк и в предисловии к «Непостижимому» (1939 г.), говоря о своей принадлежности к линии «новоплатонизма и христианского платонизма», которая проходит от «Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьёва»⁵. В этой книге Франк уже прямо перекликается с Соловьёвым в ут-

³ См.: Эрн В.Ф. Культурное непонимание. Ответ С.Л. Франку // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 117 [4].

⁴ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 150 [5]; подробнее о соотношении философских систем двух мыслителей и об эволюции отношения С. Франка к Вл. Соловьёву см., например: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 205–218 [6].

⁵ См.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183 [8].

верждении *богочеловеческого* существа человека и «*богомирности*», *теокосмизма* мира⁶, хотя главным (и даже единственным) «учителем» и собеседником Франка в «Непостижимом» остаётся Николай Кузанский, а не Соловьёв.

Отметим также, что в процессе работы над философией религии, воплотившейся в «Непостижимом», Франк в конце 20-х – начале 30-х годов изучает произведения Ф. Баадера (сохранились обширные выписки в его записных книжках). В определённом смысле это тоже было «приближением» к Соловьёву. Позднее, во Введении к «*A Solovyov Anthology*» (1950 г.), Франк отметит, что среди западных мыслителей недавнего прошлого, по сути, единственным человеком, родственным Соловьёву по духовному и интеллектуальному складу, и частично в его идеях, является немецкий мыслитель начала XIX века Франц Баадер – «также совершенно исключительный и пока недостаточно оценённый тип мыслителя»⁷.

Если всё-таки говорить о каком-то «обращении» Франка к Соловьёву в последние годы жизни, то следует отметить книгу К. Мочульского «Владимир Соловьёв. Жизнь и учение». На этот счёт мы имеем указание самого Семёна Людвиговича, – предваряя упомянутую англоязычную антологию, он пишет: «Своим Введением я во многом обязан прекрасной русской книге К. Мочульского *Владимир Соловьёв*, опубликованной Y.M.C.A. Press в Париже в 1935⁸, – это лучшее, что было написано о духовном развитии Соловьёва» [9, р. 7–8]. Франк познакомился с этой книгой где-то в конце 1938 г. (т. е. уже после окончания «Непостижимого») – её конспект, точнее – несколько выписок, всего на одну страничку, содержится в одной из записных книжек Франка непосредственно перед первой записью плана книги «Свет во тьме», датированной 13 декабря 1938 г.⁹ Внимание Франка привлекают выдержки из повести «На заре туманной юности», отражающие мировоззренческий перелом 18-летнего Соловьёва, а также вопрос о мнимом католичестве Соловьёва – здесь Франк выписывает цитату из письма Ивану Аксакову от октября 1883 г., в котором, по поводу уже распространившихся слухов о его переходе в католичество, Соловьёв замечает: «Я бы не считал постыдным сделать это *по убеждению*, но именно мои убеждения не допускают ничего подобного» [10, т. 4, с. 25]¹⁰. Книга Мочульского, безусловно, привлекла Франка своим методологическим подходом к изучению личности и философии (мировоззрения) мыслителя в их целостности: «Вл. Соловьёв учил о *целостности* человеческой природы: человек есть живое духовное единство, воплощённый дух и одухотворенная плоть. Только исходя из центра его суще-

⁶ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 527.

⁷ См.: *A Solovyov Anthology*, arranged by S.L. Frank / trans. from the Russian by N. Duddington. London: S. C. M. Press, 1950. P. 9 [9].

⁸ У Франка ошибка или опечатка – книга Мочульского вышла в 1936 г.

⁹ См.: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Box 3.

¹⁰ При подготовке англоязычной антологии Соловьёва Франку не удалось достать 4-й том писем Соловьёва (вышедший, как известно, в 1923 г. в Петербурге), «но весь важный материал из него, – замечает он в предисловии, – подан в книге Мочульского и цитируется по ней» (см.: *A Solovyov Anthology*, arranged by S.L. Frank. P. 8).

ства, можно понять смысл его судьбы, историю его жизни и ценность его творчества» [11]. Эта методология была близка взятой Франком у Бергсона идее о центральной интуиции, разворачиваемой философом в своей системе¹¹, однако у Мочульского ещё особо подчёркивается неразрывная связь личности и её творчества, т. е. возможность глубинного понимания религиозно-философских идей мыслителя только как его личностных идей, воплощённых, возможно, не столько в его работах («И может быть, все десяти томное собрание его сочинений – только его “изнанка”»¹²), но, прежде всего, в его судьбе и биографии. Интерес Франка к Соловьёву в последние годы жизни тоже был не столько «историко-философским», сколько глубоко личностным.

Безусловно, этот интерес был актуализирован переосмыслением, точнее – более глубоким осмыслением вопросов соотношения философии и религии, существования религиозного, в том числе мистического, опыта, роли религии в общественном переустройстве, о чём в первую очередь писал Франк в своих последних работах, письмах, предварительных заметках¹³. Особенно остро насущность этих вопросов была прочувствована Франком с началом Второй мировой войны; её масштабы и ужасы заставили вспомнить также о пророчествах Владимира Соловьёва и по достоинству оценить их. В своей последней статье Франк обращает внимание на «поистине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем», а главное – на те религиозные, эсхатологические выводы, к которым приходит Соловьёв на основе этого предвидения. Эти выводы, по сути, прямо ассоциируются Франком с его собственной программой христианской социальной этики, изложенной в книге «Свет во тьме». Отмечая, впрочем, и здесь у Соловьёва «некоторое рационалистическое упрощение» – в вычислении «хронологически-исторической близости конца мира», Франк, тем не менее, утверждает: «Но великая и насущно нужная правда совершенно одинокого в XIX веке напоминания Соловьёва об эсхатологической основе христианской веры заключается в отчетливом различении между земной и небесной перспективой, между человеческими упованиями о земном счастье и даже о земном торжестве правды – и неисповедимым путем Провидения, ведущим к конечной победе Христовой правды через скорби, потрясения и крушение мира в его привычном нам облике» [14, с. 399]. Напомним, что одно из упомянутых выше выступлений на ВВС, посвященных Соловьёву, Франк назвал «Духовный и социальный пророк».

¹¹ «Философ осуждён говорить всю жизнь, говорить всегда об одном и никогда не сказать того, что он мыслит и увидал. Он вечно исправляет свою формулу, исправляет само исправление, и с помощью этой всё возрастающей сложности мыслей пытается всё более приблизиться к простоте своей первичной интуиции» [12, с. 32].

¹² См.: Мочульский К. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. Париж: YMKA Press, 1936 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/mochulsky/soloviev/index.html> [11].

¹³ О предварительных заметках С. Франка, касающихся темы религиозного опыта, см.: Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 521–534 [13].

Некоторые новые акценты в вопросе об отношении к Соловьёву, наряду с опубликованными работами, могут дать записные книжки Франка последних лет его жизни. В одной из них, которую можно датировать 1947–1949 годами¹⁴, мы находим несколько страничек заметок, озаглавленных «*В каком смысле Соловьёв был католиком? Материалы и соображения*»¹⁵. Это ряд выписок из произведений и писем самого Соловьёва, некоторых воспоминаний (сестры Л.М. Лопатина Екатерины) и работ о нём (книги д’Эрбиньи), размышления самого Франка по этому поводу.

Эти заметки отражают процесс работы С. Франка над подготовкой антологии текстов Вл. Соловьёва. Об этой работе свидетельствуют и некоторые письма Франка, относящиеся к 1948 г. Так, в письме сыну Виктору 7 июня Франк пишет: «Выпиши из Лондонской б-ки D’Herbigny Soloviev – A Russian Newman. В «Письмах» я напал на интереснейший материал по вопросу, в каком смысле Сол<овьев> «стал католиком», но мне нужно еще проверить этот итог у D’Herbigny». А в августе Климент Лялин присылает Франку текст документа о присоединении Соловьёва к католической церкви с подписями свидетелей, опубликованный в 1927 г. в варшавском журнале «Китеж»¹⁶.

Косвенно материал этих заметок связан и с последней статьёй Франка, однако в ней вопрос о «католичестве» Соловьёва не был центральным. Более непосредственно этот материал нашёл отражение во Введении Франка к «A Solovyov Anthology» – тема личного отношения Соловьёва к католичеству в связи с его идеями универсальной Церкви занимает в этом тексте существенное место¹⁷; кроме того, в книге есть приложение (Appendix I), почти буквально повторяющее заголовок из записных книжек – «Was Solovyov a convert to Roman Catholicism», в котором приводятся фактические данные, собранные и отражённые Франком в заметках¹⁸.

Пристальное внимание Франка к теме «католичества» Соловьёва было связано, очевидно, как с внешними, так и с внутренними мотивами. Внешним мотивом как раз была его издательская работа, в процессе которой этот вопрос оказался проблематичным. Филип Буббайер, говоря о подготовке Франком антологии текстов Соловьёва, пишет: «Он делал это по заказу Мани Харари, католички русского происхождения из издательства “Коллинз”, но после спора об отношении Соловьёва к католицизму в конце концов опубликовал сборник в 1950 г. в издательстве Студенческого христианского движения» [15, с. 244]. Такая же проблема возникала у Франка и при подготовке другой антологии – русских религиозных мыслителей, которая так и не вышла при его жизни: издательство The Harvill Press в письме от 30 октября 1947 г., между прочим, предлагало Фран-

¹⁴ См. прим. 1 к публикации текста С. Франка в приложении.

¹⁵ См.: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Box 15.

¹⁶ За информацию об этих письмах, хранящихся в фонде С.Л. Франка в Бахметьевском архиве, я благодарен профессору Терезе Оболевич.

¹⁷ См.: A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. P. 17–27.

¹⁸ Там же. P. 249–252.

ку дать другой текст Соловьёва, где он был бы указан как католик¹⁹. Таким образом, Франку было принципиально важным до конца прояснить этот вопрос и, так сказать, «отстоять» правильное его понимание, как и правильное восприятие всего мировоззрения Соловьёва, против искажений, в том числе и на конфессиональной почве. В предисловии к «A Solovyov Anthology» он прямо ставит именно эту задачу: «Хотя имя Владимира Соловьёва (1853–1900) хорошо известно английской публике, и многие из его произведений были переведены на английский, общий дух и характер его учения и его личности известны, тем не менее, смутно, и часто интерпретируются ошибочно. Если я не ошибаюсь, главным источником информации о нём является английский перевод французской книги Мишеля д'Эрбиньи *Соловьёв – русский Ньюмен*. Хотя автор в целом хорошо информирован, книга содержит много ошибочных положений; более того, в своих попытках резюмировать духовную индивидуальность Соловьёва как преобразующую православное богословие в католицизм, д'Эрбиньи высказывает не только односторонние, но и искажённые идеи относительно его общего мировоззрения» [9, р. 7]. Тут же достаётся от Франка и отцу Томасу Джеррарду, введение которого к английскому изданию книги д'Эрбиньи, по его словам, «отличается скупостью информации и наличием некоторых фантастических мнений по данному предмету»²⁰.

Но кроме чисто внешних, у Франка были и внутренние, личностные причины такого повышенного внимания именно к этим аспектам жизни и творчества Соловьёва – его учению о Вселенской Церкви и его личному отношению к католицизму. Такой контекст подготовительных записей и их окончательной обработки в антологии связан с личным религиозным опытом философа последних лет жизни, который – при том, что он оставался до конца жизни православно верующим человеком, – можно назвать поиском «универсализма соборности»²¹, признающего истину всех направлений христианства, а также и других великих религий. Играли роль, очевидно, и семейные события, а именно – обращение в католичество старшего сына Виктора.

Виктор Франк перешёл в католичество в конце войны – по мнению отца, «вероятно под влиянием своей жены католички, а отчасти из культурного западничества»²². В переписке с сыном в 1945–1946 годах С. Франк не приветствует этот шаг, однако вовсе не из вражды к католической церкви, а из опасения, что Виктор принял католичество не по глубокому убеждению, а в результате

¹⁹ За эту информацию я благодарен профессору Терезе Оболевич.

²⁰ См.: A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. P. 7. Книга д'Эрбиньи, похоже, осталась популярна в Англии, хотя современные английские исследователи относятся к ней тоже критично. Дж. Саттон, например, пишет, что эта «часто цитируемая книга ... ненадежна ни в фактических подробностях, ни в своей основной направленности» [16, с. 41].

²¹ См.: Aliaiev G. The Universalism of Catholicity (Sobornost): Metaphysical and Existential Foundations for Interdenominational Dialogue in Semyon Frank's Philosophy // Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought / ed. by A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, USA, 2015. P. 218–226 [17].

²² Письмо С. Франка М. И. Лот-Бородиной от 23 января 1948 г. [3, box 2].

некоторой отчуждённости от среды русской эмиграции²³. В частности, он пишет: «Ты знаешь, что я лишен всякого фанатизма и склонен к широте. Если я отговаривал тебя от перехода в католицизм, то я стал бы, вероятно, отговаривать католика в твоём положении принять православие»²⁴.

При этом отношение Франка к католицизму оставалось неоднозначным (точнее – антиномичным): признавая его историческую роль и необходимость присущей ему церковной дисциплины, особенно в период войны, он в то же время считал, что католицизм развивает начало порядка в ущерб началу духовной свободы. Так, в книге «С нами Бог» в конце 1941 г. он пишет: «И в наши смутные и тяжкие дни, когда мир снова ополчился против христианства, единственной *земной* инстанцией, на которую можно возлагать надежды в деле спасения христианской культуры, остается римско-католическая церковь, в неукоснительной твердости действующей в ней церковной дисциплины и власти» [18, с. 378]. При этом, однако, эмпирически-реальная церковь, считает Франк, «наиболее совершенна лишь при сочетании в ней строжайшего порядка и дисциплины с полной внутренней свободой»²⁵. В разговоре с женой (относящемся ко времени завершения работы над этой книгой), говоря о чудесных православных храмах в Париже и их священниках (о. Б. Старке и о. С. Булгакове), Франк одновременно замечает: «Но поклонение Епископу – это невыносимо. В своей новой книге я так много пишу о свободе веры во Христа. И Апостолы для меня люди – м. б. и умнее меня, но я могу спорить, не соглашаться с ними. Христос возгласил величайшую свободу в вере. Папа в католицизме – все это педагогика, дисциплина. “Великий инквизитор”, как хорошо показывает Достоевский, к чему приводит эта педагогика. Нет, только свобода!»²⁶.

Была в позиции Франка и, так сказать, патриотическая нота, в которой звучит и соловьёвский камертон: когда Виктор печатно выступил с критикой той части эмигрантского православия, которая оставалась верной Москве, Семён Людвигович, пребывавший до конца жизни в лоне Московской патриархии, писал сыну: «Ты должен стать последователем Вл. Соловьёва, а не высокомерно-латинствующих, презирающих Россию западных людей»²⁷. Иными словами, критика советского строя, как и других *внешних* государственных или церковных несовершенств русской истории и современности, могла быть для Франка толь-

²³ См.: Буббайер Ф.С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001. С. 220 [15].

²⁴ Письмо С. Франка Виктору Франку 26 мая 1945 г. (см.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 221).

²⁵ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 380 [18].

²⁶ Запись Татьяны Франк от 9 ноября 1941 г. (см.: Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сб. науч. ст. / сост. К.М. Антонов. М., 2015. С. 212–213 [2]).

²⁷ Письмо С. Франка Виктору Франку 15 сентября 1945 г. (см.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 222).

ко выражением истинной, глубокой любви к России и русскому народу, но никак не ненависти или презрения к ним.

О личных мотивах особого интереса Франка именно к «католицизму» Соловьёва свидетельствует и ещё одно его письмо – к М.И. Лот-Бородиной от 23 января 1948 г. Здесь Франк, между прочим, вынужден опровергать слухи о его переходе в католичество (совсем *à la* Соловьёв!), предполагая, что его либо спутали со старшим сыном Виктором, либо всё-таки поводом к этому послужило то, что он «высказывал высокую оценку католичества, как дисциплинированной и активной *ecclesia militans*, среди нынешней духовной смуты»²⁸. Раскрывая далее свою позицию, Франк пишет: «Если бы я был “церковником”, т. е. мог бы всецело подчинить мою мысль и мое религиозное чувство какой-либо фиксированной традиции, признать безусловный божественный авторитет какой-либо церкви, как земной организации, то я, возможно, пошел бы по стопам Вл. Соловьёва (я очень скорблю, что его благородный универсализм был совершенно вытеснен из русского сознания националистической гордыней славянофильства; так, по последней книге Бердяева “Русская идея” почти что выходит, что христианство создано русскими). Но так как Бог *сотворил меня свободным философом, то уповаю, что Он таковым и примет меня в свое лоно*²⁹ – без одобрения папы римского. И в экономии самой христианской церкви, как говорил Ап. Павел, “надлежит быть и ересям”³⁰, т. е. должно сохраняться – наряду с необходимым консерватизмом и дисциплиной – свободное творческое искание»³¹.

В этом отрывке чувствуется как бы некоторое противопоставление Франком своей позиции – позиции Соловьёва: при том, что Франк высоко оценивает его «благородный универсализм», он всё-таки говорит о себе как о «свободном философе», который не пошёл «по стопам» Соловьёва. Похоже, здесь Франк принимает как факт *формальное* приобщение Соловьёва к Католической Церкви, что для себя, при всём своём не менее «благородном» универсализме, он не допускает. Однако последовавшая за этим письмом работа Франка над данной темой, отражённая в публикуемых заметках, а потом и во Введении к антологии, приводит его к более глубокому пониманию и объяснению позиции Соловьёва в этом вопросе, с которой позиция самого Франка, по сути, не расходится. Во Введении Франк пишет, что главный интерес и основное содержание религиозных убеждений Соловьёва – это не его вера в Католическую Церковь, в *противоположность* Православной, но его вера в нерушимое и ненарушенное

²⁸ О католичестве как «*воинствующей* церкви», причём «воинствующей в порядке ограждения мира от зла», несмотря на все «ужасные злоупотребления и грехи», Франк писал, в частности, в книге «С нами Бог», английский перевод которой вышел в Лондоне в 1946 г. (см.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 378).

²⁹ В архиве хранится машинописная копия письма; выделенные курсивом слова подчеркнуты чернилами, но трудно сказать, было ли это подчёркивание в оригинале.

³⁰ Синодальный перевод этого места: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19); в оригинале звучит – «ересям»: «*δεῖ γάρ καὶ ἁίρεσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα καὶ οἱ δοκίμοι φανεροὶ γένηνται ἐν ὑμῖν*».

³¹ Письмо С. Франка М.И. Лот-Бородиной от 23 января 1948 г. [3, box 2].

единство вселенской «Православно-Католической» Церкви как мистической богочеловеческой реальности³². В последней статье Франк также чётко расставляет акценты. Замечая, что позиция Соловьёва до сих пор остаётся в общем непонятой и неоценённой – если в католических кругах просто уверены в его отречении от православия, то в православных его обвиняют в губительных увлечениях католическими «ересями», Франк пишет: «Все эти суждения основаны на недоразумениях (в возникновении которых, правда, отчасти повинен тот страстный полемический задор, в который – на короткое время – впал Соловьёв). Соловьёв никогда – даже в пору наибольшего своего увлечения западной церковью – не был католиком и не переставал сознавать себя членом православной церкви» [14, с. 395–396]. По поводу причащения Соловьёва в униатской церкви в 1896 г. Франк пишет, что оно «было актом не верующего члена католической церкви, а религиозного вольнодумца, считавшего себя вправе пренебречь канонической преградой между православной и католической церковью (в чем он, как известно, покаяться в предсмертной исповеди)» [14, с. 396].

В конечном счёте, Франк чётко осознаёт неразрывное единство личной позиции Соловьёва и его исходной, основной интуиции всеединства, которой он оставался верен всю жизнь: «Подлинный смысл церковной установки Соловьёва вытекает, как указано, из исповедуемого им начала всеединства; с особой, исключительной силой он признавал это начало именно в отношении церкви Христовой как зачатка и носителя вселенского спасения и обожения» [14, с. 396]. Философская интуиция Франка, в которой ему раскрывалась реальность Абсолютного бытия, также вела его к установке широкого религиозного универсализма, опирающегося на глубокое понимание идеи православно-христианской соборности.

Филип Буббайер справедливо замечает, что «наиболее уверенно христианский универсализм Франка проявился в 1940-е гг.», связывая это, прежде всего, с опытом изгнания, опытом отсутствия «настоящего дома»³³. Наряду с этим, конечно, универсализм Франка опирался на основной принцип всей онтологически-гносеологической конструкции его философии – принцип антиномистического монодуализма, перед лицом которого «всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлечённость, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности»³⁴. В духе этого принципа Франк признаёт истину не только различных направлений христианства, но и других религий – иудаизма, ислама, буддизма, даосизма: «И Моисей, и еврейские пророки, и Будда, и творец Упанишад, и Лаотце, и античные религиозные мудрецы, и Магомет могут и должны быть нашими учителями – именно в том, в чём они адекватно выразили подлинную правду, голос Божий» [18, с. 228]. Признание истинности одной религии не отрицает относительной истины других – русский философ акцентирует внимание на относительности *истины*, а не *заблуждений* различных религий. Для православного христиана-

³² См.: A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. P. 21.

³³ См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 221.

³⁴ См.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 315.

нина такой истиной является Святая Троица – и Франк подчёркивает, что «человеческая мысль постоянно, в самых разнообразных философских и религиозных своих выражениях приходит к идее *троичности* как выражению последней тайны бытия»³⁵.

Религиозный универсализм Франка, однако, не переходит в религиозный индифферентизм. Следует подчеркнуть, что соборность – как церковная, так и социальная – всегда понималась им как мистическое единство *свободных личностей*. Ещё на этапе принятия православия Франк, соглашаясь с Ф. Шлейермахером, утверждал, что «своеобразие каждой религиозной формы есть единственный признак подлинности самой религии, тогда как неопределённая общность свидетельствует лишь об отсутствии развитой религии»³⁶. Развивая уже в поздних работах понимание христианства как религии любви, Франк придаёт абстрактной любви к человечеству, в котором элиминированы национальные различия, несравненно более низкую ценность по сравнению с той «любви широтою духа, в силу которой человек признаёт, почитает, любит все народы в своеобразии каждого из них»³⁷; а религиозный индифферентизм (точнее – редуционизм, отбрасывающий любые вероисповедные различия как излишние и оставляющий веру в одного Бога во всей его абстрактности и нежизненности), соответственно, обесценивается перед «тем истинно-любвиным восприятием конкретно-индивидуальных типов религиозной мысли и жизни, которое, следуя великому завету Христа: «В доме Отца Моего обителей много», в своеобразии каждого из них видит нечто ценное, недостающее другим и их восполняющее»³⁸. Заметим кстати, что на эти слова из Евангелия от Иоанна, которые Франк неоднократно цитировал, опирался в своих построениях и Соловьёв – например, в «Чтениях о Богочеловечестве»³⁹.

Эта установка «универсализма соборности» была не просто логическим умозаключением, но личным опытом философа. В письме сыну он писал даже о своеобразной «неудаче» своего обращения в православие, поскольку «бурное увлечение церковной верой» сменилось сознанием, «что я «христианин», член вселенской христовой церкви», а не отдельного вероисповедания: «Кое-что очень ценное в православии, непонятное европейцам, мне очень близко и дорого, но в принципе я могу только сказать, что я и православный, и католик, и протестант, и никто из всего этого в отдельности и замкнутости»⁴⁰. А в открытом письме в редакцию английской католической газеты «The Tablet» в апреле 1946 г., исходя из той позиции (как и Соловьёв!), что формальный и необратимый раскол церкви вооб-

³⁵ См.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 316.

³⁶ См.: Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль. 1911. № 9. С. 21 [19].

³⁷ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 321.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: Соловьёв Вл.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв Вл.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 19 [20].

⁴⁰ Письмо С. Франка Виктору Франку 13 февраля 1945 г. (см.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 221).

ще не имел места – речь может идти только о «глубоко укоренившемся отчуждении», Франк заявлял: «Лично я поэтому считаю себя вправе смотреть на себя как на члена Единой и Неделимой Вселенской Церкви и, тем самым, человека одного исповедания с западной церковью»⁴¹. В своей интерпретации образа Церкви как «корабля», Франк также отстаивал право верующих плыть «вне корабля», утверждая, что Церковь в истинном смысле – «та, вне которой подлинно нет спасения», – шире любых организационно-конфессиональных границ⁴².

Эти признания, однако, не означали утраты Франком связи с православием, которому он остался верным до конца. В этой связи стоит прислушаться к свидетельству митрополита Антония Сурожского, который, будучи ещё молодым иеромонахом, общался с Франком в последние два года его жизни. Отвечая на вопрос о «церковности» Франка, Антоний говорил: «Он был человек Церкви ... Я думаю, что он был в каком-то смысле универсальный христианин, который принадлежал Православной Церкви. Но он не был как бы “пленником” бытового Православия что ли. Богословски – да, богословски он полностью принадлежал православию. Но житейски он был открыт другим религиям. Он не стал бы с католиком или протестантом вступать в спор или раздор, разве что по поводу той его мысли, как таковой, а не потому что он католик или протестант, а потому что это правда – именно правда» [22].

Установка христианского универсализма делала Франка «открытым» и в отношении экуменического движения – признавая, что оно пока «очень слабо», он в то же время считал, что развитие этого движения «некоторым образом совпадает с общим делом христианского возрождения»⁴³. В письме Вяч. Иванову в мае 1947 г. Франк пишет: «Воссоединению Востока и Запада я всецело сочувствую; но, чтобы оно стало подлинным, нужно, чтобы и Запад осознал свою ущербность в отделении от Востока с такой же остротой и напряжённостью, с какой Соловьёв и Вы (и я тоже) чувствуете это в отношении Востока» [23, с. 95–96]. Обосновывая своё признание права внецерковного существования «свободных христианских душ», Франк исходит не только из того, что «они – единственный сохранившийся мост между церковью и безбожниками, и в этом смысле суть как бы призванные миссионеры в отношении последних», но и из того, что при всей универсальности зримой католической церкви «христианское откровение, незримо разлитое в душах, все же в некотором смысле ещё более универсально, чем исторически сложившийся духовный облик церкви»⁴⁴.

С позиции такой универсальности христианского откровения Франк относился и к догматическим расхождениям между православием и католицизмом, считая возможным не только преодоление разногласий вокруг *filioque* («ни один серьёзный и добросовестный богослов не может сказать, что понимает, в чем

⁴¹ Цит. по: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 225.

⁴² См.: Франк С.Л. <Из записной книжки 1944 года> // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 517 [21].

⁴³ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 397.

⁴⁴ См.: Франк С.Л. Два письма Вяч. Иванову (1947 г.) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 97 [23].

состоит *религиозно-существенный* смысл» этого разногласия⁴⁵), но и перспективу признания восточной церковью «*суверенитета* папы как Верховного Пастыря Вселенской церкви (что она и делала до разделения)»⁴⁶. По сути, в таком же контексте Франк описывает во Введении к антологии текстов Соловьёва позицию последнего, отмечая, что с 1883–1884 гг. Соловьёв начал сознавать ошибочность обычных православных обвинений католицизма и церковную правду трёх «новых» католических догматов, которые православные богословы считали спорными или ошибочными⁴⁷. При этом, между прочим, Франк проявляет весьма позитивное отношение к украинскому греко-католицизму. Упомянув о том, что в письмах Штроссмайеру Соловьёв апеллирует к позиции митрополита Киевского Платона, публично провозглашавшего Западную и Восточную Церковь двумя родными сёстрами, разделёнными единственно по недоразумению⁴⁸, Франк добавляет: «Мне довелось узнать, что позднее на такой же точке зрения стоял униатский митрополит Андрей Шептицкий» [9, р. 22, footnote].

Ощущение Франком в последние годы жизни своей близости к Соловьёву не только как к философу, но и как к религиозному мыслителю, а главное – близости в сфере личного религиозно-мистического опыта, выражалось и в его отношении к поэзии Соловьёва. В одной из записей, относящихся к 1944 г., Татьяна Франк передаёт слова мужа о том, «как он мистически, только на старости, переживает рождение, смерть – земля как лоно, читал стихи Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова»⁴⁹. Нельзя не отметить, что названия двух книг Франка – «С нами Бог» и «Свет во тьме» – прямо перекликаются со стихотворениями Соловьёва (имея, конечно, общий с ними источник в книге Исаии и Евангелиях от Матфея и от Иоанна). При этом текст первой предваряют три эпиграфа, среди которых, вместе с цитатами из Библии, – строчки Соловьёва из стихотворения «Эммануэль» о «всерадостной тайне» («Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог»). А поэтический шедевр Соловьёва «Ночь на Рождество» (его текст переписан в записной книжке Франка в составе публикуемых заметок), прямо созвучный раскрытию Франком евангельской идеи в книге «Свет во тьме», Семён Людвигович, по свидетельству жены, не раз вспоминал и повторял наизусть в период тяжёлой болезни последних месяцев жизни⁵⁰.

Внутреннее, духовное родство с великим предшественником Франк ощутил в своём мистическом опыте приобщения через страдания к Христу: «У меня была боль в груди, и я ее чувствовал как Христовы страдания, совершенно от-

⁴⁵ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 400.

⁴⁶ См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 225.

⁴⁷ См.: A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. P. 20. Ср.: запись в публикуемых ниже заметках, о том, что в 1883 г. Соловьёв достигает своей окончательной точки зрения (относительно единства вселенской церкви), которой «*продолжал держаться до конца*».

⁴⁸ См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. I. СПб. – Петербург, 1908–1923. С. 186–187 [10].

⁴⁹ См.: Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции. С. 219.

⁵⁰ Там же. С. 231, 236.

четливо понял соловьевское понимание христианства как Правды, сошедшей в мир для искупления». И процитировав строчки Соловьёва о светящем во тьме Свете, осуждающем «князя века и все его дела», делает вывод: «Это суть самой Правды, это суд Христов»⁵¹. А несколькими днями позднее, пережив подобную ночь, добавляет: «Существование того мира освещает этот мир, семена того мира посеяны и здесь, на земле. Идея Соловьёва – все благословенно в этом мире. Все земное освещено и просвещено отблесками того мира»⁵². Можно утверждать, что, наряду с Тютчевым, Гёте, Пушкиным и Рильке, Владимир Соловьёв становится особенно близким Франку *поэтом*, выражающим в своих стихах мистическую глубину тайны бытия и христианского откровения.

Таким образом, возвращаясь к поставленным вопросам, подчеркнём, что «обращение» Франка к Соловьёву в последние годы жизни было связано, прежде всего, с развитием концепции Богочеловечности в его поздних социально-этических и антропологических произведениях, что следует воспринимать не в качестве «трансформации» его философской системы, а в качестве дальнейшего разворачивания исходной религиозно-философской интуиции, начиная с «Предмета знания». С другой стороны, повышенный интерес к великому предшественнику в эти годы был тесно связан с личными мотивами – с необходимостью максимально глубоко и адекватно осмыслить и выразить (в том числе, своему сыну) собственное отношение к православию и католичеству, к вопросу о единстве Вселенской Церкви. Наконец, это сближение с Соловьёвым приобретает отчётливый мистический характер – характер сходства и даже какого-то взаимопроникновения личного мистического опыта⁵³, что также нашло отражение в духовно-интимном обращении к Соловьёву-поэту.

Список литературы

1. Письма С.Л. Франка В.Б. Ельяшевичу и Ф.О. Ельяшевич // Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 3. Ед. хр. 1–3.
2. Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сб. науч. ст. / сост. К.М. Антонов. М., 2015. С. 195–240.
3. Vakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library / Columbia University. New York: S.L. Frank Papers.
4. Эрн В.Ф. Культурное непонимание. Ответ С.Л. Франку // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 109–126.
5. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 207–431.
6. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 205–218.

⁵¹ Запись Татьяны Франк 25 ноября 1950 г. (см.: Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции. С. 236).

⁵² Запись Татьяны Франк 3 декабря 1950 г. (см.: Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции. С. 238).

⁵³ Уточним только: без видений «вечной женственности» – Софии, которую Франк не принимал философски и которую ему вполне заменяла счастливая и взаимная любовь к жене.

7. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 35–416.
8. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.
9. A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank / trans. from the Russian by N. Duddington. London: S. C. M. Press, 1950. 256 p.
10. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. I–IV. СПб. – Петербург, 1908–1923.
11. Мочульский К. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. Париж: YMKA Press, 1936 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/mochulsky/soloviev/index.html>
12. Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 31–35.
13. Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 521–534.
14. Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 392–399.
15. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001.
16. Саттон Дж. Религиозная философия Владимира Соловьёва. На пути к переосмыслению / пер. с англ. Киев: Дух и литера, 2008. 304 с.
17. Aliaiev G. The Universalism of Catholicity (Sobornost): Metaphysical and Existential Foundations for Interdenominational Dialogue in Semyon Frank's Philosophy // Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought / ed. by A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolovitch, P. Rojek. Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, USA, 2015. P. 218–226.
18. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
19. Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль. 1911. № 9. С. 1–28.
20. Соловьёв Вл.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв Вл.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 3–172.
21. Франк С.Л. <Из записной книжки 1944 года> // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 517–520.
22. Беседа с Митрополитом Антонием. Видные деятели Русской эмиграции. Ч. II [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://masarchive.org/Sites/texts/1999-09-08-1-R-R-C-EM00-001.html>
23. Франк С.Л. Два письма Вяч. Иванову (1947 г.) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 95–98.

References

1. Pis'ma S.L. Franka V.B. El'yashevichu i F.O. El'yashevich [S.L. Frank's Letters for V.B. El'ashevich and F.O. El'ashevich], in *Arkhiv Doma Russkogo Zarubezh'ya* [House of the Russian Abroad Archive], F. 4. Op. 3. Ed. khr. 1–3.
2. Rezvykh, T.N. «Moya sud'ba menya ne bespokoit...»: S.L. Frank v okkupirovannoy Frantsii [«My destiny doesn't disturb me ...»: S.L. Frank in the occupied France], in *Sbornik nauchnykh statey «Samyy vydayushchiysya russkiy filosof»: Filosofiya religii i politiki S.L. Franka* [Collection of scientific articles «The most outstanding Russian philosopher»: S.L. Frank's Philosophy of religion and policy], Moscow, 2015, pp. 195–240.
3. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers.

4. Ern, V.F. Kul'turnoe neponimanie. Otvet S.L. Franku [Cultural misunderstanding. Answer to S. L. Frank], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1991, pp. 109–126.
5. Frank, S.L. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya [Reality and man. An essay on the metaphysics of human nature], in Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and man], Moscow: Respublika, 1997, pp. 207–431.
6. Alyaev, G.E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 205–218.
7. Frank, S.L. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechenogo znaniya [The Object of Knowledge], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Man's Soul], Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 35–416.
8. Frank, S.L. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvvedenie v filosofiyu religii [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 181–559.
9. A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. London: S. C. M. Press, 1950. 256 p.
10. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva T. I–IV* [Vladimir Solovyov Letters. Vol. I–IV], Saint-Petersburg – Petersburg, 1908–1923.
11. Mochul'skiy, K. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov. Life and doctrine], Paris: YMKA Press, 1936. Available at: <http://www.vehi.net/mochulsky/soloviev/index.html>
12. Frank, S.L. *Russkaya mysl'*, 1912, no. 3, pp. 31–35.
13. Alyaev, G.E. «Religiya v predelakh tol'ko opyta»: nenapisannaya kniga S. Franka (ili napisannaya?). Posleslovie k publikatsii [«Religion within only experience»: the unwritten book of S. Frank (or written?). An epilog to the publication], in *Istoriya filosofii u vitchiznyaniy dukhovniy kul'turi* [Philosophy history in domestic spiritual culture], Poltava: OOO «ASMI», 2016, pp. 521–534.
14. Frank, S.L. Dukhovnoe nasledie Vl. Solov'eva [Spiritual heritage of Vl. Solovyov], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian outlook], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 392–399.
15. Bubbayer, F. *S.L. Frank. Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa 1877–1950* [S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher. 1877–1950], Moscow: ROSSPEN, 2001.
16. Satton, Dzh. *Religioznaya filosofiya Vladimira Solov'eva. Na puti k pereosmysleniyu* [The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment], Kiev: Dukh i litera, 2008. 304 p.
17. Aliaiev, G. The Universalism of Catholicity (Sobornost): Metaphysical and Existential Foundations for Interdenominational Dialogue in Semyon Frank's Philosophy, in *Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, USA, 2015, pp. 218–226.
18. Frank, S.L. S nami Bog. Tri razmyshleniya [God With Us. Three Meditations], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society], Moscow: Respublika, 1992, pp. 217–404.
19. Frank, S.L. *Russkaya mysl'*, 1911, no. 9, pp. 1–28.
20. Solov'ev, Vl.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on God-Manhood], in Solov'ev, Vl.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 3–172.
21. Frank, S.L. <Iz zapisnoy knizhki 1944 goda> [From the Notebook 1944], in *Istoriya filosofii u vitchiznyaniy dukhovniy kul'turi* [Philosophy history in domestic spiritual culture], Poltava: OOO «ASMI», 2016, pp. 517–520.
22. *Beseda s Mitropolitom Antoniem. Vidnye deyateli Russkoy emigratsii. Ch. II* [A talk with Metropolitan Anthony Prominent figures of the Russian Emigration. Part II]. Available at: <http://masarchive.org/Sites/texts/1999-09-08-1-R-R-C-EM00-001.html>
23. Frank, S.L. Dva pis'ma Vyach. Ivanovu (1947 g.) [Two letters for V. Ivanov, 1947], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian outlook], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 95–98.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ФРАНК С.Л. <ИЗ ЗАПИСНОЙ КНИЖКИ 1947–1949 гг.>¹

В каком смысле Соловьев был католиком?

(Материалы и соображения)

С<оловьев> начал сомневаться в правильности обычного отрицат<ельного> отношения к кат<олицизму>зму у славянофильск<их> писат<елей> с 1879 г. В июле 1887 г. он пишет иезуиту о. Мартынову по поводу перепечатанных в собр<ании> соч<инений> Самарина «Писем об иезуитах»:

«... Сказанное сочинение, к<ото>рое я прочел в первый раз лет 8 тому назад, значительно содействовало образованию моих симпатий к католической Церкви. Грубые логические промахи и явная недобросовестность такого вообще говоря порядочного и умного человека, как Ю. Самарин, заставили меня задуматься серьезно над нашим отношением к католичеству (от к<ото>рого я не отделяю Ваше общество)». Письма III, 25².

В письме к А.Н. Обнинскому от июля 1889 С<оловьев> пишет: «Спорные вопросы между Восточной и Западной церквями я изучал в течение 8 лет по первым источникам, т. е. по актам соборов и по творениям церковныхⁱ писателей и учителей церкви – греческих и латинских». П. II, 341³ [Значит, он начал изучение вопроса в 1881 г.]ⁱⁱ.

В сочинениях конца 70-х гг. вплоть до 1881 г. еще высказывается отрицат<ельное> отношение к католич<еству>. Так, в статье «О духовной власти в России» (1881) «основное заблуждение латинства» «состоит в том, что духовная власть сама по себе признаетсяⁱⁱⁱ, как принцип и цель», тогда как на самом деле «истинный авторитет и права духовной власти прямо зависят от верного ее служения правды Божией» (Соч. III, 232⁴). И далее прямо говорится о «насилиях и лжи католичества» (ib 236) и что «папа римский ... твердо держится своего антихристового предания» (ib 239). Однако, тут же и говорит, что и «восточная церковь^{iv} ... отклонилась в своей деятельности от духа Христова», хотя и «не возстала против него сознательно и не поставила себя на место Христа» (ib 239).

Но уже в следующей работе «О расколе в русском народе и обществе» (1882–1883)⁵ звучит совершенно другая нота. «Истинный признак божественности» (церкви) усматривается в ее «каволичности» (ib 245) – в отличие от мнимого признака «старинности или отечественного предания» (ib). Требования ~~раскольников~~ держать буквального смысла греческого текста символа веры *постановлений соборов* опровергается указанием, что «во времена составления символа, т. е. задолго до разделения церквей, латинский язык для всей церкви во всяком случае имел такое же значение, как и греческий» (III, 247 прим.).

ⁱ в оригинале – «древних церковных».

ⁱⁱ квадратными скобками С. Франк обозначает собственные уточнения и пояснения к выпискам.

ⁱⁱⁱ в оригинале – «признается сама по себе».

^{iv} в оригинале – «восточная иерархия».

В том же 1883 г. в основоположном труде «Великий Спор и христ<ианская> политика»⁶ С<оловьёв> уже достигает своей окончательной точки зрения, признавая Западную и Восточную церковь равноправными и законными частями единой вселенской церкви. Папство признается законным учреждением; оно отличается от неправомерного «папизма», в лице которого церковь претендует на права принудительной государств<енной> власти. Этой точки зрения С<оловьёв> *продолжал держаться до конца*. Хотя в своей наиболее католич<еской> книге «La Russie et l'eglise universelle» (1889) это различие отодвинуто на задний план, но не отброшено, ибо, хотя и мимоходом, в нем осуждается «безусловный клерикализм, замыкающийся в себе и довольный своим отъединением». Наряду с церковью требуется «христианское государство», которое есть «образ и орудие Божественного сыновства», как церковная власть есть «образ вечного отцовства». С<оловьёв> заставляет «пророческий дух» говорить церкви: «Никогда не подчиняйтесь мирской власти, ибо Отец не может быть подчинен Сыну; но не пытайтесь также и поработить ее, ибо Сын свободен» (русск. пер. 439⁷). Подобную же критику замысла принудительной власти церкви можно найти во многих писаниях С<оловьёва> и в 90-х годах.

В «La R<ussie> et l'egl<ise> univ<erselle>» помещено торжественное исповедание веры, в к<ото>ром С<оловьёв>, «как член истинной и достохвальной православной или греко-российской Церкви» признает «верховным судьей в деле религии» «апостола Петра, живущего в своих преемниках» (с. 71) – формула, повторенная им в петерб<ургской> униатской церкви при причащении в 1896 г. Но однако в тот самый момент, когда он опубликовал эти слова, он пишет (в письме из Парижа к Ф. Б. Генцу^v от июля 1888 г.: «До меня доходят неопределенные слухи о сплетнях в русских газетах, будто я перешел в католичество и т. д. На самом деле я теперь еще более далек от подобного шага, чем прежде» (П. II, 157⁸).

Почему он был «более далек» в этот момент. Нек<оторое>ое объяснение находим в словах письма к А.А. Фету от того же 1889 г. (по возвращении из Парижа, где к тому времени вышла его книга *Russie et l'egl<ise> univ<erselle>*: «Мои приятели иезуиты сильно меня ругают за вольнодумство, мечтательность и мистицизм» (П. III, 121⁹). Это относится очевидно, к 3-ей части книги, где Сол<овьёв> дополнил свой церковно-политический трактат о верховенстве папской власти явно еретической – с точки зрения общепринятого католич<еского> богословия – доктриной о Св. Софии, как божественной основе мира – доктриной, близкой к учению Якова Бёме и основанной, как известно, у С<оловьёва> на личном мистическом опыте. Почему вообще С<оловьёв> счел нужным, в явное нарушение логически-композиционной стройности книги, ~~поместить~~ включить в нее эту 3-ью часть? Ответ на это – в том, что идея вселенской церкви в его собств<енном> сознании была неразрывно связана с его личной мистической верой в Божественное всеединство мироздания – верой прямо противоположной католич<еской> доктрине о рационально отчетливом отличии мир творения от Бога, nature от surnaturel¹⁰.

^v у Франка ошибочно – «Ф. Б. Генцу».

Точно так же, после поездки в Загреб и свидания с еп. Штроссмайером в 1886 г. он пишет (архим. Антонию от ноября 1886 г., П. III, 189¹¹):

«Я вернулся из-за границы, познакомившись ближе и нагляднее как с хорошими, так и с дурными (курс<ив> подл<инника>) сторонами Западной церкви и еще более утвердившись на той своей точке зрения, что для соединения церквей не только не требуется, но даже была бы зловредной всякая внешняя уния и всякое частное обращение. На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что ... исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе. – Вообще я вернулся в Россию – если можно так сказать – более православным (курс<ив> подл<инника>), нежели из^{vi} нее уехал» (П. III, 189). И он жалуется на «клеветы в различных журналах, большей частью духовных, голословно выставляющих меня отступником и противником православной церкви» (ib).

Из статьи К. Ельцовой (сестры Л. М. Лопатина¹²): «Сны нездешние» [воспом. о Вл. Сол<овьеве>] *Совр<еменные> Зап<иски> т. 28, 1926*¹³.

«Уже в самое последнее время мне довелось слышать от знаменитого католического проповедника, автора книги о Соловьёве [очевидно: d'Herbigny], что, по имеющимся у них документальным сведениям, С<оловьёв> присоединился к католицизму тайно и причащался у католического священника Н. Толстого. Побуждением к этому было то, что С<оловьёв> будто бы был тоже тайно отлучен Синодом от причастия, что лишение причастия очень угнетало его.

От настоятеля каннской церкви, протоиерея о. Г. Остроумова, к<ото>рый виделся с С<оловьёвы>м в последнюю его поездку за границу, незадолго до его кончины [1899 г.] – я слышала, что они много говорили о католицизме и взглядах С<оловьёва> на папскую власть и С<оловьёв> сказал такую фразу: «Да, я сознал теперь, что много в этом отношении увлекался» стр. 278.

С<оловьёв> проболел у Трубецкого недели три (с. 272).

Заболев тифом [когда?] он хотел исповедаться и причаститься (в доме матери). «К нему прибыл прот. А. М. Иванцов-Платонов, ученый богослов... А.М. Иванцов-Плат<оно>в был у В<ладимира> С<ергеевича> очень долго и долго с ним говорил; тем не менее, выйдя от него, сказал, что не причастил его, что в состоянии его по-видимому нет ничего ~~серьезного~~ угрожающего, а т. к. С<оловьёв> в что-то ел утром – причастие они отложили. Алекс<ан>др Михайлович, человек большой^{vii} и удивительной доброты, можно сказать, даже святости, вышел от него, как бы чем то озабоченный и угнетенный... После мне пришлось на ум, не был ли в этом случае между ними тот спор по догматическому вопросу, в к<ото>ром признавался и каялся Соловьёв священнику в своей предсмертной исповеди и к<ото>рый имел значительные последствия?» стр. 257.

[Невероятно: С. говорил священнику, что этот эпизод был 3 г. тому назад, в 1897 г. Тифом он болел раньше]¹⁴^{viii}

^{vi} в оригинале – «нежели как из».

^{vii} в оригинале – «большого ума».

^{viii} под значком 1) – сноска С. Франка далее внизу страницы, с переходом на следующую, выделена отчёркиванием.

«На деревянном кресте его долго висели – православная икона, перламутровый образ из Иерусалима, и шитое шелками католическое изображение Ченстоховской Божьей Матери, к<ото>рую он почитал особенно, с надписью по латыни. На памятнике, к<ото>рый поставили Надя [его сестра] – сестра его Поликсе-на захотела непременно, чтобы была надпись «Ей, гряди Господи»¹⁴ (с. 274).

¹⁾ Ср. d'Herbigny, Sol<ovie>v a russian Newman¹⁵ p. 251: «Secret instructions were given to the clergy to refuse communion to him as a «suspect»»^{ix} 251. При этом d'Herbigny (ib) утверждает, что С<оловьёв> «has ceased to receive sacraments of the Orthodox Church. In 1892, during a serious illness, he received them for the last time from Father Orlov»^x. [Неправдоподобно: как можно секретн<ую> инструкции разослать всем священникам в России? После 1892 г. (и даже задолго до того) перестал писать по церковн<ому> вопросу.

см. на обор.

Указание d'Herb<igny> что С<оловьёв> не причащался у правосл<авного> свящ<енника> с 1892 г. прямо противоречит предсмертному признанию С<оловьёва>, что он не причащался «года три» (значит, с 1897 г.].

[Ср. письмо к Величко от 1895 г.^{xi}]

«На Христе и только на нем, даже не на его учении, а на нем самом строилась вся его ... система^{xii}, политические его действия и вся его жизнь» 251^{xiii}

«В этой жизни^{xiv} он не был церковен в обычном смысле этого слова. У него был обще-интеллигентский взгляд даже верующих русских людей: немножко так, что все это, по тогдашнему выражению, как бы «не про него» и ему подобных «писано»» с. 257

Вл. Соловьёв.

Ночь на Рождество (написано 24 дек. 1894)

Пусть все поругано веками преступлений
Пусть незапятнанным ничто не сбереглось,
Но совести укор сильнее всех сомнений,
И не погаснет то, что раз в душе зажглось.

^{ix} «Была дана секретная инструкция клиру запретить ему причастие как “подозрительному”».

^x «Соловьёв прекратил участвовать в таинствах Православной Церкви. В 1892, во время серьезной болезни, он последний раз причащался у отца Орлова».

^{xi} очевидно, имеется в виду письмо В.Л. Величко от 20 апреля 1895 г.: «Теперь, например, я прожил у Вас несколько недель великого поста, и мы с Вами правил поста не соблюдали и в церковь не ходили и ничего в этом дурного не было, так как все это не для нас писано, и всякий это понимает; но, когда Вы торжественно себя заявите *ревнителем* господствующей церкви, то уже нельзя будет сказать, что ее правила и уставы не для Вас писаны...» (Соловьёв Вл.С. Письма. Том I. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Типография т-ва «Общественная польза, 1908. – С. 224).

^{xii} в оригинале – «вся его оригинальная и глубокая, единственная в русской философии система».

^{xiii} продолжение из воспоминаний К. Ельцовой.

^{xiv} в оригинале – «В этой своей жизни».

Великое не тщетно совершилось:
 Не даром средь людей явился Бог;
 К земле не даром небо преклонилось,
 И распахнулся Вечности чертог.

В незримой глубине сознания мирового
 Источник истины живет не заглушен,
 И над руинами позора векового
 Глагол ея звучит, как похоронный звон.

Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
 Но светит он во тьме, где грань добра и зла.
 Не властью внешнею, а правдою самою
 Князь века осужден и все его дела.

Примечания

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. Тетрадь «В-24». На обороте обложки тетради, среди прочего, указаны годы – «1947–49 г.», однако они зачёркнуты (и датировка, и её «отмена» сделаны, очевидно, наследниками С. Франка). Тетрадь начинается заголовком «Цитаты и заметки для моей книги «Реальность и человек»» и содержит выписки из разных книг (Франк закончил книгу в конце 1947 года, однако потом возвратился к доработке текста, и окончательное предисловие датировано уже сентябрём 1949 г.). Публикуемые заметки (включая стихотворение Соловьёва) занимают 11 страниц в конце этой тетради. На основании упомянутых в статье фактов (в частности, писем Франка), эти заметки можно датировать 1948 годом. Текст Франка печатается в новой орфографии. Слова, написанные в рукописи сокращённо, расшифровываются с помощью угловых скобок. Подчёркивания Франка заменены на курсив. Сохранён и зачёркнутый текст. Выражаю благодарность профессору Инне Голубович за сделанные ею и предоставленные фотокопии записных книжек С. Франка, хранящихся в Бахметьевском архиве, а также выражаю признательность куратору Бахметьевского архива Тане Чеботарёвой за оказанное содействие.

² Письмо к о. Мартынову 18/30 июля 1887 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911. – С. 25–27.

³ Письмо А.Н. Обнинскому 8 июля 1889 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том II. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. – С. 341–342.

⁴ См.: Соловьёв Вл.С. О духовной власти в России // Сочинения. Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Том третий. – СПб.: Книгоизд. Тов-во «Просвещение», 1912. – С. 227–244.

⁵ См.: Соловьёв Вл.С. О расколе в русском народе и обществе // Сочинения. Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Том третий. – СПб.: Книгоизд. Тов-во «Просвещение», 1912. – С. 245–282.

⁶ См.: Соловьёв Вл.С. Великий спор и христианская политика // Сочинения. Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Том четвёртый. – СПб.: Книгоизд. Тов-во «Просвещение», 1914. – С. 3–116.

⁷ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь / пер. с франц. Г.А. Рачинского. – М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1911.

- ⁸ Письмо Ф.Б. Гёцу 16-28 июля 1888 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том II. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. – С. 157.
- ⁹ Письмо А.А. Фету, без даты // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911. – С. 121.
- ¹⁰ Во введении к английской антологии у С. Франка уточнено: «the «supernatural» and the «natural»» (A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London, S. C. M. Press, 1950, p. 13).
- ¹¹ Письмо к о. Архимандриту Антонию Вадковскому 29 ноября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911. – С. 189–190.
- ¹² Екатерина Михайловна Лопатина (1865–1935) – сестра философа Л.М. Лопатина, писательница (*Ельцова* – псевдоним).
- ¹³ Ельцова К. Сны нездешние (К 25-летию кончины В.С. Соловьёва) // Современные записки. – Париж, 1926. – Т. XXVIII. – С. 225–275 (перепечатано в: Вл. Соловьёв: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. I. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000).
- ¹⁴ «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22, 20). По наблюдению В.П. Троицкого, эта очень редко используемая заключительная строфа Апокалипсиса встречается как эпитафия на могилах ещё двух великих людей: «Её нанесли на каменной голгофе под простым крестом могилы Гоголя (известно, что надпись предложил сделать С.П. Шевырёв в 1852 году; совсем недавно её, надпись эту догадались восстановить на Новодевичьем кладбище), и потом ещё раз на гранитном надгробии Ивана Сергеевича Аксакова, похороненного на территории Троице-Сергиевой Лавры в январе 1856 года (надпись громадными буквами по широкому каменному полотнищу). И так, у Николая Гоголя, у Ивана Аксакова, у Владимира Соловьёва – одна фраза: «Ей, гряди, Господи Иисусе!». Для «случая Гоголя» об этой надписи верно и точно высказался всё тот же Шевырёв: «В ней выражается сосредоточие всех его мыслей». Несомненно, ровно то же можно было бы повторить и для двух других» (Троицкий В.П. Место упокоения Владимира Соловьёва: чего здесь теперь нет // <http://www.losev-library.ru/?pid=8338>).
- ¹⁵ Книга д'Эрбиньи «Un Newman russe: Vladimir Soloviev» вышла в Париже на французском языке в 1911 г.; первое английское издание увидело свет в 1918 г.

УДК 141.3:27(470)

ББК 873(2)5:86.37

РАЗВИТИЕ ИДЕИ «ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (И.В. КИРЕЕВСКИЙ, В.С. СОЛОВЬЕВ, П.А. ФЛОРЕНСКИЙ)

Н.Н. ПАВЛЮЧЕНКОВ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Бахрушина ул., д. 2/5, стр. 2, г. Москва, 115184, Российская Федерация
E-mail: npavl905@mail.ru

Рассматривается основной круг проблем, связанных с различной интерпретацией идеала достижения «цельного знания» в русской религиозной философии. Последовательно излагаются концепции И.В. Киреевского, В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского. Подчеркивается, что в основе проекта «цельного знания» И.В. Киреевского лежит опыт хрис-

тианской аскетики, который стал для философа тем фундаментом, на основе которого только и возможна «наука философии» как результат «цельной жизни» и «цельного разума». Показано, что, в отличие от И.В. Киреевского, концепция В.С. Соловьёва основана на представлении о человеке как о безусловном, божественном существе, что обуславливает недостаточный интерес Соловьёва к внутренней жизни и внутреннему состоянию человека. Отмечается, что Соловьёва интересует в основном «свободная теософия» как гармоничный синтез науки, философии и богословия. Исследуется решение данной проблемы, предложенное П.А. Флоренским, который, подобно Соловьёву, рассматривал человека принадлежащим к двум уровням реальности: эмпирической и «безусловной», однако эта «безусловная» реальность, по его мнению, не является божественной и нетварной. Раскрываются взгляды Флоренского на тождественность достижения обожения и «цельного знания» и на первостепенное значение религиозного культа для внутреннего единства человеческого существа. Делается вывод о том, что, с одной стороны, концепция «цельного знания» П.А. Флоренского включает в себя положения концепций И.В. Киреевского и В.С. Соловьёва, а с другой стороны, представляет собой качественно новый вклад в представления о «цельном знании».

Ключевые слова: «цельное знание», философия всеединства, вера, религиозный опыт, разум, религиозный культ, обожение, богословие, «наука философии», христианская аскетика, «свободная теософия».

THE DEVELOPMENT OF THE IDEA OF «WHOLE KNOWLEDGE» IN RUSSIAN PHILOSOPHY (KIREEVSKY, SOLOVYOV, FLORENSKY)

N.N. PAVLIUCHENKOV

St. Tikhon's Orthodox university

2/5, Bahrushina str., Moscow, 115184, Russian Federation

E-mail: npavl905@mail.ru

The article considers the main problems, associated with the Russian religious philosophical interpretation of the ideals of «Whole knowledge». The conceptions of I.V. Kireevsky, V.S. Solovyov and P.A. Florensky are expounded sequentially. It is emphasized that in Kireevsky's project of «Whole knowledge», the experience of Christian asceticism became for Kireevsky that foundation, on the basis of which it is only possible «Scientific philosophy» as the result of «Whole life» and «Whole reason». It is shown that as distinct from Kireevsky's view, Solovyov's conception is based on the idea that a human being is unconditional and divine being and it provides a cause for a little interest in the internal life and state of a person. It is noted that his special concern is with «Free Theosophy» as the genuine synthesis of science, philosophy and theology. Florensky's version of solving this problem is also analyzed. It is exposed that Florensky, like Solovyov, considered a human being as belonging to two levels of reality: the empirical and «unconditional» ones but this unconditional reality, according to his opinion is not the divine un-created reality. It reveals the Florensky's views on the identity between deification and «Whole knowledge» and also primary importance of religious cult for the inner unity of a human being. The conclusion is made that, on the one hand, Florensky's conception of «Whole knowledge» involved both the ideas of Kireevsky's conception and the ideas of Solovyov's conception. On the other hand, Florensky made a new contribution to the concept of «Whole knowledge».

Key words: «Whole knowledge», philosophy of «all-unity», faith, religious experience, reason, religious cult, deification, theology, science, Christian asceticism, «Free theology».

В XIX–XX вв. русская религиозно-философская мысль дала миру три масштабных проекта достижения идеала «цельного знания», которые, как в отдельности, так и в своей совокупности, не нашли пока своих последователей, готовых развивать или качественно усовершенствовать уже предложенные идеи. Более того, до сих пор не предпринимались попытки сравнительного анализа этих трех проектов, выявления их взаимосвязи и принципиальных различий в подходах, отразивших различное мировоззрение и специфику духовной эволюции их авторов. По большей части, в этом отношении существуют лишь мнения и оценки, относящиеся, главным образом, к И.В. Киреевскому и В.С. Соловьеву¹ или к В.С. Соловьеву и П.А. Флоренскому. Настоящая статья может рассматриваться как введение в исследование концепций «цельного знания» в наследии И.В. Киреевского, В.С. Соловьева и свящ. П. Флоренского, призванное представить определенную точку зрения и предложить ориентиры для будущего сравнительного анализа.

Сама идея «цельного знания» на почве русской религиозной философии возникает в весьма непростой и достаточно интересный для исследователя период первой половины XIX века. В это время в России сложились три значимых обстоятельства: восторженное восприятие идей Шеллинга², первые признаки критического осмысления влияния западных религиозных и философских идей³ и знакомство с заново открытой святоотеческой традицией Восточного христианства⁴. Наиболее яркое выражение все это получило в духовной эволюции одного из наиболее известных русских мыслителей Ивана Васильевича Киреевского, бывшего западника, включившегося в деятельность Оптиной пустыни по переводу и изданию святоотеческих текстов.

В числе прочего, И.В. Киреевский участвовал в переводах текстов одного из наиболее «метафизичных» св. Отцов – преп. Максима Исповедника (перевод вышел в 1853 г.) и одного из наиболее глубоких аскетических писателей – преп. Исаака Сирина (1854 г.). Очевидно, что под влиянием именно этой деятельности в его собственных сочинениях центральное место заняла идея, ставящая разработку

¹ См., напр.: «Метафизика всеединства» школы Соловьева «не восходит к философскому проекту Киреевского и не может считать его в числе своих предтеч» [1, с. 8–9].

² О феномене «русского шеллингианства» см., напр.: Пустарнаков В.Ф. Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990; Лазарев В.В. Шеллинг. М.: Мысль, 1976; Каменский З.А. Русская философия XIX века и Шеллинг. М., 1980; Липич Т.И. Русское романтическое шеллингианство // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2009. № 8. С. 134–137; Ковалевский М. Шеллингианство и гегельянство в России. К истории немецких культурных влияний // Вестник Европы. 1915. № 11. С. 133–170.

³ Одним из первых об этом писал Ю.Ф. Самарин (1819–1876) в своей диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче (1840-е гг.). Ср.: из писем епископа Игнатия Брянчанинова: «Вообще мы ещё не довольно знакомы с преданием нашей Церкви и неприметным образом усвоились нам чуждые ей некоторые мнения Запада» (май 1864 г.) (см.: Свт. Игнатий. Письма. VII. М.: Правило веры, 1993. С. 309).

⁴ В 1793 и 1822 гг. в России последовательно выходят два издания «Добротолубия», а в период 1846–1860 гг. в Оптиной пустыни осуществляются отдельные издания не только переводной святоотеческой, но и русской аскетической литературы.

вопросов христианской метафизики в зависимость от аскетике⁵: только тот может постичь Истину (и следовательно, имеет право участвовать в разработке будущей «науки философии»⁶), у кого в живое единство собраны «все отдельные части души» и через «цельность жизни» достигнута «цельность разума». В этом случае «восстанавливается существенная личность человека в ее первоначальной неделимости»⁷, т. е., очевидно, по мысли И.В. Киреевского, преодолеваются разрушительные для человеческого естества последствия грехопадения.

С таких позиций свойственное Новому времени одностороннее развитие рационально-логического, отвлеченного мышления представляется трагической ошибкой, приводящей человека к утверждению своей внутренней раздробленности. Истоки выбора такого ложного направления в христианском мире И.В. Киреевский находит на Западе, а в качестве причины его полагает отход от святоотеческого предания после отделения западных христиан от Православия. А поскольку «характер господствующей философии... зависит от характера господствующей веры» и особенное «настроение разума» сообщается ему «особенным характером веры»⁸, постольку и все виды западной философии развивались и развиваются без учета необходимости той внутренней работы человека над самим собой, которая требуется в восточной церковной аскетике. Но поиск Истины человеком, неверно оценивающим себя или вообще не делающим ничего для преодоления своего поврежденного состояния, заведомо обречен на блуждание во лжи.

В такой концепции пути к «цельному знанию» нужно отметить, по крайней мере, два важных момента. *Во-первых*, согласно И.В. Киреевскому, рациональное мышление приходит к ложным выводам не как таковое, а вследствие своего притязания на «высшее и полное познание истины». Изменить свою позицию, т. е. признать за своим разумом «ограниченную точку зрения» и начать внутреннюю работу по объединению всех сил и способностей своего существа, человек может только, как обычно говорят, *подвигом веры*. Поэтому необходимо ответить на вопрос, что, собственно, стоит за феноменом веры и какое отношение она имеет к достоверному знанию. Сам И.В. Киреевский писал, например, о значении веры как «взора сердца к Богу»⁹ и о том, что с той

⁵ Под аскетикой в данном случае понимается целенаправленная деятельность человека по внутреннему переустройству самого себя. Ср. у Флоренского: «Аскетика как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать Духом Святым свет неизреченный, святые отцы называли не наукою и даже не нравственной работою, а *искусством – художеством*, мало того, искусством и художеством по преимуществу» [2, с. 99].

⁶ См.: Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 276 [3].

⁷ См.: Киреевский И.В. О характере просвещения Европы // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 162–163 [4].

⁸ И.В. Киреевский признавал неизменность этой зависимости даже в случаях, если философия и не происходит непосредственно из веры, и даже там, где философия начинает противоречить вере (см.: Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 245 [5]).

⁹ См.: Киреевский И.В. Отрывки. С. 285.

минуты, когда совершится абсолютно бескорыстное, «решительное и всецелое обращение сердца к Христу», с твердой, до готовности к *мученичеству*, волей, «тогда начинает в душе заниматься заря другого дня»¹⁰. Можно сказать, что подвиг веры приводит к внутреннему благодатному просвещению, причем использованный здесь И.В. Киреевским образ «зари» указывает на нечто большее, чем просто некое мистическое озарение, вызванное приведением «в порядок» всех естественных сил и способностей человека. Но И.В. Киреевский не затрагивает тему обожения так, как она была поставлена в русском богословии и философии в начале XX века.

Вера для И.В. Киреевского, по существу, еще и «внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое для обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину» [5, с. 249–250]. Иначе говоря, к самопознанию и познанию Бога человек движется верой; вера все больше и больше получает для себя опытное основание. Объединив себя, человек объединяет в себе знание себя и знание всего мира. И вся эта «цельность» знания, естественно, не может не сопровождаться встречей с Истиной – Творцом мира и человека. Проблема «цельного знания» оказывается связанной с реальностью религиозного опыта.

Во-вторых, весь этот путь к «цельному знанию», по И.В. Киреевскому, не может быть пройден кем-либо в одиночестве. Он осуществим только в единстве с другими людьми в Христианской Церкви и, конкретно – в Православии, поскольку только здесь, по убеждению И.В. Киреевского, сохранена и поддерживается живая традиция как опыт духовного восхождения. Именно здесь человек остается ориентированным на поиск своей цельности и потому, добровольно подчиняя разум вере, верно оценивает неполноту своего «рассудочного самомнения». И.В. Киреевский делает вывод о том, что, фактически, только в Православной Церкви «свободное развитие естественных законов разума» не может быть вредным для человека, которому требуется обретение «цельности»¹¹.

Таким образом, на российской почве, в лице И. Киреевского, философская концепция «цельного знания» может быть обозначена двумя главными идеями:

1. «Цельное знание» – это результат деятельной веры, которая в аскетической работе по «собираению» целостности человека находит свое опытное подтверждение.

2. «Цельное знание» – это полноценное познание «цельным разумом» человека всех реальностей бытия, осуществимое только в Православной Церкви как оставшейся единственным хранилищем аскетического предания, необходимого для «исцеления» человека.

¹⁰ См.: Киреевский И.В. Дневник // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 444 [6].

¹¹ См.: Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 249–250.

В подобных вопросах единомышленником Киреевского был А.С. Хомяков¹². Далее продолжателем этого направления поиска в русской философии оказывается В.С. Соловьев, у которого концепция «цельного знания» тесно связывается с философией всеединства. Конечно, в обоих случаях – и в замысле «новой философии» И.В. Киреевского, и в стремлении В. Соловьева «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой...»¹³ – можно усматривать влияние на русских философов Ф. Шеллинга с его «Философией откровения». Но также верно и то, что, несмотря на общий источник (в лице Шеллинга), И.В. Киреевский и В.С. Соловьев разошлись в понимании способов реализации своих проектов и, соответственно, пришли к существенно разным результатам.

«Цельное знание, – пишет В. Соловьев, – вообще есть синтез философии с теологией и наукой» [9, с. 193]. Наука дает знанию необходимую материальную основу, философия сообщает ему идеальную форму, а в теологии оно получает «абсолютное содержание и верховную цель»¹⁴. Но это совсем не означает, что наука и философия должны быть подчинены богословию. В.С. Соловьев говорит об их гармоничном развитии¹⁵ и объединяет их так, как в концепции И.В. Киреевского объединяются силы души или способности человеческого естества. Хотя В.С. Соловьев и говорит о грехе как беспорядке (когда все – не на своем месте), как разладе внутри самого человека, все же центр тяжести в его системе лежит не здесь. В.С. Соловьев совсем не так, как И.В. Киреевский, озабочен внутренним состоянием человека, и причину этого, как представляется, нетрудно отыскать.

Так, уже в трактовке веры как особого рода познания (наряду с познанием эмпирическим и рациональным) можно выделить чрезвычайно важную идею, которая появляется у Соловьева и отсутствует у Киреевского. Соловьев, в частности, утверждает, что есть познание «мистическое», которое осуществляется изнутри, со стороны нашего «абсолютного существа», поскольку каждый «действительный человек» есть «безусловно-сущий»¹⁶; человек «безусловен и вечен... не только в Боге, но и в себе»¹⁷. По сравнению с концепцией Киреевского, здесь

¹² Ср., напр.: Вера – «акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней глубины живою истиною откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится, и чувствуется вместе; словом – она не одно познание, но познание и жизнь» [7, с. 84].

¹³ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 742 [8].

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 149–150 [9].

¹⁵ Будучи высшим видом и верховной целью познания, богословие, согласно Соловьеву, не должно осуществлять незаконное притязание «регулировать самые средства философского познания и ограничивать самый материал науки, вмешиваясь в частную их область, как это делала средневековая теология» [9, с. 175]. Ср.: «Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно также не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим» [8, с. 741].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 712.

¹⁷ Там же. С. 714.

сделан важный шаг: тот внутренний центр в человеке, куда, согласно Киреевскому, следует собрать ум, чувства и волю, опознан как некая «абсолютная», или «безусловная» (т. е. необустроенная ничем эмпирическим или рациональным), «структура» человеческого существа. В 11-м и 12-м «Чтениях о Богочеловечестве» эта «структура» вполне явно и совершенно «аксиоматически», т. е. как очевидная истина, не требующая доказательств, обозначена *божественным* элементом¹⁸. Общая схема антропологии В. Соловьева вполне однозначна: человек – это разум (*ratio*), поставленный «между» Божеством и материей и имеющий цель их «деятельно согласовать»¹⁹. Иначе говоря, Божество уже присутствует в человеке изначально, по факту его создания, но пока в человеке не установлено еще должное соотношение между Божеством и двумя другими «элементами» человеческой природы.

И.В. Киреевский говорит только о том, что познать Истину может лишь целостный («исцеленный») человек и это предполагает «*пришествие*» Бога в человеческое естество, где преодолен внутренний разлад и собраны воедино ум, чувства и воля. По Соловьеву, Бог изначально находится в человеке и входит в «состав» человека, что, очевидно, должно служить гарантом неизбежного «исцеления» и приведения в гармонию человеческого естества. В концепции «цельного знания» Киреевского выдвигается требование внутренней аскетической работы, которая, конечно же, может быть сорвана и закончиться неудачей в случае каких-либо роковых ошибок (в частности, известных в святоотеческом предании как прелесть). В философии же всеединства у Соловьева конечный положительный результат гарантирован реальностью «Богочеловечества»: никто и никуда не может уйти от единого и всеобщего богочеловеческого процесса – духовной эволюции, ведущей всех к заранее заданной цели²⁰.

Наличие в человеке (и шире – в каждом творении) «абсолютного» и «безусловного» основания делает процесс соединения мира с Богом всеохватным (все непременно соединится с Богом, поскольку в глубоких идеальных основаниях бытия Бог присутствует во всем) и, по существу, не просто «размывает» границы Христианской Церкви, а делает Христианскую Церковь, по самой сво-

¹⁸ См.: «Вообще человек есть некоторое соединения Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека» [10, с. 187–188].

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об антихристе / сост. и примеч. А.Б. Муратова. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 187–188 [10]. Материальная природа в таком «согласовании» должна быть *свободно* подчинена Божеству. Ср.: «Если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности, и, следовательно, полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтобы элемент мистический, божественный... осуществлялся в элементе природном... через посредство рационального мышления» [8, с. 738].

²⁰ Ср., напр.: «Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению...? Ручательство одно: бесконечность души человеческой» [11, с. 306].

ей идее, безграничной, всемирной. И нужно сказать, что Соловьев до самых последних лет своей жизни был вполне последовательным в своих убеждениях, касающихся прогрессивного духовного развития человечества. Он стремился синтезировать науку, философию и религию на их современном («развитом!») уровне, преодолеть рационализм и секуляризм новейшей европейской философии *без* возвращения к «историческому» христианству. У христианства есть «вечное содержание», по отношению к которому с точки зрения эволюционистского религиозного мировоззрения наследие Св. Отцов – лишь исторический этап в развитии религии (христианства), и *не более того*. Это наследие можно (и, может быть, нужно) знать, принимать к сведению при решении определенных проблем, но использовать его как «зачаток» будущей системы «цельного знания» (как это хотел делать Киреевский) означает поступать вопреки изначальной замыслу концепции этой системы.

Соловьев принципиально над-конфессионален, он стоит «выше» всех различий в мировых и национальных религиях даже тогда, когда говорит о Христе как Богочеловеке и призывает поставить этот *христианский* догмат в основание *всякой* философии и *всякой* науки²¹. Для Соловьева это возможно именно в силу догматичности основного тезиса всеединства: Бог изначально присутствует везде и во всем. Очевидно, что именно на этом основании Соловьев ниспровергает представление о Боговоплощении как о величайшем чуде в мировой истории. Конечно, явление Богочеловека Иисуса Христа – это центральное историческое событие, но оно не чудо, а результат *закономерного* Богочеловеческого процесса, в ходе которого «отпавшая» от Бога материальная природа уже на качественно новом уровне «возвращается» к Богу²².

Таким образом, в сопоставлении с философской концепцией «цельного знания» И. Киреевского, философия всеединства В. Соловьева, в данном контексте, может быть обозначена двумя главными идеями:

1. «Цельное знание» достижимо действием веры как способа «мистического» познания, возможного благодаря укорененности каждого человека в основании всеединства – в Боге.

2. Достижение «цельного знания» неизбежно в мире, который является живым единством материальной природы, человечества и Бога. «Историческая» Православная Церковь включена в это всеединство так же, как и любая другая христианская конфессия и нехристианская религия.

Известные обозначения проекта В. Соловьева («всемирная теократия», «свободная теософия»²³ и др.), конечно, по своей идее, предполагают наведение внутреннего «порядка» в человеке; это внутреннее обустройство так же, как и у Киреевского, может быть названо «цельностью», приведением в единство всех сил

²¹ Ср.: «Вселенская правда воплощается в Церкви» [11, с. 301]; «Истинное христианство... должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»; Христос – «краеугольный камень вселенской Церкви» [11, с. 303].

²² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 185–186.

²³ См., напр.: «Поставить теологию во внутренней связи с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии» [8, с. 742].

естества, но по сути речь идет о другом – о гармонизации материи, «ratio» и Бога – основных (по Соловьеву) онтологических элементов человека²⁴.

В отличие от проекта И.В. Киреевского, философия всеединства В.С. Соловьева так или иначе нашла свое отражение в трудах целого ряда русских религиозных философов²⁵. Из них священник П.А. Флоренский может быть признан первым и наиболее крупным мыслителем, который попытался в основание философских поисков поставить именно православную «церковность» и восточную христианскую аскетику. Но при этом при всех иногда существенных расхождениях с В.С. Соловьевым П.А. Флоренский до конца оставался под влиянием своего изначального мировоззренческого выбора – философии всеединства.

Почти в самом начале своего творческого пути Флоренский высказывает глубокое внутреннее убеждение в том, что церковное христианство и есть то «абсолютное мировоззрение», которое «раскрывает смысл жизни» и «дает действительность в ее истине и правде»²⁶. Он начинает с замысла создать «религиозную науку» или «научную религию», «объединить знание и религию в одно»²⁷, «произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью, но без каких-либо компромиссов, честно воспринять все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т. д.»²⁸. В течение всей своей жизни Флоренский не изменил этому идеалу, преодолев лишь некоторые издержки, связанные с особенностями настроения молодости и неопитства²⁹.

Но, в отличие от И.В. Киреевского и В.С. Соловьева, П.А. Флоренский с самого начала особо сосредоточивал внимание на том, что достижение идеала – «цельного знания» – в решающей степени зависит вовсе не от усилий самого человека. Саму идею о том, что *сам* человеческий разум (хотя бы и при содействии Божественной благодати) *постепенно* приходит к Истине путем «методического познавания», Флоренский называет «вавилонской башней Нового времени». Разум, говорит он, это не некая *уже готовая* «коробка», в которую вмещается определенный объем знаний. Разум *созидается*, встречая Истину. И точно

²⁴ Ср.: «В нашем действительном бытии начало божественное посредством начала человеческого осуществляется или реализуется в элементах природных» [8, с. 742].

²⁵ Можно назвать, прежде всего, имена С.Л. Франка, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова.

²⁶ Ср.: Есть единственное цельное мировоззрение, как единственная точка, которая должна получиться, если рассмотреть пересечение интеллектуальной, эстетической и этико-религиозной поверхностей (из письма 27 сентября 1900 г.) (см.: Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 146–147 [12]) [13, с. 164].

²⁷ Из письма 25 марта 1904 г. (см.: Флоренский П. А. Переписка. 1904 год. IV курс. 8 семестр // Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 559 [14]).

²⁸ Из письма 3 марта 1904 г. Там же. С. 543.

²⁹ См., напр.: предисловие к «Столпу и утверждению Истины», где Флоренский «научной религией» называет уже протестантство. По его мнению, «научной религии» (как и «религиозной системе» – католичеству) можно научиться по книгам, но чтобы стать православным, нужен опыт жизни, нужно «окунуться разом в самую стихию православия, зажечь православно, – и нет иного пути» [2, с. 8].

так же, разум не сам собой доходит до убеждения в подлинности этой встречи. «Истина сама себя делает Истиной» и преобразует разум. Иначе говоря, Истина сама открывает себя человеку, сама дает средства опознания себя как Истины объективной и абсолютной³⁰ и сама же фиксирует этот пережитый человеком опыт в рационально оформленной церковной традиции³¹.

Здесь у Флоренского сосредоточены две идеи, которые внешне сближают его и с Киреевским, и с Хомяковым:

1. Подлинная религиозная вера основана на опыте встречи с Богом и в таком своем качестве служит основой построения системы «цельного знания»³².

2. Есть «хранилище» опыта встречи с Богом, которое представляет собой церковное догматическое предание. Отсюда и следует исходить в стремлении избежать ошибок на пути к «цельному знанию»³³.

Флоренский достаточно ясно представил церковный догмат как «путеводитель» на опасных дорогах «мистического развития»³⁴ и при каждом удобном случае подчеркивал свое убеждение именно в *данности* человеку всех духовных реальностей – догмата, Церкви, идеала Богочеловечества и др. Человек должен принять эту данность и работать именно с тем, что ему дано, а не стремиться создать какую-либо новую духовную реальность по своему личному, субъективному вкусу и усмотрению. Хорошо известно, что именно с таких позиций Флоренский подверг резкой и неожиданной для многих критике работу о Церкви А.С. Хомякова³⁵; менее известно, что с такой же мотивацией он критически подходил и к работам Соловьева, находя в них тот же «имманентизм», пытающийся изгнать из мира и человеческой жизни все «трансцендентное»³⁶.

³⁰ См. об этом подробнее: Павлюченков Н.Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 4. С. 97–98 [15].

³¹ См.: Павлюченков Н.Н. П.А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 2 (52). С. 73–74 [16].

³² Ср.: «*Веруют* – значит духовно знают некоторую реальность, а *верят* – значит имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть, насквозь иллюзорное» [17, с. 126]. Ср. у А.С. Хомякова: «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного как откровение, она есть созерцание факта невидимого, проявленного в факте видимом; вера не то, что *верование* или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более» [7, с. 84]. Не заостряя внимание на различиях в терминологии (противоположной трактовке слов «вера» и «верование»), можно сказать, что мысль у Флоренского и Хомякова в данном случае одна и та же.

³³ Ср., напр., у Хомякова: «Разумность Церкви является высшей возможностью разумности человеческой» [7, с. 77].

³⁴ См., напр.: Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текстов, коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 411 [18].

³⁵ См.: Павел Флоренский, свящ. Около Хомякова // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 289–290 [19].

³⁶ См.: из письма Флоренского В.Ф. Эрну 1 октября 1905 г.: «Тут незаметно прокрадывается вместе с Церковью и Великая блудница, – мысль о которой отравила для меня у Соловьева все его сочинения, кроме «Трех разговоров» идея устройства *людьми* теократии в ясной форме или чуть видной струйкой проползает у Соловьева всюду и делает его таким двойственным, что только «Повесть об антихристе» успокаивает, что же все-таки было для Соловьева главным» [20, с. 219].

Идеал «цельного знания» у Флоренского так же, как и у Соловьева, в конечном итоге связан с идеалом всеединства, но в этом всеединстве, в данном случае, выделяется один очень важный нюанс. Флоренский пытается спасти метафизику всеединства от всех соблазнов пантеизма, которые хотел, но, по мнению ряда критиков, так и не смог устранить Соловьев. Во «всеединстве» Бог, находящийся в человеке по самому факту его устройства, оказывается для человека имманентным, со всеми вытекающими отсюда благоприятными последствиями для широты пределов человеческой свободы и человеческого творчества. Это, фактически, дало для Соловьева основание не придавать вечное и безусловное значение догматике, принятой в «исторической» Православной Церкви. Флоренский всегда и везде стоит на страже идеи безусловной *данности* церковного догмата и все возникающие противоречия концепции всеединства с догматом разрешает в *антиномии*. Так появляется противоречивая для рассудка, но, согласно Флоренскому, постигаемая в опыте истина трансцендентно-имманентного Бога: Бог совершенно *иноприроден* миру и человеку, но при этом человек и мир оказываются обоженными в вечности, в своих идеальных основаниях. Т. е. Бог присутствует в безусловной основе человека, усваиваясь им и одновременно оставаясь от него онтологически отличным. Именно такова суть символа у Флоренского³⁷ и всего «символического» характера его концепции всеединства. И, чтобы убрать любую возможность пантеистической трактовки такой модели Бытия, Флоренский подчеркивает тварность *всего* человека и *всего* мира – не только в эмпирии, но и в их идеальных, укорененных в Боге основаниях.

Киреевский не говорит об обожении вообще; Соловьев вместо обожения говорит о Богочеловечестве, которое развивается как заранее predeterminedный, но все же еще только *заданный* процесс; Флоренский говорит об обожении, *данном* в вечности и *заданном* в эмпирии³⁸. В эмпирии человек имеет дело с *данностью* уже реализованной в вечности своей встречи с Истиной, и его задача состоит лишь в том, чтобы дать возможность этой Истине охватить всю эмпирию. Человеку нужно только усовершенствовать себя и весь мир под тот идеал, который дан Истиной и который *уже* реализован в вечности. Флоренский не смотрел на «историческую» Православную церковь через розовые очки, но был уверен, что именно в ней, в ее учении и практике, все, что дано Истиной, выражает себя в наиболее полном и неискаженном виде. В этом, конечно, Флоренский наиболее близок к Киреевскому и далек от Соловьева.

Как и Киреевский, Флоренский признает аскетику необходимым средством на пути к открываемому Истиной «цельному знанию». Но в поздних работах он добавляет к этому необходимость участия человека в религиозном культе, опознаваемом как средство достижения целостности самого человека, которая есть также, с онтологической необходимостью, и обожение, и «цельное знание». Соловьев, по воспоминаниям Е.Н. Трубецкого, лишь намечал обратить внимание

³⁷ См.: Павел Флоренский, свящ. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 324 [21].

³⁸ См.: Павел Флоренский, свящ. Иконостас // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 434 [22].

на православное богослужение (с целью выявить отставание от него православного *богословия*)³⁹, а Флоренский, в конечном итоге, поставил его в центр всей концепции, на всех ее уровнях, включая онтологию и гносеологию.

В конечном итоге Флоренский пришел к замечательной антропологии, в которой суть человека рассматривается не просто как *homo religious*, а как *homo liturgicus* – человек литургический. Строение человека здесь ставится в полное соответствие со «строением» религиозного культа⁴⁰, а в культе как абсолютная вершина выделяется христианское богослужение, Божественная литургия, Евхаристия⁴¹. В одной из поздних лекций (1918) Флоренский фактически утверждает, что отказ от церковного богослужения равносильен отказу человека от самого себя⁴². Следовательно, весь идеал «цельного знания», самый источник его раскрытия и развития, сосредоточен здесь, в священнодействии и предстоянии пред церковным алтарем. Все остальное – периферия, хотя Флоренский продвигается и по ней, причем в самых разных направлениях, стремясь к целостному осмыслению философских и научных данных, указывая на путь «узкой специализации» в науке как на неестественный и бесполезный для удовлетворения реальных потребностей человечества⁴³.

Обобщая изложенное выше, можно сказать, что все три ведущих представителя русской религиозной философии «цельного знания» сходятся в признании необходимости религиозной веры, побуждающей человека к соответствующей деятельности и открывающей для этой деятельности верное направление. Но Киреевский при этом всецело сконцентрирован на внутренней работе человека над собой, которая должна привести к соединению всех сил души и к «целостности» самого разума. Он не рассматривает то, что должно происходить далее и, во всяком случае, практически не касается опыта встречи с самой Истиной. Обнаруживая, что открытые в христианстве методы христианской аскетики сохранились только в Православной церкви, И.В. Киреевский именно православную веру и православную церковность считает основой для достижения внутренней целостности человека и следующего за этим достижения идеала «цельного знания».

Владимир Соловьев в своей концепции всеединства открывает в человеке безусловную, Божественную основу и вопросам аскетики практически не уделяет никакого внимания. Вся важность человеческой деятельности он полагает в ее обращенности к переустройству мира, во включенности в единый Богочеловеческий процесс. В поисках целостности Соловьев гораздо более ориентирован на объединение областей человеческого знания и опыта – богословия,

³⁹ См.: Трубецкой Н.Е. Свет Фаворский и преображение ума // П.А. Флоренский: pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 291 [23].

⁴⁰ См.: Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 59 [24].

⁴¹ Там же. С. 456.

⁴² Ср.: Култ – Богочеловеческая деятельность (см. там же. С. 59, 397).

⁴³ См.: Павел Флоренский, свящ. Итоги // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 345–346 [25].

философии и науки, а также на объединение всех обособленных религиозных вероисповеданий. Здесь в конечном итоге идеал «цельного знания» достигается через соединение человека со своим Божественным началом, что совершается (и необходимо совершится) в едином мировом стремлении к восстановлению всеединства. Православная церковь лишь включена в этот процесс наряду со всеми другими религиозными общинами.

Для П.А. Флоренского решающее значение имеет встреча с Истиной, совершающаяся независимо от всех усилий и поисков человека. Она уже имеет место в его обоженных идеальных основаниях и в этом смысле есть для него изначальная данность. Но человек есть также и реальность в эмпирии, для которой обожение еще задано. В эмпирии человек должен готовить себя для целительного воздействия Истины, что заключается не столько в аскетической работе над собой, сколько в участии в религиозном культе. Как И.В. Киреевский и В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, очевидно, многое не успел сказать и оставил свою концепцию «цельного знания» незавершенной. Но последнее слово его было обращено к «человеку литургическому», соединяющему «небо» и «землю» – горний и дольний миры – в себе самом и во всей твари. В религиозном культе, согласно Флоренскому, возвращаются к своему первоначальному единству и все области человеческого знания, разделенные ныне на богословие, философию и науку. Так, «цельное знание» в конечном итоге становится производной мистерии (таинства), совершаемой в человеке.

П.А. Флоренский попытался вернуть идею «цельного знания» к заданному ей И.В. Киреевским церковному святоотеческому основанию, но при этом не изменил тому новому качеству, которое придал этой идее В. Соловьев. Одновременная приверженность философии всеединства и придание безусловного значения вероучению и практике «исторической» Православной церкви в контексте поиска «цельного знания» ставят Флоренского как бы «между» Киреевским и Соловьевым. И вместе с тем это «промежуточное» положение несет в себе качественно новый шаг, связывающий достижение «цельного знания» с христианским богослужением. Если позволить себе образные и несколько утрированные выводы, то можно сказать, что Киреевский «объединял» человека, Соловьев «соединял» области человеческого знания и человеческой деятельности, а Флоренский своей обращенностью к религиозному культу «соединял» миры – «небо» и «землю», которые, с его точки зрения, присутствуют как в самом человеке, так и во всей его познавательной и практической деятельности.

Список литературы

1. Судаков А.К. Цельность Бытия. Религиозно-философская мысль И.В. Киреевского. М.: ИФРАН, 2011. 191 с.
2. Флоренский П.А. <Сочинения>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 490 с.
3. Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 268–285.
4. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 151–213.

5. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 213–268.
6. Киреевский И.В. Дневник // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 412–449.
7. Хомяков А.С. Опыт катихизического изложения учения о церкви // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, Санкт-Петербургская изд. фирма, 1995. С. 29–97.
8. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
9. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
10. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об антихристе / сост. и примеч. А.Б. Муратова. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 185–203.
11. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
12. Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 146–195.
13. Флоренский П.А. Переписка. 1900 год. I курс. 1 семестр // Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 115–260.
14. Флоренский П.А. Переписка. 1904 год. IV курс. 8 семестр // Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 479–675.
15. Павлюченков Н.Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 4. С. 88–102.
16. Павлюченков Н.Н. П.А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 2 (52). С. 61–77.
17. Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Моск. рабочий, 1992. 517 с.
18. Флоренский П.А. Записная тетрадь (1904–1905) // Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 329–451.
19. Павел Флоренский, свящ. Около Хомякова // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 278–336.
20. Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрн / публ., коммент. Н.Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования, материалы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 199–231.
21. Павел Флоренский, свящ. Об Имени Божем // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 322–333.
22. Павел Флоренский, свящ. Иконостас // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 419–526.
23. Трубецкой Н.Е. Свет Фаворский и преображение ума // П.А. Флоренский: pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 283–313.
24. Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 686 с.
25. Павел Флоренский, свящ. Итоги // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 341–350.

Reference

1. Sudakov, A.K. *Tsel'nost' Bytiya. Religiozno-filosofskaya mysl' I.V. Kireevskogo* [Wholeness of Being. Religious and philosophical thought of I.V. Kireyevsky], Moscow: IFRAN, 2011. 191 p.

2. Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 1 (1). Stolp i utverzhenie Istiny* [Works. Vol. 1(1). The Pillar and Ground of the Truth], Moscow: Pravda, 1990. 490 p.
3. Kireevskiy, I.V. Otryvki [Excerpts], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 268–285.
4. Kireevskiy, I.V. O kharaktere prosveshcheniya Evropy [The nature of European education], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 151–213.
5. Kireevskiy, I.V. O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii [On the necessity and the possibility of new beginnings for philosophy], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 213–268.
6. Kireevskiy, I.V. Dnevnik [A diary], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 412–449.
7. Khomyakov, A.S. Opyt katikhizicheskogo izlozheniya ucheniya o tserkvi [The experience of catechetical exposition of the doctrine of the church], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [The theological works], Saint-Petersburg: Nauka, Sankt-Peteburgskaya izd. firma, 1995, pp. 29–97.
8. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.
9. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.
10. Solov'ev, V.S. Chtenie odinnadsatoe i dvenadsatoe [Reading the eleventh and twelfth], in Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Reading about God-manhood], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1994, pp. 185–203.
11. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speech in memory of Dostoevsky] in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–323.
12. Florenskiy, P.A. Empireya i empiriya [Empyrean and empiricism], in Pavel Florenskiy, svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1994, pp. 146–195.
13. Florenskiy, P.A. Perepiska. 1900 god. I kurs. 1 semestr [Correspondence. The year 1900. The course I. The semester 1], in Florenskiy, P.V. *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody: v 2 t., t. 1* [Finding the way. Paul Florensky in his university years in 2 vol., vol. 1], Moscow: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 115–260.
14. Florenskiy, P.A. Perepiska. 1904 god. IV kurs. 8 semestr [Correspondence. The year 1908. The course IV. The semester 8], in Florenskiy, P.V. *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody: v 2 t., t. 2* [Finding the way. Paul Florensky in his university years in 2 vol., vol. 2], Moscow: Progress-Traditsiya, 2015, pp. 479–675.
15. Pavlyuchenkov, N.N. Filosofiya religii svyashchennika Pavla Florenskogo [Philosophy of Religion by priest Paul Florensky] in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, 2012, no. 4, pp. 88–102.
16. Pavlyuchenkov, N.N. P.A. Florenskiy o religioznom opyte i religioznoy dogmatike [P.A. Florensky about the religious experience and the religious dogma], in *Vestnik PSTGU. I. Bogoslovie. Filosofiya*, 2014, issue 2(52), pp. 61–77.
17. Pavel Florenskiy, svyashch. *Detyam moim. Vospominaniya proshlykh dney* [My children. Memories of past days], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1992. 517 p.
18. Florenskiy, P.A. Zapisnaya tetrad' (1904–1905) [Personal workbook (1904–1905)], in *Pavel Florenskiy i simvolisty: Opyty literaturnye, Stat'i. Perepiska* [Pavel Florensky and the symbolists: Literary experiments, Articles, Correspondence], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004, pp. 329–451.
19. Pavel Florenskiy, svyashch. Okolo Khomyakova [Around of Khomyakov], in Pavel Florenskiy, svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 278–336.

20. Perepiska P.A. Florenskogo i V.F. Erna [Correspondence of P.A. Florensky and V.F. Ern], in *Russkoe bogoslovie: issledovaniya, materialy* [Russian theology: study materials], Moscow: PSTGU, 2014, pp. 199–231.

21. Pavel Florenskiy, svyashch. Ob Imeni Bozhiem [On the Name of God], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 2. U Vodorazdelov mysl'i* [Works. Vol. 2. In the Watershed of Thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 322–333.

22. Pavel Florenskiy, svyashch. Ikonostas [The Iconostasis] in *Pavel Florenskiy, svyashch. Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 419–526.

23. Trubetskoy, N.E. Svet Favorskij i preobrazhenie uma [Light Tabor and transformation of the mind], in *P.A. Florenskij: pro et contra. Antologiya*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 283–313.

24. Pavel Florenskiy, svyashch. *Sobranie sochineniy. Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoy antropoditsei)* [Collected Works. The philosophy of worship (The Experience of Orthodox antropoditsei)], Moscow: Mysl', 2004. 686 p.

25. Pavel Florenskiy, svyashch. Itogi [Summation], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 2. U Vodorazdelov mysl'i* [Works. Vol. 2. In the Watershed of Thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 341–350.

УДК 82-1:1:27-175

ББК 83.3(2)5:87.3(2)5

НЕЗАВЕРШЕННАЯ ПОЭМА П.А. ФЛОРЕНСКОГО «СВЯТОЙ ВЛАДИМИР»: КОНТЕКСТЫ, СМЫСЛЫ И ПОЭТИКА

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственный университет им. Н.А. Некрасова
ул. 1 Мая, д. 14, г. Кострома, 156961, Российская Федерация
e-mail: tettixgreek@yandex.ru

Рассматриваются вопросы, связанные с поэтикой образа в незавершенной поэме П.А. Флоренского «Святой Владимир» (1904–1905 гг.). Выявляются истоки живого интереса Флоренского, студента Московского Императорского университета, к философии и поэтическому творчеству В.С. Соловьёва, влияние его философии на творчество Флоренского этого времени, подчеркивается общая мистическая направленность их мысли. Указываются возможные смыслы философии имени в поэме, подчеркивается их «мерцающая» неоднозначность, источником которой является символизм. Раскрывается понимание Флоренским природы символа и влияние на него Соловьёва. Определяется круг писателей-символистов, близких Флоренскому (Андрей Белый, Сергей Соловьёв), и тех, чье творчество он не принимал (Валерий Брюсов, Дмитрий Мережковский). Объясняются причины симпатий и антипатий, повлиявшие на философию имени в поэме. Уделяется внимание разнице в понимании природы символа у Флоренского и Андрея Белого. Выявляются сквозные образы («стеклянное море», петух) и мотивы (восхождение, нисхождение) в поэме, определяются их библейские источники (Евангелие от Луки и Апокалипсис). Исследуются место и роль произведений Владимира Соловьёва в поэме. Анализируются композиция поэмы «Святой Владимир» и ее структурные элементы, способы их организации в единый, целостный, хотя и незавершенный текст. Отмечается разница в организации первой (калейдоскопичность) и второй (мозаичность) частей, указывается на провиденциальный характер первой и идеальный – второй. В заключение подчеркивается значимость влияния Владимира Соловьёва на творчество Павла Флоренского.

Ключевые слова: , смысловой контекст, творчество П.А. Флоренского, символизм, поэтическое творчество В.С. Соловьёва, писатели-символисты, природа символа, поэтика образа, философия имени, эсхатология, композиция поэмы.

INCOMPLETE POEM OF P. A. FLORENSKY «SAINT VLADIMIR»: CONTEXTS, MEANINGS AND POETICS

I.A. EDOSHINA

Kostroma State University of N.A. Nekrasova
14, 1st May Street, Kostroma, 156961, Russian Federation
e-mail.ru: tettixgreek@yandex.ru

The article considers questions connected with the poetics of the image in the incomplete poem of P.A. Florensky «Saint Vladimir» (1904–1905). The author reveals sources of a keen interest of the Florensky, a student of Moscow Emperor's University to the philosophy and poetic creativity of V.S. Solovjev, influence of his philosophy on the articles of Florensky of that time, their «glimmering» ambiguity which source is the symbolism. The understanding of symbol's nature by the Florensky and influence of Solovjev on this understanding are also considered. The author defines the circle of writers-symbolists common to the Florensky (Andrew Belij, Sergej Solovjev) and those authors whose works he did not recognize (Valerij Brjusov, Dmitrij Merezhkovsky), reasons of sympathies and antipathies influenced on the naming of the characters in the poem are explained. Special attention is paid to the difference of understanding of symbol's nature of Florensky and Andrew Belij, who was for Florensky rather «spontaneous» symbolist than religious person like Vladimir Solovjev. The article demonstrates images which we see in different parts of the poem («glass sea», cock) and motives (ascension, descension) – their bible sources are defined (The gospel from Luka and the Apocalypse). Role of works of Vladimir Solovjev in the poem is researched, namely the poem «Dear friend, oh don't you see...». Composition of the poem «Saint Vladimir», it's structural elements, ways of their organization in the ordered but not complete text are being defined. The different art nature of the organization of the first (kaleidoscope) and the second parts (mosaic) is remarked, predictive character of the first and ideal of the second is mentioned. In the end of the article the significance of the influence of Vladimir Solovjev, on the oeuvre of Florensky is emphasized even though this phenomenon is ambiguous.

Key words: *meaning context, symbolism, the oeuvre of Florensky, philosopher Vladimir Solovjev, writers-symbolists, nature of symbol, poetics of the image, eschatology, composition of the poem.*

Владимир Соловьёв еще при жизни воспринимался современниками как выразитель «идей времени». В его бытовой неприкаянности, в его выразительной, почти библейской внешности и дьявольском смехе угадывались онтологические черты отечественной культуры: вечное вопрошание о бытии. Во Владимире Соловьёве словно откликнулась судьба Святого Владимира, крестителя Руси. Не знающий до крещения удержу сластолюбец, умелый и одновременно беспощадный (в том числе, к своим близким) полководец, князь Владимир, после крещения преображается, примиряя «племенную славянскую веселость... с требованиями христианского благочестия»¹. Критически настроенный к русской истории Н.И. Костомаров подмечает его характерные черты –

¹ См.: Костомаров Н.И. Князь Владимир Святой // Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей: в 3 книгах. Книга I. М.: Книга, 1990. С. 6 [1].

исконное жизнелюбие и благочестие. В князе Владимире они нашли примирение, во Владимире Соловьёве отозвались личностными нестроениями и вопросом: «О, Русь! в предвиденье высоком / Ты мыслью гордой занята; / Каким же хочешь быть Востоком: / Востоком Ксеркса, иль Христа?» [2, с. 35]. Мимо этого вопроса не прошел ни один думающий человек в России рубежа XIX – начала XX века. Кажется, вся интеллектуальная мощь страны аккумулировалась накануне трагических (тогда еще неведомых) событий 1917 года. Центром притяжения образованной части русского общества стало христианство, словно заново открываемое, впервые узнаваемое. Религиозно-философские размышления обрели публичный характер, интеллигенция встретила с духовенством (РФС, РФО), велись активные поиски новых религиозных форм (Третий Завет Мережковских), обращал свои вопросы к Церкви В.В. Розанов. Величайшим открытием явилась московская выставка древнерусского искусства 1913 года: цветное богатство, изысканность линий, ритмическая группировка силуэтов поражали единством стиля, завершенностью форм, рожденных живым религиозным чувством.

Но всем этим событиям предшествовало осмысление вклада Владимира Соловьёва в связи с уходом из жизни. На его неожиданную смерть 31 июля 1900 года восемнадцатилетний Павел Флоренский откликнулся стихотворением:

Ты к свету Истины стремился,
его повсюду ты искал,
и с пошлой жизнью не мирился,
и высшей правды ты алкал.

В мерцавшем блеске Идеала
в закономерности прямой
душа твоя всегда искала
стремленья к Цели Мировой.

Заметив истины частицу,
ее из лжи ты извлекал.
понять умея небылицу,
и всё Христом ты претворял [3, с. 10].

В этом стихотворении сфокусировались те вопросы, ответы на которые, еще будучи гимназистом, Флоренский находил у Соловьёва: Истина, Идеал, Мировая Цель не могут быть поняты вне Христа, вне того, что скрыто за чувственной оболочкой, – вне метафизики. Позднее уже священник Флоренский напишет обширную работу «У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)», где ссылки на Владимира Соловьёва связаны с движением человеческого духа по пути Христову. В приведенном стихотворении образ философа творится Флоренским на основе усвоенных и явно близких ему идей Соловьёва. Отсюда своеобразное «парение» философа над миром и юношеский восторг Флоренского.

Смерть Соловьёва не позволила им познакомиться, хотя Флоренский жаждал этой встречи. Потому, поступив в Московский Императорский университет, он сразу же находит профессоров из ближайшего окружения Соловьёва – С.Н.Трубецкого и Л.М.Лопатина. Его влекло к ним (и через них – к Соловьёву) общее христианское направление мысли («Записка о христианстве и культуре»), проблема «цельного знания» («К почести вышнего звания»).

Не без влияния переводов Соловьёва сочинений Платона Флоренский увлеченно читает греческого философа, посещает семинарий по Платону С.Н.Трубецкого. В письме к О.П. Флоренской от 5 октября 1900 года он признается, что начавшееся у него в прошлом году увлечение Платоном только усиливается². Чтение Платона и Соловьёва способствовало развитию онтологического восприятия мира, которое нашло отражение в работах начала 1900-х годов: «О суеверии и чуде» (1902 г.), «Об одной предпосылке мировоззрения» (1903 г.). В октябре 1903 года П. Флоренский знакомится с Андреем Белым, становится активным участником его воскресников, знакомится с русскими символистами, которые вызывают в нем противоречивые чувства. Ему практически сразу оказываются чуждыми старшие символисты – Брюсов, Мережковские, что, конечно, не случайно. Напомню, Вл. Соловьёв не принял первых символистских сборников Брюсова, увидев в них искусственную вычурность и отсутствие поэзии. Нечто сходное почувствовал и Флоренский, возможно, именно это неприятие подвигло его уже в феврале 1904 года к написанию поэмы «Святой Владимир».

Название поэмы отличается *мерцанием* смыслов, из которых первый, конечно же, связан с князем Владимиром, но, как выясняется из содержания, это не тот Владимир. Из названия же этого вывода не сделать, потому некоторое время князь в памяти удерживается. Ходили толки о причислении к лику святых философа Владимира Соловьёва, и это – еще один смысл заглавия, вполне понятный современникам.

Наконец, есть и третий смысл, особый, значимый для самого Флоренского: Соловьёв святой по той причине, что именно ему была открыта подлинная природа символа, о чем, в частности, Флоренский рассуждает в письме к Андрею Белому от 18 июля 1904 года. Ко времени этого письма первая часть поэмы была им уже завершена. Начинает Флоренский свои размышления с неточного цитирования стихотворения Вл. Соловьёва «Милый друг, иль ты не видишь...» (1892 г.), но дело не в точном или неточном цитировании, а в выборе строфы: Флоренский останавливается на той, где сделана опора на слух (и здесь он абсолютно точен), позволяющий сквозь «гул трескучий» житейского шума услышать торжество созвучий. В этом торжестве нет «твоих» и «моих» слов – «рассеянными звездочками вспыхивают оклики Слова», и чуть далее – уже напрямую о символе: «мы не можем сочинять символов, они – сами приходят, когда исполняешься *иным* содержанием»³. Полагаю, именно «иногое содержания» и не обнаружил Флорен-

² См.: Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Переписка: в 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 175 [4].

³ См.: Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Переписка: в 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 650, 651 [5].

ский в сочинениях старших символистов, шире – литературных символистов в целом (за исключением Вяч. Иванова, с которым он познакомится в 1904 году, но их творческое общение начнется много позднее). Андрея Белого этих лет Флоренский высоко оценивал, например, в статье-рецензии «Спиритизм, как антихристианство» (1904 г.). Несколько позднее выявились существенные разногласия. Вот один пример из их переписки.

Письмо к Флоренскому от 29 июня 1904 года Белый начинает с апокалиптических мотивов единства конца и начала, утверждая, что «чувство конца создает из *граждан мирограждан*», являясь основой христианства. Далее он приводит цитату из Апокалипсиса (гл. 15, ст. 2) и выстраивает такую цепочку: «мирогражданство – стеклянное море – “хаос” – муть мирская (народы, язычники; хаос личного сознания, ужас, “смешение методов”) здесь превратилась в “прозрачность мировую”»⁴. В письме от 18 июля 1904 года Флоренский пишет: «Тут, в Тифлисе, после заката солнца бывает иногда особое небо; такого я нигде не видел. Какое-то будто прозрачное, твердое, почти бесцветное, а за ним будто пламенная далеко-далеко. Мне всего вспоминается “стеклянное море, смешанное с огнем”; и это было бы для нашего неба лучшим описанием» [5, с. 652]. Замечу, что ранее к образу «стеклянного моря» из Апокалипсиса (гл. 15, ст. 23) Флоренский обращается в статье-диалоге «Эмпирея и Эмпирия», которую он пишет в июне 1904 года на вершине горы Цхра-Цхаро, над Бакурианами, то есть в предельной близости к небу, в открывшемся ему единстве *метафизики*. Прочитав упоминаемый эпизод из Библии, Флоренский определяет существо символической поэзии: «органически-слитое соединение *того* мира, который дан в поэзии реалистической, мира опытного, с новыми, горными слоями эстетической действительности» [6, с. 178]. Стихийные следы подобного соединения он обнаруживает в христианских настроениях «Симфоний» А. Белого, что рождает в нем глубочайшее сочувствие, нашедшее отражение в его статье «Спиритизм, как антихристианство». Замечу, в начале января 1904 года в анализируемой летней переписке уже прочитывается явное расхождение.

Белый создает символ, используя библейский образ, а Флоренскому библейский символ показывается небом. В одном случае – построение, в другом – видение, ибо, по Флоренскому, символы появляются и исчезают из сознания, но в своей сущности – вечные. В церковнославянском написании интересующий нас эпизод из Апокалипсиса выглядит следующим образом: «И видех яко море сткляно смешено со огнем, и победивши зверя и образ его, и начертание его и число имени его, стоящие на мори сткляннем, имеющие гусли Божии». Небо, увиденное Флоренским, сопоставимо с библейским «море сткляно смешено со огнем», в отличие от мирогражданства Белого. Думается, сущность «мирогражданства» может быть проиллюстрирована одним характерным фотоснимком 1905 года: у столика сидят Андрей Белый и Сергей Соловьёв, около Андрея Белого – фотография Л.Д. Менделеевой-Блок (его чувства к ней в самом разгаре), около Сергея Соловьёва – фотография его дяди, философа В.С. Соловьёва, а

⁴ См.: Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Переписка: в 2 т. Т. 2. С. 638.

между фотографиями лежит Библия. Своеобразное «крошево» из чувств, привязанностей, мыслей, тесно переплетенное с раздумьями над христианством, выходит за рамки частных судеб, отражая одну из важнейших мифологем Серебряного века, но не Флоренского. Неслучайно сборник Белого «Золото в лазури», вышедший весной 1904 года, Флоренский воспринял как осень религиозного сознания, начал писать критическую статью и оставил ее незавершенной. Внешняя причина – ожидание выхода всех симфоний и стихов поэта, по существу – постепенное расставание с кругом поэтов-символистов.

Приведенные примеры наглядно объясняют, почему литературные символисты получили в поэме Флоренского «Святой Владимир» странный облик, в котором отразилось не столько его сближение с символистами, сколько их критическое восприятие.

Поэма состоит из двух частей: «Часть первая, индивидуальная. Иоанн Креститель (катарсис)» и «Часть вторая. Эсхатологическая мозаика» (осталась незавершенной). Первая часть писалась со второй половины февраля по 17 июня 1904 года, вторая – с лета 1904 года по январь 1905 года. Первой части предшествовало написание в начале февраля поэмы «Белый камень» с посвящением Белому. В поэме повествуется о внутреннем преобразении пребывающего в тяжелых видениях героя. Преобразование началось, когда «Иоанна лист зашелвельнулся»⁵. Полагаю, что поэма «Белый камень» могла быть источником уточнения в названии первой части – «индивидуальная» – по той причине, что Флоренского, по его собственным признаниям, все более и более влекло к монашеству и он стремился очиститься от внешних влияний, литературных в том числе. Отсюда – вступление (в первой и второй частях) получает название «Прелюдия» (от латинского глагола *praeludo* – «играю предварительно»). В обеих частях «Прелюдии» посвящены некоему «брату», возможно, тому грядущему «я», которым стремится быть Флоренский, потому он сам возникает в поэме как «только Контур» и «Контур». Обе прелюдии отмечены особым лирическим чувством, открытым и эмоциональным, завершающимся восклицанием «О, брат мой!..» в обеих частях. Позднее этот лиризм получит полное завершение в работе П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914 г.).

В названии отдельных разделов в главах Флоренский прибегает к музыкальным терминам. Причин тому может быть несколько: это и узнаваемое следование «Симфониям» Белого, и собственная любовь к музыке, и стремление выйти за пределы слова, и задачи сугубо эстетического порядка. В первой части – «Фиоритура» (VIII глава), за ней следуют «Охота (тема с вариациями), разделенная на несколько частей: «I (Тема)» имеет указание «Allegro», далее следуют «Вариации» общим количеством три, из которых третья имеет указание «Prestoagitato», и далее – «III (Форшлаг)». Во второй части, кроме «Прелюдии», обнаруживается только одно музыкальное название – «VI (Lento с акцентуацией)». Учитывая, что вторая часть осталась недописанной, вряд ли здесь стоит искать какие-либо особые смыслы. А вот попробовать понять сущность обра-

⁵ См.: Флоренский П.А. Белый камень // Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Книга 2. Сергиев Посад, 2015. С. 160 [7].

щения Флоренского к музыкальным терминам, зная о его особом отношении к именованию (хотя работы на эту тематику появятся только в 1906 году), представляется значимым для общего понимания не только содержания поэмы, но главным образом – ее поэтики.

Напомню, что Флоренский стал приобщаться к искусству в то время, когда вопросы формы стали обретать явственные очертания содержания. В письме к матери от 4 октября 1900 года он признается, что Платон и греческие авторы в целом привлекают его особенным оттенком изящества, и далее: «Сам я предпочитаю то произведение, на котором есть оттенок духовности, как бы оно ни было неудобно во всех отношениях. Вот именно такое отношение и влечет меня к Рёскину» [8, с. 34]. Упоминание Рёскина представляется значимым. Год написания цитируемого письма совпадает с выходом «Лекций об искусстве» («Lectures on Art», 1870 г.) Рёскина в переводе на русский язык П.С. Когана. В этих лекциях Рёскин уделяет главное внимание свету и цвету, усматривая в них содержание изобразительного искусства, его культ. В том же году вышла книга французского автора Робера де Ля Сизерана с характерным названием – «Рёскин и религия красоты» (пер. Л.П. Никифоров). В Рёскине, кроме прочего блестящем знатоке античности, Флоренский, несомненно, должен был найти и обнаружил исследователя, который отрицал копирование природы и воскрешал дух искусства.

Музыка как наиболее явное проявление именно *духа* искусства влекла к себе Флоренского, и в «Святом Владимире» музыкальные именованья несут следы лирико-философского понимания музыкальной терминологии. Так, фиоритура, со свойственной ей орнаментальностью, снимает напряженность возможного, но не состоявшегося убийства; мотив убийства на охоте и чувства охотника определяют вариации, достигая апофеоза в раскаянии «Серого взгляда»; использование в вариациях темповых указаний придает сценам судорожный динамизм; в коротких звуках форшлага слышатся «беда грядущая» и смута спиритов, а в финале эта «беда» обретает всенародные очертания. Во второй части указание на медленно-протяжный темп усиливает экспрессионизм сцены массовой расправы над евреями. В целом для поэмы характерна визуально-пластическая лепка образов. Если теперь вновь вернуться к прелюдиям, то, скорее всего, содержательно Флоренский вкладывает в них то, что существует отдельно от мира – молитвенное стояние, но именно в молитвенном стоянии заключается спасение мира. Поэтому внутреннее «я» героя бытийствует одновременно и в изображаемом мире, и отдельно от него. Соприкосновение этого «я» с кругом писателей-символистов закономерно оборачивается дисгармонией, ярко проявившейся в именовании некоторых действующих лиц («Красный» – К.Д. Бальмонт; «Пантера» – В.Я. Брюсов; «Лягушонок» – Д.С. Мережковский; «девица-связка» – возможно, синтез А.Н. Шмидт с А.Р. Минцловой; «Гнилогубов» – Ф. Сологуб) и в образе самого мира, где «хихикали гнусно чудовища, хлюпали скверно губами / и шлепали пастью гнилою»⁶. Пик падения мира – сцена во второй части поэмы, где обезумевшие от похоти солдаты волокут женщину в белом и настигают женщину в желтом. Про-

⁶ См.: Флоренский П.А. Святой Владимир. Поэма // Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 215 [9].

хожие словно ничего не замечают, хотя догадываются, что «это имеет какую-то связь с христианством»⁷. «Серый взгляд» кидается на землю и, обнимая ноги солдат, «с рыданиями восклицает, – Братья! Христа вы забыли», а затем встает и грозно произносит: «Христа вы забыли! – во Имя Иисуса / Христа и Господа Бога / *должны* вы сейчас же оставить / сестер – вот этих сестер!...» [9, с. 295]. Его слова были услышаны – солдаты раскаялись. Провидчески Флоренский угадывает мученическое будущее русской Церкви и в итоге ее грядущее спасение. Но есть в этой сцене одна весьма значимая деталь: за солдатами следует «скромный и робкий» священник, который, воспользовавшись просьбой «Серого взгляда», не без чувства облегчения уезжает. За этим эпизодом скрывается если не упрек в адрес РПЦ, то явное недоумение. Получается, что к раскаянию солдат привел не священник, а поэт, святым глаголом ожегший их души.

Среди действующих лиц есть и нейтральные именованья: «многообещающий писатель Зеленый», «Феникс» – Андрей Белый; «некто» – А.С. Петровский; «серый взгляд» – С.М. Соловьёв; «почтенная дама» – мать «серого взгляда», О.М. Коваленская-Соловьёва. Это в основном сквозные действующие лица, особенно «некто» и «серый взгляд», с которыми часто появляется лирический герой – «контур».

«Только контур» и «контур» – сам Павел Флоренский. Поместив себя в круг символистов-писателей, он внимательно изучает свое в этом мире пребывание, словно выстраивая театральные мизансцены. Вот он идет с «некто» на базарную площадь, где сначала им открывается роскошная в своем лучистом свете природа и словно вторящий ей храм Божий, а потом эта чистая и светлая картина разрушается базарной толпой, орущей, гудяще обсуждающей события военные и «научные». «Некто» раздражен, а «контур» в ответ читает первые две строфы из стихотворения В.С. Соловьёва «Милый друг, иль ты не видишь...» со знакомыми уже неточностями и признается, что целых семь лет жил, как в гипнозе. Если проделать несложную процедуру вычитания из года написания поэмы семи лет, то получим ровно 1897 год – время формирования в юном Флоренском «научного» понимания мира, вся призрачность которого раскрывается через стихи Владимира Соловьёва. И далее следует сцена признания «контура» в искренней вере в Бога. Но Флоренский словно разламывает благостную «картинку»: лицо «контура» искажается, потому что перед ним возникает кто-то третий, от которого спасает стояние между ними Бога.

На роль условного третьего из ближайшего окружения Флоренского тех лет мог бы претендовать, например, В.Ф. Эрн, с которым в студенческие годы Флоренский делит одну комнату и который ясно изложит свои взгляды на Церковь в статье «Таинства и возрождение Церкви». В частности, Эрн уверен, что грядущая Церковь отвергнет теперешнее богослужение и что жизнь будет соиздаться Духом Святым. Конечно, названная статья будет написана позднее, в 1907 году, но это не значит, что в интересующие нас годы не шел процесс формирования ее основных положений, чему ярким свидетельством может быть деятельное участие Эрна в организации «Христианского братства борьбы». Про-

⁷ См.: Флоренский П.А. Святой Владимир. Поэма. С. 294.

грамму организации изложил В.П. Свенцицкий 21 ноября 1905 года на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва. Хотя еще в феврале 1905 года Флоренский откажется стать членом братства, он посетит названное заседание (возможно, в поисках ответа на вопросы к Церкви, мучавшие его самого), но к этому времени он уже будет учиться в МДА и в его жизни уже появится С.С. Троицкий как воплощение филии. В период написания первой части поэмы «Святой Владимир» Флоренский еще стоял перед выбором своего дальнейшего пути, еще не утратил интереса к художественному творчеству и, кроме веры, опорой в дни тягостных раздумий ему оказался именно Владимир Соловьёв, чьи стихи цитирует один из героев поэмы «Контур».

Связующим мотивом прокомментированных сцен является мотив петуха. В базарной сцене петух понимается как «птица Божья», что «нечисть прогоняет, от злых чар охраняет, / солнышко встречает, за часом примечает... чертей пугает». Отмечу стремление Флоренского дать речь неназванных лиц из народа в свойственной им традиции устного слова. А затем «только контур» добавляет, что «петух – священная птица у всех народов – птица Солнца и Блага... – символ Вышнего – Чистого...»⁸. Понимание сущностной связи прошлого и настоящего как единого целого пройдет через все дальнейшее творчество Флоренского, станет основой для генеалогических изысканий и сыграет определенную роль в его решении стать священником. Промыслительно будущее угадывается в радостном прощальном приветствии петуха, когда друзья покидают рынок. И далее в поэме крик петуха еще не раз будет играть роль своеобразной оценки событий.

Калейдоскопичность является одной из главных характеристик художественного построения первой части поэмы. Этой калейдоскопичности вторит пестрота названий глав: «Прелюдия»; «Прологи («Только контур» и «некто» идут на Вербы)»; «Пока перемешано-слитно.»; «Временно просветляется.»; «Спутанность в Санкт-Петербурге.»; «Фиоритура.»; «Охота (тема с вариациями)»; «Форшлаг.»; «Последнее в Москве.»; «Леса.»; «Последнее на земле.»; «Срыв (в Москве)». В этих главах уличные сцены сменяются писательскими журфиксами, мерцают пространства двух столиц, носится «девица-связка», рядом с зашифрованными именами являются писатели и художники под своими собственными фамилиями, охота оборачивается своей противоположностью, наконец, леса соотносятся с готическим храмом, где роща хвойная – «Бога-Отца, / а та, березовая, – Софии»⁹. В этом лесу простывает «контур» и вскоре умирает. Во время подготовки приобщения Святых тайн сквозь обыденные звуки ухо «контура» различает «обрывки вечной мелодии»: «...иль ты не слышишь, / что весь этот гул трескучий / только отклик искаженный / торжествующих созвучий...» [9, с. 267]. От этих строк Владимира Соловьёва лицо «контура» просветляется, заставляя читателя вернуться к сцене посещения «контуром» могилы Соловьёва, куда он пришел проститься «перед смертью» и где читал его стихотворения, обнаруживая в них духовное сродство.

⁸ См.: Флоренский П.А. Святой Владимир. Поэма. С. 220.

⁹ Там же. С. 262.

Более всего в первой части поражает предвидение Флоренским собственной судьбы: он будет отправлен сначала в леса Дальнего Востока, потом – Соловков, чтобы пасть под пулями палачей где-то под Петербургом. Лес словно пронизан эсхатологией: «Двое шли лесною тропкой по туманам. / Мертвым холодом пахнуло, – будто из могилы / или погребца, когда спуститься летом / в мрак какой-нибудь подземной галереи. / Вихрь скрутил туманные отрепья, / Страхивал с сосны фонтаны капель» [9, с. 259]. Характерной особенностью первой части поэмы является ее несюжетность: содержание складывается из отдельных эпизодов, которые могут быть связаны мотивами и действующими лицами, а могут просто отражать общее движение авторской мысли. Отсутствие развитого сюжета, символический язык вписывают «Святого Владимира» Флоренского в mainstream модернистской эстетики. Полагаю, немалое воздействие на формирование поэтики поэмы оказали переломные события в русской истории начала XX века, сквозь которые Флоренский чутко угадывал трагическое будущее страны.

Вторая часть построена как мозаичный рисунок – «Прелюдия»; «Гимн хвалебный»; «Глава первая. Солнечность»; «Глава вторая. Облачность»; «Глава третья. Прозрачность». В сравнении с первой частью, здесь главы подчеркнута, уже в названиях, связаны между собой, определяя общее развитие сюжета. Одним из основных образов является знакомое «стеклянное море»: «Небо делалось прозрачным; открывалось “стеклянное море”. / А сквозь него высвечивала огненность иного, – пламенность. / В небе открывались знаменья; небо было “стеклянным морем”» [9, с. 277]. Так, уже в первой главе, задается та цель, к которой будут идти герои поэмы.

Сначала – в белых одеждах иерей Лука и диакон Клеопа, сопровождаемые не узнанным ими сразу (Третий, Незнакомец в темном) Христом. Имена и самая ситуация взяты Флоренским из Библии, где Клеопа – один из двух учеников, бывших в Эммаусе с воскресшим Спасителем и ставших свидетелями преломления Христом хлеба. Святой Лука опишет это событие в Евангелии. Называя библейский Эммаус Эммаусовкой, Флоренский словно переносит библейские события в некую современную деревню. «Встреча» Предания (Вечного) с современным миром, изменчивым, но удаленным от городского растления, открывает их внутреннюю взаимосвязь, которая понимается Флоренским как основа пути к идеальному и одновременно реальному бытию.

Иное обнаруживают «некто» и «серый взгляд» в петербургском пространстве, пронизанном спиритизмом и магией, символом чего становится черно-желтое брюхо зловещей тучи. Подобно русской интеллигенции того времени, «серый взгляд» проходит мимо Церкви, где в торжественной неизменности совершается служба. За окнами дома «серого взгляда» бытийствует мир без Бога в страшных сценах общественного безумия с его насилием и смертью: «Хаос звал хаос и бездна – бездну»¹⁰. И тогда писатели решаются отправиться в горы, читай: к «стеклянному морю».

¹⁰ См.: Флоренский П.А. Святой Владимир. Поэма. С. 297.

Их трое – «серый взгляд», «святая вода» (Лука), «Зеленый» («новый Феникс»). Как прежде, герои в белых одеждах, они не узнают в Милом Христе, но чувствуют Его благотворное влияние. Оказавшись в непогоде и холоде гор, они слышат плач Бога («Старика») над миром и радуются, что терпят непогоду и холод имени Христа ради. Постепенно мирское прошлое покидает их, они начинают слышать голоса природы, научаются видеть то, что прежде не замечали и, наконец, понимать друг друга с полуслова. Так начинается их восхождение к вершинам Бесконечности. В экспрессии художественного решения этого восхождения угадывается влияние финальной сцены драмы Г. Ибсена «Когда мы, мертвые, просыпаемся» (1899 г.). Флоренский был хорошо знаком с его творчеством, цитировал в письмах. Герои Ибсена понимают свой уход в горы как разрыв с бессмысленностью и ложью прежней жизни, они стремятся пробиться сквозь все туманы, чтобы оказаться на вершине, озаренной солнцем. Но гибнут под мощной лавиной снега. Шум, грохот, блеск снега сопровождают смерть Рубека и Ирены. У Флоренского находим схожие образы враждебной природы, и вот финал: «Любви победило / лучами / и брызнуло ярко / светило / над нами, / и кровию жаркой / утес оросился – / смягчился» [9, с. 309]. Герои погибают, но мир преобразуется: «...и новый / нам мир выступает. / Касатка / летает. / И мирно – / сапфирно / синеют / нам дали. / Поля янтареют / азалий...» [9, с. 309]. Подобного преобразования бытия нет в драме Ибсена. В финале Сестра милосердия чертит в воздухе крест и произносит: «*Rachobiscum!*» – «Мир вам». А изменится ли мир – так и остается вопросом.

Поэма «Святой Владимир» отражает увлеченность Флоренского идеями и личностью Владимира Соловьёва как родоначальника религиозного символизма. С годами критическое отношение П. Флоренского к философии Соловьёва будет возрастать, подчас до полного неприятия, но расстаться с ним окончательно Флоренский не сможет, о чем убедительно пишет, например, современная польская исследовательница Ю. Крочак¹¹.

Список литературы

1. Костомаров Н.И. Князь Владимир Святой // Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей: в 3 кн. Кн. I. М.: Книга, 1990. С. 1–7.
2. Соловьёв В.С. *Ex oriente lux* // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 34–35.
3. Флоренский П.А. На смерть В. Соловьёва // Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 2. Сергиев Посад, 2015. С. 10.
4. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Переписка: в 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 584 с.
5. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Переписка: в 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 736 с.
6. Флоренский П.А. Эмпирия и Эмпирия. Беседа // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 146–178.

¹¹ Крочак Ю. Влияние метафизики всеединства Вл.С. Соловьёва на творчество П.А. Флоренского // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 4 (44). С. 98–110.

7. Флоренский П.А. Белый камень // Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 2. Сергиев Посад, 2015. С. 156–161.

8. Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 2. Сергиев Посад, 2015. С. 32–34.

9. Флоренский П.А. Святой Владимир. Поэма // Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост. Е.В. Иванова. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 213–309.

References

1. Kostomarov, N.I. Knyaz' Vladimir Svyatoy [Prince Vladimir Saint], in Kostomarov, N.I. *Russkaya istoriya v zhizneopisaniyakh ee glavneyshikh deyateley: v 3 kn., kn. 1* [Russian History in the Lives of principal figures: in 3 books, book 1], Moscow: Kniga, 1990, pp. 1–7.

2. Solov'ev, V.S. *Ex oriente lux*, in Solov'ev V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 34–35.

3. Florenskiy, P.A. Na smert' V. Solov'eva [At Death of V. Solovyov], in Andronik (A.S. Trubachev), igum. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashchennika Pavla Florenskogo. Kn. 2* [The Way to God. The Personality, the Life and Work of the priest Pavel Florensky. Book 2], Sergiev Posad, 2015. P. 10.

4. *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody. Perepiska: v 2 t., t. 1* [Finding the Path. Pavel Florensky in his University years. The Correspondence: in 2 vol., vol. 1], Moscow: Progress-Traditsiya, 2011. 584 p.

5. *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody. Perepiska: v 2 t., t. 2* [Finding the Path. Pavel Florensky in his University years. The Correspondence: in 2 vol., vol. 2], Moscow: Progress-Traditsiya, 2015. 736 p.

6. Florenskiy, P.A. Empireya i Empiriya. Beseda [The Empireya and the Empiriya. The Conversation], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1994, pp. 146–178.

7. Florenskiy, P.A. Belyy kamen' [White Stone], in Andronik (A.S. Trubachev), igum. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashchennika Pavla Florenskogo. Kn. 2* [The Way to God. The Personality, the Life and Work of the priest Pavel Florensky. Book 2], Sergiev Posad, 2015, pp. 156–161.

8. Andronik (A.S. Trubachev), igum. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashchennika Pavla Florenskogo. Kn. 2* [The Way to God. The Personality, the Life and Work of the priest Pavel Florensky. Book 2], Sergiev Posad, 2015, pp. 32–34.

9. Florenskiy, P.A. Svyatoy Vladimir. Poema [Saintly Vladimir. The Poem], in *Pavel Florenskiy i simvolisty: Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska* [Pavel Florensky and Symbolists: The Experiments literary. The Articles. The Correspondence], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004, pp. 213–309.

УДК 111:82-1(470)
ББК 87.3(2)53-693

**МЕТАФИЗИКА VS ПОЭТИКА:
«ВЕСТЬ О СУЩЕМ» У ВЛ. СОЛОВЬЕВА И ВЯЧ. ИВАНОВА¹**

С.Д. ТИТАРЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: svet_titarenko@mail.ru

Рассматривается проблема взаимодействия языка философии и языка литературы. Исследуются аспекты взаимодействия философского и художественного дискурсов в русле онтологического поворота в XX веке. В центре внимания находится проблема влияния философии В.С. Соловьёва на поэзию и прозу Вяч. Иванова, а также малоизученная проблема функционирования философских понятий «сущее» и «бытие» в поэзии и прозе Вяч. Иванова. На основе идей герменевтики Г. Гадамера и М. Хайдеггера исследуется проблема истолкования метафизического понятия как образа мышления. Рассматривается проблема становления метафизической концепции В.С. Соловьёва, представленной в его сочинениях и лекционных курсах 1870–1880-х гг.: «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские основы цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Чтения о Богочеловечестве», «София» и др. Утверждается, что на метафизическую концепцию В.С. Соловьёва и Вяч. Иванова большое влияние оказало учение Платона об идеях. Показывается, что в поэзии Соловьёва символические и метафорические образы имеют философский статус. Сопоставляются философские понятия Соловьёва, такие как «сущность», «действительность», «существование», «познание», «София», «Бог», «Абсолют», с его художественными образами. Подчеркивается символичность художественных образов в лирике Соловьёва. Рассматривается теория понятия-символа, изложенная Вяч. Ивановым в статье «Заветы символизма». Доказывается, что метафизические образы в поэзии и прозе Вяч. Иванова основаны на принципе многозначности художественного образа-символа. Анализируется религиозно-философская поэзия и проза Вяч. Иванова. Демонстрируются примеры перехода философских понятий «сущее» и «бытие» в художественные образы и символы сознания. Делается вывод о том, что Вяч. Иванов осуществил поворот от классической формы философствования, основанной на понятиях науки, к метафизике художественного мышления, основанной на символах-концептах.

Ключевые слова: философия В.С. Соловьёва, творчество Вяч. Иванова, литература и философия, неосинкретизм, метафизика и поэтика, понятие и образ, символы-концепты, метафизическая поэзия.

**METAPHYSICS VS POETICS: VL. SOLOVYOV'S AND VYACH. IVANOV'S
«MESSAGE ABOUT EXISTENCE»**

S.D. TITARENKO

Saint Petersburg State University
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: svet_titarenko@mail.ru

¹ Статья выполнена в рамках научно-исследовательского проекта при финансовой поддержке фонда РГНФ (проект № 15-34-11047).

The article is devoted to the problem of interaction between philosophical language and literary language. The article investigates aspects of the interaction of philosophic and artistic discourses in the line of the ontological turning in the 20th century. The problem of V.S. Solovyov's philosophy influence on poetry and prose of Vyach. Ivanov and the low studied problem of philosophical concepts «being» and «existence» in Vyach. Ivanov's poetry and prose are considered in the article. Metaphysical concept interpretation as a process of thinking is investigated on the basis of G. Gadamer's and M. Heidegger's hermeneutics ideas. The author considers the problem of formation of V.S. Solovyov's metaphysical conception that is represented in his works and lectures of 1870–1880s.: «Crisis of Western Philosophy. Against Positivists», «Philosophical Basics of Unitary Knowledge», «Critics of Unrelated Basics», «Readings about Godmanship», «Sofia». It is stated that Plato's ideas had a great influence on metaphysical conception of V.S. Solovyov and Vyach. Ivanov. It is shown that symbolical and metaphorical images in Solovyov's poetry have a philosophical status. Philosophical and religious concepts «being», «reality», «existence», «knowledge», «Sofia», «God» and «Absolute» in Solovyov's lyrics are replaced with artistic images of symbolical sound. The article studies the theory of symbolical concept that is described in his article «The Legacy of Symbolism». It is proved that metaphysical images in Vyach. Ivanov's poetry and prose are based on the principle of artistic symbolical image polysemy. He transforms philosophical concept into symbolical concept. The religious and philosophical poetry and prose of Vyach. Ivanov is analyzed in the article. There are examples of transition of philosophical concepts «being», «existence» into artistic images and consciousness symbols. The conclusion is made that Vyach. Ivanov turned from classical form of philosophy that is based on the concepts of science to metaphysics of artistic thinking based on symbolical concepts.

Key words: V.S. Solovyov's philosophy, Vyach. Ivanov's works, literature and philosophy, neosyncretism, metaphysics and poetics, concept and image, symbolical concepts, metaphysical poetry.

Другой феномен человеческой жизни, выявляющий свой метафизический характер, – это искусство и поэзия.
В.С. Соловьев. *La Sofia*².

Обращаясь к проблеме функционирования философских понятий в поэзии и прозе, мы сталкиваемся с проблемой метафизической художественной образности, о которой писал Г. Гадамер. «Там, где средством коммуникации служит язык, – указывает он в эссе «Философия и поэзия», – возникает вопрос об отношении философии и языковых форм искусства» [2, с. 119]. В своей работе он сформулировал вопрос: «Как соотносятся друг с другом обе эти предельные и вместе с тем контрарные формы употребления языка – замкнутый на себя поэтический текст и сам себя упраздняющий, выходящий за пределы всякой событийности язык понятия?» [2, с. 119]. Рассматривая проблему значения литературы в философском мышлении, Г. Гадамер выделил статус языка, который организуется значимыми символами, имеет определенные «схемы языка» и «заклинательную силу»³.

Конец XIX – начало XX века – это время кризиса позитивизма, как обозначил его В.С. Соловьев в своей магистерской диссертации «Кризис западной

² См.: Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 15 [1].

³ См.: Гадамер Г.Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М.: Искусство, 1991. С. 138 [2].

философии (против позитивистов)» (1874 г.). Кризис позитивизма стал началом уникального синтеза философии и литературного творчества, который возник на основе полифункциональности неомифологизма и неосинкретизма культуры Серебряного века, что во многом сблизило понятийное философское мышление и образное художественное творчество, обусловило стирание границы между философией и литературным трудом, текстом и метатекстом. Нас интересует малоизученная проблема функционирования философских понятий в поэзии и прозе Вяч. Иванова с учетом традиций В.С. Соловьева и сама проблема возможности понимания природы этого явления и истолкования метафизических образов в поэзии. Указанная проблема представляет интерес в плане исследования мифо-теургических проектов символизма и языковых новаций Вяч. Иванова. Выдвигаемую проблему мы склонны обозначить как *метафизика vs поэтика*, понимая слово *versus* в его множественных значениях (*и, или, как, против и др.*), тем самым не претендуя на однозначность истолкования проблемы.

Считая философа-мистика «покровителем» своей музыки и «исповедником» своего сердца, Вяч. Иванов в «Автобиографическом письме» отметил важность философии Соловьева для своего духовного развития⁴. Значение философии В.С. Соловьева он обобщил в статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» (1911 г.)⁵. Как известно, В.С. Соловьев понятия классической философии в своей поэзии почти не использовал, за исключением таких, как «вечность», «время» и некоторых других, нередко трансформируя их в художественный образ. В своей лирике он заменяет такие понятия философии и религии, как «сущность», «действительность», «существование», «познание», «Абсолют», «София», «Бог», образами символического и метафорического звучания, в отличие от своих философских трудов, где он мыслит в категориях науки. При медитации-вопросании и развертывании логического суждения в его поэзии возникают образы: «милый друг», «бедный друг», «подруга милая» и др. София – это и «земля-ладычица», и «властительная тень», и образы лазури, царицы⁶. Как поэт, Соловьев мыслит образами-символами, замещающими метафизические понятия, и этим «подает весть о сущем», говоря словами Вяч. Иванова. В статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» он отметил: «Соловьев – реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что все в природе и душе трепещет для него близко дышащею скрытою жизнью и подает весть о сущем, прикрывшемся покрывалами божественной символики видимого мира» [5, с. 306]. Образы «божественной символики видимого мира» становятся у Соловьева заместителями философских понятий.

⁴ См.: Иванов Вяч. Автобиографическое письмо // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 20 [3].

⁵ Текст статьи был прочитан Вяч. Ивановым в качестве доклада на заседании московского Религиозно-философского общества 10 февраля 1911 г., посвященном памяти В.С. Соловьева, и опубликован в книге «Сборник первый: о Владимире Соловьеве» (М.: Путь, 1911. С. 32–14).

⁶ См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. 351 с. [4].

Вяч. Иванов, в отличие от В.С. Соловьева, экспериментировал в своей поэзии и прозе с классическими философскими понятиями. Возможно, что чтение философских сочинений Соловьева было истоком этого явления, поэтому понять поэзию Вяч. Иванова можно лишь в контексте религиозно-философских работ Соловьева. Наша задача – не просто спроецировать элементы метафизической картины мира Соловьева-философа и его базовые философские понятия на поэтическое творчество Вяч. Иванова, а постараться понять механизм перекодировки традиционных философских понятий.

В статье «Заветы символизма» Вяч. Иванов указал на коренное противоречие поэтического творчества в современную эпоху, которое заключается в «невозможности “высказать себя”» поэту, так как слово «перестало быть равносильным внутреннему опыту» и попытка «изречь» его – «его умертвляет»⁷. Он размышляет о возможности создания многозначных *понятий-символов* как воплощающих многогранный мистический сверхчувственный опыт мышления из отвлеченных *слов-понятий* («изреченной лжи») логического суждения:

«При невозможности изъяснить это несоответствие примерами порядка чисто психологического, рассмотрим отвлеченное понятие – например, *понятие “бытия”*» – как выражение и выражаемое. Независимо от гносеологической точки зрения на «*бытие*»; как на одну из познавательных форм, едва ли возможно отрицать неравноценность облакаемых ею внутренних переживаний. Столь различным может быть дано представление о *бытии* в сознании что тот, кому, по его чувствованию, приоткрывается «мистический» смысл *бытия*, будет ощущать словесное приписание этого признака предметам созерцательного постижения в повседневном значении обычного слова – как «изреченную ложь» <...>.

Что же должно думать о попытках словесного построения не суждений только, но и силлогизмов из терминов столь двусмысленно словесных? *Quaternio terminorum* будет неотступно сопутствовать усилиям логически использовать данные сверхчувственного опыта. И применима ли, наконец, формальная логика *слов-понятий* к материалу *понятий-символов*? Между тем живой наш язык есть зеркало внешнего эмпирического познания, и его культура выражается усилением логической его стихии, в ущерб энергии чисто символической, или мифологической, соткавшей некогда его нежнейшие природные ткани – и ныне единственно могущей восстановить правду «изреченной мысли»» (курсив наш. – С. Т.) [6, с. 589–590].

Quaternio terminorum в переводе с латинского означает «учетверение термина» или двусмысленное употребление понятия, что основано, говоря словами Вяч. Иванова, на «энергии символической или мифологической». Символизация и мифологизация слов-понятий возвращает их к некоему религиозному первоначалу и наделяет их, по мысли Вяч. Иванова, способностью восстанавливать правду «изреченной мысли» в форме метафизических символов сознания. Их можно определить как символы-концепты, в связи с концептуализацией и символичес-

⁷ См.: Иванов Вяч. Заветы символизма // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 589 [6].

ким «затемнением» значения слова⁸. Теория Вяч. Иванова предвосхищает исследование мифа и литературы древности О.М. Фрейденберг. В своей работе «Образ и понятие» она наметила путь изучения исторической поэтики образов-понятий. Фрейденберг обозначила проблему значения эстетического образа античного понятия, которое являлось в древности формой образа-метафоры в его «художественно-образующих чертах», указав, что «античная литература и дает тот случай, когда эстетическое своеобразие образа создается понятием»⁹.

Функция символов-понятий, согласно логике мысли Вяч. Иванова, – выражение духовной основы сверхчувственного, «нераздельности и неслиянности» с высшим «беспредельным» началом, не находящим «своего имени на языке дневного сознания и внешнего опыта»¹⁰. Близость к языку «молчания», или «ноуменальной открытости», он видел в поэзии Тютчева, «шествующей по миру сущностей». Размышляя о понятии «бытие», используемом в философской науке, теоретик символизма указывает на то, что в поэзии оно может использоваться для «установления связи между субъектом и предикатом» и отличать поэта от толпы. «И так как глагол “быть” имел в древнейшие времена священный смысл бытия божественного, – писал он, – то позволительно предположить, что мудрецы и теурги тех дней ввели этот символ в каждое изрекаемое суждение, чтобы освятить им всякое будущее познание и воспитать – или только посеять – в людях ощущение истины, как религиозной и нравственной нормы» [6, с. 594]. Поэтому речь обычная, логическая, основанная на суждении, должна отличаться от речи пророчествования – мифопоэтической, «основной формой которой послужит “миф”, понятый как синтетическое суждение, где подлежащее – понятие-символ, а сказуемое – глагол...»¹¹.

Основная мысль статьи «Заветы символизма» – мысль о возрождении древнего религиозного смысла слова в понятии-символе, так как понятие-термин в философской традиции сужает истолкование многозначного смысла. Вспоминая имена Тютчева, Фета и Соловьёва, Иванов называет их родоначальниками символизма, так как в их творчестве сказалось тяготение к неизреченному. Исходя из этого, можно истолковать функцию понятия-символа, заключающуюся в установлении метафизической связи между феноменальным и ноуменальным мирами, микрокосмом и макрокосмом, «пределом и выходящим в запредельное...»¹². В этом плане, как пишет Вяч. Иванов, «учение Вл. Соловьёва о теургическом смысле и назначении поэзии, еще не понятое до конца, уже звучало в душе поэта, как повелительный призыв, как обет Фауста – “к бытию высочайшему стремиться неустанно” (“zum höchsten Dasein immerfort zu streben”)»¹³, чтобы воплотить прин-

⁸ Концепт, в отличие от понятия, как считают исследователи, сохраняет сему ‘незавершенность, зачаточность’. См.: Демьянков В.З. Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке // Вопросы филологии. 2001. № 1. С. 35–47 [7].

⁹ См.: Фрейденберг О.М. Образ и понятие // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 293–294 [8].

¹⁰ См.: Иванов Вяч. Заветы символизма. С. 591.

¹¹ Там же. С. 594.

¹² Там же. С. 598.

¹³ Там же. С. 598–599.

ципы мистического реалистического символизма. Поэтому символизм не может быть только искусством, он вбирает в себя основы философского и религиозного мышления и духовные основы мифо-теургического искусства.

Рассмотрим в этой связи онтологическое понятие «сущий» и его инварианты – «сущее», «не-сущее», «первосущность» и некоторые другие в системе языка Вл. Соловьева и Вяч. Иванова, не претендуя на окончательное решение проблемы. Это понятие в философской традиции часто соотносится с понятием «бытие», о котором Вяч. Иванов писал в статье «Заветы символизма». Анализируя многообразные, в том числе и философские, мотивные комплексы русского символизма, А. Ханзен-Леве указывает на слово «бытие» как одно из важнейших в мотивном комплексе русского символизма. Оно, как он считает, «связано как с имажинативной первообразностью (то есть “причастностью к идеям”) вещей, участвующих в бытии высшего порядка, так и с энергетической первосилой бытия», и это дается тому, кто читает «язык вещей» или открывает в них «знаки языка (точнее, “знамения”»¹⁴. Причастность религиозному мышлению в русском символизме, исходя из этого толкования, дает возможность дополнительной символизации, так как объединяет религиозное, философское и художественное.

В.С. Соловьев, для которого характерен тип классического философствования, использует философские понятия в традициях метафизики, и вместе с тем он намечает расширение их функций и значений. Например, слова «сущий», «сущее», «не-сущее» у Вл. Соловьева являются основой философско-метафизического языка в его сочинениях: «Кризис западной философии (против позитивистов» (1874 г.), «Метафизика и положительная наука» (1875 г.), «Философские начала цельного знания» (1877 г.), «Критика отвлеченных начал» (1877–1880 гг.), «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1880 гг.) и других. Если в первых работах Соловьев обобщает опыт развития европейской метафизики и, по словам С.М. Соловьева, пишет о борьбе мыслящего разума с авторитетом, начиная с IX века¹⁵, то «Чтения о Богочеловечестве» и, прежде всего, незавершенный трактат «София» представляют собой дальнейшее развитие метафизики всеединства Соловьева и его личный опыт понимания и развития метафизических понятий на основе эзотерического знания и попыток обновления христианства в опыте неосинкретизма¹⁶. Поэтому представляется важным учесть тот сдвиг в развитии представлений о метафизике, который осуществил В.С. Соловьев, а вслед за ним и Вяч. Иванов на основе платонизма как методологии и опыта герменевтического толкования. Принципы гер-

¹⁴ См.: Ханзен–Леве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов: Мифопоэтический символизм начала века: Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. С. 9 [9].

¹⁵ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 75 [10].

¹⁶ См. о развитии философии В.С. Соловьева как опыте синкретизма в кн.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин М.А., 2007. С. 130–176 [11]. Публикацию материалов «София. Начала вселенского учения» В.С. Соловьева и комментарий А.П. Козырева и Н.В. Котрелева см. там же (с. 409–527). О метафизических исканиях Соловьева см.: Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2 (46). С. 51–65 [12].

меневтики «по-русски», включающей онтологизацию символа, были сформулированы, по мнению Л. Силард, Вяч. Ивановым в ряде работ и наиболее отчетливо в его книге «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923 г.)¹⁷.

Для Вяч. Иванова были важны философские идеи В.С. Соловьева и его пересмотр классической метафизики. А.Ф. Лосев называет ранние сочинения В.С. Соловьева теоретико-философскими¹⁸. Философской классикой у Соловьева, по его мнению, нужно считать учение *о сущем, бытии и идее*. Эти философские понятия-термины Соловьева, как он считает, представляют трудность для понимания с точки зрения философской традиции, но не из построенный философа, стремящегося к поиску абсолютной целостности¹⁹. В работе «Философские начала цельного знания», как пишет Лосев, «*сущее*, по мысли Соловьева, выше всяких признаков и свойств, выше всяких предикатов и вообще выше всякой множественности», поэтому Соловьев «называет его даже *сверхсущим*, в отличие от бытия как вбираемого этим сущим»²⁰. Синонимом сущего у Соловьева является понятие «ничто» как единое и неделимое. «Другими словами, – пишет Лосев, – *все существует во всем*. И это *принцип всеединства*» [14, с. 119, 120], бытие в построениях Соловьева – это реальность природы и ее множественность, а сущее – идеальное бытие. Поэтому у Соловьева философские термины являются «системой логических категорий», по наблюдениям Лосева²¹.

Начиная книгу «Кризис западной философии», Соловьев пишет, что в настоящее время философия как отвлеченное теоретическое знание окончательно себя изжила и развитие метафизики стало бесплодным²². Согласно его размышлениям, современность выдвигает проблему нового понимания метафизики. Изменяется и функция понятий метафизики. «Понятие же по существу своему, – пишет он, – как показывает само слово (*no-n-ятие Be-griff*), не есть что-либо состоящее или пребывающее, непосредственно готовое, – оно есть не что иное, как самый акт понимания, чистая деятельность мышления. <...> Понятие же как чистая деятельность вечно различается в себе самом, относится к себе отрицательно, полагает себя как другое, изменяется, переходит в другое во множестве моментов. Отсюда та изменчивость, постоянный переход одного в другое, то течение, в котором состоит бытие всего сущего, жизнь всего живущего» [15, с. 57]. Соловьев, по свидетельству С.М. Лукьянова, в основе бытия находил «единое сущее, постоянно подвергающееся процессу изменения»²³. Размыш-

¹⁷ См.: Силард Л. Русская герменевтика XX века // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 13–26 [13].

¹⁸ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / послесл. А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1990. С. 111 [14].

¹⁹ См.: Там же. С. 116–117.

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 117–118.

²¹ См.: Там же. С. 125.

²² Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 1. С. 27 [15].

²³ См.: Лукьянов С.М. О Владимире С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 2. Пг., 1918. С. 9 [16].

ления о сущем как вбирающем в себя все есть в сочинениях В.С. Соловьева, они встречаются и в его лекциях по истории философии 1880 – 1881 годов, где читаем: «Прежде чем быть некоторым “Я”, то есть слепую силою самоутверждения, – все существующее есть некоторая идея. Прежде, чем существовать для себя, эта идея есть во всеедином – в Боге....<...> Чтобы получить право существовать, мы должны восполнить содержание нашего бытия чрез соединение его с другими существами. В Боге соединение всего существует вовеки. Бог имеет право на существование, потому что, утверждая себя, утверждает все» [17, с. 175]. Здесь доминирует мысль о том, что отдельная личность получает бытие сущего только через соединение с другими.

Анализируя положения книги «Кризис западной философии (против позитивистов)» В.С. Соловьева, С.М. Соловьев пишет, что, «признавая развитие отвлеченной западной философии законченным и усматривая ее коренную ошибку в ипостазировании абстрактных понятий, В.С. Соловьев, через «Философию бессознательного» Гартмана, переходит к философии всеединого и конкретно-духа»²⁴ вместо прежних абстрактных сущностей. В «Чтениях о Богочеловечестве», пронизанных мистическим пафосом, В.С. Соловьев высказывает мысль о том, что абсолютно-сущее дается и в своей отдельности, которая как не-сущее стремится к своему первосущему. В такой работе, как «Жизненный смысл христианства», по мнению А.Ф. Лосева, его логически-категориальная система становится «философией жизни», а не построением категориальной системы. Утверждаемый им тезис о том, что всю философию Соловьева нужно определять как «философию жизни», конструируемую через мифологию, представляется весьма значимым²⁵. Большое значение в становлении метафизической концепции В.С. Соловьева сыграл, как известно, платонизм²⁶.

Платонизм стал основой формирования философских взглядов Вяч. Иванова. На платонизме во многом основана теория *реалиоризма* (реалистического символизма) Иванова, на что он указал в статье «Две стихии в современном символизме» (1908 г.). Идеи Платона, по Иванову, «суть *res realissima*, вещи воистину», в истолковании они превращаются в «понятия»: «Поскольку, однако, идеи Платона, в истолковании позднейших мыслителей, обращаются в “понятия” (*Begriff*) в формально-логическом или гносеологическом смысле», но не следует их понимать априорно в свете идеалистического символизма, так как они познаваемы в опыте «равно внешнем и внутреннем»²⁷.

Для Иванова значимыми были понятия европейской метафизики, например «сущий», «сущее», «не-сущее». Они являются ключевыми в философском эссе Вяч. Иванова «Ты еси», статьях «Заветы символизма», «Две стихии в современном символизме», «Идея неприятия мира», «Достоевский и роман-трагедия»

²⁴ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. С. 76–77.

²⁵ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 158–159.

²⁶ Обобщающее исследование на эту тему см.: Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.). С. 51–65.

²⁷ См.: Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 541–542 [18].

и многих других, но Иванов коренным образом переосмысливает их функции, используя не как понятия классической философии, а как символы-концепты религиозно-художественного сознания, и формируя по сути новую, присущую философствованию XX века парадигму философского мышления. Вот несколько примеров, где нами выделены символы-концепты:

«Но то, что есть религия воистину, родилось из “ты”, которое человек сказал в себе тому, кого ощутил внутри себя *суцим*, будь то временный гость или пребывающий владыка»; «Ибо то, что религиозная мысль называет первобытным раем, есть нормальное отношение макрокосма и микрокосма, – ноуменальное всечувствование вещей, как равно и тождественно *суцих* вместе внутри и вне человека, сына Божия...» («Ты еси»)[19, с. 264, 268]. «Поэт помнит свое назначение – быть религиозным устройтеlem жизни, истолкователем и укрепителем божественной связи *сущего*, теургом» («Заветы символизма») [6, с. 595]. «Так, истинное символическое искусство прикасается к области религии, поскольку религия есть прежде всего чувствование связи всего *сущего* и смысла всяческой жизни»; «Вызвать непосредственное постижение сокровенной жизни *сущего* снимающим все пелены изображением явного таинства этой жизни – такую задачу ставит себе только реалистический символист, видящий глубочайшую истинную реальность вещей, *realia in rebus*, и не отказывающий в относительной реальности и феноменальному постольку, поскольку оно вмещает реальнейшую действительность, в нем сокрытую и им же ознаменованную»; «Реалистический символизм раскроет в символе миф. Только из символа, понятого как реальность, может вырасти, как колос из зерна, миф. Ибо миф – объективная правда о *сущем*» («Две стихии в современном символизме») [18, с. 538, 549, 554]. «При условии этой полноты утверждения чужого бытия, полноты, как бы исчерпывающей все содержание моего собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, “ты” становится для меня другим обозначением моего субъекта. “Ты еси” – значит не “ты познаешься мною, как *суций*”, а “твое бытие переживается мною, как мое”, или: “твоим бытием я познаю себя *суцим*”? *Es, ergo sum*» («Достоевский и роман-трагедия») [20, с. 419].

Особенность философской прозы Вяч. Иванова – особые приемы инсказанья, основанные на переживании («чувствовании») религиозных символов сознания. Доминируют топосы философского, религиозного, мифопоэтического мышления, идущего из глубины христианского сознания и из различных эзотерических традиций. Они углубляют смысл символа-понятия концептуально и контекстуально. В этой системе декларация принципов поэтики символизма воспринимается как философская рефлексия, основанная на феноменологии сознания. Наблюдается расширение значения философских понятий-универсалий и прежде всего таких, как «сущее» и «бытие». Они показательны, например, для книги стихов «Кормчие звезды» (1903 г.): «Миров возможных реянье готовит // Необходимый *сущего* порядок»²⁸; «В личине Я– Не-Я (и Я

²⁸ См.: Иванов Вяч. Миры возможного // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 669 [21].

ему уликой!)/ Двойник *Я сущего* и призрак бледноликий»²⁹. Философское понятие «сущий» становится символом-концептом, раскрывающим божественное или профанное предназначение человека, в стихотворении «Слоки» из сборника «Прозрачность» (1904 г.). Стихотворение основано на пафосе самоутверждения, который присущ и герою драмы «Тантал»: «Я есмь; в себе я. Мне – мое; мое ж – я сам, я, *сущий*»³⁰.

М. Хайдеггер писал: «Наше вопрошание о Ничто призвано продемонстрировать нам метафизику саму по себе»³¹. Яркий пример – стихотворение «Отзывы» из книги лирики Вяч. Иванова «Прозрачность». Композиция стихотворения основана на метафизическом вопрошании, погружающем субъект познания в ничто, чтобы познать сущее:

«Тайный!» – звала моя сила: «Откликнись, если ты *сущий!*»
Некто: «Откликнись, коль ты – *сущий!*» – отвечивал мне.

И повторил мне: «Ты – *сущий!*..» И звал я, радостный: «Вот я!»
Радостный, кто-то воззвал: «Вот я!» – и смолкнул. Я ждал.

Гнев мой вскричал: «Тебя нет!» – «Тебя нет!» прогремел мне незримый
И презреньем отзыв запечатлел: «Тебя нет!..»

«Маску сними!» – мой вызов кричал; и требовал кто-то:
«Маску сними!» – от меня. Полночь ждала. Я немел.

«Горе! я кличу себя!» – обрело отчаянье голос:
И, безнадежный, сказал кто-то: «Я кличу себя!..» [25, с. 742].

По своей риторической форме стихотворение представляет образец метафизической поэзии. Определяя понятие метафизики, М. Хайдеггер пишет, что понять это можно на основе развертывания метафизического вопроса, так как вопрос охватывает все и задающий вопрос «тоже подпадает под вопрос». Отношение к миру, как пишет он, нацеленное на «сущее как таковое», «направляется определенной свободно избранной установкой человеческой экзистенции», при этом «вторжении и благодаря ему сущее раскрывается именно в том, что и как оно есть»³².

Стихотворение «Отзывы» представляет собой диалог с неким «тайным» собеседником, или «внутренним человеком». Истоки метафизической темы можно связать с проблематикой диалогов Платона и с платоновским сокровенным

²⁹ См.: Иванов Вяч. Тишина // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 693–694 [22].

³⁰ См.: Иванов Вяч. Тантал // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 28 [23].

³¹ См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика?: пер. с нем. М.: Академический проект, 2013. С. 38 [24].

³² Там же. С. 24–26.

вопросом о поиске в человеке божественного начала. Тема метафизики сознания отсылает также к сочинениям В.С. Соловьева. В «Критике отвлеченных начал», обосновывая смысл всеединого целого, философ писал, что «собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом “Богочеловечество”, ибо только в человеке второе абсолютное – мировая душа – находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»? «Божество же всегда есть только формальная и конечная причина изменения, идея и цель его» [26, с. 289]. Идея стихотворения восходит также к библейским смыслам понимания Бога как Сущего. Слово *Yahweh* (Яхве) переводится как «Сущий», то есть имеющий бытие в ноуменальном мире. Оно происходит от глагола *hayah* – быть, существовать, или от первого лица, как в Библии: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14). Этим символизируется превосходство бытия Бога над всем существующим: «Кто есть Сущий над всем Бог, благословенный вовеки?» (Рим. 9:5). В новозаветных текстах значения варьируются (Матф. 6:9; Лук. 11: 2; Иоан. 1:18; Иоан. 3: 31). Проблематика стихотворения также связана с герметизмом и гностицизмом. Основная идея герметизма – познание сущего через самого себя и достижение стадии духовной просветленности. В гностицизме – человек содержит в себе утраченное божественное начало и нужно найти его в себе, обрести свое подлинное существование. В стихотворении «Отзывы» Иванов использует форму ожидания и получения ответа оракула, который становится эхом собственного вопроса. Поэтому композиция стихотворения основана на смысловом принципе символического отражения. Чередующиеся двуступища внутри себя содержат вопрос и ответ. Эхо выступает как отзыв. Большую роль здесь играет принцип зеркальности как важнейший в создании художественного мира Вяч. Иванова. Рассматривая гносеологию В. Соловьева в статье «Религиозное дело В. Соловьева», он упрекает философа в учете лишь одной позиции познающего субъекта. Он пишет: «Этим другим зеркалом – *spéculum spreculi* – исправляющим первое, является для человека, как познающего, другой человек, Истина оправдывается только будучи созерцаемою в другом» [5, с. 303].

Таким образом, общефилософское понятие «сущий» в стихотворениях Вяч. Иванова может быть истолковано как *символ-концепт*, вбирающий в себя историю понимания сущности человека и его мышления (Я как Другой) в аспекте топологии мифа об обретении самого себя как сущего. Философская форма вопрошания – путь поиска, именно она создает предпосылку создания образа человека, стремящегося познать самого себя. Это поэтически претворенный принцип соловьевского учения о всеедином богочеловеческом процессе. «Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, – писал он, – в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство» [26, с. 315]. Понятие сущий у Вяч. Иванова выступает в форме мыслеобраза.

Идеи Соловьева помогают Вяч. Иванову совершить переход в то, что М. Хайдеггер назвал отрешенностью от «трансцендентально-горизонтального

представления», «переходом границы»³³, когда «безымянное» слово (понятие) становится именем («называнием», в терминологии М. Хайдеггера). Речь идет о специфическом метафизическом воображении, о способности воплощать бытие человеческого сознания. Осмысливая переворот в философском мышлении XX века и ссылаясь на шаги, сделанные в этом направлении Гуссерлем и Хайдеггером, Г. Гадамер пишет о том, что этот переворот означает «переход от мира науки к миру жизни»³⁴. Поворот от классической формы философствования, базирующейся на понятиях науки, – к метафизике художественного мышления, основанной на символах-концептах, совершает Вяч. Иванов, что, несомненно, сближает его методологию с герменевтикой Гадамера. На эту близость указывал Р. Бёрд: «Герменевтика Гадамера, – пишет исследователь, – помогает признать прагматический аспект в мысли Иванова» [29, с. 215]. Характеризуя ход философского мышления XX века, Гадамер пишет о том, что «за словами “теория познания” видим уже не факт науки и его философское оправдание», как было в немецкой классической традиции, а «признание “lettrés” – гуманитарной культуры слова», вот почему «мы ждем от философии “жизненного мира” всей широты жизненного опыта и его оправдания, его прояснения и обогащения»³⁵.

Список литературы

1. Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 9–161.
2. Гадамер Г.Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М.: Искусство, 1991. 367 с.
3. Иванов Вяч. Автобиографическое письмо // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 5–22.
4. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. 351 с.
5. Иванов Вяч. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1974. С. 295–306.
6. Иванов Вяч. Заветы символизма // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 588–603.
7. Демьянков В.З. Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке // Вопросы филологии. 2001. № 1. С. 35–47.
8. Фрейденберг О.М. Образ и понятие // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 289–438.
9. Ханзен–Леве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов: Мифопоэтический символизм начала века: Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с.
10. Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
11. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин М.А., 2007. 544 с.

³³ См.: Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сб. ст.: пер. с нем. М.: Высш. шк., 1991. С. 116 [27].

³⁴ Гадамер Г.Г. К русским читателям // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного: пер. с нем. М.: Искусство, 1991. С. 7 [28].

³⁵ Там же.

12. Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьёва (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX века) // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 51–65.
13. Силард Л. Русская герменевтика XX века // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 13–26.
14. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / послесл. А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
15. Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 38–152.
16. Лукьянов С.М. О Владимире С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 2. Пг., 1918. 366 с.
17. Соловьёв В.С. Лекции по истории философии за 1880/81 годы // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М., 2011. С. 175.
18. Иванов Вяч. Две стихи в современном символизме // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 536–562.
19. Иванов Вяч. Ты еси // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 262–268.
20. Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 399–437.
21. Иванов Вяч. Миры возможного // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 669–679.
22. Иванов Вяч. Тишина // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 693–694.
23. Иванов Вяч. Тантал // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 23–75.
24. Хайдеггер М. Что такое метафизика?: пер. с нем. М.: Академический проект, 2013. 277 с.
25. Иванов Вяч. Отзывы // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 742.
26. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–360.
27. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сб. ст.: пер. с нем. М.: Высш. шк., 1991. 192 с.
28. Гадамер Г.Г. К русским читателям // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного: пер. с нем. М.: Искусство, 1991. С. 7–8.
29. Bird R. The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2006. 310 p.

References

1. Solov'ev, V.S. Sofiya [Sofia], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 2], Moscow: Nauka, 2000, pp. 9–16.
2. Gadamer, G.G. Filosofiya i poeziya [Philosophy and Poetry], in Gadamer, G.G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful], Moscow: Iskusstvo, 1991. 367 p.
3. Ivanov, Vyach. Avtobiograficheskoe pis'mo [Autobiographical Letter], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in vol. 4, vol. 2], Bryussel', 1974, pp. 5–22.
4. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and Comic Plays], Leningrag: Sovetskiy pisatel', 1974. 351 p.
5. Ivanov, Vyach. Religioznoe delo Vladimira Solov'eva [Religious Deed of Vladimir Solovyov], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3], Bryussel', 1974, pp. 295–306.
6. Ivanov, Vyach. Zavety simbolizma [Symbolism Legacy], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2], Bryussel', 1974, pp. 588–603.
7. Dem'yankov, V.Z. Ponyatie i kontsept v khudozhestvennoy literature i v nauchnom yazyke [Notion and Concept in Fiction and Scientific Language], in *Voprosy filologii*, 2001, no. 1, pp. 35–47.
8. Freydenberg, O.M. Obraz i ponyatie [Image and Concept], in Freydenberg, O.M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and Ancient Literature], Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2008, pp. 289–438.

9. Khanzen–Leve, A. *Russkiy simvolizm: Sistema poeticheskikh motivov: Mifopoeticheskiy simvolizm nachala veka* [Russian Symbolism: System of Poetic Motives: Mythopoetic Symbolism of the Beginning of the Century], Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 2003. 816 p.
10. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov, Life and Creative Evolution], Moscow: Respublika, 1997. 431 p.
11. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and Gnostics], Moscow: Izdatel' Savin M.A., 2007. 544 p.
12. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Metafizicheskie iskaniya V.S. Solov'eva (konets 70-kh – nachalo 80-kh gg. XIX veka) [Metaphysical Search of V.S. Solovyov (the end of the 70s – the beginning of the 80s of the XIX century)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 2(46), pp. 51–65.
13. Silard, L. Russkaya germeneytika XX veka [Russian Hermeneutics of the XX Century], in Silard, L. *Germetizm I germeneytika* [Germetizm and Hermeneutics], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2002, pp.13–26.
14. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow: Progress, 1990. 720 p.
15. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [Crisis of Western Philosophy (Against Positivists)], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete Collection of Works in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 38–152.
16. Luk'yanov, S.M. *O Vladimire S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kn. 2.* [About V.S. Solovyov in His Early Age. Materialsto the Biography. V. 2], Petrograd, 1918. 366 p.
17. Solov'ev, V.S. Lektsii po istorii filosofii za 1880/81 gody [Lectures on Philosophy History for 1880/81], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete Collection of Works in 20 vol., vol. 4], Moscow: Nauka, 2000, pp. 171–249.
18. Ivanov, Vyach. Dve stikhii v sovremennoy simvolizme [Two Movements in Modern Symbolism], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2], Brussels, 1971, pp. 536–562.
19. Ivanov, Vyach. Ty esi [You Are], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2], Brussels, 1974, pp. 262–268.
20. Ivanov, Vyach. Dostoevskiy i roman-tragediya [Dostoyevsky and Tragedy Novel], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4], Brussels, 1987, pp. 399–437.
21. Ivanov, Vyach. Miry vozmozhnogo [Worlds of the Possible], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1], Brussels, 1971, pp. 669–679.
22. Ivanov, Vyach. Tishina [Silence], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1], Brussels, 1971, pp. 693–694.
23. Ivanov, Vyach. Tantal [Tantalus], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2], Brussels, 1974, pp.23–75.
24. Khaydegger, M. *Chto takoe metafizika?* [What is Metaphysics?], Moscow: Akademicheskii proekt, 2013. 277 p.
25. Ivanov, Vyach. Otzyvy [Reviews], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1], Brussels, 1971, p. 742.
26. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critics of Unrelated Basics], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [Complete Collection of Works in 20 vol., vol. 3], Moscow: Nauka, 2001, pp. 7–360.
27. Khaydegger, M. *Razgovor na proselochnoy doroge: sbornik statey* [A Conversation on a Country Path: Collection of Works], Moscow: Vysshaya shkola, 1991. 192 p.
28. Gadamer, G.G. K russkim chitatel'nyam [To the Russian readers], in Gadamer, G.G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful], Moscow: Iskustvo, 1991, pp. 7–8.
29. Bird R. The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2006. 310 p.

УДК 82.09(=161.1)
ББК 83.3(=411.2)5/6,4

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ КЛАССИКА В ЭМИГРАНТСКОЙ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ

С.А. ГАРЦИАНО

Научно-исследовательский Центр сравнительной литературы MARGE,
Лионский университет им. Жана Мулена,
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France
E-mail: svetlana.garziano@univ-lyon3.fr

Проверяется гипотеза о наличии связи между идеями Вл. Соловьёва и критикой русской эмиграции. Рассматривается взгляд эмигрантских критиков на творчество Вл. Соловьёва и анализируются три темы: А.С. Пушкин и Вл. Соловьёв, М.Ю. Лермонтов и Вл. Соловьёв, Ф.И. Тютчев и Вл. Соловьёв. Дается сравнительная характеристика концепций и оценок, изложенных в критических статьях и эссе следующих эмигрантских авторов: Б. Зайцева, Л. Шестова, Вл. Топор-Рабочинского, Г.Адамовича, Ф. Степуна, Г. Флоровского, С. Франка, В. Андреева, П. Ставрова, Г. Мейера и др. Исследование проведено с использованием методов литературно-лингвистического анализа, сравнительного, поисково-выборочного, междисциплинарного и с привлечением значительного корпуса текстов эмигрантской периодики. Сделан вывод о том, что имя Вл. Соловьёва достаточно часто появляется на страницах эмигрантской периодики в 20–30-х годах XX века, оно является структурообразующим для эмигрантской литературно-философской критики. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что эмигрантская литературная критика прочно связывает имена Пушкина, Лермонтова и Тютчева, творчество которых уникальным образом соответствует философско-эстетической концепции Вл. Соловьёва, литературно-критическое наследие которого повлияло на восприятие и литературно-философское видение Пушкина, Лермонтова и Тютчева в эмиграции. Статьи Соловьёва о Пушкине и Лермонтове подвергаются суровой критике в зарубежной литературе; из трех статей о Пушкине в эмигрантской литературно-философской критике упоминается только первая соловьёвская статья о судьбе и гибели поэта. Статья Соловьёва о Тютчеве, напротив, трактуется достаточно хвалебно, как самая лучшая статья об этом поэте.

Ключевые слова: эмиграция, эмигрантская литературно-философская критика, Вл. Соловьёв и Пушкин, Вл. Соловьёв и Лермонтов, Вл. Соловьёв и Тютчев, философия и поэзия, Серебряный век, философское миросозерцание Тютчева.

VL. SOLOVYOV AND RUSSIAN CLASSICS IN THE CRITICAL WRITINGS OF EMIGRATION

SVETLANA GARZIANO

Jean Moulin University Lyon 3,
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France
E-mail: svetlana.garziano@univ-lyon3.fr

In this paper we test the hypothesis of the association between the ideas of Vladimir Solovyov and émigré articles about the three great Russian poets of the XIX century. The paper describes émigré critics' opinions on Vl. Solovyov's work through classics of Russian literature. The article

focuses on three themes: Pushkin and Soloviev; Lermontov and Solovyev; Tyutchev and Soloviev. The report compares conceptions and estimates from critical articles and essays of the following authors: B. Zaytsev, L. Shestov, Vl. Topor-Rabchinsky, G. Adamovich, F. Stepun, G. Florovsky, S. Frank, V. Andreev, P. Stavrov, G. Meyer and other authors. Methods of literary and linguistic analysis were used, along with comparative analysis of texts, a search and sample method of working with cases and an interdisciplinary method of studying. A considerable body of émigré periodical texts was studied. This scientific work has produced a number of positive results. It has been concluded that Vl. Solovyov's name frequently appears on émigré periodical pages in the 20s and 30s of the XX century, and that it plays an important role in the émigré literary and philosophical criticism. These examples confirm that the literary-critical legacy of Vl. Solovyov ethically and aesthetically influenced the literary and philosophical vision of Pushkin, Lermontov, and Tyutchev in exile. Solovyov's articles about Pushkin and Lermontov are subjected to severe criticism in exile; of three of Soloviev's articles about Pushkin only the first one, about the fate and the death of the poet, is mentioned in émigré literary and philosophical criticism. Solovyov's article about Tyutchev, in contrast, is considered by emigration as the best text on this poet.

Key words: *emigration, émigré criticism, V. Soloviev and Pushkin, V. Soloviev and Lermontov, V. Soloviev and Tyutchev, philosophy and poetry, Silver Age, Tyutchev's philosophical worldview.*

*Соловьев – поэт в философии и философ в поэзии.
К.В. Мочульский. «Владимир Соловьев: Жизнь и учение» (1936 г.)*

Старшее поколение первой волны эмиграции вышло из эстетико-этической модели Серебряного века, поэтому неудивительно то пристальное внимание, которое уделяется Вл. Соловьеву на страницах эмигрантской печати: его имя довольно часто упоминается в периодике, мы находим его также в переписках и интервью, о нем пишут книги и статьи. В первом номере литературного журнала «Новый корабль»¹ за 1927 г. редакция так обозначает «свою родословную в истории русского духа и мысли»: «Гоголь, Достоевский, Лермонтов, Вл. Соловьев – вот имена в прошлом, с которыми для нас связывается будущее» [1, с. 4].

Когда представители русской эмигрантской литературно-философской критики обращаются к творчеству А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова и Ф.И. Тютчева, они неизменно упоминают, в той или иной степени, имя Вл. Соловьева. Действительно, Вл. Соловьев как философ и поэт проявляет особое внимание к их творчеству. В своих статьях, посвященных этим поэтам, «Судьба Пушкина» (1897 г.)², «Особое чествование Пушкина. Письмо в редакцию “Вестника Европы”» (1899 г.)³, «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899 г.)⁴, «Лермонтов» (1901 г.)⁵, «Поэзия Ф.И. Тютчева» (1895 г.)⁶ Вл. Соловьев предлагает собственное прочтение их философско-поэтических контекстов. Вот почему нам представляется небезынтересным на примере литературно-философской критики русской эмигра-

¹ Литературный журнал «Новый корабль» издавался в Париже (1927–1928 гг.) под редакцией Владимира Злобина, Юрия Терапиано и Льва Энгельгардта. Вышли в свет № 1–4.

² Вестник Европы. 1897. № 9.

³ Вестник Европы. 1899. № 7.

⁴ Вестник Европы. 1899. № 12.

⁵ Вестник Европы. 1901. № 2.

⁶ Вестник Европы. 1895. № 4.

ции проследить намеченные в ней связи: А.С. Пушкин и Вл. Соловьев, М.Ю. Лермонтов и Вл. Соловьев, Ф.И. Тютчев и Вл. Соловьев.

Три поэта прочно связаны в сознании русской эмиграции. Георгий Адамович в статье «Тютчев» (1938 г.)⁷ пишет о том, что лучшие стихи принадлежат Тютчеву, но что Пушкин и Лермонтов – величайшие русские поэты: «Может быть, лучшие русские стихи и принадлежат Тютчеву. Но Пушкин и Лермонтов остаются величайшими русскими поэтами» [2, с. 168]. В другой статье, «Лермонтов» (1939 г.)⁸, критик размышляет о взаимосвязи этих трех поэтов, о противостоянии Лермонтова Пушкину и связывает имя Тютчева с Вл. Соловьевым: «У Лермонтова поразительна в стихах интонация, поразителен звук, а вовсе не тот тончайший подбор слов, которыми пленяют Пушкин и Тютчев» [3, с. 86]. П. Ставров в статье «Вечный спутник» (1949 г.)⁹, сравнивая трех поэтов, уточняет, что поэтический дар познается в сопоставлении с вечными ценностями¹⁰. Об этом же пишет В. Зеньковский¹¹ в статье «Ф.И. Тютчев (1803–1873)» (1959 г.)¹². А стихотворение «Лермонтов» (1953 г.)¹³ Н. Туроверова начинается так:

Через Пушкина и через Тютчева,
Опять возвращаясь к нему, –
Казалось, не самому лучшему,
Мы равных не видим ему [6, с. 175].

В статье «К юбилею Тютчева» (1954 г.)¹⁴ Ю. Терапиано высказывает мнение, что русская поэзия зиждется на трех «китах», трех именах великих русских поэтов: «У нас есть много прекрасных поэтов, но почти каждое имя из них можно было бы пропустить, не уничтожив все-таки самого бытия русской поэзии. Только три имени – Пушкина, Лермонтова и Тютчева – из нее никак нельзя изъять: без них русская поэзия просто не существует, не о чем говорить как о подлинно значительном и великом» [7, с. 255]. Мы можем заметить из приведенных примеров, что представители эмигрантской литературной критики прочно связывают в своем эстетическом миропонимании имена Пушкина, Лермонтова и Тютчева.

Прежде чем обратиться к изучению эмигрантской литературно-философской критики, необходимо проанализировать видение эстетической концепции Соловьева в период Серебряного века, так как теоретическая база эмигрантской культуры, в общем, основана на философско-культурологической модели

⁷ Последние новости. Париж. 1938. 6 и 13 октября.

⁸ Последние новости. Париж. 1939. № 6840.

⁹ Новое русское слово. Нью-Йорк. 1949. № 13561.

¹⁰ См.: Ставров П. Вечный спутник // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: Из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 165 [4].

¹¹ См.: Зеньковский В. Ф.И. Тютчев (1803–1873) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир, Жизнь и мысль, 2008. С. 313 [5].

¹² Вестник РСХД. Париж – Нью-Йорк. 1959.

¹³ Русская мысль. Париж. 1953. 16 дек.

¹⁴ См.: Возрождение. Париж. 1954. № 31. С. 158–162.

этой эпохи. В книге «Владимир Соловьев. Жизнь и творения» (1904 г.) В.Л. Величко пишет о Вл. Соловьеве-поэте: «...по мотивам и, отчасти, по формам поэзии он принадлежит к духовной семье таких поэтов, как Фет, Тютчев, Алексей Толстой»¹⁵. Вспомним, что А. Блок в своей статье «Рыцарь-монах» (1911 г.) характеризует Соловьева как «благодарного ученика фетовской поэзии»¹⁶. В брошюре «Характер творчества Вл.С. Соловьева» (1909 г.) Э.Л. Радлов уточняет: «Его анализ пушкинской и лермонтовской поэзии показывает, что и в этой сфере он применяет тот же критерий нравственного вдохновения, и это потому, что этот критерий для него является всеобъемлющим и абсолютным» [10, с. 13]. Радлов объясняет то, почему Соловьев подчинял эстетику этике: объект искусства – красота, и красота спасет мир. Поэтому «красота и искусство оказываются все же средством к достижению безусловного и в связи с нравственным мировым порядком»¹⁷. В другой своей книге, «Вл. Соловьев. Жизнь и учение» (1913 г.), Радлов отмечает, что Соловьев не создал полную теорию эстетики, как он ее создал в этике («не дал полного систематического изложения эстетики»¹⁸). Но «общие взгляды на красоту и искусство» включены у Соловьева в различные произведения, которые можно разделить на три группы: теоретические сочинения об эстетических концепциях, статьи литературно-критического характера и философские стихотворения. Интересующие нас статьи занесены Радловым во вторую группу: одна статья о Лермонтове, одна статья о Тютчеве и три статьи о Пушкине. Из этих трех статей о Пушкине Радлов особенно выделяет статью о поэзии Пушкина: «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899 г.).

Заметим, что К.В. Мочульский в книге «Владимир Соловьев: Жизнь и учение» (1936 г.)¹⁹ замечает, что Соловьеву не надо было писать отдельную книгу по теории эстетики, так как учение о красоте уже имплицитно включено в его общую систему²⁰, и называет эстетику Соловьева «первым и единственным учением о прекрасном»²¹ в русской культуре. Философ применяет свою эстетическую теорию к художественной критике. В 90-х годах XIX века он пишет статьи о поэзии, которые пробудят новое поэтическое сознание на рубеже XIX–XX веков. В своих литературоведческих статьях Соловьев боролся с натурализмом, утилитаризмом и с теорией «искусства для искусства». Он писал о высоком призвании и нравственном подвиге поэта, о пророческом значении творчества. Вот что Мочульский пишет об эстетической концепции Соловьева: «Соловьев утверж-

¹⁵ См.: Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб.: Книжный магазин А.Ф. Цинзерлинга, 1904. С. 122 [8].

¹⁶ См.: Блок А. Рыцарь-монах // Вл.С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 385 [9].

¹⁷ См.: Радлов Э.Л. Характер творчества Вл.С. Соловьева. СПб.: Сенатская типография, 1909. С. 13 [10].

¹⁸ См.: Радлов Э.Л. Вл. Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Образование, 1913. С. 213 [11].

¹⁹ Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. Париж: ИМКА-пресс, 1936.

²⁰ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 800 [12].

²¹ Там же. С. 801–802.

дал, что смысл искусства не в идеях, а в чувственном выражении идей, и этим реабилитировал форму художественных произведений. Формальные искания символистов в его теории находили свое оправдание. Учением об одухотворенной материи он освобождал искусство от ложного спиритуализма и восстанавливал права «прекрасной плоти» [12, с. 802–803].

Литературный критик Ю. Айхенвальд в статье «Владимир Соловьев (Его стихотворения)» (1914 г.) пишет, что поэтический талант Соловьева был заслонен его исключительной философской одаренностью. Он так отзываясь о Соловьеве-поэте: «Но, не говоря уже о том, что от общей гениальности Соловьева вспыхивают искры и в отдельных его стихотворениях, они все, взятые в целом, представляют собою очень важную и характерную страницу его творчества, незаменимо дополняют его роскошную духовную трапезу» [13, с. 104].

Таким образом, по воспоминаниям современников, Соловьев, конечно же, больше философ, мыслитель, чем поэт. Но его поэтический дар дополняет, по своему, его философско-религиозные концепции.

Пушкин и Соловьев

В «альбоме признаний» Т.Л. Сухотиной на вопрос «Ваш любимый поэт» Соловьев отвечает: «Пушкин и Мицкевич»²². В примечании к «Пророку будущего» (1887 г.) он пишет: «Не скрою от читателя, что цель моего «Пророка» – восполнить или, так сказать, завершить соответствующие стихотворения Пушкина и Лермонтова» [15, с. 64]. А в примечании к «Трем свиданиям» (1898 г.) он ориентируется на поэтический пример Пушкина: «Приём нахождения рифмы, освященный примером Пушкина и тем более простительный в настоящем случае, что автор, будучи более неопытен, чем молод, первый раз пишет стихи в повествовательном роде» [16, с. 74]. Пушкин – любимый поэт Соловьева, поэтому, может быть, он применяет к нему более высокие требования. Эмиграция не может простить этому философу и символистам их отношения к Пушкину. Статья Соловьева о судьбе поэта не соответствовала мироощущению эмиграции, для которой Пушкин – это «наше всё», это всеобщий культ, на котором зиждутся все устои русского рассеяния.

Многие мыслители ставят вопрос о причинах гибели Пушкина. В статье «Пушкин в нашей душе» (1925 г.)²³ Б. Зайцев говорит об осуждении В. Соловьевым жизненной судьбы и смерти поэта: «... признавая все величие его поэтическое, Соловьев не одобрил гордыню Пушкина, приведшую к не-христианскому концу. Соловьев судил с высочайшей точки, многое имел для права так судить, и все же...» [17, с. 55]. В. Топор-Рабчинский в статье «Этическое сознание Пушкина» (1937 г.)²⁴ уточняет в сноске, чем была обоснована гибель Пушкина, и цити-

²² См.: Из «альбома признаний» Т.Л. Сухотиной // Вл. С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 53 [14].

²³ Дни. Берлин. 1925. № 686.

²⁴ Белградский Пушкинский сборник. Белград. 1937.

рует мнение Соловьева из статьи «Судьба Пушкина»: «Мы считаем, что гибель Пушкина была вызвана не столько “отделившейся от него стихией Алеко” (А. Григорьев), “великолепным бешенством” (Гершензон) и не моральным падением Пушкина до окружающей его среды (Вл. Соловьев. Судьба Пушкина. Собр. соч., т. VIII), но страстным реагированием на стремление его оскорбить и унижить как личность» [18, с. 238]. Е. Спекторский в статье «Пушкин» (1949 г.)²⁵, вновь возвращаясь к гибели Пушкина, цитирует Соловьева: «В своей парадоксальной статье “Судьба Пушкина” Владимир Соловьев заявил, что он “убит не пулею Геккерна, а своим выстрелом в Геккерна” и что, если бы он не был убит, “он жил бы только для дела личного душеспасения, а не для прежнего служения чистой поэзии“» [19, с. 300]. Г. Адамович в статье «Пушкин» (1950 г.)²⁶ пишет об ответственности за гибель поэта. Критик приводит точку зрения Соловьева, согласно которой ответственность за гибель поэта лежит на нем самом, в то время как сам он полагает, что виновато общественное мнение: «Нужна все-таки слишком безраздельная вера в мировую чепуху, над нами будто царящую, чтобы признать, что все произошло случайно, что явился какой-то офицеришка-француз, приволокнулся за женой поэта и, сам не понимая, что делает, застрелил его на дуэли» [20, с. 322–323]. По Адамовичу, значение смерти Пушкина как жертвы перевешивает значимость его творчества. Мочульский считает, что соловьевской литературной критике не хватает широты, объективности и интуитивности. В книге «Владимир Соловьев: Жизнь и учение» (1936 г.) он объясняет это тем, что Соловьев не смог освободиться от веяний своей эпохи. Поэтому Соловьеву трудно понять «судьбу Пушкина, личность Лермонтова, значение Ницше и символистов»²⁷.

Достаточно критически настроенный против Соловьева Л. Шестов пишет отдельное эссе «Пушкин и Вл. Соловьев» (1926 г.)²⁸. Он констатирует тот факт, что ни Толстой, ни Соловьев не любили Пушкина и враждовали с «доверием и любовью к жизни» поэта, первый – открыто, а второй – в тайне. По мнению Л. Шестова, Пушкину был дан поэтический талант Господом Богом, поэтому «Пушкин редко оглядывается назад, редко проверяет, допрашивает. И не потому, что мало думает»²⁹. Шестов порицает Соловьева за то, что он применил общие критерии к творчеству Пушкина, в то время как поэту присущи свои собственные уникальные критерии красоты и мысли: «Никто из русских писателей так напряженно не искал и так глубоко не задумывался над жизнью, как Пушкин, и Соловьев был, конечно, не прав, когда утверждал, что у Пушкина надо искать только красоты, а за мыслями следует идти в иные места. Только пушкинская мысль шла иными путями, чем обычная человеческая мысль, ибо она

²⁵ Возрождение. Париж. 1949. № 3.

²⁶ Речь на собрании Объединения писателей в Париже. Новоселье. 1950. № 42–43.

²⁷ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. С. 804.

²⁸ Дни русской культуры. Париж. 1926.

²⁹ См.: Шестов Л. Пушкин и Вл. Соловьев // «В краю чужом...». Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи / сост. М.Д. Филин. Рыбинск: Русский мир, Рыбинское подворье, 1998. С. 110 [21].

искала не того, что обычно люди ищут» [21, с. 110]. Затем Шестов высказывает предположение, что Соловьев недолго любил великого поэта именно за его донжуанство. По мнению философа, пушкинский Дон-Жуан – самая лучшая реализация этой литературной фигуры в мировой литературе. Далее Шестов размышляет о том, как бы Соловьев развернул сам эту тему: «Пожалуй, если бы ему самому пришлось взяться за эту тему, он бы о Дон-Жуане написал то же, что писал о самом Пушкине или о Лермонтове, что Дон-Жуан погиб по приговору доброй и разумной Судьбы или во исполнение воли Божьего Провидения, т. к. его нравственный уровень не соответствовал отпущенным ему природой дарованиям. <...> Верно, он бы так же и о пушкинском Моцарте рассудил: ведь Моцарт у Пушкина – “гуляка праздный”, прилично ли гению быть праздным, да еще гулякой? Все вероятия, что Соловьев так именно думал и о Моцарте, и о Дон-Жуане. Тот, кто ищет “оправдания добра”, тот, кто находит необходимым даже добро оправдывать пред кем-нибудь или пред чем-нибудь, вести его на какой-то суд – разве может иначе “мыслить”?» [21, с. 110–111]. Таким образом, Л. Шестов выводит спор с Соловьёвым за художественно-литературоведческие рамки, переводя его в философский ракурс и подвергая критике концепцию «оправдания добра». Шестов заключает, что есть разница между «мышлением» Пушкина и «мышлением» Соловьёва, и дает следующее логическое заключение: «И, затем, т. к. вся русская литература, точнее, все наиболее замечательные представители русской литературы, начиная с современников Пушкина, Гоголя и Лермонтова и кончая Достоевским, Толстым и Чеховым, шли по проложенным Пушкиным путям, то и у них нечего искать “мысли”. Соловьёв, подражая Платону, изгнал поэта из своего идеального государства и отвернулся от всего, что завещала России ее великая культура. Красоту он еще находил у поэтов, но за “мыслью” он пошел в иные места» [21, с. 111]. Шестов заканчивает свою статью полемической фразой: «Выгадал он от этого? Прогадал? И куда он пошел?» [21, с. 111].

В. Зеньковский следует логике Шестова. В статье «Пушкин (Из цикла “Философские мотивы в русской поэзии”» (1959 г.)³⁰ он пишет, что к творчеству Пушкина нельзя применять «теургический» критерий: «Пушкину были чужды и те мудрствования вокруг эстетической сферы, которые с легкой руки Вл. Соловьёва привели к ложной идее “теургического” понимания искусства, т.е. *подчинения* его приводящим извне религиозным задачам. Из этого развился туманный и двусмысленный русский символизм, преодоление которого с трудом далось русской мысли (у Бердяева и о. Булгакова)» [22, с. 342–343]. А Вячеслав Иванов в эссе «О Пушкине» (1937 г.) отмечает, что Пушкин не понял бы «теургической» концепции Соловьёва, как и не понял бы идеи Достоевского «красота спасет мир»: «Этот трезвый и по-эллински уравновешенный ум, этот талант, скорее склонный возделывать рай искусств, нежели раздвигать его пределы, не знал мечтаний об искусстве “теургическом”» [23, с. 187].

Отметим, что в статьях о Пушкине философы эмиграции высказывают более строгие суждения о Соловьёве, нежели эмигрантские литераторы.

³⁰ Вестник РСХД. Париж. 1959. № 54.

Лермонтов и Соловьев

В предисловии к сборнику о Лермонтове и русском зарубежье М.Д. Филин отмечает, что в эмиграции оказалось поколение, сформировавшееся под влиянием статьи Соловьева о Лермонтове: «Сформировались в том смысле, что приняли или, наоборот, отвергли глубокие интуиции мыслителя – но в любом случае не остались равнодушными, пропустили их через себя» [24, с. 9]. В 1935 г. в эмиграции Дмитрий Стремоухов пишет нижеследующее по поводу речи о Лермонтове, произнесенной в 1899 году, в период, когда пессимизм завладевает философом: «Si l'exemple de Pouchkine montre que la poésie la plus parfaite ne suffit pas à transfigurer réellement la vie, celui de Lermontov nous apprend que le génie peut être employé au mal et que la poésie peut devenir démoniaque»³¹ [25, с. 273].

Так же, как и в случае с Пушкиным, эмигранты, говоря о гибели Лермонтова, проводят параллель с гибелью Пушкина и цитируют Соловьева. П. Ставров в статье «Вечный спутник», сравнивая двух поэтов, отмечает, что вопрос («Господи, да что же это такое?»), который Пушкин задал себе перед смертью, сопровождал Лермонтова в течение всей жизни. Критик вспоминает мнение В. Соловьева: «Лермонтов судится с Богом, а Божью волю принимает как личную обиду» [4, с. 166]. В другом отрывке этой же статьи критик пишет о том, что гибель Пушкина была случайной, а смерть Лермонтова – предопределенной: «Гибель Пушкина воспринимается как чудовищная, слепая случайность. О смерти Лермонтова думается: “Иначе и быть не могло”» [4, с. 171–172]. Характеризуя черты лермонтовской поэтики, П. Ставров пишет: «Близорукий прозорливец Владимир Соловьев осудил Лермонтова, написав страшные, ужасающе несправедливые слова про этого “вундеркинда”, убитого на 27-м году жизни, оставившего после себя три увесистых тома; Соловьев сравнивает эротические стихи Пушкина с ласточкой, кружащей над болотом, не задевая его крылом, а подобные же лермонтовские стихи – с жабой, погрязшей в грязи этого болота. За бунтарство, богоборчество, за отсутствие христианского смирения Соловьев осудил Лермонтова на вечные муки» [4, с. 166–167]. Напомним, что В.Н. Ильин в статье «Печаль души молодой (М.Ю. Лермонтов)» (1932 г.)³² использует ту же самую выдержку из соловьевской статьи о Лермонтове: «Мучительная тяжесть непросветленной плоти Лермонтова была безобразным негативом его ангельского духа. Пользуясь выражением В.С. Соловьева, можно сказать, что она не порхала подобно ласточке, но уподоблялась «лягушке, прочно засевшей в тине». Здесь источник кошмаров Лермонтова и доступов к нему адских духов злобы, раздражительности и грубой чувственности, иногда находивших и стихотворное выражение» [26, с. 27]. Приведенные цитаты свидетельствуют о том, что представители первой волны эмиграции досконально знали литературные тексты Соловьева.

³¹ Наш перевод: «Если пример Пушкина нам показывает, что самой лучшей поэзии недостаточно, чтобы по-настоящему преобразить жизнь, то из примера Лермонтова мы узнаем, что гений может быть плохо использован и поэзия может стать демонической».

³² Вестник РСХД. Париж. 1932. № 1.

В статье «Фаталист (к 150-летию со дня рождения М. Ю. Лермонтова)» (1965 г.)³³ Георгий Мейер обильно прибегает к цитатам из Соловьёва. Он перечисляет недругов Лермонтова: Мартынова, Николая I, издателей. Автор достаточно критически выражается по поводу соловьёвской статьи и выделяет из всех настоящих недругов Лермонтова одного Соловьёва: «Это он написал преисполненную дидактики и морали “христианскую” статью, в которой пытался доказать, что Лермонтов “попусту сжег и закопал в прах и тлен то, что ему было дано для великого подъема” и что, “облекая в красоту формы ложные мысли и чувства, он делал и делает их привлекательными для неопытных”, и сознание этого теперь, после смерти поэта, “должно тяжелым камнем лежать на душе его”» [27, с. 228]. Мейер указывает, что, согласно точке зрения Соловьёва, Мартынов был лишь орудием кары за лермонтовский образ жизни и его демоническую поэтику. По мнению критика, Соловьёв отрицает в Лермонтове способность к любви и человечности. Отношение Мейера к Соловьёву неоднозначно, в одних и тех же предложениях он критикует и хвалит литературоведческие находки философа: «И все же в изуверской статье философа есть отдельные мысли о Лермонтове большой верности и глубины. Он первый назвал этого, во многом не разгаданного, поэта “русским ницшеанцем до Ницше”, определив таким образом одну из важнейших категорий русской души, корнями своими уходящую в глубь российских веков» [27, с. 229–230]; «...успевший до своей гибели поведать нам, по удачному выражению Владимира Соловьёва, свой “сон в кубе”» [27, с. 242–243]. Критик также останавливается на первопрородческих идеях философа: он первым упоминает о вещем духе Лермонтова и о его пророческом даре. Цитируя в конце статьи общее мнение современников Лермонтова, согласно которому от его личности веяло недоброй силой, Мейер заключает: «Так относились к Лермонтову почти все знавшие его. Но отсюда еще не следует, что он погиб для вечности, как предполагает Владимир Соловьёв. С таким предположением Достоевский никогда не согласился бы» [27, с. 245].

Второй вопрос, возникающий в эмиграции, – это метафизический подход к лермонтовской поэтике. Вячеслав Иванов в эссе «Лермонтов» замечает, что философ размышляет о природе поэтического дара поэта³⁴. К.И. Зайцев в статье «О “Герое нашего времени”» (1941 г.)³⁵ отмечает присущий символизму метафизический подход к изучению поэтики Лермонтова, а также цитирует Соловьёва: «Такое “метафизическое” понимание Печорина не должно удивлять в настоящее время, когда уже существует своего рода традиция, утвердившая оправданность подхода к Лермонтову как к явлению “сверхлитературному” (Мережковский, Блок, Розанов, отчасти Вл. Соловьёв)» [29, с. 114]. Заметим, что прот. Василий Зеньковский в статье «М.Ю. Лермонтов» (1960 г.)³⁶, говоря о том,

³³ Грани. Франкфурт-на-Майне. 1965. № 57.

³⁴ Написано в 1947 – 1948 по-итальянски, опубликовано в русском переводе в кн.: Иванов В. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель: Жизнь с Богом, 1987.

³⁵ В кн.: Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени. Харбин: Изд-во «Харбин», 1941 (Сер. Шедевры русской прозы).

³⁶ Вестник РСХД. Париж – Нью-Йорк. 1960. № 57.

что мятеж порождает новое мироощущение в лермонтовской поэтике, небезосновательно сравнивает образы Лермонтова у Соловьева и у Мережковского в статье «М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества» (1908 г.). Далее Зеньковский характеризует русскую культуру с точки зрения персонализма и имперсонализма. К первому течению он относит Лермонтова, а ко второму – Тютчева и Соловьева: «... а что касается его поэзии, то в ней зазвучали впервые для русской души те *мотивы персонализма*, которым было дано пробудить драгоценнейшие движения в русской душе (как у Герцена, Достоевского, Бердяева). Есть в русской стихии мотивы и имперсонализма – мы их вскрыли уже в поэзии Тютчева; они тоже не случайны для русской души – Толстой, Соловьев, Франк заняты той же темой» [30, с. 189–190].

Как мы можем видеть, мыслители эмиграции, в основном, останавливаются на факте гибели Лермонтова и на метафизическом понимании его творчества и противопоставляют свои мнения идеям Соловьева, высказанным им в его статье о Лермонтове.

Тютчев и Соловьев

В литературно-философской критике русской эмиграции было отмечено не только открытие поэзии Тютчева В.С. Соловьевым, но и дан анализ философского мирозерцания поэта.

В сноске к статье «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1923 г.)³⁷ С. Франк в одном предложении критикует и хвалит известную статью Соловьева: «Тенденцией вложить в поэзию Тютчева слишком отвлеченно и доктринально выраженное философское мирозерцание страдает известная статья Вл. Соловьева, которая образует ценное начало в изучении духовного богатства поэзии Тютчева» [31, с. 41]. В тексте «Тютчев» Г. Адамович оспаривает тот факт, что Соловьев первым открыл этого поэта. По мнению критика, философ дал первое верное и глубокое истолкование творчества поэта, приведшее к его общему признанию, и первым назвал Тютчева «певцом хаоса»: «Владимир Соловьев как бы подвел основания под голословные утверждения. После него престиж Тютчева стал бесспорным, общепризнанным, чего не было раньше» [2, с. 162]. Борис Зайцев в статье «Тютчев. Жизнь и судьба (к 75-летию кончины)» (1949 г.)³⁸ уточняет, что читатели не знали Тютчева до соловьевской статьи, до 90-х годов XIX века. Символисты переняли идеи Соловьева и перенесли их в XX век. Соловьев открыл Тютчева как «поэта философского и мистического прозрения»³⁹.

Вадим Андреев в юбилейной статье «Ф. Тютчев (1803–1873)» (1928 г.)⁴⁰ очень подробно останавливается на значении идей Соловьева. В. Андреев считает, что

³⁷ Из кн.: Франк С. Живое звание. Берлин: Обелиск, 1923.

³⁸ Возрождение. Париж. 1949. № 1.

³⁹ См.: Зайцев Б. Тютчев. Жизнь и судьба (к 75-летию кончины) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 249 [32].

⁴⁰ Воля России. Прага. 1928. № 12.

именно Соловьев открыл гений Тютчева русской общественности, до него поэт был известен лишь в небольшом кругу литераторов. Андреев отмечает, что Тургенев не смог раскрыть сущности поэтики Тютчева, для этого нужен был гений Соловьева. Но и Соловьев не смог до конца осознать потусторонность творчества поэта посредством критериев хаоса и бездны. Далее Андреев констатирует тот факт, что до 1895 г. о даре Тютчева говорили Некрасов, Тургенев и Фет, но они не объясняли природу его творчества. Это объяснение дал Соловьев: «Соловьев с ясностью и вдохновением “изложил” мирозерцание открытого им поэта»⁴¹. Критик пишет, что влияние соловьевской статьи продолжается, и отныне Тютчев воспринимается через призму соловьевских идей. Он отмечает одну важную особенность в статье Соловьева, которая состоит в том, что философ несознательно осуществил подмену; он подменил поэтическую глубину Тютчева своей собственной философской глубиной: «Эта подмена произведена бессознательно и, конечно, от любви критика к поэту. Нельзя даже сказать, что Соловьев допустил какие-либо грубые ошибки, говоря о Тютчеве. Статья и в целом, и в деталях, – интересна, глубока, вдохновенна. Но какой-то не сразу уловимый налет соловьевского оптимизма прихорашивает поэзию Тютчева. Своим, соловьевским, знанием, своей религиозной верой критик поделился с любимым поэтом, не умалив его этим, но исказив» [33, с. 99]. Далее Андреев высказывает несогласие с некоторыми соловьевскими интерпретациями тютчевской поэтики. Он настаивает на разнице роли хаоса в концепциях Тютчева и Соловьева: «Вся история для Соловьева – процесс непрерывного осуществления Божественной правды на земле. Он твердо верит, что рано или поздно здесь настанет Царство Божие, победа света над тьмой. Блестательная схема знаменитого философа о борьбе хаоса и космоса низводит хаос до роли какого-то фона, какой-то низшей силы, которая обречена, волнуясь и прорываясь наружу, всего лишь подчеркивать, усиливать по контрасту светлую организующую силу космоса» [33, с. 99]. В то время как тютчевские стихи, согласно В. Андрееву, подчинены другому мировоззрению: хаос в них – главенствующая сила в мире, свидетельствующая о бессмысленности человеческого существования. Сравнивая двух мыслителей, Андреев противопоставляет «ночную (сильнейшую) сторону тютчевской лирики» «стройной и оптимистической философии Соловьева»⁴².

В статье «Тютчев и Владимир Соловьев» (1933 г.)⁴³ Георгий Флоровский пишет о том, что Соловьева с Тютчевым сближает идея воссоединения церквей: «Империя и Папство... Папство спасется русской Империей, а Россия от воссоединенной Церкви получит новые силы. Это замысел Влад. Соловьева, – мы видим, он предвосхищен Тютчевым» [34, с. 134]. Вячеслав Иванов в стихотворении «Из «Римского дневника 1944 года»» (1962 г.)⁴⁴ связывает три имени очевидцев незримого: Тютчева, Фета и Соловьева:

⁴¹ См.: Андреев В. Ф. Тютчев (1803–1873) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 98 [33].

⁴² Там же. С. 103.

⁴³ Путь. Париж. 1933. № 41.

⁴⁴ Из кн.: Иванов В. Свет вечерний. Оксфорд, 1962.

Таинник Ночи, Тютчев нежный,
Дух сладострастный и мятежный,
Чей так волшебен тусклый свет;
И задыхающийся Фет
Пред вечностью безнадёжной,
В глушинах ландыш белоснежный,
Над оползнем расцветший цвет;
И духовидец, по безбрежной
Любви тоскующий поэт –
Владимир Соловьев: их трое,
В земном прозревших неземное
И нам предуказавших путь [35, с. 235].

Дмитрий Стремоухов также указывает на связь эстетических концепций трех русских авторов: «En tant que poète Soloviev a ressenti l'influence du symbolisme goethéen, de la muse mystique de Tiouttchev et enfin d'A.A. Fet-Chenchine qui peut être considéré comme son maître et qui corrigeait souvent ses poésies»⁴⁵ [25, с. 271].

В статье о Тютчеве «Жало в дух. Обморок веры живой (Место Тютчева в метафизике российской литературы)» (1954 г.)⁴⁶ Г. Мейер значительно меньше уделяет внимание Соловьеву, нежели в своем вышеприведенном тексте о Лермонтове. Здесь он настаивает на отвлеченном характере соловьевского литературного метода. Он пишет, что статья Соловьева не является ключом к поэзии Тютчева, как это принято считать: «Она, несмотря на очень детальные детали, слишком абстрактна, подчеркнута философична и в целом к творчеству поэта непосредственного отношения не имеет. Ее положения и выводы вырастают не как органическое продолжение и развитие тютчевского текста, они лишь кружатся около него, не касаясь его дышащей, трепетной ткани, не проникая в его живую и, как все живое, страдающую сердцевину» [36, с. 305]. Мейер заключает, что литературно-философская критика о Тютчеве, а также о Достоевском не учитывает специфику искусства этих двух авторов и видит в них «философов, писавших трактаты в стихах и романах»⁴⁷. В. Зеньковский в статье «Ф.И. Тютчев (1803–1873)» пишет о том, что поэт привлек Соловьева своей работой мысли: «Не этой ли работой мысли Тютчев и привлекал к себе сердца людей, мировоззрение которых было созвучно с мыслями Тютчева (Л. Толстой, Вл. Соловьев, Тургенев)?» [5, с. 314]. Он пишет также о том, что философ дает некоторым стихам поэта софиологическую интерпретацию, им не совсем свойственную.

⁴⁵ Наш перевод: «Соловьев как поэт воспринял влияние гетевского символизма, мистической музыки Тютчева и, наконец, Фета-Шеншина, который может считаться его учителем и который часто правил его стихи».

⁴⁶ Возрождение. Париж. 1954. № 32.

⁴⁷ См.: Мейер Г. Жало в дух. Обморок веры живой (Место Тютчева в метафизике российской литературы) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В. В. Кожина. М.: Русский мир, Жизнь и мысль, 2008. С. 305 [36].

Книга С.М. Соловьева «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева», законченная в 1923 году, была опубликована в Брюсселе в 1977 году. С.М. Соловьев, племянник Вл. Соловьева, считает статью о Тютчеве одним из самых лучших соловьевских текстов, в котором философ открыл монументальное значение творчества этого поэта: «В Тютчеве для Соловьева важно и дорого то, что он не только *чувствовал*, а и *мыслил* как поэт, был *убежден* в объективной истине поэтического воззрения на природу» [37, с. 332]. С.М. Соловьев также указывает на односторонний подход Вл. Соловьева к исследованию творчества поэтов: «Можно было бы больше сказать о религиозности Лермонтова и много сказать о демонизме Тютчева и Мицкевича» [37, с. 382].

Таким образом, эмигрантская критика дает соловьевской статье о Тютчеве в целом позитивные оценки: Соловьева хвалят и критикуют, цитируют и используют его метафоры и образы.

Соловьёвские Пушкин, Лермонтов и Тютчев зримо и незримо присутствовали в русском зарубежье. В эмигрантской критике Пушкин часто сравнивается с Петром I, для русского зарубежья поэт является хранителем русской духовности и национальной сплоченности, Лермонтов противопоставляется Пушкину, его связь с Соловьевым на втором плане, в то время как связь Тютчева и Соловьева – самая главная в эмигрантской периодике. Помимо довольно частых обращений к теме «Соловьев в литературной критике», эмиграция оставила отдельные статьи о Пушкине и Соловьеве, Тютчеве и Соловьеве, в то время как подобного рода сравнительных текстов о Лермонтове мы не нашли. Статьи Соловьева о Пушкине и Лермонтове подвергаются суровой критике; из трех статей о Пушкине в эмигрантской литературной критике упоминается только первая соловьевская статья о судьбе и гибели поэта. Статья Соловьева о Тютчеве, напротив, трактуется эмиграцией как самая лучшая статья об этом поэте.

Участниками полемики, развернувшейся на страницах периодической печати по поводу концепций В. Соловьева, стали, в основном, представители старшего поколения первой волны русской эмиграции, для которой в культурном и духовном самоопределении сакрализованной фигурой был Пушкин. В свете этих традиций, осмысление русской классической литературы у молодого поколения эмиграции пошло в двух направлениях. С одной стороны, значительная часть младоземигрантов, последовавших за идеями Г. Адамовича и Г. Иванова, сформировала свои творческие установки и программы, опираясь на фигуру Лермонтова⁴⁸ и ставя под вопрос значение Пушкина (Фельзен, Одоевцева⁴⁹ и др.). Трибуной этой группы был журнал «Числа»⁵⁰. С другой стороны, часть молодого поколения пи-

⁴⁸ См.: Рубинс М. Лермонтов и русское зарубежье, или Альтернативный канон русской классики // Мир Лермонтова / сост. М.Н. Виролайнен, А.А. Карпов. СПб: Скрипториум, 2015. С. 752–767 [38].

⁴⁹ См.: Witzak P. Танатологические мотивы в прозе Ирины Одоевцевой в контексте диалога с литературной традицией // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica. 2014. № 7. С. 153–162 [39].

⁵⁰ См.: Летаева Н.В. Оппозиция «Пушкин – Лермонтов» на страницах журнала русского зарубежья «Числа» // Вестник Новгородского Государственного Университета. 2015. № 84. С. 42–45 [40].

сателлей, объединившихся вокруг литературных теорий Ходасевича о Пушкине и о продолжении классической традиции русского стиха, образовала литературную группу «Перекресток». Для молодых поэтов и писателей, находившихся под влиянием Ходасевича, культ Пушкина остался незыблемым (Набоков, Берберова, Смоленский и др.). Но в этих литературных полемиках, проходивших в 30-е годы между младоэмигрантами и их литературными лидерами, литературно-критическое наследие Вл. Соловьева не нашло своего прочтения.

Таким образом, Владимир Соловьев является основополагающим философем для культурфилософской рефлексии мыслителей и писателей старшего поколения русской эмиграции.

Список литературы

1. От редакции // Новый корабль. 1927. № 1. С. 4.
2. Адамович Г. Тютчев // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 162–175.
3. Адамович Г. Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 82–89.
4. Ставров П. Вечный спутник // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: Из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 165–172.
5. Зеньковский В. Ф.И. Тютчев (1803–1873) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 313–324.
6. Туроверов Н. Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 175.
7. Терапиано Ю. К юбилею Тютчева // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В. В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 255–263.
8. Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб.: Книжный магазин А.Ф. Цинзерлинга, 1904. 208 с.
9. Блок А. Рыцарь-монах // Вл.С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 382–388.
10. Радлов Э.Л. Характер творчества Вл.С. Соловьева. СПб.: Сенатская типография, 1909. 18 с.
11. Радлов Э.Л. Вл. Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Образование, 1913. 267 с.
12. Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл.С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 556–829.
13. Айхенвальд Ю. Владимир Соловьев (Его стихотворения) // Силуэты русских писателей. Т. 3. Новейшая литература. Берлин: Слово, 1923. С. 104–106.
14. Из «альбома признаний» Т.Л. Сухотиной // Вл.С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 52–54.
15. Соловьев Вл. С. Пророк будущего // Вл.С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 63–64.
16. Соловьев Вл. С. Три свидания // Вл. С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Бойков. СПб.: РХГИ, 2000. С. 70–76.
17. Зайцев Б. Пушкин в нашей душе // «В краю чужом...». Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи / сост. М.Д. Филин. Рыбинск: Русский мир, Рыбинское подворье, 1998. С. 55–60.
18. Топор-Рабчинский В. Этическое сознание Пушкина // «В краю чужом...». Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи / сост. М.Д. Филин. Рыбинск: Русский мир, Рыбинское подворье, 1998. С. 235–257.

19. Спекторский Е. Пушкин // «В краю чужом...». Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи / сост. М.Д. Филин. Рыбинск: Русский мир, Рыбинское подворье, 1998. С. 297–308.
20. Адамович Г. Пушкин // Одиночество и свобода. М.: Республика, 1996. С. 320–323.
21. Шестов Л. Пушкин и Вл. Соловьёв // «В краю чужом...». Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи / сост. М.Д. Филин. Рыбинск: Русский мир, Рыбинское подворье, 1998. С. 110–111.
22. Зеньковский В. Пушкин (из цикла «Философские мотивы в русской поэзии») // «В краю чужом...». Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи / сост. М.Д. Филин. Рыбинск: Русский мир, Рыбинское подворье, 1998. С. 336–343.
23. Иванов В. О Пушкине // Современные записки. 1937. № 64. С. 177–195.
24. Филин М.Д. От составителя // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 5–14.
25. Strémooukhoff, D. Vladimir Soloviev et son œuvre messianique. Paris: Les belles lettres, Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1935. 351 p.
26. Ильин В.Н. Печаль души молодой (М.Ю. Лермонтов) // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 20–30.
27. Мейер Г. Фаталист (к 150-летию со дня рождения М.Ю. Лермонтова) // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 224–245.
28. Иванов В. Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 143–164.
29. Зайцев К.И. О «Герое нашего времени» // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 109–115.
30. Зеньковский В. М.Ю. Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: из наследия первой эмиграции / сост. М.Д. Филин. М.: Русский мир, 1999. С. 178–191.
31. Франк С. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 30–76.
32. Зайцев Б. Тютчев. Жизнь и судьба (к 75-летию кончины) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 236–254.
33. Андреев В. Ф. Тютчев (1803–1873) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 87–94.
34. Флоровский Г. Тютчев и Владимир Соловьёв // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 124–145.
35. Иванов В. «Из “Римского дневника 1944 года”» // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 235.
36. Мейер Г. Жало в дух. Обморок веры живой (Место Тютчева в метафизике российской литературы) // Таинник Ночи. Зарубежная Россия и Тютчев: из наследия русской эмиграции / под ред. В. В. Кожина. М.: Русский мир; Жизнь и мысль, 2008. С. 279–312.
37. Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. 434 с.
38. Рубинс М. Лермонтов и русское зарубежье, или Альтернативный канон русской классики // Мир Лермонтова / сост. М.Н. Виролайнен, А.А. Карпов. СПб.: Скрипториум, 2015. С. 752–767.
39. Witczak P. Танатологические мотивы в прозе Ирины Одоевцевой в контексте диалога с литературной традицией // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica. 2014. № 7. С. 153–162.

40. Летаева Н.В. Оппозиция «Пушкин – Лермонтов» на страницах журнала русского зарубежья «Числа» // Вестник Новгородского государственного университета. 2015. № 84. С. 42–45.

References

1. Ot redaktsii [From the Editor], in *Novyy korabl'*, 1927, no. 1, pp. 4.
2. Adamovich, G. Tyutchev [Tyutchev], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. émigré Russia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 162–175.
3. Adamovich, G. Lermontov [Lermontov], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 82–89.
4. Stavrov, P. Vechnyy sputnik [The Eternal Companion], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 165–172.
5. Zen'kovskiy, V. F.I. Tyutchev (1803–1873) [F.I. Tyutchev (1803–1873)], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. émigré Russia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 313–324.
6. Turoverov, N. Lermontov [Lermontov], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration], Moscow: Russkiy mir", 1999, p. 175.
7. Terapiano, Yu. K yubileyu Tyutcheva [On the Anniversary of Tyutchev], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. émigré Russia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 255–263.
8. Velichko, V.L. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvoreniya* [Vladimir Solovyov. Life and Creation], Saint-Petersburg: Knizhnyy magazin A.F.Tsinzerlinga, 1904. 208 p.
9. Blok, A. Rysar'-monakh [The Knight-Monk], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra* [Vl.S. Solovyev: pro et contra], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 382–388.
10. Radlov, E.L. *Kharakter tvorchestva Vl.S. Solov'eva* [Vl. Solovyov's Nature of Creativity], Saint-Petersburg: Senatskaya tipografiya, 1909. 18 p.
11. Radlov, E.L. *Vl. Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [V. Solovyov: Life and Teachings], Saint-Petersburg: Obrazovanie, 1913. 267 p.
12. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev: Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov: Life and Teachings], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra* [Vl.S. Solovyev: pro et contra], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 556–829.
13. Aykhenva'l'd, Yu. Vladimir Solov'ev (Ego stikhotvoreniya) [Vladimir Solovyov (his poems)], in *Siluety russkikh pisateley. T. 3. Noveyshaya literatura* [Silhouettes of Russian Writers. Vol. 3. New Literature], Berlin: Slovo, 1923, pp. 104–106.
14. Iz «al'boma priznaniy» T.L. Sukhotinoy [From the «confessions album» of T.L. Sukhotina], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra* [Vl. S. Solovyev: pro et contra], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 52–54.
15. Solov'ev, Vl. S. Prorok budushchego [The Prophet of the Future], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra* [Vl.S. Solovyev: pro et contra], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 63–64.
16. Solov'ev, Vl.S. Tri svidaniya [Three Meetings], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra* [Vl.S. Solovyev: pro et contra], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 70–76.
17. Zaytsev, B. Pushkin v nashey dushe [Pushkin in our soul], in «*V krayu chuzhom...»*. *Zarubezhnaya Rossiya i Pushkin. Stat'i. Ocherki. Rechi* [«In someone else's land...». Émigré Russia and Pushkin. Articles. Essays. Speeches], Rybinsk: Russkiy mir, Rybinskoe podvor'e, 1998, pp. 55–60.
18. Topor-Rabchinskiy, V. Eticheskoe soznanie Pushkina [Ethical consciousness of Pushkin], in «*V krayu chuzhom...»*. *Zarubezhnaya Rossiya i Pushkin. Stat'i. Ocherki. Rechi* [«In someone else's

land...». *Émigré Russia and Pushkin. Articles. Essays. Speeches*], Rybinsk: Russkiy mir, Rybinskoe podvor'e, 1998, pp. 235–257.

19. Spektorskiy, E. Pushkin [Pushkin], in *«V krayu chuzhom...». Zarubezhnaya Rossiya i Pushkin. Stat'i. Ocherki. Rechi* [«In someone else's land...». *Émigré Russia and Pushkin. Articles. Essays. Speeches*], Rybinsk: Russkiy mir, Rybinskoe podvor'e, 1998, pp. 297–308.

20. Adamovich, G. Pushkin [Pushkin], in *Odinochestvo i svoboda* [Loneliness and Freedom], Moscow: Respublika, 1996, pp. 320–323.

21. Shestov, L. Pushkin i Vl. Solov'ev [Pushkin and Vl. Solovyov], in *«V krayu chuzhom...». Zarubezhnaya Rossiya i Pushkin. Stat'i. Ocherki. Rechi* [«In someone else's land...». *Émigré Russia and Pushkin. Articles. Essays. Speeches*], Rybinsk: Russkiy mir, Rybinskoe podvor'e, 1998, pp. 110–111.

22. Zen'kovskiy, V. Pushkin (iz tsikla «Filosofskie motivy v russkoy poezii») [Pushkin (From the cycle «Philosophical motives in Russian poetry»)], in *«V krayu chuzhom...». Zarubezhnaya Rossiya i Pushkin. Stat'i. Ocherki. Rechi* [«In someone else's land...». *Émigré Russia and Pushkin. Articles. Essays. Speeches*], Rybinsk: Russkiy mir, Rybinskoe podvor'e, 1998, pp. 336–343.

23. Ivanov, V. O Pushkine [About Pushkin], in *Sovremennye zapiski*, 1937, no. 64, pp. 177–195.

24. Filin, M.D. Ot sostavitelya [From the Editor], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. *Émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration*], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 5–14.

25. Strémooukhoff, D. Vladimir Soloviev et son œuvre messianique. Paris: Les belles lettres, Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1935. 351 p.

26. Il'in, V.N. Pechal' dushi mladoy (M.Yu. Lermontov) [The Sadness of the Young Soul (Lermontov)], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. *Émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration*], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 20–30.

27. Meyer, G. Fatalist (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya M.Yu. Lermontova) [The Fatalist (On the 150th anniversary of Mikhail Lermontov)], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. *Émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration*], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 224–245.

28. Ivanov, V. Lermontov [Lermontov], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. *Émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration*], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 143–164.

29. Zaytsev, K.I. O «Geroe nashego vremeni» [About the «Hero of Our Time»], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: Iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. *Émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration*], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 109–115.

30. Zen'kovskiy, V. M.Yu. Lermontov [M.Yu. Lermontov], in *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov: Iz naslediya pervoy emigratsii* [The Fatalist. *Émigré Russia and Lermontov: the heritage of the first emigration*], Moscow: Russkiy mir", 1999, pp. 178–191.

31. Frank, S. Kosmicheskoe chuvstvo v poezii Tyutcheva [Cosmic feeling in Tyutchev's poetry], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. *Émigré Russia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration*], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 30–76.

32. Zaytsev, B. Tyutchev. Zhizn' i sud'ba (k 75-letiyu konchiny) [Tyutchev. Life and Fate (the 75th anniversary of the death)], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. *Émigré Russia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration*], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 236–254.

33. Andreev, V.F. Tyutchev (1803–1873) [F. Tyutchev (1803–1873)], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. *Émigré Russia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration*], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 87–94.

34. Florovskiy, G. Tyutchev i Vladimir Solov'ev [Tyutchev and Vladimir Solovyov], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. *Émigré*

Russia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 124–145.

35. Ivanov, V. «Iz "Rimskogo dnevnika 1944 goda"» [From the «Rome Diary 1944»], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. ÉmigréRussia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008. 235 p.

36. Meyer, G. Zhalo v dukh. Obmorok very zhivoy (Mesto Tyutcheva v metafizike rossiyskoy literatury) [Sting in the Spirit. The Fainting of Living Faith (Tyutchev's Place in the Metaphysics of Russian Literature)], in *Tainnik Nochi. Zarubezhnaya Rossiya i Tyutchev: iz naslediya russkoy emigratsii* [Night Secret. ÉmigréRussia and Tyutchev: the heritage of Russian emigration], Moscow: Russkiy mir", Zhizn' i mysl', 2008, pp. 279–312.

37. Solov'ev, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [Life and Creative Evolution of Vladimir Solovyov], Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1977. 434 p.

38. Rubins, M. Lermontov i russkoe zarubezh'e, ili Al'ternativnyy kanon russkoy klassiki [Lermontov and Russia abroad, or alternative canon of Russian classics], in *Mir Lermontova* [The World of Lermontov], Saint-Petersburg: Skriptorium, 2015, pp. 752–767.

39. Witczak, P. Tanatologicheskie motivy v proze Iriny Odoevtseyoy v kontekste dialoga s literaturnoy traditsiyey [Motif of Death in Irina Odoyevtseva's Prose], in *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica*, 2014, no. 7, pp. 153–162.

40. Letaeva, N.V. Oppozitsiya «Pushkin – Lermontov» na stranitsakh zhurnala russkogo zarubezh'ya «Chisla» [The opposition «Pushkin – Lemontov» in the magazine of the Russian Diaspora «Chisla»], in *Vestnik Novgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 2015, no. 84, pp. 42–45.

НАШИ АВТОРЫ

- Максимов**
Михаил Викторович д-р филос. наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Козырев**
Алексей Павлович канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии, зам. декана по науке философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: a.kozyrev@bk.ru
- Бурмистров**
Константин Юрьевич канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии Российской Академии наук, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: kburmistrov@hotmail.com
- Nemeth**
Thomas Doctor of Philosophy (PhD), Writer-in-Residence, New York University, United States of America.
E-mail: t_nemeth@yahoo.com
- Медоваров**
Максим Викторович канд. ист. наук, старший преподаватель кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация.
E-mail: mmedovarov@yandex.ru
- Красицки**
Ян д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философской антропологии Института философии Вроцлавского университета, г. Вроцлав, Польша.
E-mail: krasicki@uni.wroc.pl
- Аляев**
Геннадий Евгеньевич д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, г. Полтава, Украина.
E-mail: gealyaev@mail.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

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

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову 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 в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: 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 ; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2016. Вып. 2(50)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Регистрационный номер ПИ N ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать .2016. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,26. Уч.-изд. л. 16,9.
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.