

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 2(62) 2019

Issue 2(62) 2019

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва –
Соловьёвский семинар

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://solovyov-studies.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему 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, 2019

© Авторы статей, 2019

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2019

СОДЕРЖАНИЕ

В.С. СОЛОВЬЕВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рычков А.Л. Папка рукописей «раннего» Владимира Соловьёва «Бог есть всё»: опыт публикации и комментариев.....	6
Владимир Соловьёв. <Бог есть всё. Всё становится Богом>. <i>Подготовка публикации и комментарии А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова ...</i>	19
Авдейчик Л.Л. Образ Владимира Соловьёва в русской литературе XX–XXI веков	39
Амелина Е.М. Проблема человека в русской философии всеединства.....	52
Буллер А. «Этика чувств» Владимира Соловьёва в контексте европейской философской мысли.....	66
Оболевич Т. Сергей Штейн о В.С. Соловьёве.....	83

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ В.В. РОЗАНОВА

Едошина И.А. «Концы» и «начала»: философия бытия Василия Розанова (К 100-летию со дня смерти)	96
Фатеев В.А. Две кончины (Н.Н. Страхов и В.В. Розанов)	113
Грякалов А.А., Грякалова Н.Ю. В.В. Розанов: топосы схождения и логика взаимодействий	128
Дмитриев А.П. Неопубликованная переписка В.В. Розанова с С.А. Венгеровым: исповедальные мотивы, споры о «направлениях» и критиках «дурного сердца»	145
Ломоносов А.В. В.В. Розанов на страницах «Биржевых ведомостей» и «Нового слова» (из истории отношений с И.И. Ясинским)	160
Ермилов К.А. Возможность утверждения в философии Розанова	168

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Евлампиев И.И. Л.П. Карсавин и традиция мистического пантеизма в европейской философии	178
Малинов А.В. «Философия истории» Л.П. Карсавина и традиция преподавания философии истории в Петербургском университете	193
НАШИ АВТОРЫ	207
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	211
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	213
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	213

Editorial Board:

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

A.P. Kozыrev (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:

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies VS. Solovyov –
Solovyov Workshop

Ivanovo State Power Engineering University

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://solovyov-studies.ispu.ru>

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

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. 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, 2019

© Authors of Articles, 2019

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2019

CONTENT

V.S. SOLOVYOV AND HIS HERITAGE IN THE MODERN WORLD

Rychkov A.L. Folder of manuscripts of “early” Vladimir Solovyov “God is All”: experience of publication and commentaries.....	6
Vladimir SOLOVYOV. <God is all. All becomes God>. <i>Text preparation for publication and comments made by A.L. Rychkov and K.Yu. Burmistrov</i>	19
Avdeichik L.L. Vladimir Solovyov’s image in the russian literature of the XX–XXI centuries	39
Amelina E.M. The problem of the human in Russian of all-unity	52
Buller A. Vladimir Solovyov’s «Ethics Of Feelings» in the context of european philosophical thought	66
Obolevitch T. Sergei Stein on V.S. Solovyov	83

IN COMMEMORATION OF THE 100TH ANNIVERSARY OF V.V. ROZANOV’S DEATH

Yedoshina I.A. «Ends» and «Beginnings»: Vasily Rozanov’s philosopheme of existence (to the 100th death anniversary)	96
Fateyev V.A. Two Deaths (Nikolay Strakhov and Vasily Rozanov).....	113
Gryakalov A., Gryakalova N.V. Rozanov: topics of the convergence and logic of the interactions.....	128
Dmitriev A.P. Unpublished correspondence of V.V. Rozanov with S.A. Vengerov: confidential motives, disputes about “Directions” and critics of the “Bad heart”	145
Lomonosov A.V. V.V. Rozanov on the pages of «Stock Exchange News» and «NEW WORD» (from the history of relations with the I.I. Yasinski)	160
Ermilov K.A. Rosanov's Evidence: how is approval possible?	168

RUSSIAN PHILOSOPHY IN EUROPEAN CONTEXT

Evlampiev I.I. L.P. Karsavin and the tradition of mystical panteism in european philosophy	178
Malinov A.V. «Philosophy of history» of L.P. Karsavin and the tradition to teach the philosophy of history in st. Petersburg university	193
OUR AUTHORS.....	207
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	211
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	213
INFORMATION FOR AUTHORS	213

В.С. СОЛОВЬЕВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

УДК 141.4(470)
ББК 87.3(2)522-685

**ПАПКА РУКОПИСЕЙ «РАННЕГО» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА
«БОГ ЕСТЬ ВСЁ»: ОПЫТ ПУБЛИКАЦИИ И КОММЕНТАРИЕВ¹**

А.Л. РЫЧКОВ
E-mail: vp102243@list.ru

В исследовательский оборот вводятся неизвестные тексты «раннего» Вл. Соловьёва, сохранившиеся в РО ИРЛИ (архив С.А. Полякова) и собранные в папку под названием «Бог есть всё». Обсуждается ключевой текст, давший название папке и кратко формулирующий религиозно-философское кредо Вл. Соловьёва во второй половине 1870–1880-х гг. В целях сопоставления текст Соловьёва публикуется в черновой и чистой (итоговой) версиях рукописи. Рассматривается отражение и развитие в работах Вл. Соловьёва середины 1870–1880-х гг. тезисов этой итоговой рукописи под условным названием «Бог есть всё. Всё становится Богом», приводятся необходимые комментарии. Также публикуются тематически связанные с нею тексты, находящиеся на других листах папки и иллюстрирующие ее тезисы.

Ключевые слова: рукописи Вл. Соловьёва, русская религиозная философия, Всеединое, Логос, Демург, София

**FOLDER OF MANUSCRIPTS OF “EARLY” VLADIMIR SOLOVYOV
“GOD IS ALL”: EXPERIENCE OF PUBLICATION AND COMMENTARIES**

A.L. RYCHKOV
E-mail: vp102243@list.ru

The article for the first time introduces “early” Vl. Solovyov’s texts that have been unknown to researchers before and are kept at the Department of Manuscripts of the Institute of Russian Literature (S.A. Polyakov’s archive) as a collection (folder) titled “God is All”. It discusses the key text that gave its name to the folder and outlined Vl. Solovyov’s religious and philosophical credo of the second half of the 1870-s – 1880-s. For comparison, two versions of Solovyov’s text – the draft and the final one – are published. The article analyses how the theses of this final manuscript conventionally titled “God is All. All Becomes God” are reflected and developed in Vl. Solovyov’s works of the mid-1870-s and 1880-s and contains the necessary commentaries. It also includes other texts (from other pages of the folder) that are thematically related to the main one and illustrate its theses.

Key words: Vl. Solovyov’s manuscripts, All-Unity, Logos, Demiurge, Sophia

¹ Данная статья открывает проект публикации в журнале «Соловьёвские исследования» всего массива рукописей Вл. Соловьёва, содержащихся в папке «Бог есть всё», в расшифровке текстов которой и комментариях к ним также приняли участие К.Ю. Бурмистров и М.В. Максимов. В ближайших выпусках «Соловьёвских исследований» планируется публикация неизвестных рукописей В.С. Соловьёва из архивов ИРЛИ РАН. Редакция журнала приглашает всех заинтересованных к обсуждению публикаций, предполагая проведение по их итогам «круглого стола» «Неизданный и несобранный В.С. Соловьёв: проблемы публикации и интерпретации» в июне 2020 г.

Папка неизданных рукописей Вл. Соловьева с условным названием «Бог есть всё»: тематическая подборка или разрозненное собрание?

Настоящей публикацией в исследовательский оборот вводятся неизвестные тексты Вл. Соловьева, сохранившиеся в папке под наименованием «Соловьев Владимир Сергеевич. “Бог есть всё”. Черновая разработка статьи об оккультизме. Б/г. 32 лл.» в Рукописном отделе ИРЛИ РАН: Фонд 240 (фонд С.А. Полякова), опись 2, ед. хр. 159². Эта подборка ранних соловьевских рукописей была получена С.А. Поляковым от С.М. Соловьева, душеприказчика наследия Вл. Соловьева после смерти М.С. Соловьева. По заключению А.П. Козырева, «документы, хранящиеся в архиве Полякова, действительно представляют собой довольно искусственно выделенную часть архива, хранившегося у племянника. <...> Что сподвигло С.М. Соловьева расстаться с частью рукописей (главным образом, набросков незавершенных статей и планов нереализованных работ), мы пока не знаем. Можно предположить, что рукописи Соловьева были получены (выкуплены) им еще до 1917 года, в пору активного сотрудничества с племянником философа в “Скорпионе” и “Весакх”» [2, с. 138].

Листы 3–6 папки «Бог есть всё» опубликованы в составе второго тома «Полного собрания сочинений и писем» Вл.С. Соловьева (М., 2000; далее цитируется как ПССиП, с указанием тома и страницы). По заключению публикаторов, «к архивной единице № 159 приобщен конверт, на котором рукой С.М. Соловьева проставлена римская цифра X; в аналогичные конверты С.М. Соловьев помещал неразобранные бумаги своего дяди <...> все материалы, попавшие к Полякову, касаются раннего периода творчества философа: теософические наброски, схемы, конспекты сочинений мистиков, материалы к лекционным курсам, записи, сделанные медиумическим письмом, и др.» [3, с. 350–351]. Поскольку анализ содержания папки производился составителями ПССиП выборочно, без расшифровки всего состава рукописей, комментарий может быть дополнен.

Подборка начинается с черновика и заканчивается белой версией рукописи, по первому подзаголовку которой – «Бог есть всё» – получила название вся папка (см. илл. 1), кроме черновых набросков содержащая выписки Вл. Соловьева на латинском, французском и немецком языках из историко-философских источников его учения о Софии, а также ряд схем, включающих эти источники в контекст соловьевской религиозной философии и иллюстрирующих сотворческий синтез в ней идей Аристотеля, Плотина и неоплатоников, герметизма, каббалы, И. Рейхлина, Я. Бёме, И. Лихтенберга, Л.-К. де Сен-Мартена, Ж. Дюпота и др.³. В целом содержание папки убедительно демон-

² См.: Соловьев В.С. «Бог есть всё». Черновая разработка статьи об оккультизме // Рукописный отдел ИРЛИ РАН. Фонд 240, опись 2, ед. хр. 159 [1].

³ Перечень имен, относящихся к традиции западного эзотеризма, выписки из трудов которых присутствуют в папке «Бог есть все», представлен в работе: *Бурмистров К.Ю.* Владимир Соловьев и европейский эзотеризм: проблема источников // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 60–62 [4]. Из материалов папки «Бог есть всё» опубликованы также: сделанная Вл. Соловьевым

стрирует, как учение о Софии становится для Соловьева конкретным выражением идеи всеединства и тем возвращает внимание ее исследователей к давно уже поднятому В.В. Зеньковским, А.Ф. Лосевым, М.В. Максимовым и др. вопросу о софиологических основаниях историософии Вл. Соловьева⁴.

В настоящей публикации воспроизводятся черновая и чистовая версии рукописи, впоследствии давшей название всей папке по подзаголовку первого параграфа «Бог есть всё» и кратко формулирующей религиозно-философское кредо Вл. Соловьева во второй половине 1870–1880-х гг. Вместе с рукописью публикуются тематически связанные с ней тексты, находящиеся на других листах папки «Бог есть всё» и иллюстрирующие ее тезисы.

Поскольку часть находящихся в подборке папки рукописей Вл. Соловьева по своему содержанию соответствует тем или иным тезисам работы «Бог есть всё», можно предположить, что последовательное расположение в ней черновой и итоговой версий публикуемого текста, разделенных рядом тематически сходных рукописей, неслучайно. Согласно нашей предварительной рабочей гипотезе, в конверт под римской цифрой X С.М. Соловьев мог поместить не только неразобранные материалы, но и рукописи, которые, по его мнению, имели временное и тематическое сходство с основным текстом, давшим название папке впоследствии. Действительно, кроме тематически сходных записей, в состав папки с черновыми рукописями «раннего» Вл. Соловьева (сер. 1870 – нач. 1880-х гг.) включены сделанные им в этот период выписки из сочинений и список представителей западного эзотеризма, наброски стихов того же периода, а также фрагменты черновиков лекций начала 1880-х гг. Причем содержание фрагмента на лл. 17–19 имеет обширные параллели с текстом «Бог есть всё»⁵, а лл. 16–16об. являют собой считавшийся утраченным фраг-

в Британской библиотеке выписка из «Прогностики» И. Лихтенберга (л. 24) (см.: Рычков А.Л. Латинская выписка Вл. Соловьева из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трех разговоров» Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 6–23 [5]); поэтические наброски (частично) на лл. 26–27 (см.: Гречишкин С.С. Архив С.А. Полякова // Ежегодник Рукоп. отдела Пушкинского Дома на 1978 г. Л., 1980. С. 20–21 [6]), которые уточнены в статье: Рычков А.Л. Латинский конспект Вл. Соловьева в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 431–451 [7], а также отдельные автоматические записи на лл. 1, 9–10 и 19 (см.: Козьрев А.П. Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьева / Приложение: Автоматические записи Вл. Соловьева. С. 155–156). Листы 3об., 5–6об. и фрагменты лл. 4 и 31об. опубликованы в ПССиП Соловьева В.С. (Т. 2. С. 162–164, 350–353, 369–370, 381–382).

⁴ См. об этом: Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2001. № 1. С. 65–68 [8].

⁵ В этом фрагменте одной из вступительных лекций (вероятно, 1882 г.) Соловьев подробно рассматривает силу, постепенно приводящую мировую множественность в форму всеединства, при этом повторяя и раскрывая целый ряд тезисов публикуемого текста «Бог есть всё...». Лекция также включает пересказ его исходной формулы: «...во-1-х, всё есть одно в Боге. Во 2-х, все выступает из Бога в материальном начале как самоутверждение множественности, и против этого Бог является как самоутверждение единства в Логосе. Здесь Логос есть свет, который в но<чи светит (Ио. 1:5)>. В 3-х, всё стремится стать опять одним, войти снова в форму всеединства – в

мент (стр. 15–16) рукописи вводной лекции на Высших женских (Бестужевских) курсах (далее – ВЖБК) в сентябре 1880 г. (опубликованной с этой лакуной в составе 4 т. ПССиП), где Вл. Соловьев критикует «механическое мировоззрение» в науке и излагает свои взгляды на соотношение веры и науки в системе цельного знания. Предваряющая листы с фрагментами вступительных лекций обширная выписка на л. 14об. из трудов Ж. Дюпюте (того же периода) также посвящена критике механистичного естественнонаучного подхода. Все это позволяет предположить возможность включения С.М. Соловьевым в конверт № X неразобранной тематической подборки, осуществленной самим Владимиром Соловьевым в период работы в 1881–1882 гг. над проектом несостоявшегося сочинения об «основаниях всеобщей науки», в котором наука, нашедшая свои основания в вере, обретала бы религиозный статус. Проект этого сочинения по «наукоучению» был частично восстановлен и опубликован А.П. Козыревым. Заключительная глава найденного исследователем плана этого сочинения озаглавлена «Бог есть всё. Всё становится Богом»⁶ и, таким образом, непосредственно относится к тематике публикуемых нами рукописей папки «Бог есть все». Версия тематической подборки материалов для сочинения могла бы объяснить присутствие в папке изъятых из вступительных лекций фрагментов, так как известно, что философ опирался на материалы своих лекций 1880–1882 гг. при написании ряда работ этого периода, в том числе упомянутого проекта «об истинной науке».

Однако часть рукописей на других листах данной папки тематически не соответствует рассмотренным выше версиям. Так, по неустановленной причине, также в конверте № X оказался черновик полемической статьи о Н.Я. Данилевском конца 1880-х гг. На этом основании, вероятнее всего, мы можем говорить о частично неразобранных тематически однородных материалах папки, собранных самим Вл. Соловьевым и дополненных С.М. Соловьевым разнородными выписками по признаку их отношения к одному и тому же периоду творчества Вл. Соловьева.

Полноценная расшифровка и интерпретация рукописей из папки «Бог есть всё», в том числе литературных выписок, стихов и набросков лекций «раннего» Вл. Соловьева, предполагаются к публикации журналом «Соловьевские исследования» в последующих номерах. Тем не менее ключевой текст, давший название всей папке, представляет, на наш взгляд, особый исследовательский интерес. Его рассмотрению посвящена настоящая предварительная публикация, анонсирующая проект.

мировой душе» (РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. Ед. хр. 159. Л. 17об. Фрагмент опубл. без указания авт. сокращений).

⁶ См.: Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 16–17 [9].

Текст, который не вписывается в известные работы Вл. Соловьёва

Ни черновая, ни итоговая версия публикуемого текста не имеет названия (помечены в рукописях знаком креста). Однако пп. 1 и 2 первоначальной версии имеют подзаголовки «Бог есть всё» и «Всё становится Богом» соответственно, на основании которых публикуемая нами итоговая версия текста также получила условное название «Бог есть всё. Всё становится Богом».

Из состава находящейся в папке на лл. 28–32 итоговой версии ранее опубликован её заключительный 20-й пункт, включенный в примечания к изданию «Философских начал цельного знания» (далее – ФНЦЗ) в ПССиП, где назван заключением «одного из планов, близких по времени написания к ФНЦЗ»⁷. Разумеется, определение белой версии рукописи в качестве плана условно и вероятно вызвано наличием нумерации её тезисов⁸. Возможно, более аутентично публикуемый ныне текст можно было бы обозначить в качестве краткой формулировки особого богословского мнения, или теологумена (θεολογούμενον), Вл. Соловьёва. Однако различие между догматическим богословием и теологуменом было введено В.В. Болотовым и популяризировано А.А. Киреевым лишь в конце XIX–начале XX в., а значит, понятие это вряд ли применимо для определения намерений автора. Столь же затруднительно соотнести этот текст со своеобразной *προλεγόμενα* к разрабатывавшемуся «ранним» Соловьёвым учению о «вселенском христианстве», в котором материал познания философских начал вселенского христианства «дается внутренним опытом»⁹. Свидетельства такового «внутреннего опыта» очевидны при обращении к первоначальной версии текста, который написан, что называется, «на одном дыхании» и осенен «софийным присутствием» (по его завершении София прощается с автором в автоматической записи на л. 2об.), в связи с чем – с позиции Соловьёва – мог включать «откровенные» элементы. Жанр *προλεγόμενα* также нередко присутствует в планах и черновиках работ Вл. Соловьёва¹⁰. Тем не менее текст не является каким-либо планом или вступлением, поскольку не формулирует схему построения или исходные понятия, дающие предварительные сведения о предмете, как свойственно *προλεγόμενα*, а излагает конечные выводы, религиозно-философские доказательства которых мы находим не только и не столько в параллельных по времени написания, сколько в последующих известных работах Вл. Соловьёва, начиная с ФНЦЗ и далее

⁷ См.: Козырев А.П. Примечания к <Философские начала цельного знания> // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 370 [10].

⁸ Ни одна из рукописных версий «Бог есть всё» не содержит ряда обязательных элементов планов работ у Вл. Соловьёва, как, напр.: планы «Вселенское христианство» и «Начало вселенского учения» (см.: Соловьёв В.С. Планы и черновики // Соловьёв В.С. пол. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 173–175 [11]).

⁹ См.: Соловьёв В.С. Планы и черновики. С. 173.

¹⁰ См., напр.: «План работы без названия» с *προλεγόμενα* в: Соловьёв В.С. Планы и черновики. С. 173.

в «Чтениях о Богочеловечестве». Эта особенность текста, вероятно, и привела к тому, что хотя его конечные выводы и были соотнесены составителями «Полного собрания сочинений и писем» Вл. Соловьева с одним из тезисов ФНЦЗ¹¹, но сам текст так и остался неопубликованным, поскольку объективно не вписывается в рамки отдельных работ и не может быть определен как набросок или часть известных произведений Вл. Соловьева.

Основной тезис текста «Бог есть всё...» о сущем и становящемся всеединном Вл. Соловьев развил в своей диссертационной работе «Критика отвлеченных начал» (1877–1880 гг.), посвятив ему главу «Абсолютное сущее и абсолютное становящееся», в которой поясняет и развивает тезис, давший название первоначальному тексту:

«... если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постоянном процессе; если первое есть всеединое, то второе становится всеединным, если первое вечно обладает всеединным, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым. Это второе всеединое, этот “второй бог”, говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не всё, природный, или материальный, элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только становится им; ибо он становится всеединным, поскольку это частное делается всем. Частное же по необходимости становится всем. Быть всем, т.е. быть в Боге, оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т.е. быть безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего быть не может. Итак, оно может быть только относительно многим (частным) и относительно единым (всем), т.е. оно становится всем, вечно стремится быть всем» [13, с. 317].

В заключительной XLVI главе диссертации Соловьев определяет место свободной теософии и теургии во всеединой системе знания, вновь возвращаясь к итоговым выводам публикуемого нами текста.

Впоследствии Вл. Соловьев изложил ряд тезисов текста «Бог есть всё» в главе «Душа мира – основа творения, пространства, времени и механической причинности» Книги 3-й *La Russie et l'Église universelle* («Россия и вселенская церковь») (1888 г.):

«Если в Своем могуществе и в Своей истине *Бог есть всё* то в Своей любви Он хочет, чтобы *всё было Богом*. Он хочет, чтобы вне Его Самого была другая при-

¹¹ См.: Козырев А.П. Примечания к <Философские начала цельного знания> С. 370. В этой работе Вл. Соловьева раскрыты изложенные в п. 20 рукописи «Бог есть всё» понятия свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии, а также включен тезис о том, что носителем новой, «цельной жизни» станет первоначально «более узкий союз, братство или общество в среде русского народа». О понятиях свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии см.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн.собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 214–216, 234 [12].

рода, которая постепенно становилась бы тем, что Он есть от века – абсолютным всем. Чтобы самой достигнуть Божественной всеобщности, чтобы войти в свободное и взаимное отношение с Богом, эта природа должна быть отделенной от Бога и в то же время соединенной с Ним. Отделенной в своем реальном основании, которое есть земля, и соединенной в своей идеальной вершине, которая есть человек» [14, с. 334].

В диссертацию Вл. Соловьева были включены лишь первые и последние пункты текста «Бог есть всё...», в книгу – лишь первые, и потому мы не можем рассматривать этот текст в качестве черновика этих сочинений. Тем более что в нашем тексте, по оценке публикуемой рукописи в монографии А.П. Козырева «Соловьев и гностики»¹², «ставится знак равенства между православием и всеединством, а проводниками-уровнителями являются какие-то загадочные члены тесного кружка, подобия православного братства...»¹³, тогда как написанная на французском языке книга Соловьева обращена к европейской аудитории. По заключению А.П. Козырева, этот текст отражает концепт «вселенского учения», проект которого вырабатывает молодой Соловьев, и «мыслится философом как обновленное, реформированное христианство», а на последнем листе рукописи А.П. Козырев находит «и некоторые наметки пути этой реформации»¹⁴. Очевидно, что Соловьев привлекает сформулированные ранее тезисы своих убеждений в третью книгу «России и вселенской церкви», включающую «теософические» и метафизические начала разрабатываемого им «вселенского учения», одним из оснований которого, как известно, служили религиозно-философские представления и софиологические интуиции философа о роли и судьбах Души мира. Это также означает, что за истекшее с момента их написания десятилетие обсуждаемые тезисы не потеряли для Соловьева своей актуальности.

«Бог есть всё...» – фрагмент ненаписанного сочинения?

Подзаголовок «Бог есть всё. Всё становится Богом» также находится в не воплощенном Соловьевым проекте обширной работы о вселенской науке, обретающей основание в вере, – в плане двух работ, обнаруженном А.П. Козыревым на обороте последнего листа рукописи статьи «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться».¹⁵ План датирован 28 мая 1881 г. и, по заключению исследователя в работе «Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла» (1997 г.), напрямую не относится к содержанию статьи, а вписан на пустое место. Вторая работа имеет название «Теория всемирной жизни (т. 1) (Основания всеобщей науки)». Часть первая «О Боге живом (основания первой философии)» оканчивается на 3-й главе, озаглавленной «Бог есть всё. Всё стано-

¹² См.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: С.А. Савин, 2007. 544 с. [15].

¹³ Там же. С. 324.

¹⁴ Там же.

¹⁵ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 25об.

вится Богом»¹⁶. Как отмечает А.П. Козырев, «продолжение плана нам неизвестно, но до нас дошел один лист (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Лл. 33–34об), который является тезисным развитием последнего пункта плана и начинается теми же двумя предложениями»¹⁷. А.П. Козырев указывает на отраженную в плане двухчастность соловьевского замысла, характеризующуюся: 1) «перемещением акцента с вселенской религии, на создание которой Соловьев претендует в “Софии”, на поиск в самом христианстве некоего социально-религиозного идеала» и 2) попыткой создать «философскую концепцию науки, находящую основание в вере»¹⁸. Таким образом, исследователь относит черновую рукопись «Бог есть всё...» ко времени перемещения Вл. Соловьевым «акцента с вселенской религии» (нач. 1880-х гг.), а итоговую, беловую версию – ко второй половине 1870-х гг., как отражающую проект «вселенского учения». Это, очевидно, связано с тем, что обсуждаемые рукописи Соловьева до настоящей публикации оставались, в целом, не расшифрованными и верифицированными исследователями фрагменты не позволяли провести полноценное сопоставление текстов, чтобы определить их взаимозависимость как версий одного и того же текста.

Очевидно также, что заключение А.П. Козырева о принадлежности публикуемой нами рукописи к намерениям Вл. Соловьева второй половины 1870-х гг. обобщить свою религиозно-философскую и метафизическую доктрину в сочинение с рабочим названием «Вселенское христианство» (или «Начала вселенского учения») в первую очередь должно быть также отнесено к первой версии нашего текста, которую следует датировать этим же периодом времени.

Задуманное, но не написанное Соловьевым религиозно-философское сочинение о началах вселенского учения предполагалось к публикации на французском языке, о чем Вл. Соловьев сообщал отцу из Парижа в письме от 13 мая 1876 г.: «В Париже буду заниматься изданием своего малого по объему, но великого по значению сочинения “Principes de la religion universelle” <«Начала вселенской религии»>, язык оною отдам исправить аббату Гетте» [16, с. 27]. Однако работа над ним, как известно, выросла в иное франкоязычное сочинение («La Sophia»), а не вошедшие в нее тезисы были включены Вл. Соловьевым в ФНЦЗ. Понятийное сходство задач, решаемых в рамках общего религиозно-философского замысла, позволяет найти между нашим текстом, «La Sophia» и ФНЦЗ многочисленные параллели. Тем не менее прямого использования текста «Бог есть всё» в «Софии», «Критике отвлеченных начал» и ФНЦЗ нами не выявлено. Последующие переработанные версии текста также не содержат каких-либо указаний на их подготовку к французской публикации. Остается предпо-

¹⁶ См.: Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. С. 16–17.

¹⁷ Там же. С. 17.

¹⁸ Там же. С. 18.

¹⁹ Планы сочинения о «вселенской религии» и «вселенском человеке» см.: Соловьев В.С. Планы и черновики. С. 173–175.

ложить, что со временем данный текст приобретает для молодого философа некое самостоятельное значение.

«Бог есть всё...»: черновой план или проект философского кредо?

Вл. Соловьев дважды переделывает первоначальную версию «Бог есть всё». Наличие ряда вариантов одного текста указывает на его значимость для автора и может свидетельствовать о постепенном обособлении нашего текста от конкретных авторских замыслов. В таком случае подобное неоднократное переписывание обсуждаемого текста представляет отдельный интерес для исследователей и ценителей творчества Вл. Соловьева именно тем, что позволяет проследить становление не только конкретного авторского замысла, но религиозно-философской позиции автора в целом, оттачивание философом положений разрабатывавшейся им доктрины «вселенской» религии и метафизики²⁰. В лаконичных тезисах «итоговой версии» обозначается оригинальное ядро этой доктрины, отраженной в последующих публикациях философа, в которой, по формулировке французских исследователей-славистов Л. Геллера и М. Нике, «Соловьев создал неоплатоническую картину Вселенной, отделенной от Бога и стремящейся к Нему в почти диалектическом восхождении: Бог – всё, и он хочет, чтобы всё стало Богом».²¹

В этой связи представляется уместным определить жанр публикуемого текста в качестве проекта программной формулировки убеждений и принципиального направления философской мысли «раннего» Соловьева, тезисов его философского кредо, изначально сопровождаемых медиумическим письмом. Для Соловьева такое «присутствие Софии» несомненно означало проверку своего философского опыта опытом сокровенным, мистическим²² и придавало (в его глазах) подобным текстам особую легитимность²³. Потому представляет-

²⁰ Разночтения в первой версии текста с итоговой приведены в сносках к пунктам публикуемой рукописи.

²¹ См.: Геллер Л., Нике М. Утопия в России: пер. с фр. СПб., 2003. 312 с. 144–145 [17]. Неоплатонические коннотации представлений Вл. Соловьева о «вселенском учении» и «вселенском человеке» особенно очевидны в многочисленных схемах, находящихся в той же папке, напр., где Божество, как начало идеальное, сопоставляется с *Noûs* (см. Приложение к публ. тексту).

²² Ряд тезисов публикуемого текста, напр. о «множественности» на л. 24об. и др., раскрыт в диалогах «*La Sophia*», где София излагает Философу «Вселенское учение, которое я тебе преподаю...» (см.: Соловьев В.С. София / *La Sophia* // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 107 [18]).

²³ На необходимость учета исследователями рукописного наследия Вл. Соловьева этого обстоятельства ранее указал Н.В. Котрелев: «...подобных записей сохранилось достаточно много. <...> Иногда философский текст просто перетекает в текст медиумической записи, и наоборот, так что законным оказалось бы предположение – а не она ли диктовала мистика и слова, предназначенные для обнародования, для публичной огласки? При изучении соловьевской мистики этот вопрос, по всей видимости, не бессмысленный» (см.: Котрелев Н.В. «Благонамеренность не спасает от заблуждений...» Неизданные автографы Владимира Соловьева // Наше наследие. 2000. № 55. С. 64–73 [19]).

ся, что публикуемый ныне итоговый документ рукописных версий «Бог есть всё» может быть также рассмотрен в качестве своеобразного краткого проекта религиозно-философского кредо, прообраза литературных манифестов Серебряного века, в котором – как продемонстрировано ранее на примере публикаций этого периода – собраны воедино темы дальнейшего творческого пути философа в последующее двадцатилетие. Так, излагаемые в рукописи основания учения Соловьева о втором, становящемся и стремящемся стать всеединым Абсолютном, в котором молодой философ определяет место и роль человека в мировом процессе, станут методологической базой дальнейшего метафизического обоснования соловьевской историософии, где им отведена определяющая роль, а человек оказывается необходимым Богу для завершения творения мира и его единение с Богом реализуется в историческом процессе²⁴. В итоговую версию Соловьев вносит отсутствующие в черновом варианте пункты 7–8, согласно которым «это становящееся всеединое есть человек или душа мира во всех нас тайно присутствующая, страдающая и действующая <...> составляет посредствующее и связующее начало между двумя порядками бытия»²⁵.

Несмотря на то, что сам проект «религиозно-философского кредо» остался не опубликован, разбросанная в многочисленных работах Вл. Соловьева интерпретация его положений, касающихся тринитарной метафизики, софийной эсхатологической историософии и философии истории в целом, стала одним из фундирующих оснований русского младосимволизма и мощным интеллектуальным импульсом для становления русской религиозной философии Серебряного века.

²⁴ См. об этом подробнее: Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева. С. 58–65.

²⁵ См. ниже с. 22 <Бог есть всё. Всё становится Богом>: Итоговая версия.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. «Бог есть всё». Черновая разработка статьи об оккультизме // Рукописный отдел ИРЛИ РАН. Фонд 240, опись 2, ед. хр. 159.
2. Козырев А.П. Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьёва / Приложение: Автоматические записи Вл. Соловьёва / подгот. текста и публ. А.П. Козырева // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьёва. М., 2018. С. 117–156.
3. Козырев А.П. Примечания к <Планы и черновики> // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 350–356.
4. Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьёв и европейский эзотеризм: проблема источников // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 47–65.
5. Рычков А.Л. Латинская выписка Вл. Соловьёва из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трёх разговоров» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 6–23.
6. Гречишкин С.С. Архив С.А. Полякова // Ежегодник Рукоп. отдела Пушкинского Дома на 1978 г. Л., 1980. С. 3–22.
7. Рычков А.Л. Латинский конспект Вл. Соловьёва в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 431–451.
8. Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 47–75.
9. Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьёва: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. СПб., 1997. С. 5–68.
10. Козырев А.П. Примечания к <Философские начала цельного знания> // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 358–384.
11. Соловьёв В.С. Планы и черновики // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 162–178.
12. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 185–308.
13. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 2. 2-е изд. СПб., 1911. С. 3–398.
14. Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. 451 с.
15. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: С.А. Савин, 2007. 544 с.
16. Соловьёв В.С. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: в 3 т. Т. II. СПб., 1909. 368 с.
17. Геллер Л., Нике М. Утопия в России: пер. с фр. СПб., 2003. 312 с.
18. Соловьёв В.С. София / La Sophia // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М., 2000. С. 9–161.
19. Котрелев Н.В. «Благонамеренность не спасает от заблуждений...»: Неизданные автографы Владимира Соловьёва // Наше наследие. 2000. № 55. С. 64–73.

References

1. Solov'ev, V.S. «Bog est' vse». Chernovaya razrabotka stat'i ob okkul'tizme [«God is All». A draft article on occultism], in *Rukopisnyy otdel IRLI RAN* [Department of Manuscripts of the Institute of Russian Literature (the Pushkin House), Russian Academy of Sciences]. Fund 240. Inventory 2. File 159.
2. Kozыrev, A.P. Mistika v tsepyakh razuma: Avtomaticheskie zapisi Vl. Solov'eva. Prilozhenie: Avtomaticheskie zapisi Vl. Solov'eva [Mysticism in the chains of reason: Automatic recordings belonging to Vl. Solovyov. Appendix: Automatic recordings belonging to Vl. Solovyov], in *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl' kontsa XIX – pervoy treti XX veka. K 165-letiyu Vl. Solov'eva* [Literature and Religious and Philosophical Thought in the Late XIX and First Third of the XX Centuries. In commemoration of Vladimir Solovyov's 165th Birthday]. Moscow, 2018, pp. 117–156. (In Russ.)

3. Kozyrev, A.P. Primechaniya k <Plany i chernoviki> [Notes to <Plans and drafts>], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 20 t., t. 2: 1875–1877* [Complete collection of works and letters in 20 vol., vol. 2: 1875–1877]. Moscow, 2000, pp. 350–356. (In Russ.)
4. Burmistrov, K.Yu. Vladimir Solov'ev i evropeyskiy ezoterizm: problema istochnikov [Vladimir Solovyov and European esotericism: the problem of source studies], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 2(50), pp. 47–65. (In Russ.)
5. Rychkov, A.L. Latinskaya vypiska Vl. Solov'eva iz «Pronosticatio» Ioganna Likhtenberga: ot «Dnevnika pisatelya» F.M. Dostoevskogo do «Trehkh razgovorov» Vl. Solov'eva [Vl. Solovyov's Latin extract from Johannes Lichtenberger's book «Pronosticatio»: from F.M. Dostoevsky's «A Writer's Diary» to Vl. Solovyov's «Three Conversations»], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 1(61), pp. 6–23. (In Russ.)
6. Grechishkin, S.S. Arkhiv S.A. Polyakova [S.A. Polyakov's Archive], in *Ezhegodnik Rukop. otдела Pushkinskogo Doma na 1978 god* [Yearbook of the Department of Manuscripts of the Pushkin House of 1974]. Leningrad, 1980, pp. 3–22. (In Russ.)
7. Rychkov, A.L. Latinskiy konspekt Vl. Solov'eva v «Dnevnikе pisatelya» F.M. Dostoevskogo: nauchnyy mif ili literaturnyy fakt? [Vladimir Solovyov's Latin extract in Fedor Dostoevsky's «A Writer's Diary»: a scholarly myth or a literary fact?], in *Literaturnyy fakt*, 2019, no. 1(11), pp. 431–451. (In Russ.)
8. Maksimov, M.V. Metafizicheskie osnovaniya istoriosofii Vl. Solov'eva [«Metaphysical bases of Vl. Solovyov's historiosophy»], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 1, pp. 47–75. (In Russ.)
9. Kozyrev, A.P. Naukouchenie Vladimira Solov'eva: k istorii neudavshegosya zamysla [«Vladimir Solovyov's Science of Knowing»: on the history of a failed plan], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik* [Studies in Russian Intellectual History]. Saint-Petersburg, 1997, pp. 5–68. (In Russ.)
10. Kozyrev, A.P. Primechaniya k <Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya> [Notes to <The Philosophical Principles of Integral Knowledge>], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 20 t., t. 2: 1875–1877* [Complete collection of works and letters in 20 vol., vol. 2: 1875–1877]. Moscow, 2000, pp. 358–384. (In Russ.)
11. Solov'ev, V.S. Plany i chernoviki [Plans and drafts], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 20 t., t. 2: 1875–1877* [Complete collection of works and letters in 20 vol., vol. 2: 1875–1877]. Moscow, 2000, pp. 162–178. (In Russ.)
12. 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., t. 2: 1875–1877* [Complete collection of works and letters in 20 vol., vol. 2: 1875–1877]. Moscow: Nauka, 2000, pp. 185–308. (In Russ.)
13. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 2* [Collected Works. Vol. 2]. Saint-Petersburg, 1911, pp. 3–398. (In Russ.)
14. Solov'ev, V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow, 1911. 451 p. (In Russ.)
15. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and Gnostics]. Moscow, 2007. 544 p. (In Russ.)
16. Solov'ev, V.S. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 3 t., t. II* [Letters of Vladimir Sergeevich Solovyov in 3 vol., vol. II]. Saint-Petersburg, 1909. 368 p. (In Russ.)
17. Geller, L., Nike, M. *Utopiya v Rossii* [Utopia in Russia]. Saint-Petersburg, 2003. 312 p. (In Russ.)
18. Solov'ev, V.S. Sofiya / La Sophia [Sophia], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 20 t., t. 2: 1875–1877* [Complete collection of works and letters in 20 vol., vol. 2: 1875–1877]. Moscow, 2000, pp. 9–161. (In Russ.)
19. Kottelev, N.V. «Blagonamerennost' ne spasaet ot zabluzhdeniy...»: Neizdannyye avtografiy Vladimira Solov'eva [«Good intentions are no safeguard against error...»: Unpublished autographs by Vladimir Solovyov], in *Nashe nasledie*, 2000, no. 55, pp. 64–73. (In Russ.)

УДК 141.4(470)
ББК 87.3(2)522-685

<БОГ ЕСТЬ ВСЁ. ВСЁ СТАНОВИТСЯ БОГОМ>²⁶

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

Подготовка публикации и комментарии А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова

<GOD IS ALL. ALL BECOMES GOD>

VLADIMIR SOLOVYOV

*Text preparation for publication and comments
made by A.L. Rychkov and K.Yu. Burmistrov*

<Л. 1> † (Бог есть всё)

1. Всякое (всё) частное бытие [зависит от] обнимается бытием всецелым и всякое единичное частное существо [обусловлено] содержится всеобщим существом универсальным или Божиим, которое есть единое и всё, или сущее всеединое.

† (Всё становится Богом)

2. Все единичные существа, [как содержимые вечным Богом, – вечны.] имея место в вечном и безусловном Боге – вечны и безусловны.

3. Существуют два противоположных состояния, в которых могут находиться все живущие существа: состояние внутреннего всеединства, образующее порядок божественный, т.е. истинное бытие существ в Боге, и состояние внешней раздельности, на котором основывается порядок природный, или видимое бытие существ вне Бога. В порядке божественном, выражающем прямую волю Божию, каждое существо ищет и находит всех в себе и себя во всех, т.е. все составляют внутреннюю необходимость для каждого и каждый для всех; в порядке природном, выражающем собственную исключительную волю частных существ, каждое существо ограничивается для себя своим собствен-

²⁶ РО ИРЛИ. Ф. 240, оп. 2. № 159. Л. 1-2. С этих подзаголовков над пп. 1 и 2 на первом листе папки «Соловьев Вл. С. “Бог есть всё”» начинается черновой набросок (далее по тексту – 1-я версия) публикуемой далее итоговой версии текста, сохранившейся на лл. 28–31 указ. папки. Поскольку итоговая версия не имеет названия и обозначена крестом, её текст условно озаглавлен согласно первоначальной версии. Дальнейшие отсылки к нумерации листов относятся исключительно к указ. папке с рукописями Вл. С. Соловьева. Фотографии лл. публикуемой рукописи представлены на иллюстрациях. Слова, зачеркнутые в тексте, взяты в квадратные скобки, раскрытие авторских сокращений и необходимая дополнительная пунктуация, введенные публикаторами, отмечены угловыми скобками. Учтено разделение Вл. Соловьевым слов «все» и «всё» путем применения «яти» в слове «все» («всѣ») и «е» в слове «всё». Расшифровка и комментарии: Лл. 1–2, 10об., 14, 17–19, 21 – К.Ю. Бурмистров; лл. 10, 20–21, 24, 28–31 – А.Л. Рычков.

ным бытием и всё остальное является для него как внешняя необходимость или случайность.

<4.> [2.] Поскольку существа находятся в природном порядке, постольку они непроницаемы друг для друга; эта непроницаемость есть основание вещества и вещественного мира, который<, > таким <Л. 1об.> образом<, > имеет лишь условную действительность.

<5.> [3.] Порядок божественный<, > или порядок всеединства<, > есть безусловный и первоначальный, порядок природный есть производный и относительный; первый есть сушая истина, второй есть бывающее явление или факт.

<6.> [4.] Человек не определяется всецело фактом и постольку свободен.

<7.> [5.] Поскольку мы действительно свободны от факта (природного), постольку мы имеем власть над ним и можем изменять его.

<8.> [6.] Свобода и власть над фактом (природы) обусловлены добровольным подчинением истине; мы возвышаемся над природным порядком лишь постольку даем в себе место порядку божественному.

<9.> [7.] Сознывая истину (т.е. порядок божественный) и имея власть над фактом (т.е. над порядком природным), мы тем самым имеем способность, потребность и обязанность действовать так, чтобы истина становилась фактом и факт истиною, или чтобы порядок всеединства<, > вечно сущий в божественной сфере<, > через нас распространился <Л. 2> бы и на природное бытие и реализовался в нем.

10. Постепенное исполнение этой задачи, т.е. постепенное чрез посредство человека нисхождение божества в природу и природы к Богу — составляет весь смысл мировой истории.

11. Эта история как постепенное [становление человека Богом] обожествление природы в человеке или постепенное возвыш<ение> чело<в>ека из природн<ого> [поря<дка>] сост<ояния> и порядка в Бож<ественный> предст<авляет> в эт<ом> отнош<ении> три главн<ых> момента:

1. Чело<в>ек,> находясь преим<ущественно> в природ<ном> сост<оянии,> только стремится к Божеств<енному> нач<алу> как чему-то для себя внешнему.

12. Бож<ественное> нач<ало> дается человеку в его собств<енной> форме — как богочеловек Христос.

13. Явившееся божеств<енное> начало должно быть усвоено и осуществл<ено> чело<в>еком>. Это усв<оение> и осущ<ествление> мож<ет> бы<ть> тройкое:

1. Во-1х<, > Бож<ественное> нач<ало> усв<оается> как факт — вера в Христа основ<ывается> на безусловн<ом> подчинении внешн<ему> авторит<ету> — спас<ение> внешн<ими> делами (католици<зм> и иезуитство).

2. Бож<ественное> нач<ало> усваивается индивидуально кажд<ым> чело<в>еком> — протестант<изм> <и> масонство.

3. Истина Бож<ественное> нач<ало> усваивается свободн<ым> соглас<ием> всех [всеедино] соединенн<ых> не [в подчин<ении> и] слепой верой и подч<инением> вн<ешнему> авт<оритету>, а [в] своб<одным> [согласи-

ем и созн<ательным>] внутр<енним> убежд<ением> и общ<ей> любовью — правосл<авные> и <нрзб> братства.

14. Ист<инное> начало православия в скрытом виде всегда заключалось в восточной церкви с сам<ого> е<ё> [возникновения]. Но как начало безусловное<, Л. 2об.> оно по сущ<еству> св<оему> не мож<ет> огранич<иться> [одной ли<шь> бессозн<ательной> стих<ией> народн<ого> духа] эт<ой> скрытн<ой> сущ<ностью>, а должно быть [осущ<ествлено> созн<ательно>] проявл<ено> и осущ<ествлено>.

15. Начало ист<инного> прав<ославия> или всеединства осущ<ествляется> трояко:

1) в [каж<дом>]²⁷ отд<ельном> человеке оно должно гармонич<ески> объедин<ить>²⁸ все его силы и способн[ости] и воссозд[ать] в нем образ и подобие Божие.

2. Оно [всех] отд<ельных> людей должно соедин<ить> [в гармон<ичном>] во внутр<еннем> согласии любви и общ<их> убежд<ений>.

3. Наконец<,> все дела и деят<ельность> человек<ества> оно должно привести в гарм<оничное> или всеединое взаимоотношение — которое в сф<ере> прак<тической> выраж<ается> как своб<одная> теокр<атия>, в сф<ере> теорет<ической> как своб<одная> теософия, в сфере эст<етической> как свободная теургия.

*Sophie. Je veux que tu dors. au revoir a demain Sophie*²⁹.

<БОГ ЕСТЬ ВСЁ. ВСЁ СТАНОВИТСЯ БОГОМ> Итоговая версия.³⁰

<Л. 28>

†³¹

1. Всё от Бога идет и к Богу возвращается. Всякое частное бытие обнимается бытием всецелым, и всякое единичное существо содержится всеобщим существом Божиим, которое есть единое и всё или сущее всеединое.

2. Все единичные существа входят в полноту божественного бытия и потому вечны и безусловны.³²

²⁷ Слова зачеркнуты, но затем подчеркнуты волнистой линией; вероятно, автор решил отменить их удаление.

²⁸ Сочетание «гармонически объединить» восстановлено по аналогичному фрагменту на л. 31.

²⁹ «София. Хочу, чтобы ты спал. До свидания, [до] завтра. София» (фр.). Автоматическое письмо. Здесь и далее автоматические записи Соловьева приведены курсивом.

³⁰ Разночтения 1-й версии с итоговой далее приводятся в примечаниях справочно, без указания авторских сокращений и вычеркнутых слов. Факсимиле текста см. ниже, с. 31–38.

³¹ В 1-й версии после креста имеется заголовок: «† (Бог есть всё)» (Л. 1).

³² В 1-й версии перед п. 2 имеется подзаголовок: «† (Всё становится Богом)». Начало п. 2 изложено в следующей ред.: «Все единичные существа, имея место в вечном и безусловном Боге – вечны и безусловны» (Л. 1).

3. Всё, [пребывая] по абсолютному существу своему пребывая в Боге, вместе с тем по особенному бытию своему находится вне Бога. Таким образом<, > для всего существующего являются два противоположных состояния: состояние внутреннего всеединства или безусловной любви, образующее порядок божественный – истинное пребывание существ в Боге³³ – и [пер] состояние <Л. 28об.> внешней разделённости, на котором основывается порядок природный или видимое бытие существ вне Бога.

4. В порядке божественном, выражающем прямую волю Всеединого, каждое существо ищет и находит всех в себе и себя во всех, т.е. все составляют внутреннюю необходимость для каждого и каждый для всех; в порядке природном, выражающем собственную исключительную волю частных существ, каждое существо ограничивается для себя своим особым бытием и всё остальное является для него как внешняя необходимость или случайность.

5. Поскольку существа находятся в природном порядке, постольку они непроницаемы друг для друга; эта непроницаемость есть основание вещества или вещественного мира³⁴, который таким образом имеет лишь условную действительность.

6. Порядок божественный или порядок всеединства есть безусловный и[ли] первоначальный, порядок <Л. 29> природный или вещественный есть производный и относительный; первый есть сущая истина, второй есть бывающее явление или факт.

7. Внутреннее единство и связь всего существующего, явно пребывающая в мире божественном, сокрыто присутствует [в скрытом виде] и в мире природном, при всей его видимой множественности и разделённости<, > и здесь есть нечто единое, стремящееся обнять собою всё и постепенно становящееся всем. Это становящееся всеединое есть человек или душа мира во всех нас тайно присутствующая, страдающая и действующая³⁵.

³³ В 1-й версии начало п. 3 изложено в сл. ред.: «Существуют два противоположных состояния, в которых могут находиться все живущие существа: состояние внутреннего всеединства, образующее порядок божественный, т.е. истинное бытие существ в Боге...» (Л. 1).

³⁴ Вл. Соловьёв особо рассматривает тему непроницаемости в одном из включенных в папку черновиков: «Непроницаемость материи относительная. Однородные частицы материи непроницаемы друг для друга, но они проницаемы для высшего начала, а так как каждая частица материи (атом) кроме инерции или сопротивления (притяжения), составляющих собственно материальность, необходимо обладают еще силой движения центробежного и так как отношение этих двух элементов у различных атомов различно, то те, у которых сила движения преобладает над силой сопротивления, могут проникать другие атомы, у которых отношения от их сил обратные» (Л. 4).

³⁵ Вопрос скрытого внутреннего единства всего существующего в природном мире и его видимой множественности как «состояния внешней разделённости» человека Соловьёв рассматривает в отдельных заметках, сохранившихся в той же папке «Бог есть всё» на лл. 9–10. Посвященные этому вопросу тезисы пп. 7–8 итогового текста (раскрывающие пп. 3 и 4) отсутствуют в его первоначальной версии.

8. Человек или душа мира заключает в себе и божественный и природный (материальный) элемент и [есть] составляет посредствующее и связующее начало между двумя порядками бытия.

9. Человек не определяется всецело фактом и постольку свободен. <Л. 29об.>

10. Поскольку мы действительно свободны от факта (природного), постольку мы имеем власть над ним и можем изменять его.

11. Свобода и власть над фактом природы обусловлены добровольным подчинением правде Божией³⁶; мы действительно возвышаемся над природным порядком лишь поскольку даем в себе место порядку божественному.

12. Сознывая правду (т.е. порядок божественный) и имея власть над фактом (т.е. над порядком природным)<,> человек тем самым имеет способность, потребность и обязанность действовать так, чтобы правда становилась фактом и факт правдою, или чтобы порядок всеединства, вечно сущий в божественной сфере, через человека распространился <Л. 30> бы и на природное бытие и реализовался в нем, возводя всё фактически разрозненное к свободному согласию.

13. Постепенное исполнение этой задачи, т.е. постепенное через посредство человека нисхождение Божества в природу и восхождение природы к Богу составляет весь смысл мировой истории.

14. Эта история как постепенное обожествление природы в человеке или постепенный переход человечества природного состояния³⁷ и порядка в божественный, представляет в этом отношении три главных момента:

А) Человек, находясь по преимуществу в природном состоянии, только стремится к божественному началу как чему-то для себя внешнему.

15. В) Божественное начало открывается человеку в его собственной форме как Богочеловек Христос. <Л. 30об>

16. С) Явившееся божественное начало усваивается и осуществляется человеком.

17. Усвоение божественного начала человеком является тройкое:

во 1-х божественное начало усваивается как общий всем объективный факт, продолжающийся в предании — вера, [в Христа] основанная на [безусловном] подчинении внешнему авторитету, и спасение внешними делами — начало римско-католическое³⁸;

во 2-х божественное начало усваивается путем субъективного религиозного процесса [в] каждым лицом отдельно — начало протестантское³⁹.

³⁶ Здесь и далее по тексту в 1-й версии: истине, истину и т.д.

³⁷ В 1-й версии: «постепенное возвышение человека из природного состояния» (Л. 2).

³⁸ Вл. Соловьёв расширяет и редактирует тезис, перенесенный из 1-й версии: «Во-1-х Божественное начало усваивается как факт — вера в Христа основывается на безусловном подчинении внешнему авторитету — спасение внешними делами (католицизм и иезуитство)» (Л. 2).

³⁹ В 1-й версии: «протестантизм и масонство» (Л. 2).

И в 3-х божественное начало усваивается в свободном согласии всех, соединенных общим внутренним убеждением и любовью — начало истинного православия⁴⁰.

18. Истинное начало православия, не исключая, а согласуя собою другие начала, есть настоящее вселенское (универсальное) <Л. 31> начало. В скрытом виде оно всегда сохранялось в восточной католической церкви. Но как начало безусловное оно по существу своему не может ограничиваться этим скрытым существованием⁴¹, а должно быть проявлено и осуществлено.

19. Начало истинного православия или всеединства осуществляется тройко:

1) в каждом отдельном человеке оно должно гармонически объединить все его силы и способности как различные выражения единого божественного начала, затем воссоздать в нем образ и подобие Божие.

2) отдельных людей, — каждого по его индивидуальному характеру и призванию, — оно должно соединить⁴² в одно целое как носителей различных сил и даров божиих<,> взаимно друг друга восполняющих и друг другу помогающих.

3) Наконец<,> все дела и деятельность человека на внешний мир направленные оно должно⁴³ организовать таким образом, <Л. 31об.> чтобы сделать материальную природу свободным орудием и выражением всеединой идеи — престолом Славы Божией.

20. Сознательное усвоение и свободное осуществление вселенской идеи православия (всеединства) является в настоящее время задачей для тесного кружка людей в среде православной Церкви, признающих эту идею. Такой кружок впоследствии должен преобразоваться в более обширный духовный союз или братство и затем постепенно распространиться на всю церковь, организуя вселенскую жизнь и деятельность в формах свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии⁴⁴.

⁴⁰ В 1-й версии: «соединенных не слепой верой и подчинением внешнему авторитету, а свободным внутренним убеждением и общей любовью — православие» (Л. 2).

⁴¹ В 1-й версии: «измерением» (Л. 2 об.).

⁴² Вариант продолжения в 1-й версии: «соединить во внутреннем согласии любви и общих убеждений» (Л. 2 об.).

⁴³ В 1-й версии: «Наконец, все дела и деятельность человечества оно должно привести в гармоничное или всеединое взаимоотношение...» (Л. 2 об.).

⁴⁴ В 1-й версии заключительный пункт изложен в след. редакции: «Наконец, все дела и деятельность человечества оно должно привести в гармоничное или всеединое взаимоотношение — которое в сфере практической выражается как свободная теократия, в сфере теоретической как свободная теософия, в сфере эстетической как свободная теургия» (Л. 2 об.). После завершения 1-й версии следует запись автоматическим письмом с сообщением от Софии: «Sophie. Je veux que tu dors. au revoir a demain Sophie» [«София. Хочу, чтобы ты поспал. До свидания, до завтра. София» (фр.)]. Запись опубликована, см.: *Козырев А.П.* Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьёва / Приложение: Автоматические записи Вл. Соловьёва. С. 155.

**ТЕКСТЫ ПАПКИ «БОГ ЕСТЬ ВСЁ»,
ИЛЛЮСТРИРУЮЩИЕ ТЕЗИСЫ ВЕРСИЙ
«БОГ ЕСТЬ ВСЁ. ВСЁ СТАНОВИТСЯ БОГОМ»**

<Л. 10>

Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury
Signifying nothing.⁴⁵

Der Mann, mit Mondstrahl im Gesicht —
Wird's suchen, und wird's finden,
Doch jedem Narren muss man's nicht
Gleich auf die Nase binden⁴⁶.

Цель – действительное свободное [единство] соединение Б<ога> с [конечными существами] Человеком. Для этого свободного соединения необходимо чтобы [кон<ечные> существа] чело<век> вышел из первобытного непосредственного существенного и потому невольного единства с Б<огом>, чтобы он[и] обратил[ись]ся против бога, стал[и] лицом против него. Ибо есть единство a tergo и единство a facie⁴⁷.

Первоначальный [существа] чело<век> наход<ился> в Боге (мир божеств<енный>). Затем он[и] выступа[ют]ет из него в мире идеальном и наконец должен[ы] стать против него, обратиться, чтобы соединиться с ним. Очевидно<,>

⁴⁵ Жизнь — только тень минутная; фигляр,
Свой краткий час шумящий на помосте,
Чтобы навек затихнуть; это — сказка
В устах глупца, где много звонких фраз,

Но смысла нет. (пер. С.М. Соловьева).

В. Шекспир. Макбет. Акт 5, сцена 5 стих 17–28. Строфы, выписанные Вл. Соловьевым, представляют собой своеобразную «театральную экзегезу» Шекспира на Книгу Бытия III. 19: «Пыль ты, и в прах будешь возвращаться», аллюзия из которой содержится в предыдущем стихе: «Туда, где прах. Так догорай, огарок!» (Макбет. 5, 5: 16)].

⁴⁶ Человек с лучом лунного света на лице,
Он будет искать, и он найдет,
Но не стоит быть дураком

И сразу открывать свои карты (пер. К.Ю. Бурмистрова).

Der Mann, mit Mondstrahl im Gesicht... – Строфа из стихотворения «Wandsbeck, eine Art von Romanze» (1773) Маттиаса Клаудиуса (1740–1815), немецкого писателя, поэта-романтика и философа-пиегиста, выступавшего под псевдонимом *Асмус*. Стихотворение было опубликовано в кн.: *Claudius M. Werke*. Bd. 1. Wien, 1844. S. 71.

⁴⁷ А tergo – «позади, с оборотной стороны, с тыла», а facie – «от лица», здесь имеется в виду – лицом к лицу (лат.).

для того, чтобы стать против Бога и повернуться к нему лицом в мире природном<,> нужно иметь отличный от Бога как такого (т.е. чистого духа) базис или точку опоры. Он[и] име[ют]ет этот базис в природе Божеств<енного> первонач<ала>. [Их] Его базис или точка опоры есть Б<ог>. Изменение этой первой точки опоры, поворот от Бога к природе есть та великая катастрофа, которая полагает начало существующему ныне порядку вещей, теперешнему миру.

<Л. 10об. Поверх текста две автоматические записи:>

*Я должен сказать Тебе, что твои планы дщетны [sic!]. Я добыю то, что ты убьешь сам себя. Я овладею тобою. Да будешь ты проклят <!> Черт {?}*⁴⁸.

*Louis<,> sous la table de ta chambre a coucher tu trouver as un portemonnaie<,> Louis*⁴⁹.

Так как природа или *materia prima* (хотение) есть начало множественности<,> то человек<,> утверждая себя в этом хотении, необходимо распадается на реальную множеств<енность> конечн<ых> сущ<ностей>⁵⁰. Т<ак> к<ак> всякая конкр<етная> форма есть единство, то эта катастрофа [уничт<ожает>] исключ<ает> все конкр<етные> формы как реальн<ости>, они остаются только как идеи и потенции. Душа мира как так<ов>ая теряет св<ою> акт<уальность>. Ее акт<уальное> начало есть сила распада — Сат<ана>,> и форма эт<ой> силы <—> Дим<иург>. Реальная внеш<няя> множеств<енность> сост<оит> в том<,> что каждое частное существо, кот<орое> первон<ачально> есть лишь член целого, утверждает себя как исключительное единств<о> и отрицает все остальное, начало реальн<ой> множ<ественности> есть нач<ало> исключ<ительного> единства или эгоизма. Таким явл<ается> это нач<ало> в конечн<ых> сущ<ностях>,> но в абсол<ютной> сущности<,> со стор<оны> абс<олюта> это нач<ало> исключ<ительно> утвержд<ающее(?)>⁵¹.

<Л. 14> Цель всего <—> действительное единство, но действительное единство предполагает действительную множественность; действительн<ая> множ<ественность> предполагает⁵² действит<ельное> противоречие, то есть

⁴⁸ Автоматическое письмо. Написано между и поверх строк обычного текста. Подпись имеет разночтения.

⁴⁹ «Луи, на полу в Вашей спальне Вы найдете кошелек, Луи». Написано между строк автоматическим письмом.

⁵⁰ Или иначе: «множественность конечной сущности».

⁵¹ Или иначе: «исключ<ительного> утвержд<ения> <всеобщего единства>».

⁵² Фрагмент ркп опубликован Л.А. Коганом со следующим комментарием: «Призванием этики (и человека в целом) является, считал Соловьев, оправдание (обоснование, утверждение, защита) добра. Зло – противонравственное бытие. Чем же объясняется в таком случае его жизнестойкость и как она сочетается с верховенством Бога, являющегося воплощением абсолютного добра? Пытаясь решить этот вопрос, Соловьев апеллирует к свободе. Сотворив людей по своему образу и подобию, Бог наделил их свободой. Прямое отрицание зла, продиктованное свыше, было бы, полагает Соловьев, нарушением этой свободы, исключало бы свободный выбор человеком добра. Зло, по Соловьеву, допущено Богом как преходящее условие свободы. Этот ход мысли

противодействие, то есть борьбу; борьба же предполагает вражду, вражда предполагает ненависть, ненависть предполагает эгоизм или исключительное самоутверждение; таким образом осуществление цели творения требует с логической необходимостью зло как переходный момент; ибо цель состоит в победе над злом, в его подчинении. Без эгоизма не было бы любви, потому что не было бы любящего.

<Запись в середине текста:>

Omnes Dei Summi virtutes, omnes divini Intellectus ideae, omnes divini Spiritus affectiones distinctam et separatam realitatem perfectamque actualitatem recipere debent et recipiunt <?> in mundo naturali materiali per hominem⁵³.

<Лл. 17–20. Фрагменты конспектов лекций>

<Л. 17. ...> материальную множественность оно?> становится действующей силой, постепенно приводящей эту множественность в форму всеединства. По отношению к раздробленному мировому телу Божественное начало [являет] проявляет, обнаруживает себя как сила абсолютного единства, торжествующая над всей множественностью, [и в отношении] здесь является Божество как проявление, как Божественное Слово (Логос) или как мировой Ум. Это есть Бог как утверждающий себя. Сам по себе Бог свободен от самоутверждения. Но когда частное бытие выступает из Божественного единства, утверждая себя в своей дробности и множественности, оно тем необходимо вызывает Божество на самоутверждение против мира, утверждающего себя как множественность(?), и, следовательно, Божество утверждает себя как единое и необходимое, как мировой закон против хаотической свободы всех.

<Л. 17об.> Этот самоутверждающийся и действующий Бог и есть Логос. Таким образом, во-первых, всё есть одно в Боге. Во-вторых, все выступает из Бога в материальном начале как самоутверждение множественности, и против этого Бог является как самоутверждение единства в Логосе. Здесь Логос есть свет, который выходит... В-третьих, всё стремится стать опять одним, [опять] войти снова в форму всеединства – в мировой душе.

конкретизируется в черновой рукописи Соловьева “Бог есть всё”, – где: «Из признания эгоизма злом делается вывод, что зло необходимо для реализации божественного единства. Но не как нечто самодостаточное и самодовлеющее, а лишь как низший, переходящий момент, подобно тому, как низшее состояние зародыша необходимо в процессе эволюции для совершенствования организма» см.: Коган Л.А. В.С. Соловьев и проблема свободы // *История философии*. М.: ИФ РАН, 2000. № 6. С. 100. По мнению Л.А. Когана, смысловое продолжение текста находится на Л. 24 об. публ. рукописи (см. далее).

⁵³ «Все высшие добродетели Божии, все идеи божественного Разума, все чувства божественного Духа должны быть восприняты и восстановлены человеком в точной и отдельной реальности и совершенной актуальности в естественном материальном мире» (лат.).

Если Логос относ<ится> чисто отриц<ательно> к материальн<ому> и видим<ому> нач<алу> как [производному от] разрознив<ающему> нач<алу>, то к миров<ой> душе как нач<алу> станов<ления>⁵⁴ единства он относ<ится> полож<ительно> и внутренне прямо опред<еляет> его. Миров<ая> душа есть собств<енно> то<,> на что действ<ует> Бог в мире, в чем он воплощ<ается>.

Отсюда три фазиса<,> три полож<ения> мирового бытия.

<Л. 18> [Определяя Мы по] Я высказ<ывал> в прошл<ый> раз⁵⁵ понят<ие> о мире как об образующ<емся> организме<,> как о всеединстве<,> становящемся по образу и подобию всеед<иног>о вечн<ого>, т.е. Бога. Другими слов<ами>, совокупн<ость> всего существ<ующего>, вышедшая [в силу] по закону конечн<ого> бытия из всеед<иног>о Бож<ества>, стрем<ится> к новому соединению с Бож<ественным> нач<алом>⁵⁶, и постеп<енно> достиг<ая> такого соединения, пост<епенно> воплощ<ает> в себе Бож<ество>, [так что] и вся прир<одная> жизнь<,> весь миров<ой> процесс есть постепенн<ое> восхожд<ение> материальн<ого> бытия к Богу и постеп<енное> нисхожд<ение> Бож<ества> в [мир] мат<ериальное> б<ытие>, постеп<енное> воплощ<ение> Бога в мире, и постеп<енное> одухотв<орение> и обож<ение> мира. Это не знач<ит>, что Сам Бог <Л. 18об.> создается миров<ым> проц<ессом> и есть точн<ый> результат его, как это поним<ает> герм<анский> филос<офский> пант<еизм>. – Мы гов<орим>, что Бог вечно воплощ<ается> в миров<ом> проц<ессе>, а это знач<ит>, что он уже вечно есть сам в себе<,> незав<исимо> от миров<ого> проц<есса>. Так как иначе, если бы его не было, некому было бы воплощ<аться>. [Но] Поистине Бог<,> во 1-х<,> вечно и неизм<енно> есть сам в себе, и во 2-х<,> постоянно воплощ<ается> в мире. Но Бог как всеедин<ство> не может непосредственно воплощ<аться> в множеств<е> разрозн<енных> миров<ых> элем<ентов>, он не мож<ет> внутр<енне> соединиться с эт<им> мат<ериальным> множ<еством> как чем-то<,> ему противоп<оложным>, к чему он мож<ет> относ<иться> только отриц<ательно>.

Поэт<ому> бож<ественное> нач<ало> множ<ественности?> действ<ует> непосредственно...>

Но<,> как мы вид<им>, эт<о> разрозн<енное> множ<ество> элем<ентов> и не сущ<ествует> само по себе безусловн<о>, ибо в мире <Л. 19> всегда ост<ается> хоть скрыт<ое> и потен<циальное> нач<ало> единства, [именно безусловн<о> мировая душа] отражающееся в присущем всему [сост<?> сама имеющ<ая> бож<ественный> характ<ер>] стремл<ении> к полноте и целостности [как стремл<ение> или к всеединству с] бож<ественного> бытия [и т<аким> образом Бож<ественное> нач<ало> мож<ет>...>].

⁵⁴ Вар.: «станов<ящегося>».

⁵⁵ Вероятно, указание на то, что мы имеем дело с конспектом лекции или выступления.

⁵⁶ Слова «с Бож. нач.» зачеркнуты, а затем подчеркнуты волнистой линией, что указывает на желание автора сохранить их.

<Л. 19 об.> *Sophie. Я буду другой раз лучше Прости меня, милый Я люблю тебя все большие Мы скоро скоро сойдемся навсегда. Милый мой прости меня. Я люблю тебя больше чем третьего дня. Мы собою не дорожим Я люблю тебя – Sophie*⁵⁷

<Л. 20> Беспредельное стремление всего существующего, неутолимая тоска по всеединству [ил<и> переходя] как нечто единое и общее во вс<ех> существ<ах> переход[я]<ит> за пределы кажд<ого> явл<ения> как душа мира — как второй [в становящийся] Бог, стремящийся к соединению с первым и вечным Божеством. [В] Присутствие этой мировой души во вс<ем> мирозд<ании> не позвол<ает> ему быть прост<ым> механизм<ом>, прост<ой> агрег<ированной> част<ью>, а делает из него од<ин> разв<ивающийся> орг<анизм>, [и если отд<ельные> ча<сти>] образующий тело Божие [стремящиеся ввести снова всю множ<ественность> своих частей и элементов в ту абс<олютную> форму всеед<инства>, кот<орая> вечно сущ<ествует> в Боге, стрем<ящиеся>] <Л. 20об.> в кот<ором> все множ<ество> част<ей> и элем<ентов> всего сущ<его?> постепенно вход<ит> в ту форму всеед<инства>, кот<орая> вечно есть в Боге.

Миров<ая> душа разлуч<ена> от Бога (Мир<, > как образующийся организм<, > вследствие выступления всего из бож<ественного> единства требует образующего начала, душа мира как пассивное единство материального) в матер<иальную> множ<ественность>, постепенно воссоединяясь с Бож<ественным> нач<алом> или воплощая его в себе⁵⁸ (элем<енты> треб<уют> [их] активн[ого]ой единящ<ей> силы, при посредстве кот<орой> она – душа – овладе<вала> бы эт<ой> множе<ственностью>, воплощ<алась> бы в ней как в своем выраж<ении>, как в своей оболочке).

[Эта активная сила ед<инения> не есть само Божество как вечное всеединство, пребывающее в собс<твенном> покое — это есть Бож<ество>, вызванн<ое> к действ<ительной> множ<ественности> как действ<ующее> на Миров<ую> душу].

Если Бож<ество> само в себе как вечн<ое> всеед<инство> пребыв<ает> в абс<олютном> покое, то по отнош<ению> к вышедш<ему> из этого единства <Л. 21> соб<ственно> как они [вяж<?>] связ<аны> друг с другом? Так как нач<ало> мат<ериальное> как стремление к безусл<овной> особен<ности> и искл<ючительности> мож<ет> наход<иться> только в [др<угом>] частн<ом> сущ<естве>, только в дроб<ном>, в абс<олютном> или в целом его быть не мож<ет>. Потому целое как такое включает в себя всё и ничего не мож<ет> искл<ючить>, а потому и механ<ический> поряд<ок> обусл<авливает> материальн<ое> нач<ало> сущ<его> только для част<ных> сущ<еств>, для дроб<ных>, в целом же, т.е. в Боге, никак механич<еских> отн<ошений> быть

⁵⁷ Автоматическая запись опубл.: Козырев А.П. Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьёва. С. 156.

⁵⁸ Текст, вынесенный Вл. Соловьёвым в многочисленные скобки, здесь объединен по смыслу.

не мож<ет.> [Он про<ницает>] Для него все прониз<аемо,> так как он все в себе содерж<ит>.

В Б<оге> материальн<ое> нач<ало> [совпад<ает> с] покрывает идеальн<ый> эгоизм<,> совпад<ая> с мат<ериальным,> ибо [люб.] будучи вс<ем,> он<,> любя себя<,> мож<ет> всё. [И так вот,] Если т<аким> о<бразом> для целого или универсального [не] им<еет> место только <Л. 21об.> одно нач<ало> и один поряд<ок> бытия – то вопрос об отнош<ении> двух нач<ал> кас<ается> только частн<ых> сущ<еств,> входящ<их> в целое св<оей> сущн<остью>, но не обним<ающих> его св<оей> сущ<ностью>.

Частн<ое> существо и здесь как сущ<ность>, как нечто само по материальн<ому> нач<алу> им<еющее> место утв<ерждать> себя, поскольку оно сущ<ествует> как нечто особенное, частн<ое>. Но утвержд<ает> себя как нечто, себя как нечто особ<енное,> утвержд<ает> себя и утвержд<ает> себя беспред<ельно> и безусловн<о,> потому что пред<ел> его самоутв<ерждения> был беспред<ельностью> его существов<ания>. Но безусловное. и беспред<ельное> самоутв<ерждение> [сущ<ествования>] част<ного> существов<ания,> т.е. существ<ования,> обусловл<енного> и огранич<енного> другими<,> закл<ючает> в себе внутр<еннее...>.

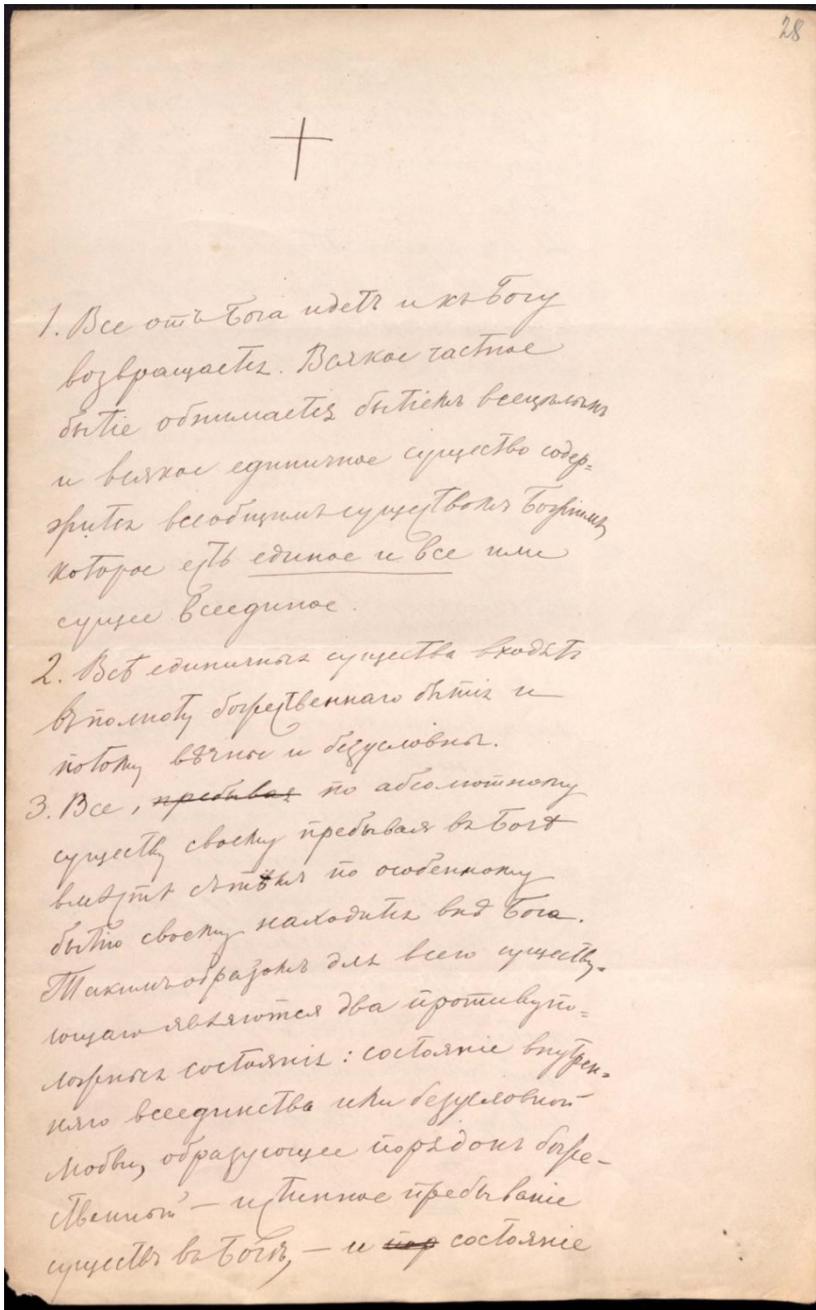
<Л. 24 об.> Так как единичность без множественности есть пустота, а множественность без един<ства>ичности есть хаос, и так как истинно сущее не может быть ни пустотой ни хаосом, то оно очевидно должно [быть] одинаково содержать и един<ство>ичность, и множественность и притом в самом полном сочетании и глубочайшем проникновении, — оно должно быть универсальным индивидом — вселенским человеком.

Множественность же не мож<ет> быть только идеальной, ибо тогда и единство будет только идеальное; чтобы единство было реальным и множественность должна быть реальной. Реальная же множественная раздельность, предполагающая отделение каждого из элементов ото всех других, исключение им их — исключительное самоутверждение, безусловный эгоизм. Если теперь несомненно<,> что зло есть эгоизм, то несомн<енно,> что зло необходимо для реализации божественного единства. Но необходимо как предположение, как низший преходящий [эле] момент, совершенно также как низшее состояние зародыша необходимо для сост<ояния> соверш<енного> организма.

<Нрзб. подпись и рисунок, см. их изображение ниже>



Факсимиле итогового фрагмента рукописей Вл. Соловьева в папке
«Бог есть всё»: РО ИРЛИ. Ф. 240, оп. 2, ед. хр. 159. Лл. 28–31об.



высшей раздельности, на которых
основывается порядок природный
или видимый бытия существ в
Бога.

4. В порядке божественном, Бога
сравнительно предметом бытия
каждое существо имеет и наследует
бытие в себе и себе бо-ленем,
т.е. тем соотнесением бытия
неотделимости или неразрывности
сам бытия; в порядке природном,
в сравнительно соотнесении бытия
каждого бытия растений существ,
каждое существо ограничивается
или себе своим собственным бытием
и все остальное является для него
как бытие неограниченное или
ограниченности.

5. Поскольку существо наследует
в природном порядке бытия
они неограниченности бытия
бытия неограниченности есть основание
бытия и бытия бытия бытия
которая бытия бытия бытия бытия
или бытия бытия бытия бытия

6. Порядок божественный или
порядок бытия бытия бытия бытия
или бытия бытия бытия бытия

природной или естественной или
 производной и относительно
 первой есть сущая истина, вторая
 есть облекающее явление или факт.

7. Внутреннее единство и через все
 существующее, ^{явно облекающая} ~~приобретающая~~ во
 мнѣ совершенности, ^{сокрытые} ~~то~~ присущи
 ей. ~~Всѣмъ существующимъ~~ ~~видѣ~~ и ~~вмѣстѣ~~
 природной при всей очевидности
 множественности и раздѣленности.
 И затѣмъ еще и единое существующее
 обнимаетъ собою все и по существу
 становится всемъ. Это становится
 всеобщимъ есть готовымъ или
 душою мира во всеобщемъ. Таинъ
 присущихъ, страдающихъ
 и умирающихъ

8. Готовая или душа мира готова
 сама собой и совершенной и
 природной (материальной) ^{элементъ}
 и ~~то~~ составляетъ посредствующее
 и связующее начало между
 двумя порядками бытия.

9. Готовая не опредѣляется
 внешне фактомъ и по существу
 свободна.

10. Поскольку модальность не
свободна от факта (природный
константы не может быть
над ним и модальности
но.

11. Проблема и власти над фактом
природы обусловлена добротой
и неограниченности прав
Богини; модальности возво-
щаются над природными по-
рядками и константами
в соответствии с порядком доброты
и неограниченности

12. Возникает проблема (т.е. порядок
доброты) и власти над
над фактом (т.е. над природными
природными) условиями и
самостоятельности, способности,
потребности и возможности
ответствовать так, чтобы права
становилась фактом и факт
правды, или так, чтобы
всего этого, было сущности
доброты сфер, через
которые разносторонне

30
 бы и на природное ^{бытие} реализован
 в нем, возведя ее фактически
 разрозненное и свободному собою.

13. Постепенное изменение
 от задан, т.е. постепенное
 чрез посредство различия и
 различия в природе и
 различия природы и той соот-
 ветствия сущности и формы.

14. Эта история как постепенное
 осуществление природы в различии
 или постепенное изменение
 сущности и формы
 и пороки в совершенстве,
 представляется в своем развитии.

Три основных момента:

A) Человеческое начало в природе.
 сущности в природе и ее составлении.
 Также стремление к совершенству
 и к началу как к началу
 сего бытия.

15) Совершенное начало в опре-
 деленном смысле и в соот-
 ветствии с как в совершенном
 Кресте.

16. С) Движение добродетельное
начало усваивается и осуществляется
этими движениями.

17. Учение добродетельное начало
революционным движением и правдой
во всех добродетельных началах
усваивается как общими всеми
объективной формой и предопреде-
лением в предании. ~~Врага~~
~~Христос~~ основанная на ~~двух~~
подлинности в истинности авторитетности,
и сущности в истинности ~~двух~~
— начало римско-католической
во всех добродетельных началах
усваивается путем судимости на
решительного процесса ~~и~~ на ~~двух~~
мировом уровне — начало
протестантское. М. В. В. добродетель-
ное начало усваивается в свобод-
ном согласии между соединен-
ными объектами и внутренними
судимостями и любовью —
начало истинное и правое.

18. Истинное начало православно-
е и истинное в согласии с собой
во всех началах ~~и~~ ~~двух~~
вселенское (универсальное)

начало. Раскрытое вид^т оно
всегда сохранялось в восточной
каволинии? жизни. Но как
начало безумное оно по сути
вопреки не может ограничиваться
тщательной суровой суровостью
а должно быть ясно и осуще-
ствлено.

19. Начало истинного православия
или всеединства осуществлено
Троико: 1) в харизматическом
чувстве оно должно гармонично
объединить все в единство
свободы как разницу в различии
единого божественного начала,
и таким образом в своем образе
и подобии божие. 2) отделить
людей, каждого по его индивиду-
альности, характеру и призва-
нию оно должно соединить в
одно целое как носители различ-
ных сил и даров божьих.
взаимно друг друга восполняющих
и друг друга помогающих.
3) наконец венцом и днесте-
нностью члвчства на восточном
мире направленного оно должно
организовать таким образом

чтобы считать материальную
природу свободным юридическим
и бытийственным всеединством
идей — престолом славы Теозиса.

20. Сознательное усвоение
и свободное осуществление
вселенской идеи православно-
(всеприимства) и власти в начале
двух веков задарен для Теозиса
кружка людей в среде право-
славной церкви, признающих
эту идею. Такой кружок вно-
сит в жизнь доктрину и преобра-
зуется в общество оцифрованных
духовной совести и братства
и заимчиво истинно расиро-
странится на всю церковь орна-
мируя вселенскую природу и дей-
тельность в сфере материальной
и теократии, свободной
Теозиса и свободной Теургии.

УДК 821.161.09(092)

ББК 83.3(2), 4

ОБРАЗ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX–XXI ВЕКОВ

Л.Л. АВДЕЙЧИК

Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Республика Беларусь
E-mail: milar25@gmail.com

Исследуются разные типы литературной рецепции образа Владимира Соловьёва в текстах XX–XXI вв. На примере творчества А. Блока, А. Белого, К. Бальмонта, П. Флоренского анализируются модернистские способы мифологизации загадочного образа поэта-философа в культуре Серебряного века. Сакрализация образа Вл. Соловьёва рассматривается на примере мистико-философского романа Д. Андреева «Роза мира», написанного в середине XX века. Раскрываются различные пути трансформации образа философа в пространстве постмодернистских текстов рубежа веков – от деконструкции мифа о Соловьёве-пророке в книге Д. Галковского «Бесконечный тупик» (1997 г.) до креативной рецепции жизни и творчества поэта-визионера в романе А. Таврова «Матрос на мачте» (2009 г.). Дан анализ оригинальных подходов русских писателей к осмыслению жизни и творчества Соловьёва, раскрываются особенности художественного мифотворчества, прослеживается постепенное расширение возможностей рецептивной эстетики в течение XX века на фоне непреходящего интереса в русской литературе к образу поэта-философа.

Ключевые слова: образ Вл. Соловьёва в русской литературе, художественная рецепция, сакрализация, поэзия Серебряного века, русский философский роман XX века, мифокритика, мифотворчество

VLADIMIR SOLOVYOV'S IMAGE IN THE RUSSIAN LITERATURE OF THE XX – XXI CENTURIES

L.L. AVDEICHIK

Belarusian State University,
Prospekt Nezavisimosti, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus
E-mail: milar25@gmail.com

This article describes different types of literary reception of Vladimir Solovyov's image in the texts of the XX – XXI centuries. The works of A. Blok, A. Bely, K. Balmont, P. Florensky are analyzed as examples of the modernist ways of mythologizing the mysterious image of the poet and philosopher in the culture of the Silver Age. The article studies D. Andreyev's mystical and philosophical novel "Rose of the World" as an example of the works that sacralize Vladimir Solovyov's image. The author distinguishes various ways of transformation of the philosopher's image in the space of postmodernist texts of the turn of the century - from the deconstruction of the myth of Solovyov as a prophet in D. Galkovsky's book "Endless Impasse" (1997) to the creative artistic reception of the life and work of the poet-visionary in A. Tavrov's novel "The Sailor on the Mast" (2009). Thus, the article consistently analyzes the original approaches of Russian writers to understanding Solovyov's life and work, reveals the features of artistic myth-making, traces the gradual expansion of receptive aesthetics during the twentieth century against the background of the enduring interest in the image of the poet-philosopher in Russian literature.

Key words: *Vladimir Solovyov's image in Russian Literature, artistic reception, sacralization, poetry of the Silver Age, Russian philosophical novel of the XXth century, myth-critique, myth-making.*

...Дай Бог – и станет слышно Слово:
О вечном, женственном, нетленном
Напомнит призрак Соловьёва.

Любовь Турбина

Сложная, многогранная и загадочная личность Владимира Соловьёва (1853–1900), его судьба, овеянная таинственной дымкой, и его философско-поэтическое творчество, наполненное мистическими откровениями, видениями и предсказаниями, наконец, его экстраординарная внешность «пророка» еще при его жизни привлекали поклонников и последователей, число которых со временем только множилось. Образ поэта-мыслителя, пополнивший ряды писателей-духовидцев и учителей русской культуры XIX века, актуализировался, прежде всего, в культуре Серебряного века, которая нуждалась в своих авторитетах: личность Вл. Соловьёва как нельзя лучше подходила для выражения характера рубежной эпохи, и потому его жизнь и творчество автоматически включились в литературное и культурное пространство начинающегося XX века. Об этом свидетельствовали повышенный интерес к наследию Соловьёва, издание и переиздание его трудов, организация сообществ, празднование юбилеев, многочисленные публикации воспоминаний о нем. Более того, в начале XX века довольно серьезно обсуждался вопрос о возможной канонизации Владимира Соловьёва, а местом особого паломничества стала могила философа на кладбище Новодевичьего монастыря.

В литературе русского модернизма *мифотворчество* было одним из ведущих способов художественного отражения реальности и самовыражения. Сразу после смерти Соловьёва стали появляться суждения молодых поэтов-символистов, в описаниях которых вся жизнь, творчество, сама фигура почившего мыслителя мифологизировалась, обрастая неким романтическим ореолом святого, пророка, наставника, монаха, рыцаря Вечной Женственности, певца Софии, небесного учителя и идейного вдохновителя Новой эры.

Андрей Белый, много слышавший о Соловьёве с раннего детства и несколько раз видевший Владимира Сергеевича в доме своих родителей, в воспоминаниях подробно описывает то необычайное впечатление, которое сохранилось в его сознании и воспроизводит облик философа в сказочно-мифопоэтическом, «гофмановском» стиле: «Помню, однажды раздался звонок. Отца не было дома. К нам вошел, как мне казалось, кто-то сухой, длинный, черный, согбенный, с волосами, падающими на плечи, с длинной черно-серой бородой, с изможденным лицом и серыми глубокими глазами. Сел – и показался добрым и маленьким, потому что длинные были его ноги; сидел с высоко поднятыми коленками и смеялся большим-большим ртом, протягивая мне свою костлявую, но какую-то бессильную, длинную руку. Посидел и исчез. Из разговора матери с

отцом я понял, что это был Владимир Соловьев. Приходил по какому-то делу, но мне он явился, как являются сказочные незнакомцы из Гофмана. Взрослые говорили, что в пустыне его приняли за черта. Мне казалось, что он вышел из смерчей, самума, пришел к нам; а когда вышел за дверь, то смерчем расклубился, метелью пронесся. Греза стала реальнее» [1, с. 295–296].

Поэтика мемуарной прозы Белого-символиста подразумевает значительную роль субъективного восприятия в его автобиографических произведениях и очевидный синтез прозаического и поэтического начал. Воспоминания Белого – это высокохудожественные тексты, отсюда и столь разветвленная образность, символизация деталей, мифологизация личностей. В облике Соловьева Белый неизменно подчеркивает «сверхъестественные» черты, выделяющие его из толпы: огромный рост («гигант»), длинные ноги и длинные руки, «громадные очарованные одухотворенные глаза», смеющийся «большой-большой рот», «львиные космы волос», «в жесткой думе сожженное лицо среди благообразных, довольных лиц окружающих». При этом облик Соловьева у Белого «двоится», в нем нарочито подчеркиваются некоторые «странности», автор воспоминаний так заявляет о философе: «...сколько было в облике Соловьева неверного и двойственного!»¹. Тем самым Белый в этой ироничной и гротескной «карнавализации» жизни стремится доказать, что не внешние атрибуты и не поверхностные впечатления – главное.

За «странным» образом Соловьева-человека Белый угадывает Соловьева-пророка, который жил и творил «под знаком ему светивших зорь»: «Из зари вышла таинственная муза его мистической философии (*она*, как он называл ее)»². И постепенно в мемуарном тексте Белого выкристаллизовывается иной образ Соловьева – появляется «странник, ходящий пред Богом», освещающий метафизической невидимой «большой коричневой египетской свечой» мир, одинокий, непонятый толпой «новый человек», который иногда «повертывался своим настоящим ликом»³. И вот этот лик время от времени угадывал молодой Белый, встречавший Вл. Соловьева в доме его брата М.С. Соловьева, слушавший его «Повесть об антихристе» как некое откровение.

В 1900 г., присутствовавший на чтении Соловьевым его последней работы «Три разговора», А. Белый описывает это событие и самого философа как нечто сверхъестественное: «Резко, отчетливо вырывались слова его брызгами молний, и молнии пронзили будущее; сердце пленялось тайной сладостью, когда он уютно склонял над рукописью свой лик библейского пророка...» [2, с. 408].

Между А. Белым и Вл. Соловьевым осталась определенная недосказанность: они условились обязательно увидеться после лета 1900 года, но философ скоростижно скончался, и несостоявшаяся встреча учителя и его ученика

¹ См.: Белый А. Владимир Соловьев: Из воспоминаний // Вл. С. Соловьев: pro et contra: личность и творчество Владимира Соловьева в оценке мыслителей и исследователей: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 296 [1].

² Там же. С. 297.

³ Там же. С. 298.

была перенесена из реальности в пространство метафизических умопостроений и, конечно, символического творчества: «И не сказанное между нами слово стало для меня лозунгом, как стала для меня впоследствии лозунгом его могила, озаренная красной лампадкой.

Часто потом мне приходилось бывать в местах, где гостил Соловьев. Еще недавно смотрел я на белые колокольчики, пересаженные из Пустыньки, о которых сказал он: «“Сколько их расцвело недавно”. Еще недавно надевал я в дождливые дни его необъятную непромокаемую крылатку. И дорогой образ в крылатке, на заре, склоненный над белыми колокольчиками, так отчетливо возник – образ вечного странника, уходящего прочь от ветхой земли в град новый» [1, с. 301].

Через год после смерти Соловьева, по признанию самого Белого, год уникальный – «единственный год в своем роде: переживался он максимальнейшим напряжением», год невероятного «ожидания какого-то преображения светом», поэт-символист пишет во многом автобиографическую «Симфонию (2-ую, драматическую)» (1901 г.), в которой Белый несколько раз выводит художественно мистифицированный образ почившего философа. В пространстве поэтического символистского произведения Соловьев вновь оживает: подобно святому из средневековых готических легенд, он по ночам покидает свою могилу в Новодевичьем монастыре и, шагая по крышам московских домов, развеивает inferнальные полночные страхи. Почивший философ совершает свой метафизический обход все в той же запомнившейся Белому одежде путешественника XIX в. – серой крылатке и широкополой шляпе, – время от времени вынимая из кармана рожок, трубя в него и тем самым возвещая мистический восход нового «солнца любви»:

«...На крышах можно было заметить пророка.

Он совершал ночной обход над спящим городом, умиряя страхи, изгоняя ужасы.

Серые глаза метали искры из-под черных, точно углем обведенных, ресниц. Седеющая борода развевалась по ветру.

Это был покойный Владимир Соловьев.

На нем была надета серая крылатка и большая, широкополая шляпа.

Иногда он вынимал из кармана крылатки рожок и трубил над спящим городом.

<...>

Соловьев то взывал к спящей Москве зычным рогом, то выкрикивал свое стихотворение:

«Зло позабытое
Тонет в крови!..
Всходит омытое
Солнце любви!..»

Хохотала красавица зорька, красная и безумная, прожигая яшмовую тучку» [3, с. 135].

Очень похожий синкретический образ готического святого, ветхозаветного пророка, путешественника и одновременно апокалиптического ангела, трубящего в рог, воплотился и в посвященном Соловьеву стихотворении. Произведение это было изначально написано в 1903 г., но повторно редактировалось в 1931 г., что говорит о значимости образа Соловьева на протяжении всего творчества А. Белого:

Тебе гремел – и горный гром Синая;
Тебе явился Бог...
Ты нас будил: рука твоя сквозная
Приподнимала рог... [4, с. 145].

В данном стихотворении «Владимиру Соловьеву» (1903 г., 1931 г.) Белый вновь называет поэта-философа своим «учителем дорогим», опять актуализирует тоpos могилы Соловьева, над которой возвышается «бедный», совсем простой крест, шумит седая береза и теплится, невзирая на снежные бури исторических катаклизмов, горит неизменный огонек лампы – символ духовных констант бытия:

Твой бедный крест, – здесь, под седой березой, –
Из бледной бездны лет, –
О камень бьет фарфоровою розой:
«О Друг, – разлуки нет!»

И бледных лент муаровые складки.
Как крылья, разовьет:
Спокойно почивай: огонь твоей лампадки
Мне сумрак разорвет [4, с. 146].

Павел Флоренский, близкий друг Андрея Белого и автор одной из первых рецензий на его «Симфонию», неслучайно связывает свою поэму «Святой Владимир» тоже с именем Владимира Соловьева.

Как справедливо заметила Е. В. Иванова, автор ряда статей о П. Флоренском, последний был вхож в «символистский круг» общения и с юных лет «его самоопределение протекало под знаком идей Владимира Соловьева»⁴. И, видимо, не только идей, но всего облика таинственного философа. Поэтому уже в заглавии поэмы «Святой Владимир» и на ее страницах затрагивается вопрос возможной канонизации Соловьева: в сложном многоголосии «толпы» (собирающего образа поэмы, передающего дух времени) периодически прорывается стремление современников из разных слоев общества – от простолюдинов до интеллигенции (это видно по речи персонажей) – к *сакрализации* его образа:

⁴ См.: Иванова Е.В. Комментарии // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 312 [5].

«Был такой человек, он все напроорочтил.
Вот, грит, Антихрист идет. Готовься, царь православный,
так государю сказал...» [5, с. 219].

Или:

«Некто» указывал на Соловьева –
на Соловьева Владимира,
говорил, что видит в нем святость –
святость нового порядка [6, с. 225].

Но дается и альтернативное отношение одного из героев поэмы Белого – мистика, за маской которого скрывается, скорее всего, друг Флоренского А.С. Петровский, большой почитатель Серафима Саровского. К вопросу канонизации Белый-мистик подходит осторожно: он высоко ценит Владимира Соловьева и его учение, но видит в его образе жизни и мистических идеях значительные противоречия с учением ортодоксальной Церкви и несоответствия общепризнанным нормами святости в христианстве:

«Мистик белый» этого пугался – ведь Владимир...
Соловьев не признан Церковью.
Правда, – он сказал, – что в Соловьёве
было очень-очень много... но *святой*...
но *святой*... такое слово...
неужели можете ему молиться? [6, с. 226]

Несмотря на сложные противоречия выведенного в поэме образа Соловьева и толки вокруг его личности, поэма Флоренского «Святой Владимир» все-таки проникнута духом известного философа: в тексте неоднократно упоминаются и цитируются стихотворения и труды Соловьева («Милый друг, иль ты не видишь», «Краткая повесть об антихристе»), актуализируются его идеи Всеединства, теургии, Софии; о Владимире Соловьёве говорят и даже спорят на улицах и в кулуарах, в Москве и в Санкт-Петербурге, мужчины и женщины.

«Фиксируя факты жизни тех лет, Флоренский изображает их под “соловьёвским” углом зрения. Реальность для него “просвечивает” сквозь обыденные события открывает некий сверхреальный смысл...», – отмечает Е. В. Иванова [5, с. 315]. Поэтому одним из ключевых эпизодов поэмы является прозрение главного персонажа «только контура» (за символическим именем угадывается сам Павел Флоренский) на могиле Владимира Соловьева, куда герой пришел в последний раз перед отъездом. «Только контур» глядит на «ласково теплящуюся лампадку», на крест и читает надпись на иконе Остробрамской Богоматери, которая была любимым образом Соловьева и долгое время стояла на его могиле: *in memoria aeterna erit Justus* («В вечной памяти будет праведник», Пс 111: 6). Слово *Justus* («Праведник») повторяется несколько раз в начале и в самом конце главы и, по сути, передает отношение Флоренского к Соловьёву.

Там, на могиле Новодевичьего монастыря происходит «чудо понимания» творчества почившего мыслителя и «метафизическое» общение с его духом: герой падает на зеленый дерн могилы у подножия креста и рыдает о несовершенстве мира, но «происходит нечто» сверхъестественное в этом общении – «что-то прошло из дерна в прижавшуюся к нему грудь» и «*кнумельное зло* отошло в сторону». Герой уходит обновленный, успокоенный и примиренный с жизнью, как после общения с праведным человеком. Это мистическое свидание с поэтом-философом раскрывает отношение молодого Павла Флоренского к Соловьеву: с его точки зрения, он не святой, но праведный, который «творит чудеса» и после смерти.

Однако поэма «Святой Владимир» осталась незавершенной, поскольку в скором времени Павел Флоренский резко меняет свою жизнь – поступает в Московскую духовную академию, переезжает в Сергиев Посад, постепенно расходится с символистами и избирает более «узкий» духовный путь священнического служения. Юношеская идеализация образа Соловьева постепенно уходит из его жизни и творчества, однако интерес к идеям и литературно-философскому наследию мыслителя остается с ним на всю жизнь.

В духе символистского мифотворчества переданы и воспоминания А.А. Блока, который лишь единожды на похоронах родственницы видел Владимира Соловьева, но запомнил эту встречу на всю жизнь, считая ее знаковой. К десятилетию со дня смерти мыслителя Блок в духе мистического символизма пишет эссе «Рыцарь-монах», в котором воплощает собственное понимание метафизической роли Соловьева в судьбе мира. Наделяя своего кумира возвышенно прекрасными чертами рыцаря-монаха, начавшего «дело освобождения пленной Царевны, Мировой Души», Блок призывает «устранить двойственность, забыть здешнего Соловьева»⁵ и воспринять как откровение идеальный образ иного бытия – «другого, нездешнего», «встающего из тьмы нового» Соловьева, с полной уверенностью, что это «не мечта, но действительность»⁶.

Блоковский «рыцарь-монах» поэтическим сознанием Бальмонта трансформируется в образ «отшельника скромного, обожателя Бога, поэта-монаха»⁷, посмертный путь которого символизируется образом-символом из стихотворений Соловьева – «воздушной дорогой»:

Ты шествуешь теперь в долинах Бога,
О дух, приявший светлую печать.
Но так близка воздушная дорога,
Вот вижу взор твой – я с тобой – опять [8, с. 300].

⁵ См.: Блок А. Рыцарь-монах // Вл. С. Соловьев: pro et contra: личность и творчество Владимира Соловьева в оценке мыслителей и исследователей: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 385 [7].

⁶ Там же. С. 386

⁷ См.: Бальмонт К. Избранное: Стихотворения. Переводы. Статьи / сост. Д.Г. Макогоненко. М.: Правда, 1991. С. 299 [8].

Это стихотворение «Воздушная дорога. Памяти Владимира Соловьёва» (1903), как и некоторые другие произведения молодого поэта, свидетельствует о довольно сильном соловьевском влиянии на Бальмонта, о чем в литературоведении вспоминают довольно редко. Тем не менее А. Ф. Лосев не без основания утверждал: «Вл. Соловьёв – первый подлинный и самый настоящий учитель Бальмонта, об этом не может быть никаких споров» [9, с. 584].

Традиция мифологизации, идеализации и *сакрализации* образа Владимира Соловьёва, заложенная в эпоху Серебряного века, продолжилась в мистико-философском романе «Роза Мира» Даниила Андреева (1958 г.) – оригинального мыслителя середины XX века, во многом наследника соловьевской философско-поэтической системы, представителя советского андеграунда. У Андреева «великий духовидец» Владимир Соловьёв, прозревший Божественную Женственную сущность бытия, по своей метафизической посмертной роли оценивается выше многих деятелей мировой культуры: «Что в Синклите⁸ России могуч Пушкин, велик Достоевский, славен Лермонтов, подобен солнцу Толстой – это кажется естественным и закономерным. Как изумились бы миллионы и миллионы, если бы им было показано, что тот, кто был позабытым философом-идеалистом в России, теперь достигает и творит в таких мирах, куда еще не поднялись даже многие из светил Синклита» [10, с. 418].

Несмотря на долгий запрет в советские времена на религиозно-философский пласт русской культуры и попытку вычеркнуть из массового сознания многие имена, в том числе и имя Владимира Соловьёва, полного забвения не происходит. Напротив, «подпольно» в среде русской интеллигенции продолжает существовать почитание Соловьёва, и как только власть митрополии ослабевает, в литературу вновь возвращается образ таинственного поэта-философа. Его идеи вновь получают свое развитие и переосмысление, новое поколение писателей с ним то соглашается, то спорит, но интерес к творчеству Соловьёва на рубеже XX–XXI вв. не исчезает. К примеру, метаморфозы «проекта Духа» интересным образом воплощаются в романе В. Шарова «До и во время» (1993 г.), эсхатологическое учение философа получает свое продолжение в романе П. Крусанова «Укус ангела» (1999 г.), учение Вл. Соловьёва о Всеединстве трансформируется в новую космологическую модель мира в книге К. Кедрова «Инсайдаут» (2001). Своеобразно и противоречиво показаны личность Вл. Соловьёва и отдельные аспекты его философского творчества в книге Дмитрия Галковского «Бесконечный тупик» (1997 г.).

Книга Галковского – это уже явление русской постмодернистской литературы: она необычна по форме, представляя собой *метатекст* – 949 примечаний к несуществующему тексту или к уже существующим примечаниям, и оригинальна по содержанию, являясь сплавом художественной образности и

⁸ Синклит – концепция рая у Д. Андреева, трансцендентные прекрасные миры, где обитают «сонмы просветленных человеческих душ» (см.: Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Ред. журн. «Урания», 1997. С. 593 [10]).

литературно-критических, культурофилософских и психоаналитических размышлений. В действительности, как отмечает исследовательница постмодернистской русской литературы И. С. Скоропанова, «Галковский вышел за границы как философии, так и литературы в некое пограничное пространство философии-литературы. <...> "Бесконечный тупик" мы вправе рассматривать как явление паралитературы» [11, с. 443–444].

На страницах «Бесконечного тупика» встречаются имена Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Л. Толстого, Чехова, М. Булгакова, Вл. Соловьева, Киреевского, Розанова, Бердяева, С. Булгакова, Ницше, Фрейд, Юнга и многих других. При этом более 40 примечаний, объем которых колеблется от нескольких строк до 15 страниц, посвящены рассмотрению загадочной личности Вл. Соловьева. В своей книге Галковский широко использует прием *мифокритики*, пытаясь детально проанализировать, а порою даже разоблачить во многом, по мнению автора, фальсифицированные черты образа известного философа.

Завораживающий мистически-притягательный образ Соловьева искажается в романе Галковского, как в кривом зеркале. Резкие перепады настроения Соловьева, которые нередко приписывались его отрешенности от земной реальности, Одинок (герой – литературная маска Галковского) рассматривает как «позерство» и игру на публику; юношеский поиск Бога, приведший к временному нигилизму и атеизму, – не более как выходки «балованного, капризного ребенка»⁹; особое чувство уважения к евреям и их культуре – как крайнюю степень иудеифильства; необычное чувство юмора именуется «тягой к идиотским розыгрышам, грубому зубоскальству и похабным анекдотам», а мистические видения – припадками «больного человека, причем не шизофреника, не маньяка и даже не алкоголика, а истерического психопата»¹⁰ и т.д.

То же происходит и со «стройной биографией-житием» Соловьева, которая в ироничной интерпретации Одинокова приобретает самые неожиданные смыслы: успешная учеба в университете трактуется как безделье профессорского сына, которого все время «тянули за уши», чтобы «оформить диплом»¹¹; неожиданное возвращение в Москву из Болгарии, куда молодой Соловьев был назначен военным корреспондентом во время русско-турецкой войны, расценивается как дезертирство, предательство Родины; знаменитая речь 28 марта 1881 г. о помиловании преступников-цареубийц – вовсе не акт христианского милосердия, как это принято считать, а заведомо продуманный шаг к «оглушительному, дразняще «запрещенному» успеху»¹² и т. д.

Идеализированная личность и приукрашенная биография философа, считает Одинокова, не более чем «жюльничество», обман, причем как со стороны

⁹ См.: Галковский Д.Е. Бесконечный тупик. М.: Самиздат, 1997. С. 280 [12].

¹⁰ Там же. С. 325.

¹¹ Там же. С. 281.

¹² См.: Галковский Д.Е. Бесконечный тупик. С. 284.

Соловьева, так в меньшей степени и со стороны тех, кто сотворил из него себе «кумира». Впрочем, попытка разоблачения – это продолжение все той же игры, только в новом формате. Галковский отмечает, что и его выводы – это всего лишь гипотеза («Соловьев предположил. Трубецкой тоже предположил. И я “предположу”»¹³). И это предположение тоже имеет право на существование наравне со всеми остальными в мире-тексте, где уже нет строгой иерархии: «А все-таки можно и обобщить – “Жулики”. Я сам жулик. Наклеил фразы из воспоминаний о Соловьёве на клеточки кубика Рубика и давай его крутить туда-сюда. Нехорошо, нечестно. Но тогда надо признать, что все воспоминания о Соловьёве это тоже “кубик Рубика”. И сама жизнь Соловьёва такой кубик. Слишком легко трансформируются все факты его биографии. Может быть составить его цельную жизнь так же невозможно, как невозможно воссоздать биографию актера, исходя исключительно из анализа ролей, сыгранных им на сцене» [12, с. 287].

Галковский, прячась в постмодернистской писательской игре за маской Одинокова, пытается активно развенчать, разоблачить, практически уничтожить красивый миф о Соловьёве-пророке. Зачем? Сам писатель неоднозначно отвечает на этот вопрос: «Дело, конечно, не в дискредитации Соловьёва... Скорее я хочу возвеличить Соловьёва, придать его личности масштаб, который и не снился его современникам. Или, может быть, цель и не в этом, а в дискредитации всей русской культуры, в универсуме которой такие люди, как Соловьёв, становятся гениями» [12, с. 283]. Задача Галковского – демифологизировать слишком идеализированный, по его мнению, образ гения, чтобы поиграть со смыслами, расширить сознание современников, предложить альтернативный, хотя, в сущности, тоже предельно субъективный взгляд на жизнь и творчество Соловьёва.

Наконец, весьма оригинально осмысляется и художественно трансформируется образ Владимира Соловьёва в постмодернистском романе Андрея Таврова «Матрос на мачте» (2009 г.). Тавров обращается к многомерной рецепции жизни и творчества Соловьёва: поэт-философ становится одним из героев произведения, ключевым персонажем, связанным с другими действующими лицами и с концепцией всего романа, при этом Тавров актуализирует и интериоризирует несколько концептуальных идей философии Соловьёва (Всеединство, София, двоимирие,), периодически цитирует на страницах своего романа стихотворения философа и его поэму «Три свидания».

Линия Соловьёва в романе Таврова выстраивается по принципу *альтернативной биографии* и *мистификации*. Включая в роман некоторые факты из биографии Вл. Соловьёва (в форме фальсифицированных дневников Софьи Мартьяновой), он их по своему интерпретирует и домысливает.

Главный эпизод из жизни Соловьёва – видение Софии в пустыне близ Каира – при всей загадочности и мистичности обрастает в романе неожидан-

¹³ Там же. С. 279.

ными деталями: «Перед отъездом из Лондона он (Соловьев) зашел в лавочку древностей и купил веер. Продавец, похожий на диккенсовского персонажа ..., не торопясь и степенно объяснил ему, что вещь эта старинная и привезена с Востока. Он развернул веер, и на зеленый шелк взлетел алый дракон. Владимир Сергеевич вспомнил, что едет в страны жаркие, и веер купил» [13].

Веер, который в романе связан с японским театром Но, становится главным атрибутом мистического каирского приключения. Этот предмет философ, согласно логике повествования, берет с собой в пустыню и кладет под голову, когда вынужден заночевать на песке вдалеке от цивилизации. Однако все происходящее с Соловьевым для Таврова не условность и не театр, а, скорее сложный сценарий реальности, за которым стоит необычный метафизический сюжет: «Поскольку то, что произошло дальше, является никакой не выдумкой, а чистой правдой, но обычными словами изложено быть не может, то мы для того, чтобы хотя бы попытаться быть понятными, перестанем рассказывать сказки и байки про масонские ложи и каббалистические секреты, а вместе с философом поднимем веер. <...> Но как только мы поднимаем веер, приходят в движение ангелы...» [13].

Момент видения Софии, имевший значение скорее в сфере Духа, нежели в материальной реальности, впоследствии, по мнению Таврова, кардинальным образом меняет не только жизнь самого философа, но и вектор развития всей русской культуры: «Когда Она появилась, он (Соловьев) не успел заплакать от радости и красоты, потому что плакал уже задолго до этого, всю оставшуюся в прошлом вечность, предшествующую этому мигу. Он жил лишь потому, что этот миг в пустыне в дальнейшем наступил, и, наступив, разбежался, словно круг от брошенного камня, во все стороны времени и пространства, в прошлое и будущее» [13].

Несмотря на очевидную постмодернистскую игру, Тавров очень аккуратно обходится с жизнеописанием Соловьева. Тавров не идет по пути десакрализации и демифологизации авторитетов, но при этом и не прибегает к безусловной идеализации Соловьева. Он, скорее, обращается к популяризации своей концепции бытия, которая сложилась под значительным влиянием Соловьева, на что обращает внимание Елена Эберле: «Всем своим творчеством – поэзией, прозой, эссеистикой – осмыслением своего жизненного пути Андрей Тавров непреклонно утверждает родственный Соловьеву примат духовного. И мне представляется, что роман “Матрос на мачте” – это поэтическое олицетворение не только основного смыслового содержания философии Владимира Сергеевича Соловьева, но и мировоззрения самого Андрея Таврова» [14].

Таким образом, в мемуарных, поэтических и прозаических текстах XX–XXI вв. представлены разные типы литературной рецепции образа Владимира Соловьева. В модернистской культуре Серебряного века, в частности в творчестве А. Белого, П. Флоренского А. Блока, К. Бальмонта, происходит мифологизация образа поэта-философа, его идеологизация, вплоть до художественной канонизации: Соловьев выводится как «новый» святой, мистическим

образом невидимо «соприсутствующий» в мире людей и помогающий всем, кто к нему обращается, преобразующий земное бытие даже после своей смерти. В середине XX века продолжается сакрализация образа Владимира Соловьёва в мистико-философском романе Д. Андреева «Роза мира», но это произведение подпольной литературы – единичный случай на фоне массового забвения жизни и творчества поэта-философа в официальной советской культуре. Наконец, в свободном пространстве современных постмодернистских текстов происходит обновление и трансформация образа философа: от деконструкции мифа о Соловьёве-пророке в книге Дм. Галковского «Бесконечный тупик» (1997 г.) до креативной рецепции жизни и творчества поэта-визионера в романе А. Таврова «Матрос на мачте» (2009 г.).

На протяжении более 100 лет прослеживается особый интерес отдельных русских писателей к жизни и творчеству Владимира Соловьёва, который находит все более оригинальные формы художественного воплощения, обогащает русскую культуру новыми смыслами и расширяет металитературное пространство. Все это свидетельствует одновременно и о глубокой преемственности эпох, несмотря на прерванность традиции после 1917 года, и, конечно, о масштабе личности Соловьёва.

Список литературы

1. Белый А. Владимир Соловьёв: Из воспоминаний // Вл. С. Соловьёв: pro et contra: личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке мыслителей и исследователей: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 295–301.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
3. Белый А. Симфонии. Л.: Худож. лит., 1991. 526 с.
4. Белый А. Незнакомый друг. Стихотворения 1898–1931 гг. М.: Центр-100, 1996. 256 с.
5. Иванова Е.В. Комментарии // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 310–322.
6. Флоренский П. Святой Владимир // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 213–309.
7. Блок А. Рыцарь-монах // Вл. С. Соловьёв: pro et contra: личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке мыслителей и исследователей: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 382–388.
8. Бальмонт К. Избранное: Стихотворения. Переводы. Статьи / сост. Д.Г. Макогоненко. М.: Правда, 1991. 608 с.
9. Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
10. Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Ред. журн. «Урания», 1997. 608 с.
11. Скоропанова И. С. Русская постмодернистская литература: учеб. пособие для студентов филологических специальностей вузов. М.: Флинта: Наука, 2000. 608 с.
12. Галковский Д.Е. Бесконечный тупик. М.: Самиздат, 1997. 708 с.
13. Тавров А. Матрос на мачте // Журн. «Урал», 2009. № 5 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/ural/2009/5/ta3.html>. Дата доступа: 11.11.2018.
14. Эберле Е. Уроки небыстрого чтения: о романе А. Таврова «Матрос на мачте» // Русский журнал [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Uroki-nebystrogo-chteniya-o-romane-Andreya-Tavrova-Matros-na-machte>. Дата доступа: 12.11.2018.

References

1. Belyy, A. *Vladimir Solov'ev: Iz vospominaniy* [Vladimir Solovyov: From memories], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra: lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke mysliteley i issledovateley: antologiya. V 2 t., t. 1* [Vl. S. Solovyov: pro et contra: Vladimir Solovyov's personality and creative works in the assessment of thinkers and researchers: an anthology. In 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 295–301.
2. Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a world view]. Moscow: Respublika, 1994. 528 p.
3. Belyy, A. *Simfonii* [Symphonies]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1991. 526 p.
4. Belyy, A. *Neznakomyy drug. Stikhotvoreniya 1898–1931* [An unknown friend. Poems of 1898 – 1931]. Moscow: Tsentr-100, 1996. 256 p.
5. Ivanova, E.V. Kommentarii [Comments], in *Pavel Florenskiy i simvolisty: Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska* [Pavel Florensky and the Symbolists: Literary Experiences. Articles. Correspondence]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004, pp. 310–322.
6. Florenskiy, P. Svyatoy Vladimir [St. Vladimir], in *Pavel Florenskiy i simvolisty: Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska* [Pavel Florensky and the Symbolists: Literary Experiences. Articles. Correspondence]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004, pp. 213–309.
7. Blok, A. Rysar'-monakh [The Knight-Monk], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra: lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke mysliteley i issledovateley: antologiya. V 2 t., t. 1* [Vl.S. Solovyov: pro et contra: Vladimir Solovyov's personality and creative works in the assessment of thinkers and researchers: an anthology. In 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 382–388.
8. Bal'mont, K. *Izbrannoe: Stikhotvoreniya. Perevody. Stat'i* [The Favorites: Poems. Translations. Articles]. Moscow: Pravda, 1991. 608 p.
9. Losev, A.F. *Vl. Solov'ev i ego vremya* [Vl. Solovyov and his time]. Moscow: Progress, 1990. 719 p.
10. Andreev, D.L. *Roza Mira* [Rose of the World]. Moscow: Redaktsiya zhurnala «Uraniya», 1997. 608 p.
11. Skoropanova, I.S. *Russkaya postmodernistskaya literatura* [The Russian post-modern literature]. Moscow: Flinta: Nauka, 2000. 608 p.
12. Galkovskiy, D.E. *Beskonechnyy tupik* [Endless Impasse]. Moscow: Samizdat, 1997. 708 p.
13. Tavrov, A. Matros na machte [The Sailor on the Mast], in *Zhurnal «Ural»*, 2009, no. 5. Available at: <http://magazines.russ.ru/ural/2009/5/ta3.html>. Access Date: 11/11/2018.
14. Eberle, E. Uroki nebystrogo chteniya: o romane A. Tavrova «Matros na machte» [Slow reading lessons: on A. Tavrov's novel «The Sailor on the Mast»], in *Russkiy zhurnal* [Electronic resource]. Available at: <http://www.russ.ru/pole/Uroki-nebystrogo-cheniya-o-romane-Andreya-Tavrova-Matros-na-machte>. Access Date: 12/11/2018.

УДК 141.319.8 (470+571)
ББК 87.3(2)522

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления,
Рязанский пр., 99, г. Москва, 109542, Российская Федерация
E-mail: em-amelina@yandex.ru

Антропологические взгляды представителей русской религиозной философии всеединства, рассматриваются в полемике со светским гуманизмом, эволюция которого осмысливалась как движение в нисходящем направлении, как деградация. Творчество религиозных философов рассматривается с точки зрения их критики «отвлеченных начал» и упрощенных подходов в трактовке человека, таких как позитивизм, натурализм, экономизм, социализм, марксизм и др. Взгляды мыслителей анализируются с опорой на идеи религиозного гуманизма, акцентирующего внимание на сложность и иррациональность человеческой природы. Подчеркивается, что особое внимание мыслители уделяли выявлению значения духовного, сверхэмпирического начала в человеке. Они раскрывали трагическую двойственность человеческого существования, которая преодолевается в христианстве через одухотворение, просветление мира и становление Богочеловека. Выявлено, что обретение смысла и полноты человеческого бытия связывалось философами со «вселенским дружеством» и взаимной ответственностью друг за друга. Кратко рассмотрены основные положения критиков антропологии данного направления, упрекавших её в имперсонализме, противоречивости и мифологическом утопизме. Утверждается, что главная заслуга философов заключалась в том, что в период духовного кризиса рубежа XIX–XX вв. они сумели средствами своей философии и методологии обосновать и утвердить высший смысл бытия человека, укорененный в вечных идеалах истины, добра, красоты и справедливости.

Ключевые слова: Богочеловек, теократический человек, философия всеединства, светский гуманизм, распад гуманизма, религиозный гуманизм, позитивизм, натурализм, универсальная природа человека, сверхэмпирическое начало в человеке, имперсонализм

THE PROBLEM OF THE HUMAN IN RUSSIAN OF ALL-UNITY

E.M. AMELINA

State university of management
99, Ryazansky Avenue, Moscow, 109542, Russian Federation
E-mail: em-amelina@yandex.ru

The subject of the article is the anthropological views of the Russian religious philosophy of All-Unity developed in controversy with secular humanism, whose evolution was interpreted as a movement in a downward direction, as degradation. The works of religious philosophers are studied from the perspective of their criticism of the "abstract principles", simplified approaches to the interpretation of man, such as positivism, naturalism, economism, socialism, Marxism, etc. The thinkers' views are analysed based on the ideas of religious humanism, emphasizing the complexity and irrationality of the human nature. It is emphasized that the thinkers paid special attention to identifying the significance of the spiritual, superempirical principle in man. They revealed the tragic duality of human existence that is overcome in Christianity through spiritualization, enlightenment of the world and formation of the

God-man. The article shows that the philosophers associated the acquisition of meaning and completeness of human existence with the “universal friendship” and mutual responsibility for each other. The article briefly overviews the main concepts of the critics of the anthropology of this movement who blamed it for impersonalism, inconsistency and mythological utopianism. It is argued that the philosophers’ main achievement was that during the spiritual crisis of the turn of the twentieth century, in their philosophy and methodology they were able to substantiate and affirm the supreme meaning of man’s being, rooted in the eternal ideals of truth, goodness, beauty and justice.

Key words: *God-man, theocratic man, philosophy of all-unity, secular humanism, disintegration of humanism, religious humanism, positivism, naturalism, universal human nature, super-empirical principle in man, impersonalism*

Современное общество переживает сложную духовную ситуацию. Она характеризуется ростом процессов отчуждения, потерей ценностных координат, гнетущим чувством смыслоутраты. В условиях дезориентации и атомизации общества, выражающихся в утрате социальных связей, кризисе общения, нарастании психосоциальной изоляции и т.д., актуальным представляется обращение к тем социально-философским концепциям, в которых на основе непреходящих идеалов и ценностей ставилась проблема поиска и обретения смысла жизни личностью, народом, государством и человечеством в целом. Именно к такому типу философствования относились взгляды представителей русской религиозной философии всеединства, сформировавшейся на рубеже XIX–XX веков. Её родоначальником в России, как известно, стал В.С. Соловьев. Он и его последователи (Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин) при анализе любых вопросов – антропологических, экономических, политических – ставили во главу угла идеи священного, должного, нравственно абсолютного. Философская антропология русских мыслителей¹ опиралась на метафизику всеединства. Бесспорным интегрирующим фактором для них являлась философия В.С. Соловьева. При этом в осмыслении проблемы человека каждый из мыслителей был неповторим и оригинален по-своему.

Вопрос о том, что есть сам человек, был исключительно важным для осмысления всех проблем философии всеединства. Поскольку мыслители раз-

¹ См. об этом: Волков В.Н. Онтология личности в метафизике всеединства // Соловьевские исследования. 2001. Вып.1. С. 131–141; Козлова О.В. Проблема личности в философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 5. С. 128–149; Дорофеева Л.В. Вл. Соловьев о смерти как ценности: Гамлет и Платон // Соловьевские исследования. 2002. Вып.5. С. 117–128; Дробжев М.И. Русская религиозная философская антропология // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 9. С. 195–219; Куракина О.Д. Христианская антропология В.С. Соловьева современному сознанию // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 6. С. 205–217; Ларин И.Д. Христианский идеал человека в философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 9. С. 219–225; Бульчев И.И. От совершенного человека к сверх – и постчеловеку // Соловьевские исследования. 2008. Вып.18. С. 80–88; Савельева М.Ю. К вопросу об обосновании концепции всеединой личности в творчестве Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 28. С. 67–77; Полетаева Т.А. Сравнительный анализ антропологии И. Канта и В.С. Соловьева в контексте православного учения о человеке // Соловьевские исследования. 2010. Вып.26. С. 96–103 и др.

рабатывали свой неповторимый общественный идеал² и размышляли над путями преобразования несовершенной социальной действительности, то достижение «должного» состояния общества связывалось ими с формированием нового человека, которого В.С. Соловьев называл человеком «теократическим», то есть не только постигшим смысл исторического процесса как процесса Богочеловеческого, но и активно участвующим в этом процессе. Человеческая личность, не уставал подчеркивать он, есть динамический момент истории, ядро, питающее общественное древо.

Свои взгляды о человеке В.С. Соловьев и его последователи разрабатывали в естественной полемике с уже существующими течениями мысли. Они видели человека и социальный мир сложнее и иррациональнее, нежели их современники, представители позитивистских и материалистических концепций, и стремились к обретению «всеединого» знания о человеке. Они считали, что такое знание зиждется на сочетании опыта, разума и веры. Вера делает разум зрячим и дает ему безусловное и абсолютное значение. Всеединый, целостный подход к анализу сущности человека заставлял мыслителей осуществлять синтезирующую критику «отвлеченных», односторонних подходов к проблеме человека, которые существовали в различных современных им учениях.

Первым «отвлеченным началом» и объектом критики являлся для них светский гуманизм в его крайних и радикальных проявлениях. Представители концепции всеединства в целом признавали несомненную значимость гуманистических идей, их большой духовный потенциал. Они указывали на то, что именно гуманистическому учению европейское человечество обязано лучшими своими достижениями: отменой рабства, политической свободой, гарантиями неприкосновенности личности, социальными реформами. Вместе с тем философы хотели уйти от абстрактной риторики и осмыслить те реальные противоречия в интерпретации человека, которые сопряжены с данной системой взглядов. Они стремились понять гуманизм как проблему, подойти к нему аналитически и критически, обратить внимание на те его стороны, которые казались им далеко не бесспорными.

Следует подчеркнуть, что критика светского гуманизма в философии всеединства носила противоречивый характер. Мыслители, характеризуя сущность гуманизма, давали излишне резкие определения, хотя сами, как мы уже отметили, признавали за гуманистическими идеалами защиту ценностей социального прогресса. Поскольку человек в их религиозном мировоззрении всегда был вписан в Божественную реальность, то главная направленность критики гуманизма была обращена против отрицания гуманистами «небесных», надчеловеческих ценностей. Острота полемики была предопределена еще и тем, что их оппоненты, декларировавшие себя последователями гуманистической культуры, также не скупались на критику. Они высмеивали религиозные идеи рус-

² См.: Амелина Е.М. Общественный идеал в русской социальной философии всеединства конца XIX–начала XX века. М.: ГУУ, 2010. 123 с.

ской философии как фантазерство, упрекали ее в отсутствии земной перспективы. Апелляция к нравственно-религиозному измерению в понимании человека и общественной жизни рассматривалась как слабость и способ протаскивания классово-чуждых взглядов. Так, Г.В. Плеханов, анализируя историю русской общественной мысли в XIX веке, обвинял русских идеалистов и веховцев, проделавших путь «от материализма к идеализму», в отжившем традиционализме, антирационализме и политическом центризме. Он прямо трактовал их взгляды как буржуазные и антисоциалистические³.

Размышляя над природой и сущностью человека, последователи В.С. Соловьева в свою очередь высмеивали «упрощенные» подходы к пониманию человека. Человек есть обезьяна и поэтому должен «полагать душу за други своя», иронически замечал В.С. Соловьев, фиксируя изначальную противоречивость внетеологического понимания человека у части русской интеллигенции. Не удовлетворял отечественных философов и тезис гуманизма о совершенстве человеческой личности, и представление о том, что утилитарно понятное благо человека является критерием оценки социальных институтов.

Вопрос об эволюции гуманизма в интерпретации человека осмысливался последователями В.С. Соловьева как движение в нисходящем направлении, как деградация. Гуманизм возникает, считал С.Н. Булгаков, как «неосознанная вера в идею богосыновства человека». В эпоху Просвещения он сливается с материализмом и атеизмом, утверждает «исконное совершенство», доброту и разумность человеческой природы. «Здесь, – подчеркивает философ, – провозглашается полное доверие к человеческой природе в ее данном состоянии. Человеку присущи естественное здоровье, гармония, совершенство. Он все, что ему нужно, может найти в себе и своими силами. Он не нуждается в сверхъестественной помощи, ибо имеет в своей природе все. Вообще нет ничего выше человека, причем не в идеальном его первообразе, но именно в его теперешнем состоянии. Он... сам по себе есть бог, хотя и еще только становящийся» [1, с. 219–220].

Следующий этап эволюции гуманизма был связан с распространением социалистических учений. Здесь, указывал мыслитель, к возрожденческому оптимизму в трактовке человека добавляется уверенность в возможности полного преодоления страданий на Земле. Критикуя этот наивный оптимизм, философы подчеркивали отсутствие в нем всякой мысли о губительной силе страстей для человека и трагических противоречиях его природы. «Детское неведение зла в человеке», по их мнению, сочеталось в социалистических учениях с совершенным упразднением человеческой личности, которое ценило раннее Возрождение. Рассматривая взгляды социалистических теоретиков на человека как поверхностные и бедные, Булгаков писал: «Для большинства этих учений человеческая природа есть просто *tabula rasa*, чистая доска, на которой пишет то или другое содержание социальная среда... вопросы антропологии совер-

³ См.: Плеханов Г.В. О книге М. Гершензона «Исторические записки (о русском обществе)» // Плеханов Г.В. Соч. в 24 т. Т. XXIII. Гос. изд-во Москва–Ленинград. 1926. С. 40.

шенно и без остатка растворяются в социологии, вопросы о человеке подменяются вопросом о природе и строении общества» [1, с. 220, 221].

Очередное «отвлеченное начало» в трактовке человека (и ступень эволюции гуманизма) философы связывали с марксизмом. В нем, считали они, гуманизм предстает уже как вера в «бунтовщическое начало в человеке». В марксизме путь к царству добра и разума пролегает через развязывание гражданской войны, через корыстное стремление завоевания земных благ. Эти резкие критические заявления сочетались с признанием относительной правды социализма и марксизма. Так, Е.Н. Трубецкой указывал, что социализму присуща нравственная идея, ибо он стремится обеспечить всякому человеку как таковому человеческие условия существования. Философ подчеркивал, что практические требования социализма вытекают из идеи безусловной ценности человеческой личности. С.Н. Булгаков в определенный период творчества «исправлял» социалистические взгляды, разрабатывая концепцию христианского социализма. Однако он рассматривал марксизм как разновидность прогрессистской утопии, в которой «скрывается грусть человека о самом себе, тоска «царя природы» в плену у стихий этой самой природы, равнодушной, даже враждебной»⁴. За «научным иероглифом марксизма», указывал философ, таится желание человека освободиться от природной зависимости и от порожденного ею экономического рабства, от вечной вражды между людьми из-за богатства.

Распад гуманизма связывался философами со взглядами Ф. Ницше. Ницшеанская трактовка сущности человека рассматривалась отечественными мыслителями не просто как «отвлеченное начало», а как откровенная пошлость с ничтожными философскими результатами. Ницшеанство интерпретировалось как завершение и разложение гуманизма, так как оно прямо провозгласило, что «человек есть нечто, что должно быть преодолено». В.С. Соловьев считал, что западноевропейская мысль в лице Ф. Ницше «воспела не Бога и человека, не Бога в человеке, а проблемы существования низших, падших, деградирующих сил»⁵. Верное стремление вспомнить о сверхчеловеческом в человеке выродилось у Ф. Ницше, отмечал С.Л. Франк, в прославление сверхчеловека как животного высшей породы, как существа дикого и злого, чье «величие есть только там, где есть великое преступление». Отрицание надличностных критериев в постановке проблемы человека, писал философ, завершается откровенной апологией творческой роли насилия в истории, верой в то, что разнузданность низших животных инстинктов приведет к некоему высшему общественному состоянию. Культ сверхчеловека закончился культом тьмы как творческой силы.

Специальную критику Ф. Ницше предпринял Е.Н. Трубецкой в работе «Философия Ницше. Критический этюд» (1903 г.). Отрицание каких бы то ни было объективных ценностей и норм, писал философ, приводит Ницше к от-

⁴ См.: Булгаков С.Н. Экономический материализм как философия хозяйства // Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 249 [2].

⁵ См.: Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 632 [3].

кровенному субъективизму. Он возводит на пьедестал «безбожника из безбожников», «сверхчеловека», сущность которого – «злоба». Презируя мораль сострадания, он находит истинную ценность в силе, враждебной всякому милосердию. Отрицание идеалов разума и добра сопровождается у него апелляциями к «тени Бога». Тем не менее отвергнутый Бог помимо желания Ницше остается центром его философии. «Человек, – заключает Е.Н. Трубецкой, критикуя ницшеанство, – только тогда возвышается над стадным началом, только тогда освобождается от ига пошлости, когда он полагает средоточие своей жизни не в том, что умирает, не в том, что живет один день, а в вечном и безусловном» [4, с. 810]. Это безусловное связывалось философами всеединства с Божественным Абсолютным началом.

В отличие от европейского светского гуманизма Ренессанса с его апологией индивидуализма и индивидуальности, христианскому гуманизму русской религиозной философии была свойственна тесная связь с православием, духовностью, приверженность платоническим идеалам истины, добра, красоты, социальной справедливости. Как верно отмечает М.И. Дробжев, христианский гуманизм религиозных мыслителей значительное место отводит «проблеме спасения человека, избавления от зла, порабощённости греху, физической смерти, страданий, преодоления отчуждения и обретения абсолютной свободы. Спасение обеспечивают два фактора: религиозные усилия и благодать, высшее дарение Бога»⁶ Развивая гуманизм в религиозном ключе, особое место представители философии всеединства отводили идее любви, связанной с верой в Богочеловека и Богочеловечество. Задача Богочеловека мыслилась в утверждении и победе сил добра над злом, света над тьмой, а смысл жизни – в служении добру и справедливости.

Другим объектом анализа отечественных философов стали позитивизм и натурализм. Они также критиковались за «отвлеченное» толкование сущности человека. Напомним, что в работе «Оправдание добра» (1894–1897 гг.) В.С. Соловьев, критикуя натуралистическое понимание человека, ссылается на известные к тому времени научные исследования из жизни насекомых, указывающие на то, что жизни муравейника присуща чрезвычайная устойчивость и крепость общественных связей, дифференцированное разделение труда, удивительная солидарность и согласие между членами. Одни муравьи «жнут», наподобие земледельцев, другие «охотятся», третьи занимаются «пастушеством». «Чувства гражданского долга и преданности общественному порядку, – иронизирует В.С. Соловьев, – так велики у муравьев, что никогда никаких ссор и усобиц у них не происходит» [6, с. 345]. Однако если муравей не в состоянии выполнить свою трудовую задачу на благо муравейника и повреждается, то сограждане бросают его как падаль или не обращают на него никакого внимания. У человека, заключает философ, есть существенный признак, независимый от общности, обуславливающий собою отличительный характер человеческого общества, «этот признак состоит в том,

⁶ См.: Дробжев М.И. Идея гуманизма в философии Вл. Соловьева. Гуманизм как преодоление зла // Соловьевские исследования. 2002. Вып.4. С. 125 [5].

что каждый человек, как таковой, есть нравственное существо и лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил... Права общества на лицо... обусловлены признанием личного права»⁷.

Критиком натурализма в трактовке человека выступал С.Л. Франк. Философ напоминал, что и дарвинизм, и школа психоанализа выводят на первый план в объяснении человека его биологическую сторону, растворяя в ней его сущность. Дарвинизм «разрушил давнее, исконное положение о принципиальном отличии человека от остального природного мира и заменил его представлением, что человек есть просто часть животного мира, близкий родственник обезьяны, потомок обезьяноподобного существа»⁸. Психоанализ продолжил эту линию и свел сущность человеческого бытия к мощным разрушительным импульсам в его природе. В качестве «отвлеченного» начала С.Л. Франк рассматривал и определение человека лишь как существа, изготавливающего орудия. С его точки зрения, такая трактовка означала констатацию количественного, а не качественного отличия человека от животного. В этом определении человек представал как животное более развитое, более хитрое, предусмотрительное и догадливое, чем другие животные, но вместе с тем более слабое и отсталое, чем они, в силу лишённости богатства и безошибочности инстинктов. Для позитивистов и материалистов, констатировал философ, знание о природе человека оказалось неразрешимой тайной, ибо для них так и остался камнем преткновения вопрос: как природное, непросветленное начало может быть носителем высшего света?

Последователь философии всеединства П.А. Флоренский к односторонним подходам к рассмотрению «тайны» человека относил чисто экономический или чисто идеологический подходы. В одном случае, отмечал он, личность низводится до роли функции в экономической системе, в другом – происходит абсолютизация человеческих рациональных способностей, зачастую приводящих к конструированию «из себя» фантазмагорической действительности, к созданию такой реальности, где нет места самому человеку. Следствием таких механистических научных конструкций стало нарастание процессов взаимоотноуждения в обществе и самоотчуждения личности. Цивилизация поглощает все силы человека, заставляя его жить только для нее. Поскольку утрачен «основной масштаб», которым определялась личность, то процессы отчуждения «закрадываются в самое единство отдельной личности: себя самое личность не понимает, с самою собою утратила возможность общения». Научное знание не восполняет полноты бытия человека. Оно не может заменить собой того, в чем ищет удовлетворения личность, – цельности. Человек, заключа-

⁷ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль. 1988. С. 345, 346 [6].

⁸ См.: Франк С.Л. Свет во тьме // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 414 [7].

ет П.А. Флоренский, рано или поздно «свергнет иго возрожденческой цивилизации, даже со всеми выгодами ею доставляемыми»⁹.

Сущность человека, считали философы, нельзя исчерпать только одной какой-нибудь характеристикой. Это одновременно и разумное, и природное, и социальное, и экономическое, и политическое, и идеологическое, и нравственно-религиозное существо. Человек, как любил говорить В.С. Соловьев, хочет не только материального существования, «он хочет еще *абсолютного* существования – полного и вечного», реализуемого в том духовном общественном союзе, который носит название церкви¹⁰. Об этом свидетельствует его стремление к безусловному, «то есть стремление быть *всем* в единстве или быть всеединым». Воплощение такого стремления в обществе, указывал мыслитель, может дать лишь религиозная инстанция – церковь.

Философ акцентировал внимание, в том числе, и на волевой ипостаси человека. Сама история, с его точки зрения, есть не что иное, как постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является как субъективный, недействительный идеал. Характеризуя двигательную силу исторического процесса, он пишет: «Воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты»¹¹. Поэтому именно личность является главной носительницей добра в истории. И какие бы мы чисто формальные определения не давали человеку, следует признать, считал мыслитель, что человек есть не только разумное, но и волящее и верующее существо.

Заслугой философов в полемике с различными односторонними подходами в трактовке человека явилось то, что они сумели показать *универсальную* природу человека. Они увидели в человеке не функцию и «рефлекс» общественных отношений, а самостоятельное творческое начало, реализующее себя в движении к цели абсолютной. Реализовать это творческое начало можно только через свободу человека, достижимую в совершенном обществе, основанном на принципе безусловного уважения каждой личности. Следует отметить также, что в анализе проблемы человека русская религиозная философия шла не от человека к Богу, а от Бога к человеку. В то же время за человеком признавался особый потенциал и особые способности. Человек, как существо становящееся, указывал В.С. Соловьев, не может рассматриваться в отрыве от Божественного начала. Он – особого рода абсолютное. «Собственное существование, – писал он, – 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 –

⁹ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Соч. В 2 т. Т.2. М.: Правда, 1990. С. 346 [8].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 148 [9].

¹¹ См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 94 [10].

мировая душа – находит свое действительное осуществление в обоих своих началах» [11, с. 716].

Акцентирование роли Церкви, религиозной общности, «соборности» и т.п. в жизни личности приводило философию всеединства к известной противоречивости в интерпретации сущности человека. С одной стороны, человек понимался как активный деятель, ставящий исторические цели, с другой – сама свобода имела истоки не в нем, а в чем-то внешнем, находившемся над ним. Если европейская философская мысль, освобождая человека от религиозной зависимости, инкорпорировала религиозные идеи во внутренний мир человека и в этом смысле делала человека внутренне свободным, то русская религиозная философия методологически встраивала его в идею Богочеловека, Богочеловечества, «христианской общности».

Важной установкой в анализе человека у В.С. Соловьева и его последователей был христианский тезис о двойственности его природы. «Человек, указывал В.С. Соловьев, – совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным... . Человек есть вместе с тем и божество и ничтожество» [12, с. 113]. Философы стремились дать рациональную интерпретацию христианской идеи двойственности человека. Они констатировали, что, с одной стороны, человек связан с миром эмпирической реальности, где все преисполнено несовершенства и страданий. С другой стороны, он несет на себе отпечаток мира сакрального, трансцендентного. Именно духовное начало человека, то есть качество, принципиально отличное от всех эмпирических (в том числе, интеллектуально-психических) и выходящее вообще за пределы его эмпирической природы, определяет его подлинное своеобразие и делает его противоположным миру животных. Свидетельством этого является то, что только человек осознает высшую, идеальную необходимость, отличную от всякой эмпирической необходимости, и выражает ее в категории должного. «Естественное» состояние человека, подчеркивал С.Л. Франк, заключается не в жизни согласно его собственной природе, а в постоянном преодолении и преображении этой природы.

Таким образом, человек, будучи телесным по природе, является в религиозной философии всеединства носителем особого, сверхэмпирического начала. В «Оправдании добра» В.С. Соловьев, размышляя над сущностью человека, связывает ее, в первую очередь, с нравственными качествами, имеющими в конечном счете трансцендентную природу. Это *стыд, жалость и благоговение*. Чувство *стыда*, отсутствующее у животного, указывает он, имеет самостоятельное сверхбиологическое значение, необъяснимое с внешнеутилитарной точки зрения. «Материальная наука, – подчеркивает он, – тщетно будет пытаться дать со своей точки зрения удовлетворительный ответ на столь давно поставленный человеку вопрос: кто возвестил тебе, что ты наг?» [6, с. 124]. Безусловное отличие человека от животного, рассуждает он, присутствует в акте стыда потому, что в нем он отделяет себя от того, чего стыдится, а именно от материальной природы, не только окружающей, но и своей собственной.

Стыд¹² свидетельствует о боязни обнаружения человеком этой низшей природы. Испытывая его, он как бы говорит: «Я стыжусь, следовательно, я существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек»¹³.

Последователи В.С. Соловьева приходили к выводу о том, что двойственность человека, его телесность, с одной стороны, и его устремленность к надвременной реальности, с другой, делает его бытие трагичным. Наделяя себя безусловными правами и видя вместе с тем конечность и хрупкость своего бытия, он находится в постоянном поиске смысла жизни «В человеке, – по мнению Е.Н. Трубецкого, – все борется, все двойится. И та душевная мука, которую мы испытываем, есть именно выражение этого рокового раздвоения, – этого спора смысла и бессмыслицы в человеке и о человеке» [13, с. 36]. Интерпретируя смысл человеческого существования в религиозном ключе, Е.Н. Трубецкой подчеркивал специфику христианского понимания этой проблемы по отношению к другим вероисповеданиям. В отличие от религий Востока (брахманизма, буддизма), проповедующих смысл жизни, запредельный миру, и считающих, что страдание и жалость обусловлены признанием тщеты жизненных стремлений, христианство открывает безусловную ценность в самом человеке, способном в утверждении здешнего и земного подняться в иной, верхний план бытия.

В христианстве, утверждали мыслители, происходит реабилитация матери: «вещество... не упраздняется, а одухотворяется и просветляется, становится “телом духовным”¹⁴. Другой особенностью христианского понимания проблемы смысла жизни является то, что полнота человеческого бытия обретается индивидом не изолированно, не в отъединенности от других, а лишь во «вселенском дружестве», во взаимной ответственности друг за друга, ибо «никто не спасается и не осуждается отдельно от других». Подлинный исток общественной жизни, считал П.А. Флоренский, следует искать там, где осуществляется творческий переход индивида из своей самозамкнутости в сферу «другого». Характерным является тот христианский образ, который он выбрал для иллюстрации этой своей идеи, – два ангела, стоящие на пьедестале с надписью: «Предел любви – да двое едино будут». Этот символ, с точки зрения Н.О. Лосского, «выражает основную идею метафизики Флоренского, а именно его утверждение, что все сотворенные личности, составляющие часть мира, суть существа, сосуществующие друг с другом»¹⁵. Единомыслие друзей, по мнению П.А. Флоренского, ведет свое начало от Троицы, так как именно ее внутреннему существу присущи единство внутреннего мира. Там, где в общении присут-

¹² Чувство стыда является у Соловьева той основой, благодаря которой развивается его «другая форма» – *совесть*. «У животных, лишенных этого элементарного чувства (стыда. – Е.А.), – пишет он, – было бы напрасно искать более сложного явления его – совести» [6, с. 133].

¹³ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 124.

¹⁴ См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432. С. 55 [13].

¹⁵ См.: Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 205 [14].

ствует идея Троицы, не только конкретные личности обретают друг друга, но и само общество обретает себя в единстве.

Возникающие социальные коллизии и нарушение единства в обществе русские философы связывали с конфликтом традиций и новаторства (С.Л. Франк). Они были убеждены в том, что если реальная, данная конкретная общественная среда является застойной, косной и тормозящей развитие и общества, и личности, то человек получает моральное право на протест, ибо, как писал В.С. Соловьев, «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру»¹⁶. Пророки, святые и мирские подвижники являются важнейшими историческими деятелями. Они, а не революционер-ниспровергатель социальных основ, являются двигательной силой социального развития. Они не теряют связи со своим историческим и духовным прошлым и имеют выдержку в несении «исторического тягла». Воплощением такого типа личности в России были, как считал С.Н. Булгаков, Сергей Радонежский, Дмитрий Донской, Александр Невский и др.

Как уже было отмечено, проблема взаимосвязи человека и социального целого (общества, государства, человечества) далеко не всегда последовательно решалась в антропологии русских религиозных мыслителей. Так, у В.С. Соловьева человеческая личность всегда оказывалась вписана в «свободную теократию», «христианскую общественность» и т.п. Только грядущая «теократическая» личность, производная от теократического государства, обладала у него подлинностью и значимостью. Это противоречие позволило в свое время В.В. Зеньковскому констатировать, что антропология данной школы страдает незаконченностью и внутренней несогласованностью. В частности, отмечал он, глубоко укорененное у В.С. Соловьева «чувство абсолютности личности» ослабляется ее «имперсоналистическим разложением».

Современный исследователь творчества В.С. Соловьева А.П. Козырев объясняет это противоречие гностическими влияниями в философии Соловьева: «Если на ранних этапах у него встречается некоторое подобие монадологического персонализма, то в поздних работах тенденция к имперсонализму выражается все отчетливее...» [15, с. 19]. Универсалистскую антропологическую линию В.С. Соловьева продолжил Л.П. Карсавин в своем учении о «симфонических личностях». Его смысл заключался в том, что «качествование» личности, ее предметное содержание и сущность выражались не в личности как таковой, а в чем-то более высоком по степени общности и абстрактности. Низшая историческая личность познается и определяется на основе высшей. Так, «качествование» семьи выражалось в роде, рода – в народе, народа – в культуре и т.д. Низшая индивидуальность, отмечал мыслитель, «раскрывается в связи с высшей личностью», но «воздействие высшей индивидуальности на низшую, в

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 341.

конце концов – на индивидуума, не должно пониматься по типу механического толчка»¹⁷.

Смысл жизни человека В.С. Соловьев видел в выявлении им своего одухотворенного, «софийного» содержания. Это выявление, казалось бы, предполагало свободную деятельную волю. Однако и здесь мировоззрение В.С. Соловьева (и разделявшего его взгляды С.Н. Булгакова) приходило к некоторому противоречию. Трактовка Софии как субстанции всего становящегося (Соловьев) означала, что божественный замысел о человеке и есть его собственная сущность. В таком случае человек лишался инициативы самосозидания и превращался в автомат божественной благодати.

«Софийный детерминизм» В.Соловьева критиковал Е.Н. Трубецкой. Он трактовал Софию иначе, а именно, как еще не раскрытую, не выявленную до конца нетождественную миру возможность. *Идея* каждого сотворенного существа рассматривалась философом как иная, отличная от него действительность, как задание, призвание и положительная возможность, которую можно исполнить или отвергнуть. Поэтому человек у Е.Н. Трубецкого оказывался полноправным носителем свободы воли. Перед ним всегда предстояла двоякая возможность: положительная и отрицательная. Он может либо осуществить в себе тот образ Божий, который составляет замысел Божий о нем, «либо явить во всем... существе и облике определенное отрицание именно *этого* образа, *этой* идеи»¹⁸.

Итак, в антропологии философии всеединства в наиболее яркой форме нашла свое выражение религиозная устремленность творчества русских мыслителей. Сущность человека, утверждали они, не может быть раскрыта вне апелляции к надличностным критериям, при этом их размышления шли не от человека к Богу, а от Бога к человеку. Сущность человека может быть понята, прежде всего, в религиозном контексте. Она сверхбиологична и свехэмпирична. Эта сущность находит свое выражение в его земном бытии как просветление и одухотворение. Смысл жизни человека в выявлении им своего «софийного» содержания, т.е. той трансцендентной идеи, которая промыслена о нем Богом. Сам процесс развития человеческой индивидуальности трагичен, ибо существо человека двойственно (телесно и духовно одновременно). В борьбе, страданиях и испытаниях он обретает себя. Это самообретение предполагает восхождение к Абсолюту (Софии) и братское единение с миром других людей.

Современные исследователи справедливо критикуют некую утопичность и мифологичность антропологии религиозных философов, обращая внимание на то, что эти черты являются своеобразным предчувствием гармонии будущего мира. Женственность и пассивность рассматриваемой антропологии проявилась, по мнению М.И. Дробжева, в том, что она «не отвечала на исконно русский вопрос: Что делать? Её конструктивные идеи не получили развития в практике. <...> Они (философы. – Е.А.) считали единственной творческой си-

¹⁷ См.: Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 192–193 [16].

¹⁸ См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 104.

лой бытия внутреннюю жизнь личности, пренебрегали необходимостью политических форм работы, что приводило их усилия к бесплодным результатам, к неспособности достижения поставленных целей»¹⁹.

Заслугой мыслителей стало то, что в социально-философском плане человек предстал в их размышлениях как наделенное душой, разумом, стремящееся к целостной самореализации, сложное, многогранное и универсальное существо. Антропология мыслителей стремилась преодолеть отвлеченные подходы бытовавших в их время учений и философских теорий (натурализма, экономизма, марксизма и др.), но и сама страдала некоторыми противоречиями. Сущность человека, его свобода воли объяснялись не столько из него самого, сколько из Божественной инстанции. Сам он зачастую предстал как часть социальных структур. В антропологии религиозных философов мы встречаемся с элементами имперсонализма и «софийного детерминизма». Тем не менее рассуждения мыслителей о смысле жизни человека и его сущности характерны особой возвышенностью, привлекательностью и художественная образность. Будущий человек – это Богочеловек, обладающий духовностью, нравственностью, стремлением к творчеству, к истине, добру и красоте. Эта идейная устремленность в характеристике человеческого потенциала делает взгляды отечественных мыслителей притягательными и интересными для каждого нового поколения читателей и исследователей. В период духовного кризиса рубежа XIX–XX вв. они сумели средствами своей философии и методологии обосновать и утвердить высший смысл бытия человека, укорененный в вечных и абсолютных ценностях и идеалах.

Список литературы

1. Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1990. С. 205–234.
2. Булгаков С.Н. Экономический материализм как философия хозяйства // Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 229–250.
3. Соловев В.С. Идея сверхчеловека // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 626–634.
4. Трубецкой Е.Н. Ницше. Критический очерк // Ницше: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 687–811.
5. Дробжев М.И. Идея гуманизма в философии Вл. Соловьёва (Гуманизм как преодоление зла) // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 4. С. 124–154.
6. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
7. Франк С.Л. Свет во тьме // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 405–470.
8. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 17–350
9. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
10. Соловев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 3–138.
11. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–744.
12. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–174.

¹⁹ См.: Дробжев М.И. Вл. Соловьёв и русская религиозная философская антропология // Соловьёвские исследования. 2004. Вып.8. С. 230 [17].

13. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
14. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
15. Козырев А.П. Гностические влияния в философии Владимира Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1997. 24 с.
16. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. 351 с.
17. Дробжев М.И. Вл. Соловьев и русская религиозная философская антропология // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 8. С. 221–237.

References

1. Bulgakov, S.N. Khristianstvo i sotsializm [Christianity and socialism], in *Khristianskiy sotsializm* [Christian socialism]. Novosibirsk: Nauka, 1990, pp. 205–234.
2. Bulgakov, S.N. Ekonomicheskiy materialism kak filosofiya khozyaystva [Economic materialism as a philosophy of economy], in *Filosofiya khozyaystva* [Philosophy of economy]. Moscow: Nauka, 1990, pp. 229–250.
3. Solov'ev, V.S. Ideya sverkhcheloveka [The idea of the superman], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 626–634.
4. Trubetskoy, E.N. Nitszshe. Kriticheskiy ocherk [Nietzsche. A critical study], in *Nitszshe: pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, 2001, pp. 687–811.
5. Drobzhev, M.I. Ideya gumanizma v filosofii Vl. Solov'eva (Gumanizm kak preodolenie zla) [The idea of humanism in Vl. Solovyov's philosophy (Humanism as overcoming of the evil)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 4, pp. 124–154.
6. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., vol. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–548.
7. Frank, S.L. Svet vo t'me [Light in the darkness], in *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 405–470.
8. Florenskiy, P.A. U vodorazdelov mysli [At the watersheds of thought], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 17–350.
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. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [Crisis of Western philosophy (against the positivists)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 3–138.
11. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of abstract principles], in Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–744.
12. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelevechestve [Readings on God-manhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 5–174.
13. Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [Meaning of life]. Moscow: Respublika, 1994. 432 p.
14. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 480 p.
15. Kozыrev, A.P. *Gnosticheskie vliyaniya v filosofii Vladimira Solov'eva*. Avtoref. diss. ... kand. filос. nauk [Gnostic influences in Vladimir Solovyov's philosophy. Abstract diss. cand. philos. sci.]. Moscow: MGU im. M.V. Lomonosova, 1997. 24 p.
16. Karsavin, L.P. *Filosofiya istorii* [Philosophy of history]. Saint-Petersburg: AO «Komplekt», 1993. 351 p.
17. Drobzhev, M.I. Vl. Solov'ev i russkaya religioznaya filosofskaya antropologiya [Vl. Solovyov and Russian religions philosophical anthropology], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 8, pp. 221–237.

УДК 172:2-42(470)
ББК 87.70

«ЭТИКА ЧУВСТВ» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ¹

А. БУЛЛЕР

Референт уполномоченного по вопросам демографии земли Баден-Вюртемберг,
Кёнигштрассе, 44, 70174, г. Штутгарт, Германия
E-Mail: andreas.buller@gmail.com

*Исследуются истоки философии чувств Владимира Соловьёва, которые необходимо искать в эпохе Просвещения, а также в наследии немецкого философа Артура Шопенгауэра. Соловьёвская концепция чувств, несмотря на её особенности и её специфику, гармонично вписывается в европейскую философскую традицию, ибо Владимир Соловьёв, как и его предшественники, подчёркивает нормативный и универсальный характер нравственных чувств человека. Предполагается, что Владимир Соловьёв стоит у истоков современных этических теорий, исследующих такой специфической феномен, как «стыд за другого» (нем. *fremdschämen*). Делается вывод, что Владимир Соловьёв стоит в ряду вышеупомянутых европейских мыслителей особняком. Этот вывод обосновывается следующим образом: Владимир Соловьёв анализирует не только роль и функции нравственных чувств в жизни человека, но и стремится найти их первоисточники и описать их эволюцию. Благодаря такому специфическому подходу его этическая концепция приобретает ярко выраженный антропологический характер, ибо Владимир Соловьёв видит в «высших» чувствах важный «инструмент» процесса нравственного самосовершенствования человека, целью которого является состояние богочеловечества. На основе проведённого анализа делается вывод, что этика чувств Владимира Соловьёва включает в себя как антропологические, так и религиозные элементы, опирается как на разум, так и на эмоции человека, исходит как из рациональной философии Канта, так и из философии чувств Шопенгауэра, т.е. является необычайно многогранной теорией, в основе которой, однако, лежит один центральный вопрос – что есть человек, почему он появился и куда и к чему он должен стремиться?*

Ключевые слова: антропологические и религиозные основы нравственности, этика чувств, философия чувств, стыд и совесть, жалость и сострадание, богочеловечество

VLADIMIR SOLOVYOV'S «ETHICS OF FEELINGS» IN THE CONTEXT OF EUROPEAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

A. BULLER

Referent der Stabsstelle des Demografiebeauftragten des Landes Baden-Württemberg
Königstr. 44, 70174 Stuttgart, Germany
E-Mail: andreas.buller@gmail.com

¹ Статья базируется на моём выступлении на интернациональной научной конференции VLADIMIR SOLOVIEV: THE METAPHYSICS OF LOVE, которая была организована философским факультетом Папского университета имени Иоанна Павла II в Кракове и проходила с 2 по 5 июня 2019 года в Бенедиктинском монастыре Тынец. Выполнено при поддержке гранта РФФ No 19-18-00421, «Проблема исторической ответственности: этико-нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации». Supported by RSF grant, No 19-18-00421, “Problem of historical responsibility: ethic-normative foundations, discursive practices and media representations”.

This article explores the origins of Vladimir Solovyov's philosophy of feelings, which in the author's view lie in both the Enlightenment philosophy and the heritage of the German philosopher Arthur Schopenhauer. Solovyov's theory of feelings, despite its specific features and characteristics, belongs to the European philosophical tradition as Vladimir Solovyov, like his predecessors, emphasizes the natural and universal character of human moral feelings. It is supposed that Vladimir Solovyov is the founder of the modern ethical theories studying the specific phenomenon of "external shame" (in German Fremdschämen). Nevertheless, it is concluded that Vladimir Solovyov stands out among the above-mentioned European thinkers. This conclusion is substantiated in the following way: Vladimir Solovyov not only analyzes the role and functions of "higher" feelings in human life, but he tries to find their sources and to describe their development. With such a specific approach, his ethical concept becomes distinctly anthropological because Vladimir Solovyov sees in the "higher" feelings an important means for the moral development of man, which will allow him to reach the perfect state of "God-manhood". The analysis done allows the author to make a conclusion that Vladimir Solovyov's ethics of feelings includes both anthropological and religious elements, is based on both human reason and emotions, draws upon both Kant's philosophy of reason and Schopenhauer's philosophy of feelings, i.e. is an exceptionally multidimensional theory, with one central question, however, underlying it – what is man, why did he appear, what and where is his ultimate goal?

Keywords: anthropological and religious principles of morality, ethics of feelings, philosophy of feelings, shame and conscience, pity and compassion, God-manhood.

Обращающийся к исследованию нравственной философии Владимира Сергеевича Соловьёва (в дальнейшем – Соловьёв) специалист немедленно обратит внимание на тот факт, что она базируется не только на категориях разума, но и на нравственных чувствах – чувстве стыда, совести, жалости и благоговения перед высшим. Несмотря на то, что нравственные чувства образуют основу этики Соловьёва, они так и не стали объектами глубокой и тщательной рефлексии специалистов. Ибо если бы они стали таковыми, то тогда философы давно поставили бы следующие вопросы. Откуда в философии Соловьёва появились «чувства»? Какие теории предшествовали соловьёвской философии чувств? И, вообще, можно ли назвать нравственную концепцию Соловьёва «философией чувств»?

В том, что «философия чувств» как таковая существует, у нас никаких сомнений нет, ибо проблемой человеческих чувств интенсивно занимаются и современные специалисты, которые за последнее десятилетие в этой области издали целый ряд работ². Но исследующие чувства человека философы и историки лишь продолжают ту традицию, которая своими корнями уходит в античную эпоху. Прежде, чем я обращусь к этой традиции, я хотел бы несколько слов сказать о самом понятии «чувство».

² См., например, работы немецких специалистов: Döring, S. (Hrsg.): Philosophie der Gefühle. Frankfurt, 2009; Plamper, J. Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte. München, 2012; Frevert, U. Vergängliche Gefühle. Göttingen: Wallstein Verlag, 2013; Wehofsits, A. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik. Berlin, 2016; Sumser, E. Evolution der Ethik: Der menschliche Sinn für Moral im Licht der modernen Evolutionsbiologie. Berlin, 2016; Rapic, S. Die Entwicklungslogik der Normativität: Probleme und Perspektiven. Freiburg und München, 2018.

Русское слово «чувство» происходит от старославянского «*чутти*», т.е. чувствовать, слышать, чувствовать, воспринимать. Надо, однако, сказать, что современная интерпретация понятия «чувство» включает в себя широкий спектр различных компонентов, что существенно осложняет его дефиницию.

1. Под понятием «чувство» мы традиционно подразумеваем самые различные чувственные восприятия и ощущения человека, которые становятся его *внутренними* переживаниями, например чувства боли, радости или страха.

2. Под «чувством» мы понимаем также *внешние* «сигналы» человека, например ярость, раздражение или восхищение, которые он посылает окружающему миру. С помощью этих «сигналов» человек вступает в контакт с окружающим миром, который он осуществляет на «языке эмоций».

3. Кроме того, чувства являются и «оценочными категориями». Причём свою оценочную функцию они начинают выполнять уже на уровне самых простейших ощущений, например при восприятии запахов, которые человек автоматически оценивает как «плохие» или «хорошие».

«Плохими» и «хорошими» для человека могут быть, однако, не только запахи, но и действия людей, которые человек может тоже оценивать с помощью своих чувств. Но разве можно с помощью чувств «оценивать» действия людей? Несомненно. Более того, действия людей можно с помощью чувств не только «оценивать», но и «инициировать», что наглядно демонстрируют чувства стыда, совести и жалости. Именно эти чувства стоят в центре внимания «этики чувств» Соловьёва.

Под понятием «чувство» мы, таким образом, с одной стороны, подразумеваем простые чувственные ощущения человека (напр., запахи), а с другой, нравственные категории, обозначающие эти чувства. Мы говорим о «чувстве голода» и одновременно призываем кого-то к чувству совести, объединяя таким образом под одним и тем же понятием «чувство» совершенно разные вещи. Ведь говоря о голоде, мы имеем в виду «природное» чувство, которым обладают все без исключения живые существа. Но, призывая кого-то к чувству совести, мы уже обращаемся не к природному, а нравственному чувству, которым обладает один только человек. И тем не менее как в первом, так и во втором случае мы говорим о чувствах. А это означает, что между *природными* и *неприродными* чувствами должна существовать какая-то взаимосвязь. И она действительно существует, что нам убедительно доказывает Соловьёв. Но, прежде чем обратиться к концепции чувств Соловьёва, мы должны вначале получить хотя бы самое общее представление о возникновении и развитии самой «философии чувств».

О развитии «философии чувств»

Чувства играли важную роль уже в древнегреческой философии. Идеалом древних греков являлось чувство удовлетворения, счастья, благополучия и радости, т.е. такое «внутреннее состояние», которое они обозначали словом «эвдемо-

ния» (древнегреч. εὐδαιμονία eudaimonía). Однако мыслители эпохи Просвещения не просто увидели в чувствах человека «внутреннее состояние», но открыли в них эффективные «познавательные инструменты» и «нравственные категории», о чём свидетельствует концепция чувств шотландского философа Дэвида Юма (David Hume). Некоторые феномены окружающего мира, утверждает Юм, позволяют познать себя не на рациональном, а лишь на эмоциональном, или «чувственном», уровне. В своём опубликованном в 1740 году «Трактате о человеческой природе» он приходит к выводу, что между добродетелью и пороком человек выбирает не на основе разума, а на основе своих чувств: «...действия сами по себе могут быть похвальными или порицаемыми, но не разумными или неразумными, ибо похвальное и порицаемое не тождественно разумному и неразумному. Сознание ценности, т.е. сознание достойного или недостойного действия часто противоречит нашим природным склонностям, но оно иногда позволяет держать их и под контролем. Разум, однако, не обладает подобным влиянием. Поэтому моральные суждения не являются продуктом разума, который в этом случае, скорее, пассивен и по этой причине никак не может быть источником активного принципа, каким является совесть или моральное сознание» [1, с.16].

И, действительно, рационально организованная и до мелочей продуманная система массового уничтожения людей, которую теоретически разработал и практически осуществил немецкий фашизм, является, без всякого сомнения, продуктом человеческого разума, но «похвальной» или «добродетельной» мы её по этой причине назвать не можем, ибо разумность в нашем представлении должна включать в себя гуманность и человечность. Именно этот факт и подчёркивает Юм, который прекрасно осознаёт, что бесчувственный разум не в состоянии поступать нравственно.

Французский мыслитель Жан-Жак Руссо (Jean Jacques Rousseau) развивает мысли Юма дальше, замечая, что гуманность и человечность проявляют себя далеко не во всех, а только в *нравственных* чувствах, каковыми, по его мнению, является чувства *совести* и *сострадания*: «Практически вне всяких сомнений находится тот факт, что сострадание есть природное чувство, которое способствует сохранению всего рода, потому что оно ограничивает самолюбие любого живого существа. Именно сострадание заставляет человека тут же, ни секунды не задумываясь, оказать помощь тем, чьи страдания он воспринимает. В первоначальном природном состоянии это чувство выполняло функцию закона, обычая и добродетели, но только с таким преимуществом, что никто не мог допустить даже мысли о том, чтобы не подчиниться его мягкому голосу» [2, с. 79].

И завершает эту довольно интересную философскую дискуссию XVIII столетия о чувствах человека шотландский экономист и философ Адам Смит (Adam Smith). В своей работе «Теория этических чувств» он пишет: «... каким бы эгоистичным человека не считали, в его натуре лежат, очевидно, определённые принципы, которые заставляют его принимать участие в чужой судьбе, превращая таким образом благополучие другого в свою потребность, даже если он в этом случае абсолютно никаких преимуществ, кроме одного только удовольствия стать

свидетелем происшедшего, не получит. Одним из принципов такого рода является человеческое милосердие или сострадание, т.е. такое чувство, которое позволяет воспринимать и понимать страдания других <...> Тот факт, что чувство горя наполняет нас по той причине, что его переживают другие люди, настолько очевидно, что он не нуждается в примерах, чтобы его доказать» [3, с. 1].

Во всех приведенных выше цитатах доминирует одна и та же мысль – нравственные действия определяются прежде всего «нравственными» чувствами. Эта мысль находит своё дальнейшее развитие в трудах немецкого мыслителя Артура Шопенгауэра (Arthur Schopenhauer), с именем которого неразрывно связана «этика сострадания» (Mitleidethik).

Когда мы говорим об этической концепции Шопенгауэра, то имеем в виду, прежде всего, два его эссе, которые он предоставил на конкурс Королевского датского научного сообщества. Первое эссе «О свободе человеческой воли» (Über die Freiheit des menschlichen Willens) было удостоено награды этого сообщества в январе 1839 г. Второе эссе вышло в 1843 г. под заголовком «О фундаменте морали» (Die Preisschrift über die Grundlage der Moral), но не было, к сожалению, удостоено награды, не в последнюю очередь по причине крайне резких высказываний Шопенгауэра в адрес своих коллег.

Надо сказать, что высказывания Шопенгауэра по отношению к его коллегам-философам отличаются беспримерной беспощадностью и крайней язвительностью. В то же время они демонстрируют нам редкую остроту ума и необычайный темперамент этого незаурядного мыслителя, который в критике современной ему философии, надо признать, далеко не всегда заблуждался. Шопенгауэр, например, утверждал, что тот открытый, ориентированный на слушателя стиль «старой философии», которая стремилась к диалогу с читателем и поиску истины, полностью утерян современной философией. Наука нашего периода, говорит он, стремится лишь «мистифицировать, импонировать, вводить в заблуждение или же бросать песок в глаза», ибо она «преследует цель не разъяснить, а обворожить читателя»³. Это его высказывание можно применить и к современной философии, которая, к сожалению, не стала более близкой и понятной читателю. Но Шопенгауэр не ограничивается общими высказываниями, а называет конкретные имена тех философов, которые, по его мнению, преследуют цель ввести в заблуждение и «обворожить читателя». Особенно в этом искусстве «блистают Фихте и Шеллинг, а также недостойный даже их, опустившийся ниже этих талантливых мужчин, плоский и бездуховный шарлатан Гегель»⁴ (перевод наш. – Б.А.), к которому Шопенгауэр относится беспощадно. «Этот 'summus philosophus' Датской Академии размазывал бессмыслицу, как ни один смертный до него, так что тот, кто может читать его

³ См.: Schopenhauer Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. Hg. v. Hans Ebeling. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979. С. 45 [5].

⁴ «Als Heroen dieser Periode glänzen *Fichte* und *Schelling*, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige uns sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende, plumpe geistlose Charlatan Hegel» (там же. С. 45).

наиболее прославленное произведение, т.н. *Феноменологию духа*, не испытывая в то же время такого чувства, как если бы он был в доме умалишённых, – того надо считать достойным этого местожительства»⁵, – пишет Шопенгауэр, нанося таким образом удар не только по Гегелю, но и по его почитателям.

Этические эссе Шопенгауэра были опубликованы в 1860 году одной книгой под заголовком «Две основные проблемы этики»⁶. Обратившись к анализу лишь одной главы второго шопенгауэровского эссе «Об основах морали», которая имеет заголовок «*Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments*» («Критика заданного Кантом фундамента этики»).

Уже один только заголовок этой работы информирует нас о том, что Шопенгауэр собирается критиковать основы кантовской философии. Предшественникам Шопенгауэра – Юму, Руссо и Смиту, которые покинули этот мир до появления ключевых кантовских работ, удалось избежать идейной конфронтации с таким гигантом философской мысли, каковым является Кант, но Шопенгауэру столкновения с Кантом избежать не удалось. Однако Шопенгауэр и не стремился к этому. Скорее, наоборот, он с энтузиазмом взялся за критику кантовской философии и, надо признать, не без успеха, ибо его критика является одной из лучших, а в некоторых моментах и непревзойдённой. Было бы, однако, ошибкой считать, что Шопенгауэр полностью отвергает философию Канта. Нет. Это мнение абсолютно не соответствует действительности. Шопенгауэр перенимает из кантовской философии целый ряд категорий и понятий. Более того, он характеризует «Трансцендентальную эстетику» (*Transzendente Ästhetik*) Канта, а также его теорию о взаимосвязи свободы и необходимости (*der Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit*) как «выдающиеся достижения человеческого глубокомыслия» (*die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns*)⁷. Но Шопенгауэр не только хвалит Канта, но и задаёт ему свой принципиальный вопрос, который, кстати, чётко демонстрирует нам всю глубину той непреодолимой пропасти, которая разделила этих двух очень различных и в то же время талантливых мыслителей. «Кто сказал вам, что имеется такой закон, которому наши действия *должны* подчиняться? Кто сказал вам, что *должно случиться* то, что *никогда не случается*? Кто дал вам право, заранее это установить и на этой основе навязать нам этику в законодательно-императивной форме как единственно возможную?»⁸ (перевод наш. – Б.А.), – спрашивает Шопенгауэр.

⁵ «Wenn ich ferner sagte, dieser summus philosophus der Dänischen Akademie habe Unsinn geschmiert, wie kein Sterblicher je vor ihm, si daß, wer sein gepriesenes Werk „Phänomenologie des Geistes“ lesen, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde als wäre er im Tollhaus, – hinein gehöre (там же. С. 45)

⁶ Die beiden Grundprobleme der Ethik: Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, 1860.

⁷ См.: Schopenhauer Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. С. 84.

⁸ «Wer sagt euch, daß es Gesetz giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen *soll*? Wer sagt euch, daß *geschehen soll*, was *nie geschieht*? – Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen?» (там же. С. 18).

Человеческие действия тем и отличаются от природных, замечает он, что в их основе всегда лежит конкретный мотив или интерес. «Никакое действие не может совершиться без достаточного мотива или причины, точно так же как камень не может без соответствующего толчка прийти в движение»⁹ (перевод наш. – Б.А.), – утверждает Шопенгауэр. Однако Кант, как считает он, игнорирует этот существенный момент и «изобретает второй новый вид действий, которые не имеют под собой никакого мотива, которые осуществляются, сами по себе», т.е. без какого-либо интереса»¹⁰ (перевод наш. – Б.А.).

Самое поразительное, однако, заключается в том, удивляется Шопенгауэр, что именно эти, лишённые какого-либо мотива и интереса действия совершаются у Канта во имя справедливости и человеколюбия! Именно эти, лишённые каких-либо эмоций и чувств, действия приобретают у него характер нравственных!

Своей «императивной этикой» Кант создаёт нечто вроде моральной утопии под названием «царство целей», заключает Шопенгауэр. Однако это царство у него наполнено не живыми, а «абстрактными разумными существами, которые постоянно чего-то хотят, не хотя при этом ничего»¹¹ (перевод наш. – Б.А.)

[2, с.64]. Эти существа практически механически, исходя из каких-то «чистых принципов», следуют «законам разума», не испытывая при этом никаких чувств и эмоций. Но какое отношение они имеют тогда к живому, наполненному эмоциями и чувствами, миру человеку, ставит свой законный вопрос Шопенгауэр.

Проблема Канта, считает Шопенгауэр, заключается в том, что он, освободив человека от подчинения *внешнему* закону, подчинил его *внутреннему* закону. Однако за своими абстрактными, «созданными лишь в его воображении, формулами а priori, Кант в действительности замаскировал старую теологическую мораль»¹² (перевод наш. – Б.А.), – уверен Шопенгауэр, который был убеждён в том, что «философия также здесь, как, впрочем, и везде, должна искать истинное, последнее, основанное на одной только натуре человека, свободное от всех мифических толкований, религиозных догм и трансцендентных гипотез, независимое решение существующей проблемы и стремиться решить её на основе или внешнего, или внутреннего, но опыта»¹³ (перевод наш. – Б.А.).

⁹ «Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehn; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, sich bewegen kann» (там же. С. 103).

¹⁰ «Kant aber stellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Interesse, d.h. ohne Motiv vor sich gehen. Und dies sollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menschenliebe seyn» (там же. С. 63).

¹¹ «Unter dem Namen des Reiches der Zwecke, welches bevölkert ist von lauter vernünftigen Wesen in abstracto, die sammt und sonders beständig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d.i. ohne Interesse) (см.: Schopenhauer Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. С. 64).

¹² «Sie ist... im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar a priori gefundene Formeln» (там же. С. 66).

¹³ «Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transcendenten Hypostasen

Первопричину нравственных действий человека, утверждает Шопенгауэр, необходимо искать не в законе, от кого бы этот закон не исходил, а в самом человеке. Поэтому Шопенгауэр обращается к человеку, а вернее, к его чувствам, в которых он видит особый источник нравственного знания. Современная немецкая исследовательница Гельке Панкнин-Шапперт (Helke Panknin-Schappert) замечает по этому поводу, что то, «что Кант полностью исключает из своей трансцендентальной философии, а именно, человеческое чувство, служит Шопенгауэру как своеобразная истина, но только истина не понятийно-го, а чувственного происхождения»¹⁴ (перевод наш. – Б.А.).

Однако что это за истина «чувственного происхождения» и чем она отличается от других истин? Чтобы дать ответ на этот вопрос, начнём, пожалуй, с исходного пункта этики Шопенгауэра, каковым является не чувство сострадания, а чувство эгоизма.

Надо сказать, что в центре всей философии Шопенгауэра стоит прежде всего *бессознательное*, или *природное*. По этой причине он начинает свой философский анализ с человеческого тела и его *природного* существования, в основе которого, как он считает, лежит чувство эгоизма. Это чувство Шопенгауэр характеризует как «*der Drang zum Daseyn und Wohlseyn*», т.е. как «стремление или побуждение к существованию и благополучию»¹⁵. Эгоизм есть проявление живой сущности, а точнее, он есть сама эта «сущность», ибо он тождествен ей, считает он.

Эгоизм живых существ безграничен, убеждён Шопенгауэр. Именно эгоизм является первопричиной того, что «каждый ставит себя в центр мира» и воспринимает ВСЁ и ВСЯ лишь с точки зрения своего «я» – «каждый сам себе и ВСЁ и ВСЯ» (перевод наш. – Б.А.), делает он вывод¹⁶. По этой причине уже один только добровольный отказ или же добровольная попытка ограничения собственного эгоизма является «нравственным действием». Отсутствие эгоистической мотивации в действиях человека является критерием, свидетельствующим о нравственном характере его действий (перевод наш. – Б.А.), считает Шопенгауэр¹⁷. Мы поправим здесь Шопенгауэра, заметив, что отсутствие эгоизма является не критерием, а, скорее, ключевой предпосылкой любого нравственного действия. Я уже указывал на тот момент, что с точки зрения

unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehn» (там же. С. 100).

¹⁴ «Das, was von Kant aus der Transzendentalphilosophie ausgeschlossen wurde, das Gefühl, wird von Schopenhauer als eine eigene Wahrheit nichtbegreiflicher Art anerkannt» (см.: Panknin-Schappert, Helke. Arthur Schopenhauer und die Paradoxie des Todes. URL:https://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaezte_Jahrbuch/87_2006/2006_Panknin.pdf S. 137-156. С. 145 [7]).

¹⁵ См.: Schopenhauer Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. С. 93.

¹⁶ «Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem» (см.: Schopenhauer Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. С. 94).

¹⁷ «Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also *das Kriterium einer Handlung von moralischen Werth*» (там же. С. 102).

Шопенгауэра, никакой человеческий поступок не может свершиться без «достаточного мотива». Главным мотивом действий всех живых существ является «стремление достичь блага и избежать страдания»¹⁸ (перевод наш. – Б.А.).

В тех случаях, однако, когда человек стремится достичь блага и избежать страданий ТОЛЬКО для себя, он руководствуется исключительно эгоистическими принципами¹⁹ (перевод наш. – Б.А.). Заметим, что стремление к собственному благополучию не является автоматически безнравственным действием, но оно не является и нравственным явлением, ибо *нравственно* человек поступает лишь тогда, когда он стремится преодолеть эгоизм и таким образом достичь блага и избежать страдания не для себя, а для *других* «живых существ».

Шопенгауэр относится с некоторой иронией к повсеместно употребляемой Кантом фразе «человек и другие разумные существа», замечая при этом, что лично он, кроме человека, других «разумных существ» не знает. Сам он предпочитает употреблять не традиционный, распространённый в немецкой философии термин *Vernunftwesen* («существо разумное»), а понятие *Lebewesen* («живое существо»). Употребляя понятие «живое существо», Шопенгауэр таким образом радикально расширяет сферу нравственного или этического, распространяя её не только на человека, но и на всё живое. Существо нравственное не должно проявлять жестокость также по отношению и к животным, а должно относиться бережно к любой жизни, уверен Шопенгауэр. Его мысли, надо сказать, оказали своё мощное влияние на развитие современной «этики животных» (*Tierethik*)²⁰, которая базируется не на идентичности разума, а на идентичности чувств. Оставим это, приобретающее всё большее значение в нашем современном мире этическое направление в стороне.

Если человек совершает свои действия «в интересах другого и для другого, то тогда благо и избежание страдания другого является непосредственным мотивом этого действия»²¹ (перевод наш. – Б.А.), ибо в этом случае страдание другого становится *моим* собственным страданием или же становится со-страданием, которое, по своей сути, есть «абсолютно непосредственное, независимое от каких-либо других соображений участие вначале в страдании другого и вследствие этого предотвращение или устранение этого страдания, в чём в конце концов и заключается любое удовлетворение, благополучие и счастье»²² (перевод наш. – Б.А.).

¹⁸ Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben (там же. С. 103).

¹⁹ Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine *egoistische* (там же. С. 103).

²⁰ См.: Vgl. Wolf, Ursula. Tierethische Positionen. URL:

<http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/176364/tierethische-positionen?p=all>

²¹ «Wenn nun aber meine Handlung ganz allein *des Andern wegen* geschehn soll, so muß *sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein*» (см.: Schopenhauer Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. С. 105).

²² «Es ist das alltägliche Phänomen des *M i t l e i d s*, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen *T h e i l n a h m e* zunächst am *L e i d e n* eines Andern und dadurch

Чувство сострадания является «единственным и действительным базисом любой справедливости и любой настоящей человеческой любви»²³ (перевод наш. – Б.А.) [5, с. 106], уверен Шопенгауэр, который обращается к человеку с призывом: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* [Verletzte niemanden, vielmehr hilf allen, soweit du kannst]²⁴ [5, с.57]. В переводе на русский язык эта фраза звучит так: «Не причиняй вреда никому, скорее, помогай всем, насколько можешь». Все эти рассуждения Шопенгауэра о роли нравственных чувств в жизни человека вызвали большой интерес у Соловьёва, который, однако, развивает свою собственную философию чувств, к которой мы и обратимся ниже.

В.С. Соловьёв об источниках человеческой нравственности

Хотя Соловьёв подчёркивает «великую заслугу» Канта как «первого провозвестника в философии безусловной, чистой и автономной нравственности»²⁵, в вопросе обоснования нравственных принципов он становится, скорее, на позицию Шопенгауэра, потому что, как и последний, считает, что «основание действительности нравственных предписаний» надо искать «всегда внутри действующего субъекта: поэтому эти предписания сохраняли бы силу даже в том случае если бы внешнего мира не существовало»²⁶.

Однако Соловьёв, в отличие от Шопенгауэра, основывает свою нравственную теорию не на чувстве сострадания, а на чувстве человеческого стыда, потому что он уверен, что шопенгауэровское чувство сострадания не могло возникнуть на пустом месте, а должно иметь свои предпосылки и истоки. Эти истоки он находит в чувстве человеческого стыда, которое позволило человеку открыть в себе свою (*не*)материальную природу: «если я стыжусь своей материальной природы, то этим самым на деле показываю, что я не то же самое, что она»²⁷. Но откуда у человека появилось чувство стыда?

Ответ на этот вопрос Соловьёв находит в Божественном откровении, повествующим о грехопадении человека. Вкусив «запретный плод», человек познал не только свою наготу, но и своё сексуальное или природное начало и начал стыдиться его. И тогда Бог спросил его: «кто возвестил тебе, что ты наг?» А человек ответил ему: «...я услышал божественный голос, я убоился возбуждения и обнаружения своей низшей природы: я стыжусь, следовательно»

an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht» (там же. С. 105).

²³ «Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe (там же. С. 106).

²⁴ Там же. С. 57.

²⁵ См.: Соловьёв В.С. Кант. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Т. XIV (27). СПб.: Семеновская типолитография (И.А. Ефрона), 1895. С. 335 [8].

²⁶ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва в 10 тт. // под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Т. 8. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 48 [9].

²⁷ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 53.

но, существую, не физически только существую, но и нравственно – я стыжусь своей животности, слѣдовательно, я ещё существую как человекъ»²⁸.

Бог возвысил человека над животным миром, однако человек не оценил по достоинству этот божественный акт, позволив себе совершить «падение», которое, с другой стороны, открыло ему его другую – (*не-*) *природную* – натуру. Берем здесь частицу «не» в скобки, чтобы таким образом подчеркнуть двойственную натуру человека, в которой *природное* существует рядом с *неприродным*, что нам и демонстрирует чувство стыда, которое присутствует лишь там, где существует опасность (нравственного) «падения» человека. Ибо там, где нет такой опасности, там нет и необходимости проявлять чувство стыда, которое является своего рода «защитным механизмом» человека. Стыд является важным «человеко-конституирующим» фактором. Для Соловьёва он есть:

1) *универсальное* чувство, которым обладают все люди;

2) *экзистенциальное* чувство, которое сделало возможным существование человека как «человека»;

3) *нравственное* чувство, ибо стыд ориентирован на сферу *должного*.

Далее следует уникальная соловьёвская характеристика чувства стыда, которая содержит в себе все основные компоненты этого понятия. «Есть одно чувство, – говорит Соловьёв, – которое не служить никакой общественной пользе, совершенно отсутствует у самых высших животных и однако же ясно обнаруживается у самых низших человеческих рас. В силу этого чувства, самый дикий и неразвитый человекъ *стыдится*, т.е. признаёт *недолжнымъ* и скрывает такой физиологический акт, который не только удовлетворяет его собственному влечению и потребности, но сверхъ того полезен и необходим для поддержания рода» [9, с. 50–51].

В тот момент, когда у человека зародилось чувство стыда, ему стало стыдно уподоблять себя животному. «Мнѣ стыдно подчиняться плотскому влечению, мнѣ стыдно быть как животное, низшая сторона моего существа не должна преобладать во мнѣ...», – резюмирует Соловьёв [9, с. 53]. Здесь, однако, моментально возникает вопрос – причѣм здесь «низшая сторона» человека, о которой здесь говорит Соловьёв? Ведь мы исследуем прежде всего «высокие», *нравственные* чувства человека. Но «высокие» чувства были «ответом» человека на его «низшие» чувства и *животные* инстинкты. Мы должны учитывать тот момент, что «высокие чувства» не были даны человеку от природы, потому что от природы ему были даны лишь его *природные* чувства, каковыми являются чувства голода, жажды и полового влечения. Именно эти чувства были «первичными», а в самый ранний период человеческой истории и его единственными чувствами. «Высокие» чувства (*стыд, совесть и жалость*) возникли намного позднее, и возникли они на основе «низших» чувств человека. Это звучит парадоксально, но «низшие» и «высшие» чувства человека не могут существовать друг без друга. Потому что в тот момент, когда человек теряет свои «низшие» чувства, в тот же самый момент он переста-

²⁸ См.: Соловьёв В.С. Оправданіе добра. Нравственная философія. С. 54.

нет нуждаться и в своих «высших» чувствах, ибо последние ему будут просто не нужны. Сам Соловьёв выразился по этому поводу довольно чётко и ясно: «...в нравственности вообще высшія требованія не отъменяютъ низшія, а предполагають ихъ и включаютъ въ себя» [9, с. 116].

Несмотря на тот факт, что в хронологическом отношении «высокие» чувства являются более поздними, «вторичными» чувствами, в нравственном отношении они, несомненно, являются «первичными чувствами» человека, ибо благодаря лишь «высоким чувствам» человек открыл для себя сферу *должного*.

Чувство стыда было первым нравственным чувством, которое дало мощный толчок развитию всех других нравственных чувств, включая обоснованное Шопенгауэром чувство сострадания, уверен Соловьёв. Но, в отличие от Шопенгауэра, он воспринимает нравственные чувства не как статичные, а как динамичные факторы. Соловьёв (1) рассматривает нравственные чувства человека в их развитии, (2) связывает их с Божественным и Абсолютным, а потому (3) видит в них важные «инструменты нравственного самосовершенствования человека». Несмотря на эти существенные различия, оба философа, как Соловьёв, так и Шопенгауэр, сходятся во мнении о том, что нравственные чувства человека имеют, без всякого сомнения, *нормативный* и *универсальный* характер.

Нормативный и универсальный характер нравственных чувств человека

В философии чувств нас особенно удивляет и поражает тот неоспоримый факт, что люди в идентичных ситуациях в состоянии испытывать идентичные чувства, о чём свидетельствует чувство стыда, которое человек может переживать не только за себя, но и за другого. В немецком языке подобный феномен обозначают словом *fremdschämen*, что в переводе означает «стыдиться за другого». В случае «стыда за другого» человек, однако, стыдится таких действий, которых он не совершал и даже не собирался совершать. И это феноменальный факт! Но тут немедленно возникает вопрос, а почему человек стыдится *чужих* действий, т.е. таких действий, которые он не совершал и даже не хотел совершать? Причина этого лежит в том, что он воспринимает любые, как свои, так и чужие, действия не с точки зрения *моё/чужое*, а с позиции *правильное/неправильное* или же *должное/недолжное*.

Мы оцениваем как свои, так и чужие действия, опираясь на общие, т.е. *нормативные* и *универсальные*, категории, которыми являются категории *стыда* и *совести*. Если бы стыд не носил *нормативно-универсального* характера, то человек не испытывал бы его за действия *других/чужих* людей. Но стыд, без сомнения, является универсальной и нормативной категорией. По этой причине человек стыдится не только своих, но и чужих действий, а это означает, что «стыдливость признаётся им». Прочитируем Соловьёва: «...как хорошее естественное качество или добродѣтель. Но тѣм самымъ она отвлекается отъ частныхъ случаевъ и возводится въ норму или въ общее правило дѣйствія (а чрезъ

то и въ основаніе для оцѣнки дѣйствій) независимо отъ присутствія или отсутствія этой добродѣтели въ томъ или другомъ лицѣ» [9, с. 119].

Не употребляя термина *fremdschämen*, Соловьёв его описывает в своём главном философском труде, причём описывает абсолютно точно, указывая на его нормативный и универсальный характер: человек стыдится таких действий, которые он не совершал, но которые в его представлении являются «дурными» или «недолжными», говорит Соловьёв и приходит к выводу, что человек стыдится *дурного* или *недолжного* независимо от того, кто его совершил.

Ключевую роль в этом акте «стыда за другого» играет, без всякого сомнения, чувство человеческой эмпатии, которое присутствует как в этической концепции Соловьёва, так и в нравственной теории Шопенгауэра. Последний особо указывает на чувство человеческого сострадания, которое человек проявлял даже в самые критичные периоды своей истории (почему этого не замечают историки и философы, которые бесконечно описывают жестокость человека, но не его милосердие?). Но «кто осмелится хотя бы на мгновение засомневаться в том», говорит Шопенгауэр, «что та, охарактеризованная мной, движущая сила (имеется в виду чувство сострадания. – Б.А.) во все времена и у всех народов, во всех жизненных ситуациях, включая самые незаконные периоды человеческой истории, даже периоды самых мерзких войн и революций, что эта сила – и только она одна, – проявляя себя каждый день и каждый час как в великом, так и в малом, демонстрировала нам своё решающее и чудотворное воздействие, ежедневно препятствуя распространению несправедливости и осуществляя добрые дела и поступки без какого-либо ожидания вознаграждения и платы. ВСЕ мы с волнением и уважением должны безусловно признать её настоящую моральную ценность» (перевод Ю. И. Айхенвальда)²⁹.

Испытывающий чувство сострадания человек «в какой-то степени идентифицирует себя с другим я», убеждён Шопенгауэр. По этой причине «тот барьер, который разделяет “я” от “не-я”, у него исчезал, и состояние другого — его потребность, его нужда, его страдание – становились моим непосредственным чувством» (перевод Ю. И. Айхенвальда)³⁰.

Оба философа, как Соловьёв, так и Шопенгауэр, указывают на важную роль чувств в нравственном развитии человека, подчёркивают их нормативный характер и описывают их (природные или божественные) истоки. Религиозный

²⁹ «einen Augenblick in Abrede zu stellen, daß sie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, eine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit äußert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet ins Daseyn ruft, und daß wo sie und nur sie allein wirksam gewesen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moralischen Werth unbedingt zugestehen» (см.: Arthur Schopenhauer. Über das Mitleid. Hg. v. Franco Volpi. München 2005. С. 112 [10]).

³⁰ «daß ich mich mit dem Andern gewissermaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, sein Noth, sein Leiden, unmittelbar zu meinigen» (см.: Arthur Schopenhauer. Über das Mitleid. Hg. v. Franco Volpi. München, 2005. С. 104).

философ и атеист находят в этом случае точки соприкосновения. Но их строгий и талантливый критик Евгений Трубецкой отвергает как соловьёвскую, так и шопенгауэровскую «теорию чувств», считая, что оба явно преувеличивают роль чувств в нравственной жизни человека. Трубецкой особо указывает на тот факт, что и нравственные чувства человека не свободны от ошибок и искажений, потому что «стыд может быть хорош или дурен, ибо наряду со стыдом истинным бывает стыд ложный»³¹. Также жалость может быть безнравственной, а благоговение недостойным³², говорит Трубецкой. И возразить ему в этом случае довольно трудно. Потому что нравственные чувства могут действительно принять ложные формы, что нам ярко демонстрирует самая обыкновенная сказочная история.

Сказа ложь, да в ней намёк...

В недавно вышедшей книге «В.С. Соловьёв и современность»³³ я, чтобы наглядно продемонстрировать читателю, *каким образом* нравственные чувства человека могут принять ложный и искажённый характер, обратился к анализу сказки Ганса Х. Андерсена (H. Ch. Andersen) «Новое платье короля»³⁴. Сюжет, который Андерсен развивает в своём сказочном рассказе, является на первый взгляд обычной и в то же время феноменальной историей, которая побуждает нас к размышлениям. Коротко напомним содержание этой сказочной истории Андерсена. Она начинается с того, что прибывшие в одно королевство мошенники обещают королю сшить такое платье, которое не в состоянии будут увидеть только глупые люди. Королю эта идея показалась заманчивой, и он пошёл на предложенный мошенниками эксперимент. Таким образом сказочное действие стало неизбежно набирать свой оборот. Мошенники стали делать вид, что шьют новое платье для короля, а король стал посылать к ним своих чиновников, которые должны были контролировать работу портных. Чиновники, однако, к своему ужасу были вынуждены констатировать, что никакого нового платья короля они не видят, но признаться в этом они никак не решались, потому что панически боялись оказаться в категории глупцов. Ведь, как обещали мошенники, новое платье короля не смогут увидеть только глупцы. По этой причине чиновники предпочли не признавать реальность такой, какая она есть, не подозревая о том, что она такая и есть. Вслед за чиновниками признаться в своей неспособности «не видеть платья короля» отказались и все жители королевства, которые делали вид, что они «видят» несуществующее платье. Пойти на этот шаг их заставило чувство ложного стыда,

³¹ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. М.: Изд-во Типолиотографіи А.И. Мамонтова, 1913. С. 95 [11].

³² Там же.

³³ См.: Буллер Андреас. В.С. Соловьёв и современность. О некоторых аспектах философии Вл. Соловьёва: сб. ст. М.: Наука, 2018. С. 69–73 [12].

³⁴ См.: Андерсен, Ханс-Кристиан. Новое платье голого короля (1837) [дат. Andersen H.C. Kejserens nye klæder. Eventyr fortalte for Børn. Første Samling. Tredie Hefte, 1837].

которое убедительно подтверждает правоту тезиса Соловьёва о том, что человек, как правило, стыдится всех характеристик, свойств и качеств, которые в какой-то степени приближают его к животному состоянию, а глупость, несомненно, приближает его к такому состоянию. Неслучайно глупого человека практически на всех языках мира сравнивают с каким-либо животным, утверждая, что он глуп как осёл (баран, овца и т.д.).

На первый взгляд может показаться, что речь в данном случае идёт о «маленьком обмане» или же «маленькой слабости» человека – его нежелании сказать правду о том, что ты «видишь» или, наоборот, «не видишь». Но задумаемся о том, что, например, в период сталинской диктатуры эта «маленькая слабость» или нежелание «сказать правду», описав мир таким, «какой он есть», была важным системообразующим элементом тоталитарного порядка, основанным на обмане и терроре. Сталинизм смог безболезненно просуществовать десятилетия, потому что испытывающее страх общество опасалось «назвать короля голым».

Но в тех случаях, когда люди не имеют возможности описать мир таким, «какой он есть», они невольно помещают себя в «мир ложных вещей», в котором связь между *должным* и *сущим* является нарушенной. Вернуться в «мир реальных вещей» сказочным героям Андерсена помогла всего лишь одна, произнесённая ребёнком фраза «А король-то голый!». Именно эта фраза позволила жителям королевства освободить себя от чувства ложного стыда, на место которого, однако, немедленно пришло чувство стыда за «голого короля» или же чувство «стыда за другого» (*fremdschämen*). Какие выводы следуют из нашего «сказочного» анализа?

Между когнитивным и нравственным восприятием мира, а в данном случае между *сущим* и *должным*, существует прямая взаимосвязь, ибо в мире ложного или искажённого *сущего* нет места и *должному*. Человек в состоянии поступать нравственно или же, как говорил Кант, поступать по «доброй воле» лишь в таком мире, в котором возможно адекватное восприятие вещей.

Понятие «добрая воля» Кант применяет уже в первом предложении первой части своей знаменитой работы «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» («Основы метафизики нравственности»), где он утверждает, что «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille» («нигде в мире, да и нигде вне его невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме доброй воли») [13, с. 10].

Мы не случайно в самом конце нашего анализа «этики чувств» вернулись к Канту, которого, казалось, уже оставили в стороне. Кант, однако, не позволяет оставить себя в стороне, ибо его философия подобного отношения к себе никак не заслужила. Это касается и его понятия «добрая воля» (*der gute Wille*). Немецкое *Wille* означает стремление чего-то желать или жаждать. Однако человек может ведь жаждать не только добрых, но и дурных вещей. Поэтому Кант добавляет к понятию *Wille* (*воля*) прилагательное «добрая» (*gute*), подчёр-

кивая этим, что только та «воля» является «доброй», которая следует не чувствам, а принципам разума – «handelt nach Prinzipien der Vernunft» подчёркивает Кант. При этом Кант особо выделяет тот момент, что «доброй» волю делают не результаты её действий, а одно лишь её стремление быть «доброй»³⁵ (перевод наш. – Б.А.), т.е. её мотивация, за отсутствие которой (вот парадокс!) Канта довольно жёстко критикует Шопенгауэр.

Если бы Кант не применил к понятию «воля» прилагательное «добрая», то тогда «воля» осталась бы у него неопределённой, ибо воля принципиально обладает свободой быть доброй или злой. Без этой свободы, надо сказать, человек не имел бы морали.

Применяя слово «добрая», Кант ориентировался на то его значение, которое диктовал ему его родной язык. На немецком языке *gut* («доброе») означает – *passend, geeignet, wertvoll, positiv, anständig, freundlich, unegostisch*, т.е. *подходящее, ценное, положительное, позитивное, пристойное, доброжелательное, неэгоистичное*. Однако и в русском языке понятие «доброе» характеризуется приблизительно таким же образом, подразумевая под ним *положительное, хорошее, полезное, нужное, неэгоистичное* действие.

Главное различие между Кантом и Соловьёвым заключается в том, что у последнего «Добро» есть не *качество* воли, а её *сущность*. Возможно, что по этой причине Соловьёв пишет слово Добро с большой буквы. Но и такое Добро, которое пишется с большой буквы, должно ведь себя каким-то образом проявлять. В этике Соловьёва Добро проявляет себя прежде всего в добрых *чувствах* человека, а именно, в его чувстве стыда, совести, жалости и благоговения перед высшим. Без этих «добрых» чувств не было бы и Добра, или же оно было бы здесь, но мы ничего не знали бы о его существовании. Именно добрые чувства позволяют Добру проявить себя в реальной человеческой жизни, именно они делают человеческий разум восприимчивым и чувствительным к чужим страданиям.

Закончим свой анализ «философии чувств», которая, по сути, является и «философией разума», фразой известного французского писателя и профессионального лётчика Антуана Мари́ Жан-Батиста Рожэ де Сент-Экзюпери³⁶, который успел её произнести, прежде чем его самолёт 31 июля 1944 году обрушился в Средиземное море: «Разум обретает ценность лишь тогда, когда он служит любви». В этом мы убеждаемся ежедневно и ежечасно.

³⁵ «Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut» (см.: Kant Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994. С. 11 [13]).

³⁶ В 1935 году Сент-Экзюпери побывал в качестве журналиста французской газеты «Пари-Сюар» в СССР, описав позже свои впечатления в пяти очерках. В одном из своих репортажей, который вышел под заголовком «Преступление и наказание: перед лицом советского правосудия», Сент-Экзюпери поставил поразительно глубокий вопрос, в котором ему удалось ухватить и отразить в немногих словах всю суть советской действительности: «Не от звёзд ли занимаются пожары в этой стране?». URL: http://www.guelman.ru/slava/writers/kuzmin_per.htm

Список литературы

1. Hume David: Über Moral. Kommentar v. H. Pauer-Studer. Frankfurt am Main, 2007.
2. Rousseau J. J. Preisschriften und Erziehungsplan. Bad Heilbrunn, 1983.
3. Smith A. Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg, 1926.
4. Schopenhauer Arthur. Parerga und Paralipomena (1851). Sämtl. Werke. Hg. v. A. Hübscher. 5. Bd. Wiesbaden, 1972.
5. Schopenhauer Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. Hg. v. Hans Ebeling. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979. S. 18–170.
6. Schweppenhäuser Hermann. Schopenhauers Kritik der Kantischen Moralphilosophie. S. 409–416. URL: https://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaezte_Jahrbuch/69_1988/Schweppenhaeuser.pdf
7. Panknin-Schappert, Helke. Arthur Schopenhauer und die Paradoxie des Todes. URL:https://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaezte_Jahrbuch/87_2006/2006_Panknin.pdf S. 137-156.
8. Соловьёв В.С. Кант. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Т. XIV (27). СПб.: Семеновская типолитография (И.А. Ефрона), 1895.
9. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Т. 8. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 3–516.
10. Arthur Schopenhauer. Über das Mitleid. Hg. v. Franco Volpi. München, 2005. 184 S.
11. Кн. Евгений Трубецкой. Мировоззрение Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. II. М.: Изд-во Типолитографии А.И. Мамонтова, 1913. 485 с.
12. Буллер Андреас. В.С. Соловьёв и современность. О некоторых аспектах философии Вл. Соловьёва: сб. ст. М.: Наука, 2018.
13. Kant Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994. 100 s.

References

1. Hume, D. About morality. Comment by Pauer-Studer. Frankfurt am Main, 2007.
2. Rousseau, J.J. Scripts and education plan. Bad Heilbrunn, 1983.
3. Smith, A. Theory of ethical feelings. Hamburg, 1926.
4. Schopenhauer, Arthur. Parerga und Paralipomena (1851). Sämtl. Werke. Hg. v. A. Hübscher. 5. Bd. Wiesbaden, 1972.
5. Schopenhauer, Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. Hg. v. Hans Ebeling. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979, pp. 18–170.
6. Schweppenhäuser, Hermann. Schopenhauers Kritik der Kantischen Moralphilosophie. S. 409-416. Available at: https://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaezte_Jahrbuch/69_1988/Schweppenhaeuser.pdf
7. Panknin-Schappert, Helke. Arthur Schopenhauer und die Paradoxie des Todes. Available at: https://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaezte_Jahrbuch/87_2006/2006_Panknin.pdf S. 137-156.
8. Solov'ev, V.S. *Kant. Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona. T. XIV(27)* [Kant. In: Encyclopedic dictionary of Brockhaus and Efron. Vol. XIV(27)]. Saint-Petersburg: Semenovskaya tipolitografiya I.A. Efrona, 1895.
9. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t., t. 8* [Collected Works of Vladimir Sergeyevich Solovyov in 10 vol., vol. 8]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1814, pp. 3–516.
10. Arthur, Schopenhauer. Über das Mitleid. Hg. v. Franco Volpi. München, 2005. 184 p.
11. Кн. Evgeniy Trubetskoy. *Mirosozertsanie Vl. Solov'eva v 2 t., t. II* [World outlook of Vladimir Solovyov in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Izdatel'stvo Tipolitografii A.I. Mamontova, 1913. pp. 1–485.
12. Buller, Andreas. V.S. *Solov'ev i sovremennost': sbornik statey*. Moscow: Nauka, 2018.
13. Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994. 100 p.

УДК 141.4:82 (470)

ББК 83.3:87.3 (2)

СЕРГЕЙ ШТЕЙН О В.С. СОЛОВЬЕВЕ**ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ**

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

Рассматриваются основные этапы жизни и творчества сравнительно малоизвестного русского литературного деятеля, Сергея Владимировича Штейна. С использованием синтетического метода раскрыты вехи его творческого пути и обстоятельства, повлиявшие на его обращение в католичество. Особое внимание уделено эмигрантскому периоду деятельности С.В. Штейн. Рассмотрены обстоятельства его увлечения русской литературой и философией, главным образом творчеством Владимира Соловьёва. Статья предваряет публикацию одного из текстов Сергея Штейна – его воспоминаний о В.С. Соловьёве, с которым он несколько раз встречался в детские и юношеские годы. На основании имеющихся источников и исследований выявлены факторы, которые способствовали переезду Сергея Штейна из Прибалтики в Югославию, и указана роль, которую он сыграл в распространении русской религиозной мысли в эмиграции, особенно в католических кругах. В заключение подчеркнуто, что С.В. Штейн не всегда был объективным в оценке своего личного вклада в изучение русской мысли, тем не менее его публикации могут считаться важным источником, дополняющим биографию русских философов, в частности В.С. Соловьёва.

Ключевые слова: *творчество Сергея Штейна, русская литература, славянская поэзия, католицизм, русская эмиграция в Югославию, экуменизм, католичество, иезуитство*

SERGEI STEIN ON V.S. SOLOVYOV**TERESA OBOLEVITCH**

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

The article discusses the main periods of the life and work of the relatively little-known Russian émigré literary figure, Sergei Vladimirovich Stein. With the use of the synthetic method, it identifies the milestones of his creative path that influenced his conversion to Catholicism. Particular attention is paid to the emigrant period of his activities. The article considers the roots of Stein's fascination with Russian literature and philosophy, mainly Vladimir Solovyov. This article anticipates the publication of one of Sergei Stein's texts - his memories of V.S. Solovyov, with whom he met several times in his childhood and youth days. Based on the sources and studies, the author determines factors that contributed to Sergei Stein's moving from the Baltic countries to Yugoslavia and the role he played in spreading Russian religious thought in emigration, especially in Catholic circles. In conclusion, it is emphasised that S.V. Stein was not always objective in assessing his personal contribution to the study of Russian thought; however, his publications can be treated as an important source that complements the biography of Russian philosophers, in particular, V.S. Solovyov.

Key words: *creative works of Sergei Stein, Russian literature, Slavic poetry, Catholicism, Russian emigration in Yugoslavia, ecumenism, Catholicism, jesuitism*

При изучении наследия В.С. Соловьева особый интерес представляют воспоминания о нем его современников. Одно из них вышло из-под пера литератора, поэта, переводчика и мемуариста Сергея Владимировича фон Штейна (1882–1955) и было опубликовано 80 лет назад в польском журнале *Oriens*¹, а позднее – в расширенной форме в хорватском журнале *Duhovni život* («Духовная жизнь»)². Ниже вниманию читателей предлагается русский перевод польского текста, но вначале следует сказать несколько слов об авторе уникальных воспоминаний.

Прадед Сергея Штейна Франц Иванович фон Штейн (1780–?), немец по происхождению, принадлежал к польскому шляхетству Волынской губернии и стал православным под влиянием своей второй жены Варвары Васильевны Логвиновой (ок. 1753 – ок. 1813), поскольку «невеста оговорила непременно условием брака переход жениха в православие. С этого момента все Штейны по линии Франца Ивановича принадлежали к православному вероисповеданию»³. Отец Сергея, литератор Владимир Иванович Штейн, родившийся в 1853 г. (в том же году, что и В.С. Соловьев) и умерший после 1910 г., был выпускником Казанского университета и автором первых в России биографий А. Шопенгауэра и Дж. Леопарди⁴. Он состоял действительным членом Психологического общества при Московском университете, печатался в «Трудах Высочайше утвержденной Комиссии по пересмотру податей и сборов», «Трудах Московского психологического общества», «Вопросах философии и психологии», «Русской старине», «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона⁵. Матерью Сергея Штейна была Елена Владимировна Заленская (1853–1907). Семья проживала в Павловске, а затем в Царском Селе.

Согласно автобиографии, свои детские годы С.В. Штейн «провел в Харькове, в доме своего дяди, филолога, профессора А.А. Потебни (1835–1891)»⁶. Он окончил Санкт-Петербургский археологический институт и юридический факультет Казанского университета. Штейн был мужем старшей сестры Анны Ахматовой, рано умершей Инны Андреевны Горенко (1885–1906), и другом Н.С. Гумилёва; его второй женой стала педагог Екатерина Владимировна Ко-

¹ Stein S. O Włodzimierzu Sołowiowie. Strzępy wspomnień dziecinnych // *Oriens*. 1939. № 2. S. 49–51 [1].

² Štejn S.V. Vladimir Solovjev: Isprekidane uspomene // *Duhovni život*. 1941. Br. 1. S. 102–112 [2].

³ См.: Валиев М.Т. История семьи Штейн – мифы и действительность // *Генеалогический вестник*. Вып. 53 / Ред. В.В. Бибикив и др. СПб., 2016. С. 99 [3].

⁴ Штейн В.С. Артур Шопенгауэр как человек и мыслитель (1788–1860): Опыт биографии. Т. 1. СПб.: Типо-Литография А.И. Граншеля, 1887 [4]; Штейн В.С. Гр. Дж. Леопарди (1798–1837) и его пессимизм // *Вопросы философии и психологии*. 1891. № 10. С. 83–108; *Вопросы философии и психологии*. 1891. № 11. С. 49–74 [5]; Штейн В.С. Граф Джакомо Леопарди (1798–1837) и его теория infelicitate: Литературный очерк. СПб.: Типография и фототипия Штейна, 1891 [6].

⁵ См.: Валиев М.Т. История семьи Штейн – мифы и действительность // *Генеалогический вестник*. Вып. 53 / ред. В.В. Бибикив и др. СПб., 2016. С. 90–110.

⁶ Штейн С. Автобиография // ЦГА СПб. Ф. 7240. Оп. 2. Д. 4025. Л. 8 (цит. по: Валиев М.Т. История семьи Штейн – мифы и действительность. С. 103).

лесова (?–1942), брак с которой распался, а третьей – некая Маргарита Р.⁷ Сестра Сергея Наталья Владимировна (1885–1975) была замужем за поэтом Валентином Иннокентьевичем Анненским-Кривичем (1880–1936), сыном прославленного И.Ф. Анненского, однако развелась с ним в 1915 г.

Статьи и переводы С.В. Штейна выходили в изданиях «Новое время», «Литературный вестник», «Славянские известия», «Исторический Вестник», «Живописное обозрение», «Русский библиофил», «Лукоморье» и др. Он редактировал газету «Слово», на страницах которой публиковались А. Ахматова, Н. Гумилев, А. Блок, В. Брюсов и другие выдающиеся представители Серебряного века. В результате его исследований, проведенных на Балканском полуострове, вышла антология «Славянские поэты. Переводы и характеристики»⁸. С 1912 г. С.В. Штейн сотрудничал с Пушкинским домом при Российской академии наук и разбирал архивы А.С. Пушкина, И.С. Тургенева и других великих русских писателей. Он также состоял ученым секретарем Сербского отделения Общества востоковедения, членом Петроградского археологического института, Русского библиологического и библиофильского обществ, Профессионального союза деятелей художественной литературы⁹. В конце 1919 г. Штейн получил эстонское подданство и место преподавателя в Тартуском университете, где работал до 1928 г.¹⁰ После провала защиты докторской диссертации о Пушкине в июне 1928 г. он переехал в Ригу, оставив после себя долги в Эстонии и испортив отношения с Анной Ахматовой – вопреки ее воле были опубликованы фрагменты ее личных писем к Сергею Штейну. В 30-е годы Штейн пребывал в Югославии: в Белграде, Далмации и Дубровнике, где его ценили (особенно в католических кругах) как преподавателя и специалиста в области русской литературы.

Юбилеи профессора Штейна – 35-летие (1935 г.) и 40-летие (1940 г.) его литературно-научной деятельности – были отмечены в Дубровнике выходом в свет брошюры о нем и статьями в нескольких югославских журналах. Библиотека Францисканского монастыря в Дубровнике по сей день хранит почти все его работы, опубликованные в Югославии¹¹.

Именно в тот период, 12 марта 1934 г., Штейн возвратился к римско-католической вере своих предков¹². Он публиковался на хорватском языке (в частности, в доминиканском издательстве «Истина» в Загребе), посвящая свои

⁷ См. Валиев М.Т. История семьи Штейн – мифы и действительность. С. 109 [2]; Štejn S.V. Moj put k Bogu: Vjerske uspomene. Zagreb: Istina, 1940. S. 100-101 [7].

⁸ Штейн С. Славянские поэты. Переводы и характеристики. СПб.: Тип. Н.И. Евстигвесна, 1908 [8].

⁹ См.: Валиев М.Т. История семьи Штейн – мифы и действительность. С. 105.

¹⁰ См.: Пономарева Г., Шор Т. Тартуский университет в публицистике приватдоцента С.В. Штейна // Радуга. 1998. № 2. С. 66–74 [9]; Пономарева Г., Шор Т. Славист Сергей Штейн и Тартуский университет (1919–1928) // Русские вне России. История пути / ред. И. Белобровцева. Таллин: Русский дом, 2008. С. 94–105 [10].

¹¹ См.: Валиев М.Т. История семьи Штейн – мифы и действительность. С. 109.

¹² См.: Štejn S. Povest moga obracaња sa pravoslavlja na katolicizam. Zagreb: Gospina krunica, 1940 [11].

работы П.Я. Чаадаеву¹³, В.С. Печерину¹⁴, В.С. Соловьёву¹⁵, а также другим русским, перешедшим в католичество, таким как князь А.М. Волконский, о. Алексей Зерчанинов, княгиня Е.Г. Волконская, о. граф Николай Толстой, И.А. Дейблер, М.Д. Жеребцов, о. Евстафий Сусалев, князь Петр Долгоруков¹⁶. Кроме того, Штейн писал о св. Франциске и Фоме Аквинском, о России и католичестве¹⁷. В Эстонии в 25-ю годовщину кончины Соловьёва С. Штейн посвятил ему одно из своих стихотворений, предварив его словами: «Имя Владимира Соловьёва стало запретным в советской России: на его идеи и на их последователей воздвигнуто ожесточенное гонение» (Из газет)¹⁸.

Стоит привести стихотворные строки Штейна полностью (в современной орфографии):

Бывают дни: душа полна печали,
И ум в тоске о прошлом изнемог,
И кажется, навек померкли дали,
И навсегда оставил землю Бог.

Сердца людские верой не согреты,
И чаша слез доходит до краев...
В такие дни да вспомнятся заветы,
Что дал Руси Владимир Соловьёв!

Пусть он гоним в стране рабов и смерти,
Пускай над ним глумится Божий враг...
Он говорит им: «Верьте, братья, верьте:
Непобедим Господень белый стяг!

Но есть предел и Божьему терпению,
И голос мой – небесной правды зов»...
И восстает карающею тенью
Для палачей Владимир Соловьёв.

О, слушайте его, сыны изгнания!
Он скажет вам: «Неволя недолга»...
Поверим же, что близко с ним свиданье
В стране отцов, когда сойдут снега,

¹³ См.: Štejn S.V. Petar Čaadajev: ruski ideolog katolicizma // Ćirilometodski vjesnik. 1940. S. 489-491 [12].

¹⁴ См.: Štejn S.V. Od profesorske stolice do samostanske ćelije. Religiozni put Vladimira I. Pećerina. Zagreb: Istina, 1938 [13].

¹⁵ Štejn S.V. Solovjov i Hrvati // Duhovni život. 1941. 1/XIII. S. 57-61 [14].

¹⁶ См.: Арсеньев А.Б. Русская эмиграция в Дубровнике // Европа. Международный альманах. Вып. X / ред. С.В. Кондратьев и др. Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2011. С. 122 [15].

¹⁷ См.: Štejn S.V. Sveti Franjo Asiški i Rusija // Nova revija. 1936. Br. 1 [16]; Štejn S.V. Katolicizam u ruskoj knjizi. (Bibliografska skica) // Život. 1936. S. 350-362 [17].

¹⁸ См.: Штейн С. Владимир Соловьёв // Последние известия. 16 августа 1925. № 186 (1609). С. 10 [18].

Когда земля в груди почует силу
Под вешний хор ликующих ручьев,
И мы пойдем молиться на могилу,
Где тихо спит Владимир Соловьев¹⁹.

Сергей Штейн владел многими славянскими языками, включая польский, и опубликовал три статьи в журнале *Oriens*, который выходил каждые два месяца сначала в Кракове (1933–1935 гг.), а затем в Варшаве (1936–1939 гг.). Журнал был органом католиков византийско-славянского обряда (нео-униатов) и имел научно-популярный и экуменический характер. Его редактором был иезуит Ян Урбан (1874–1940), некогда редактировавший в Санкт-Петербурге альманах «Католическое обозрение». Следует добавить, что фрагмент воспоминаний о Соловьеве С. Штейн привел в своей статье, опубликованной в 1925 г. в ревельской газете «Последние известия», которую он возглавлял с конца 1926 по 1927 г.:

«Я слышал, что Владимир Соловьев приезжал приглашать отца к вступлению в число членов московского психологического общества и к сотрудничеству в журнале “Вопросы философии и психологии”. Все просьбы Владимира Соловьева были отцом моим удовлетворены. Много лет спустя я встречался с Владимиром Соловьевым в Царском Селе. Он временно жил тогда у полковника Мердера и часто бывал в доме моего товарища по университету князя Ал. Ник. Волконского, мать и тетка которого, Маркович, были горячими поклонницами философского учения Владимира Соловьева» [19, с. 6].

Текст С. Штейна о Соловьеве, перевод которого приводится ниже, неким образом вписывается в трагическую биографию самого автора, умершего в Мюнхене в 1955 году, который, возможно, не всегда был точен в своих литературных очерках:

«С детских лет, в пору студенчества и в зрелые годы Штейн был окружен многими талантливыми людьми, слава которых была притягательна и недосыгаема для него. Будучи от рождения лишь способным человеком, Штейн разными средствами пытался создать себе более яркую биографию. Попав на чужую почву, оторванный от корней, он мифологизирует свою дореволюционную жизнь. То, чего он в силу разных обстоятельств не мог достичь в реальности, Штейн пытался домыслить, и, в результате, вынужден был покинуть ставшее ему враждебным пространство» [20, с. 331].

Как бы там ни было, воспоминания С. Штейна о В.С. Соловьеве являются ценным материалом, дополняющим биографию великого русского философа.

¹⁹ См.: Штейн С. Владимир Соловьев. С. 10.

О ВЛАДИМИРЕ СОЛОВЬЕВЕ ОБРЫВКИ ДЕТСКИХ ВОСПОМИНАНИЙ ²⁰

СЕРГЕЙ ШТЕЙН

Для каждой истинно верующей в Бога души предметом сердечных мечтаний и стремлений является соединение Церквей, католической и православной. Такой глубоко верующей душой был гениальный русский мыслитель и богослов Владимир Соловьев (1853–1900).

Я почитаю за большое счастье, что я знал его на протяжении последних шести лет его жизни. Это было время мое юности, причем наши встречи были случайными, а впечатления, которые они производили на меня, к сожалению, только обрывочные. Несмотря на это, я полагаю, что несколько таких случайных фактов, которые сохранила моя память, и несколько впечатлений, оставшихся от встреч с этим человеком, заслуживают того, чтобы их увековечить, поскольку они также бросают луч света на контуры его жизни. Так солнце отражается в капле росы на весеннем листе.

I

Осенний день 1894 года. Я со своим отцом прохаживался по перрону «Николаевского вокзала» в Петербурге в ожидании поезда до Царского Села, где мы тогда жили. К нам быстрыми шагами направлялся высокий, худой и бледный человек с длинной бородой и длинными волосами, выбивающимися из-под мягкой фетровой шляпы. На нем было пальто с пелериной, которую тогда прозывали «крылаткой». Дул сильный ветер. Его резкие порывы играли с крылаткой, длинной бородой и локонами неизвестного мне господина. Быстрые шаги и быстрый взгляд, которым он нас окинул, говорили о самоуверенности и решительном характере.

Когда незнакомец оказался на нашей линии, мой отец с большим почтением приподнял шляпу. Незнакомец вежливо ответил тем самым жестом и пропал в толпе, садившейся в поезд, который подошел как раз в тот момент.

– Кто это? – спросил я отца.

– Это наш выдающийся мыслитель, Владимир Соловьев, – прозвучал ответ.

Силуэт и черты философа глубоко врезались в мою память.

II

Мой отец был первым в России биографом знаменитых философ-пессимистов: немца Артура Шопенгауэра и итальянца Джакомо Леопарди. Когда вышла в свет его первая книга о Шопенгауэре, отец послал ее Вл. Соловьеву, который поблагодарил за нее в вежливом письме. С тех пор между ними

²⁰ Пер. с польского с. Терезы Оболевич.

установились дружеские отношения. Соловьев часто навещал нас, когда бывал в Царском Селе. Время уже стерло из памяти подробности этих посещений, но одно из них я отчетливо запомнил.

Был морозный зимний вечер. Я сидел в кабинете моего отца у очага камина с книгой в руке. В передней неожиданно раздался звонок, и через минуту на пороге кабинета появилась высокая фигура Соловьева. Он был в длинной шубе и меховой шапке, напоминая своим видом православного священника. И вот шуба и шапка остались сброшенными в передней. Взаимные приветствия, гость входит в кабинет, и начинается оживленная беседа. Я люблю прислушиваться к разговорам старших, поэтому остаюсь, незамеченный гостем, в своем кресле. Содержание беседы отца с Влад. Соловьевым превышало возможности понимания мальчика, но вот – не помню, в связи с чем – отец затронул нашу семейную историю.

– Знаете ли Вы, – говорил он, – что мой прадед был родом из Польши? Когда мы переехали в Россию, он перешел из католичества в православие.

Соловьев пошевелил бровями и плечами.

– Я не понимаю такого перехода, – громко произнес он после минуты молчания. – И если мне понятен переход православного в католичество, то, извольте извинить, меня удивляет поступок Вашего прадеда.

– Подумайте сами, – продолжал Соловьев. – Ведь католичество – это самая прочная ладья веры на разъяренном море нашей брэнной жизни. И еще: Католическая Церковь не только молится, но и действует, как никто другой в мире.

Соловьев растянул на подлокотниках кресла свои красивые руки с длинными, изящными пальцами и стал задумчиво всматриваться в огонь в камине. Угасающие угли бросали свой рыжеватый отблеск на его чудесное вдохновенное лицо, и тогда он показался мне таинственным странником из другого мира.

III

В Царском Селе я подружился с моим ровесником, князем Александром Волконским²¹. Я часто бывал в доме его матери²², как и его тети, госпожи Маркович²³, которая была дружна с Влад. Соловьевым. Также там я неоднократно встречал его и прислушивался к его разговорам. Не помню точно, то ли у княгини Волконской, то ли у госпожи Маркович я слышал из уст Соловьева следующее признание, которое глубоко врезалось в мою память.

²¹ Александр Николаевич Волконский (1880–1949) – князь, выпускник Императорской Николаевской Царскосельской гимназии и Санкт-Петербургского университета, дворянский деятель, пребывал в эмиграции во Франции. Кн. Волконский не был ровесником С.В. Штейна (см. Štejn S.V. Knez Aleksandar Volkonskij // Duhovni Život 1936. Вг. 3. S. 163–167). *Все сноски, если не указано иначе.* – Т.О.

²² Александра Аполлоновна Волконская (урожд. Маркович, ок. 1849–?) – вторая жена князя Николая Петровича Волконского (1842–1896).

²³ Мария Аполлоновна Маркович (?) – сестра кн. А.А. Волконской.

– Меня связывают тесные узы дружбы с южными славянами, – говорил философ. – Загреб, так же, как и Джяково, стал второй моей родиной, а почтенный католический епископ Штроссмайер²⁴ был не только моим хорошим другом, но и духовником. Трудно передать, что значила для меня эта дружба и пребывание с ним в течение двух месяцев, которые я никогда не забуду. Когда я по совету каноника Рачки²⁵ собирался к нему из России, мне пришлось преодолеть много трудностей и препятствий. Когда я ехал к Штроссмайеру, я радовался при самой мысли, что встречу в его лице мудрого и доброго проводника. Прибыв в Хорватию, я нашел в нем истинного и достойного наследника идей Юрия Крижанича²⁶.

Тогда эти имена еще ничего мне не говорили. Их великое значение, как и значение этого признания Соловьева, я осознал намного позже.

IV

Однажды отец поручил мне навестить в Петербурге поэта и публициста Василия Величко²⁷, недавно вернувшегося из Тифлиса, где издавал газету «Кавказ». Величко остановился в гостинице Palais Royal на улице Пушкина, где обычно останавливались русские литераторы. Я должен был вручить господину Величко письмо от моего отца, что я и сделал. Хозяин любезно пригласил меня на чай.

Стоило нам взять в руки стаканы, в комнату вошел старинный приятель Величко, Влад. Соловьев, который только что вернулся из Финляндии. Со свойственным ему оживлением он стал рассказывать нам о своих впечатлениях от путешествия, но вдруг внезапно прервал рассказ, провел рукой по лбу и загадочно произнес:

– Как раз на Всенощную у меня было необычайное видение. Та ночь настигла меня среди финских скал на корабле, плывущем из Выборга. Я долго стоял на палубе при тусклом освещении белой северной ночи, всматриваясь в чудесное белое небо и размышляя о Боге. Устав стоять, я, наконец, решил идти спать и отправился в свою каюту. Отворив дверь, я увидел в каюте свет и почувствовал, что в ней кто-то есть. Переступив порог, я отчетливо увидел на своей кровати... сатану. До сих пор не пойму, откуда у меня тогда взялись силы. Однако я громко, глядя ему прямо в глаза, закричал: «А ты знаешь, что сегодня Христос воскрес?» В тот же миг я почувствовал пронзительную боль в

²⁴ Йосип Юрай Штроссмайер (1815–1905) – хорватский католический епископ и богослов, выдающийся политический и общественный деятель, друг С.В. Соловьева.

²⁵ Франьо Рачки (1828–1894) – историк, политик, философ и богослов, каноник католической Церкви в Хорватии.

²⁶ Хорватский апостол идеи соединения Церквей конца XVII века (сноска автора, С.В. Штейна).

²⁷ Василий Львович Величко (1860–1903 [1904 ст. стилия]) – русский поэт, публицист и общественный деятель, автор книги «Владимир Соловьев. Жизнь и творения» (СПб.: Типография Р. Голике, 1902).

сердце, у меня перехватило дыхание и я потерял сознание. На следующее утро слуга нашел меня лежавшим на пороге моей каюты без сознания. Когда я пришел в себя, я заметил на шее кровавые синяки, словно от чьих-то когтей.

Насколько я помню, этот рассказ Соловьева произвел на нас глубокое впечатление, поскольку он говорил искренним тоном и был очень возбужденным. Величко попросил его разрешения записать этот рассказ, на что Соловьев охотно согласился²⁸.

V

Однажды, прогуливаясь вечером по парку в Царском Селе, я встретил по дороге известного журналиста Михаила Меньшикова²⁹, постоянного сотрудника «Нового времени», который впоследствии был расстрелян большевиками. Меньшиков попросил меня сопроводить его до полковника гвардии Мердера³⁰, с которым я тоже был знаком.

Когда мы вошли в салон господ Мердеров и поздоровались с полковником, мы увидели сидящего в глубоком кресле Влад. Соловьева³¹. У него на коленях сидела дочурка гг. Мердеров, Лилиана. Соловьев с заметным воодушевлением что-то ей говорил. Мы сели рядом и стали прислушиваться к этому повествованию. Соловьев с чувством глубоко религиозного человека и утонченного поэта рассказывал девочке легенду о двух птичках.

– Когда Господь Иисус, в терновом венце и с пронзенными гвоздями руками и ногами, ужасно страдал на кресте, к нему прилетели две птички, клёст и славка. Они хотели выразить Господу Иисусу свое сочувствие и облегчить Его страдания. Славка пыталась освободить виски Иисуса от торчащих в них шипов, но сама поранилась о них, и на ее грудке появилась кровь. Клёст тщетно пытался вытянуть гвозди, которыми Иисус был распят на кресте, но только ис-

²⁸ В биографии «Владимир Соловьев. Жизнь и творения» (с. 164), написанной В.Л. Величко, упоминается, что Соловьев «видел дьявола и пререкался с ним; он *ощущал* близость Бога». Этот рассказ запечатлен у племянника философа С.М. Соловьева, причем указано, что видение имело место во время путешествия Соловьева в Константинополь: «Существует предание, что в первый день Пасхи, войдя в каюту парохода (во время путешествия в Египет), Владимир Сергеевич увидел на подушке сидящего черта, в виде мохнатого зверя. В.С. обратился к черту со словами: “А ты знаешь, что Христос воскрес?” Тогда черт бросился на В.С., которого потом нашли распростертым на полу без сознания» (см.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. С. 358).

²⁹ Михаил Осипович Меньшиков (1859–1918) – русский мыслитель, журналист и публицист, общественный деятель, один из идеологов русского национального движения.

³⁰ Неизвестно, имеется ли в виду Александр Петрович Мердер (1859 – после 1907) или Иван Карлович Мердер (1832–1907).

³¹ В.С. Соловьев жил у полковника Мердера в 1895 г., о чем он сообщал в письме брату Михаилу (без даты): «А пока я поселен в Царском Селе, угол Церковной и Московской, дом Мердера. Так же дешево, как в Финляндии, но удобнее для дел» (см.: Письма Владимира Соловьева к брату Михаилу / Сообщил С.М. Соловьев // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 9 / http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1915_pisma_bratu_oldorfo.shtml).

кривил свой клюв. Божественный Страдалец милостиво посмотрел на птичек и сказал им: «В память о сочувствии ко мне и тщетных усилиях помочь мне у тебя, Славка, всегда будет малиновая грудка, а у тебя, Клёст, навсегда останется искривленный клюв. А мой небесный Отец да благословит вас за ваши добрые сердца»³².

Закончив легенду, Соловьев с теплой улыбкой посмотрел в глаза маленькой Лиле. Глаза были полны слез.

VI

Прошло сорок лет с тех случайных и коротких встреч с незабываемым Владимиром Соловьевым, а его дивный образ все еще так живо стоит передо мной. Мне кажется, что пройдет еще много лет, пока этот гениальный русский мыслитель и его глубокие сочинения будут оценены всесторонне и во всей полноте. Горячая христианская любовь вдохновила его на чудесные стихи:

Смерть и Время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Всё, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви³³.

Лучи этого солнца христианской любви пронизывают всё существо Соловьева.

Прежде всего, это была к Богу, которая являлась основанием его земного бытия и отражалась практически на каждой странице его произведений.

³² См.: Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. С. 159-160: «Владимир Сергеевич любил иногда после усиленной работы прочесть перед сном несколько страниц из хорошей книги, не имевшей прямого отношения к его занятиям. Из таких книг в моей библиотеке он облюбовал поэтично написанный труд проф. Д.Н. Кайгородова о птицах. Он высоко ценил произведения этого автора, находя, что он “не только видит, но и умеет показывать другим Бога в природе”. И вот однажды, простившись со мною перед сном, входит Владимир Сергеевич ощупью в мою спальню и, окликнув меня, просит зажечь свечу. Испугавшись на минуту, я немедленно успокаиваюсь, видя удовольствие, написанное на его лице. Показывая мне книгу, Владимир Сергеевич весь сияет: – Как я рад! Нашел у милого Кайгородова легенду о клёсте с кривым клювом, слышанную мною еще в ранней юности. По преданию, клёсты, видя распятого Господа, пытались вырвать гвозди из креста, но не могли этого сделать, а только искривили себе клюв. За эту самоотверженную попытку Спаситель назначил им жить в хвойных лесах, вскрывать кривым клювом шишки и питаться смолистыми зернышками; от этой здоровой пищи дано им не знать тления после смерти. Хвалу этой легенде и нашедшему ее профессору Владимиру Сергеевичу заключил аполгией скипидара, как вещества, выделяемого из смолистых материалов. – И разве не лестно быть клёстом? А? – Нечего сказать! С кривым клювом! Нос в одну сторону, а нижняя губа в другую! И питаться еловыми шишками!». (Имеется в виду книга Д.Н. Кайгородова «Из царства пернатых. Популярные очерки из мира русских птиц».)

³³ Соловьев В. [Бедный друг, истомил тебя путь] // Соловьев В. Сочинения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд., 1974. С. 79.

Затем – любовь к ближнему, которого Соловьев видел в каждом, даже если тот низко пал, был преступником. Ради этой любви Соловьев ничего не жалел, был готов все отдать. Известно, что за свой призыв, обращенный к Александру III, во имя христианской любви помиловать убийц своего отца, Соловьев заплатился тем, что навсегда лишился профессорской кафедры.

Любовь к Богу и ближнему сочеталась у Соловьева с глубоким смирением и евангельской простотой. Эти черты духа дополняла его добровольная нищета. Будучи совершенно равнодушным к обладанию чем-либо, Соловьев охотно раздавал беднякам все, что имел. Он не жалел ничего, если дело шло о том, чтобы вызволить кого-то из беды. Наконец, его особенно отличала любовь к науке, и эта любовь возвела его на вершины философской и богословской мысли и позволила создать то множество сочинений, которые он оставил после себя.

Владимир Соловьев всю свою жизнь стремился направить свое возлюбленное отечество – Россию – на путь истинной веры, ввести его в круг всеобщей Церкви, апостолом которой он являлся. Эта попытка взывала в стихотворении «Ex Oriente lux» его искренним и в то же время терзающим вопросом, вся значимость которого наконец-то открылась в наши дни:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?³⁴

Список литературы

1. Stein S. O Włodzimierzu Solowiowie. Strzępy wspomnień dzieciennych // Oriens. 1939. № 2. S. 49–51.
2. Štejn S.V. Vladimir Solovjev: Isprekidane uspomene // Duhovni život. 1941. Br. 1. S. 102–112.
3. Валиев М.Т. История семьи Штейн – мифы и действительность // Генеалогический вестник. Вып. 53 / ред. В.В. Бибииков и др. СПб., 2016. С. 90–110.
4. Штейн В.С. Артур Шопенгауер как человек и мыслитель (1788–1860): Опыт биографии. Т. 1. СПб.: Типо-Литография А.И. Траншеля, 1887.
5. Штейн В.С. Гр. Дж. Леопарди (1798–1837) и его пессимизм // Вопросы философии и психологии. 1891. № 10. С. 83–108; Вопросы философии и психологии. 1891. № 11. С. 49–74.
6. Штейн В.С. Граф Джакомо Леопарди (1798–1837) и его теория infelicitata: Литературный очерк. СПб.: Типография и фототипия Штейна, 1891.
7. Štejn S.V. Moj put k Bogu: Vjerske uspomene. Zagreb: Istina, 1940.
8. Штейн С. Славянские поэты. Переводы и характеристики. СПб.: Тип. Н.И. Евстигвесна, 1908.
9. Пономарева Г., Шор Т. Тартуский университет в публицистике приватдоцента С.В. Штейна // Радуга. 1998. № 2. С. 66–74.
10. Пономарева Г., Шор Т. Славист Сергей Штейн и Тартуский университет (1919–1928) // Русские вне России. История пути / ред. И. Белобровцева. Таллин: Русский дом, 2008. С. 94–105.
11. Stejn S. Povest moga obracaanja sa pravoslavlja na katolicizam. Zagreb: Gospina krunica, 1940.

³⁴ Соловьев В. Ex Oriente lux // Соловьев В. Сочинения и шуточные пьесы. С. 81.

12. Štejn S.V. Petar Čaadajev: ruski ideolog katolicizma // *Ćirilo-metodski vjesnik*. 1940. S. 489–491.
13. Štejn S.V. Od profesorske stolice do samostanske ćelije. Religiozni put Vladimira I. Pečerina. Zagreb: Istina, 1938.
14. Štejn S.V. Solovjov i Hrvati // *Duhovni život*. 1941. 1/XIII. S. 57–61.
15. Арсеньев А.Б. Русская эмиграция в Дубровнике // Европа. Международный альманах. Вып. X / ред. С.В. Кондратьев и др. Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2011. С. 75–140.
16. Štejn S.V. Sveti Franjo Asiški i Rusija // *Nova revija*. 1936. Br. 1.
17. Štejn S.V. Katolicizam u ruskoj knjizi. (Bibliografska skica) // *Život*. 1936. S. 350–362.
18. Штейн С. Владимир Соловьёв // *Последние известия*. 16 августа 1925. № 186(1609). С. 10.
19. Штейн С.В. Литературные встречи. Страницы воспоминаний III // *Последние известия*. 11 апреля 1925. № 83(1506). С. 6.
20. Пономарева Г., Шор Т. Сергей Штейн: Миф и реальность // *Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение*. 1999. Т. 3. С. 317–331.

References

1. Stein, S. O Włodzimierzu Sołowiowie. Strzępy wspomnień dziecińczych [Vladimir Solovyov. Shreds of childhood memories], in *Oriens*, 1939, no 2, pp. 49–51.
2. Štejn, S.V. Vladimir Solovjev: Isprekidane uspomene [Vladimir Solovyov: Stolen Memories], in *Duhovni život* [Spiritual life], 1941, no 1, pp. 102–112.
3. Valiev, M.T. Istoriya sem'i Shteyn – mify i deystvitel'nost' [History of the Stein family – myths and reality], in *Genealogichesky Vestnik*, Issue 53]. Saint-Petersburg, 2016, pp. 90–110.
4. Shteyn, V.S. *Artur Schopenhauer kak chelovek i myslitel' (1788–1860): Opyt biografii*. T. 1 [Arthur Schopenhauer as a man and thinker (1788–1860): An experiment of biography. Vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipo-Litografiya A.I. Transhelya, 1887. 563 p.
5. Shteyn, V.S. Gr. Dzh. Leopardi (1798–1837) i ego pessimizm [Count G. Leopardi (1798–1837) and his pessimism], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1891, no 10, pp. 83–108; *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1891, no 11, pp. 49–74.
6. Shteyn, V.S. *Graf Dzh. Leopardi (1798-1837) i ego teoriya infelicita: Literaturnyy ocherk* [Count G. Leopardi (1798–1837) and his theory of infelicita: A literary essay]. Saint-Petersburg: Tipografiya i fototipiya Shteyna, 1891, 287 p.
7. Štejn, S.V. *Moj put k Bogu: Vjerske uspomene* [My way to God: Religious memories]. Zagreb: Istina, 1940, 106 p.
8. Shteyn, V. *Slavyanskije poety. Perevody i kharakteristiki* [Slavic poets. Translations and specific features], Saint-Petersburg: Tipografiya N.I. Evstigvesna, 1908, 230 p.
9. Ponomareva, G., Shor, T. Tartuskiy universitet v publitsistike privatdotsenta S.V. Shteyna [University of Tartu in the journalism of privat-docent S.V. Stein], in *Raduga*, 1998, no 2, pp. 66–74.
10. Ponomareva, G., Shor, T. Slavist Sergey Shteyn i Tartuskiy universitet (1919–1928) [The Slavist Sergei Stein and the University of Tartu (1919–1928)], in *Russkie vne Rossii. Istoriya puti* [Russians outside Russia. The history of the path]. Tallin: Russkiy dom, 2008, pp. 94–105.
11. Štejn, S. *Povest moga obracanja sa pravoslavlja na katolicizam* [The History of my conversion from Orthodoxy to Catholicism]. Zagreb: Gospina krunica, 1940.
12. Štejn, S.V. Petar Čaadajev: ruski ideolog katolicizma [Pyotr Chaadayev: The Russian Ideologist of Catholicism], in *Cyrillico-Methodian Vestnik*. Zagreb, 1940, pp. 489–491.
13. Štejn, S.V. *Od profesorske stolice do samostanske ćelije. Religiozni put Vladimira I. Pečerina* [From a professor chair to a monastery cell. A religious path of Vladimir I. Pecherin]. Zagreb: Istina, 1938, p. 45.
14. Štejn, S.V. Solovjov i Hrvati [Solovyov and Croats], in *Duhovni život* [Spiritual life], 1941, 1/XIII, pp. 57–61.

15. Arsen'ev, A.B. Russkaya emigratsiya v Dubrovnik [Russian Emigration in Dubrovnik], in Evropa. Mezhdunarodnyy al'manakh. Vyp. X [Europe. International Almanac. Issue X]. Tyumen': Izdatel'stvo Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta, 2011, pp. 75–140.

16. Štejn, S.V. Sveti Franjo Asiški i Rusija [St Francis of Assisi and Russia], in *Nova revija* [New magazine], 1936, no. 1.

17. Štejn, S.V. Katolicizam u ruskoj knjizi. (Bibliografska skica) [Catholicism in the Russian book. (Bibliographic sketch)], in *Život* [Life], 1936, pp. 350–362.

18. Shteyn, V. Vladimir Solov'ev [Vladimir Solovyov], in *Poslednie izvestiya* [Poslednie Izvestiya (Latest News)], 16 th of August, 1925, no 186 (1609), p. 10.

19. Shteyn, V.S. Literaturnye vstrechi. Stranitsy vospominaniy III [Literary meetings. Pages of memories], in *Poslednie izvestiya* [Poslednie Izvestiya (Latest News)], 11th of April 1925, no. 83(1506), p. 6.

20. Ponomareva, G., Shor, T. Sergey Shteyn: Mif i real'nost' [Sergei Stein: Myth and Reality], in *Trudy po russkoy i slavyanskoy filologii. Literaturovedenie* [Works on Russian and Slavic Philology. Literature Studies], 1999, vol. 3, pp. 317–331

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ В.В. РОЗАНОВА

УДК 111.1:27-1(470)

ББК 87.2(2)53-689

**«КОНЦЫ» И «НАЧАЛА»:
ФИЛОСОФЕМА БЫТИЯ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА
(К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ)**

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственный университет
ул. Дзержинского, 17, г. Кострома, 156005, Российская Федерация
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

Статья посвящена 100-летию со дня смерти писателя и мыслителя В.В. Розанова (1856–1919). В качестве актуальных обозначены понятия «конца» и «начала». На материалах биографии и творчестве В.В. Розанова выявляются содержательные смыслы данных понятий. Подчеркивается, что предчувствие «конца» – скорой смерти – определило именование его книги «Смертное», которая завершается утверждением любви. Отмечается несовпадение внешнего благополучия В.В. Розанова и внутреннего острого чувства скорого «конца», приметы которого В.В. Розанов наблюдал в жизни собственной семьи. Обосновываются причины «бегства» В.В. Розанова из Петербурга в Сергиев Посад: «начало» его рода из среды священников, нашедшее «завершение» в дружбе со священником П.А. Флоренским. Указывается на внутреннюю связь рождения («начало») текстов В.В. Розанова с его личной жизнью. С этой точки зрения рассматривается книга В.В. Розанова «О понимании» (1886 г.). Специальное внимание уделяется комментариям В.В. Розанова к «Метафизике» Аристотеля, выявляется их специфика (диалоговая природа). Отмечается, что «начало» общественного признания В.В. Розанова связано с его статьей «Место христианства в истории» (1890 г.), основные положения которой найдут отражение в одном из «финальных» текстов В.В. Розанова «Апокалипсис нашего времени».

Ключевые слова: понятия «конца» и «начала», философема бытия, историко-культурная память, религия в историко-философском аспекте, комментарий как диалог

**«ENDS» AND «BEGINNIGS»:
VASILY ROZANOV'S PHILOSOPHEME OF EXISTENCE
(TO THE 100TH DEATH ANNIVERSARY)**

I.A. YEDOSHINA

Kostroma State University
17, Dzerzhinsky Street, Kostroma, 156005, Russian Federation
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

The article is dedicated to the 100th death anniversary of the writer and thinker V.V. Rozanov (1856–1919). The article studies the notions of “end” and “beginning” as relevant ones and identifies their essential meanings, based on the materials of V.V. Rozanov’s biography and works. It is emphasized that the premonition of the “end” – the imminent death – determined the name of his book “The Mortal”, which ends with the affirmation of love. The author pays attention to the discrepancy between V.V. Rozanov’s external well-being and his inner acute sense of a forthcoming “end,” whose signs he observed in the life of his own family. The paper substantiates the reasons for V.V. Rozanov’s “flight” from St. Petersburg to Sergiyev Posad: the “beginning” of his family line in the priest community found

its "completion" in his friendship with the priest P.A. Florensky. It is stated that there is an internal connection of the birth ("beginning") of V.V. Rozanov's texts with his personal life that gives a perspective on the analysis of his book "On Understanding" (1886). The article pays special attention to V.V. Rozanov's comments on Aristotle's "Metaphysics" and discloses their unique features (the interactive nature). It is noted that the "beginning" of V.V. Rozanov's public recognition is associated with his article "The Place of Christianity in History" (1890), the main ideas of which will be found in one of V.V. Rozanov's "final" texts "The Apocalypse of Our Time".

Keywords: concepts of "end" and "beginning", philosopheme of existence, historical-cultural memory, religion in historical and philosophical context, comment as a dialogue.

...конец пройденного пути,
если движение станет совершаться обратно,
сделается исходным его началом, а
прежнее начало будет концом...

Из примечаний В.В. Розанова к «Метафизике» Аристотеля

В 1915 году П.П. Перцов в ответ на свое письмо, в котором он предлагает В.В. Розанову как *любителю* приобрести для него в Костроме несколько «старых книг» по «смешным ценам»¹, прочтет:

- **ВООБЩЕ
НИЧЕГО
НЕ НУЖНО.**

Ваш любящий *В. Розанов*

Печально и страшно жить.

[2, с. 121].

Графика письма В.В. Розанова вкупе со словами передают его острое чувство конца бытия, не только своего, но и бытия вообще, которое потеряло всякий смысл, всякую определенность. Это мироощущение пакуется Розановым в адекватные грамматические формы – наречия (по-гречески ἐπίρρημα – то, что находится при/на глаголе, неизменяемая форма; по Пешковскому, «признак признака») и инфинитивы (от латинского infinitivus – «неопределенный»; это исходная форма глагола, называющая процесс вне отнесенности к лицу, числу, времени и склонению). Обладая фантастическим, почти «звериным» чувством слова, Розанов использует ровно те слова, которые и семантически, и формально указывают на неопределенность как главное свойство жизни: почва словно уплывает из-под ног. Потому ничего и не нужно, потому и страшно жить.

Будучи человеком чутким и прозорливым, В.В. Розанов написал «Смертное» (1913 г.) за несколько лет до того, как это самое смертное случилось в его жизни. Напомним финал «Смертного»:

¹ См.: Письмо П.П. Перцова к В.В. Розанову от 5 июля 1915 г. // Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916 / изд. подгот. А. Дмитриев и Д. Федоров. СПб.: Росток, 2015. С. 118 [1].

- Вася, ты уйди, я постоною.
- Стонай, Варя, при мне...
- Да я тебе мешаю.
- Деточка, кто же с тобой останется, если и я уйду. Да и мне *хочется* остаться...

*(когда Шура вторично
ушла, 23 октября 1912 г.
на счете по изданиям)* [3, с. 94].

Не знаю, что по своей непритязательности и одновременно глубокой внутренней силе чувств может быть сопоставлено с этими, казалось бы, самыми простыми словами! Искренне (не из чувства долга) остаться рядом с больным человеком может только тот, кто не представляет себе жизни без этого человека, неважно, в каком состоянии он находится и как выглядит. Ведь тот, с кем долго и счастливо живешь, становится частью твоего собственного бытия. Серьезно да еще так страшно по своим истокам поразившая Варвару Дмитриевну болезнь потрясла В.В. Розанова и разломала жизнь семьи на «до» и «после». А ведь это самое начало 1910-х годов, материально семья живет вполне благополучно, В.В. Розанов легко прокармливает семью и прислугу, живет в хорошей просторной квартире. Возможно, отголосок этого благополучия в курсивном примечании – *«на счете по изданиям»*.

Болезнь Друга все вдруг переменяла, поселив острое чувство близящегося *смертного*. Отсюда: «да мне и *хочется* остаться». «*Хочется* остаться» не только в силу любви, но еще и по причинам иного рода – семейных нестроений, о которых мельком (но неслучайно – у В.В. Розанова случайного не бывает) проброшено в словах «если и я уйду». Дети оказались равнодушными к болезни матери, естественно, каждый по своей причине и все вместе – по молодости лет; ушла во второй раз из дома Александра (Шура), дочь В.Д. Бутягиной-Розановой от первого брака. Дети как будто есть, и одновременно их нет. В.В. Розанов с Варварой Дмитриевной остались вдвоем, им некуда и незачем уходить друг от друга, особенно сейчас, когда рядом – *смертное*...

Потому вполне закономерно В.В. Розанов признается в 1915 году, что ему «печально и страшно жить», что ему «вообще ничего не нужно». Хотя внешне жизнь продолжается. В 1915–1917 гг. (до переезда в Сергиев Посад) он продолжает работать в «Новом Времени», пишет «Мимолетное» (1915 г., впервые опубликовано в 1994 г., доп. и испр. в 2011 г.) и «Последние листья» (1916 г., впервые опубликовано в 2000 г.), выходят второй короб «Опавших листьев» (1915 г.), три выпуска «Из восточных мотивов» (1915–1916 гг.). Но чувство финала не покидает В.В. Розанова и является наконец в образе насильственной смены власти, в результате которой все рухнуло. Как позднее напишет В.В. Розанов, «Русь слиняла в два дня. Самое большое в – три»².

² См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 6 [4].

Оказавшись в этой ситуации, В.В. Розанов в своем решении уехать в Сергиев Посад, «под покров преподобного», словно возвращается (условно, конечно) в прошлое или это прошлое неожиданно приближается к нему³. А прошлое В.В. Розанова, как «наименее рожденного», – пуповинная связь с родом, то есть с началом, или, как писал отец Павел Флоренский, «острая, до боли, любовь к конкретному, к сочному ... к КОРНЮ»⁴. В этом контексте проясняются слова главного героя в «Уединенном» о *противной* фамилии – Розанов (от популярных маленьких дешевых булочек-розанчиков, которые в огромном количестве выпекались на предприятиях, принадлежавших отцу Эриха Голлербаха; отсюда и мотив булок, появляющийся после слов «стихи пишу»). В жизни самого Василия Розанова иное, ведь эту фамилию – Розанов – получил его дед, Федор Никитич Елизаров, при поступлении в Костромскую духовную семинарию. Как замечает исследовательница рода В.В. Розанова И.Х. Тлиф, «Елизаровы были умны, добросовестны и трудолюбивы, упорны и сильны духом. ... они крепко держались на ногах и, по-родственному поддерживая друг друга, шли положенным им путем, не теряя достоинства» [7, с. 16–17]. Так что решение бежать из Петербурга в Сергиев Посад «под покров преподобного» было вполне в стезе рода Елизаровых-Розановых. Священнический род, священническая «цветочная» фамилия.

С другой стороны, свою роль в этом бегстве сыграли дружеские отношения со священником Павлом Флоренским, жившим в Сергиевом Посаде. В контексте интересующей нас проблематики напомним, что отец Павел особо чтит труды Преподобного Симеона Нового Богослова, поэтому закономерно на издательской базе «Богословского Вестника», главным редактором которого был свящ. П.А. Флоренский, в 1917 году вышла книга «Божественных гимнов» преп. Симеона Нового Богослова. Это было первое издание на русском языке. Один из гимнов начинается так (приведем в современном переводе):

Начало жизни для меня – конец,
 Кончина жизни для меня – начало,
 Не знаю я, откуда прихожу,
 Где нахожусь, куда пойду – не знаю.

И далее:

О, братья! Постараемся теперь,
 Пока еще нас не настиг час смертный,
 Душой своею прилепиться к Богу... [8, с. 120, 127].

³ Как замечает Аристотель в «Метафизике», над комментариями к которой трудился В.В. Розанов, «все ставшее чем-нибудь происходит из того, что прежде становилось, или совершенное из того, что совершилось» (см.: Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Перлова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 82 [5]).

⁴ См.: Письмо свящ. П.А. Флоренского к В.В. Розанову от 26–30 октября 1915 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 178 [6].

Не без этого намерения уезжал в Сергиев Посад Василий Розанов к своему другу – свящ. Павлу Флоренскому, нашедшему дом для семьи Розановых, который принадлежал опять-таки священнику (Андрею Беляеву). В письме отец Павел Флоренский сообщал В.В. Розанову: «Дом Беляева удобен тем, что там вся обстановка, кровати, даже посуда и утварь» [9, с. 193]. В.В. Розанову тут бы и вспомнить собственное давнее (еще в Ельце в комментариях к «Метафизике» Аристотеля) наблюдение, что вид дома, его расположение (внешнее и внутреннее) есть его форма и одновременно – конец. Имеется в виду, конечно, финальная итоговая форма дома, которая только и позволяет начать в нем жить: так реально встречаются *конец* и *начало*. У Розанова это *начало* жизни в доме обернется скорым *концом*: смертью владельца дома в декабре 1918 г., а следом и самого Розанова.

В том же письме отец Павел Флоренский просит: «Привезите мне мои письма, я боюсь, что они попадут в чужие руки, а это тяжело было бы» [9, с. 193]. Беспокойство отца Павла о сохранности его писем свидетельствует, что он поверял В.В. Розанову свои потаенные мысли, которые *иным* людям он никогда бы не доверил. Действительно, их переписка, содержащая существенные вопросы в понимании мира, его развития, к тому же безоглядно искренняя, является, с нашей точки зрения, одним из ключевых текстов XX века. Это переписка-диалог двух человек – образованного священника и образованного светского человека, по словам В.Д. Бутягиной-Розановой, «плохого христианина». Тем не менее это был диалог понимающих, слушающих друг друга гениев.

Итак, «плохой христианин» буквально бежит из Петербурга в Сергиев Посад в августе 1917 года. На что он надеялся? На чудо? На то, что удастся пересидеть весь этот ужас? Что под покровом преподобного Сергия Радонежского ему найдется место? Казалось бы, для того, кто вышел из священнического рода, такого рода надежды вполне естественны и должны вселять уверенность. Но вот свидетельство дочери Татьяны о своих родителях перед их отъездом из Петербурга: «Папа с мамой были убиты горем» [10, с. 78]. Оно и понятно, родители переживали конец прежней отлаженной жизни, оказавшись в уже немолодом возрасте перед полным неизвестности будущим. В.В. Розанов ясно осознавал, что прежняя жизнь окончилась. А связь с родом своим носила все-таки больше умозрительный характер.

Сергиев Посад, помимо уже названных косвенных и прямых причин, был выбран еще и потому, что рядом была Москва, где могли доучиваться дети, где можно было найти какие-то заработки. Но все надежды оказались тщетными. Жили тяжело и худо. Большой двухэтажный дом оказался страшно холодным – не было дров, чтобы протопить его: «и никакой надежды согреться»⁵. С работой тоже ничего не сложилось. Захватившие 25 октября 1917 г. власть большевики уже 26 октября закрыли газету «Новое Время». В 1918 г. на глазах семьи

⁵ См.: Последние мысли умирающего Розанова // Налепин А.Л., Померанская Т.В. РОЗАНОВ@etc.ru. М.: Центральный изд. дом, 2011. С. 346 [11].

был расстрелян М.О. Меньшиков, журналист-нововедец. М.О. Меньшикова связывали с В.В. Розановым непростые отношения в то время, когда они работали в «Новом Времени». Но познакомившись в 1918 г. с биографией В.В. Розанова, написанной Э.Ф. Голлербахом, М.О. Меньшиков обнаружил удивительную общность их жизней, о чем написал в своем предсмертном дневнике. Так через «концы» открываются иные смыслы «начал». В связи с Розановым и Меньшиковым невозможно не вспомнить третьего знаменитого нововенца – Виктора Буренина (1841–1926). В отличие от Розанова и Меньшикова, он не покинул Петербурга, умер (как и Розанов) больным, в страшной нищете, своей смертью, но 15 августа 1926 года и уже в Ленинграде. Напомним, именно Буренин один из немногих, кто высоко оценил начало творческого пути Розанова, увидев в его труде «О понимании» выдающееся произведение современной философской литературы.

Шлейф «Нового Времени» тянулся за В.В. Розановым. То, что раньше позволяло жить вполне прилично, теперь грозило возможной гибелью и оборачивалось реальным голодом. В отчаянии В.В. Розанов был готов отказаться и от фамилии, и от своего прошлого – начать жизнь с начала. Из дома в Сергиевом Посаде в декабре 1917 г. В.В. Розанов писал Б.А. Садовскому: «Мне нужен: кусок хлеба, тепло, комната» [12, с. 333]. А это из письма Д.С. и З.Н. Мерзжковским и Д.В. Философову: «Творожка хочется, пирожка хочется» [13, с. 348]. Плохо было В.В. Розанову в этом доме, плохо. Но именно на этом доме – памятная доска, связанная с его именем. Конец жизни В.В. Розанова увековечен: памятная доска на доме, где он умер, и восстановленное место его захоронения в Черниговском скиту. Увы, нет досок на домах в Петербурге, особенно на тех, где В.В. Розанов был счастлив и жил вполне благополучно⁶.

В Ельце есть бюст В.В. Розанова, изготовленный на частные деньги и в результате безуспешных переговоров с властями о месте его установки в городе нашедший приют во дворе частного музея. В гимназии, в которой он преподавал, теперь находится школа и носит имя М.М. Пришвина – вот такой парадокс! Когда-то Розанов за недостойное поведение способствовал отчислению

⁶ Нет никаких знаков памяти в Ветлуге. Тщетными оказались попытки установить доску на здании костромской гимназии, где учился В.В. Розанов. Зато его имя получила библиотека на окраине города, по-народному – в «запутье», где никто не бывает, кроме присылаемых по просьбе библиотеки из ближайшей школы учащихся и рядом с библиотекой живущих пенсионеров. Открытый в 2006 г. в Костромском госуниверситете им. Н.А. Некрасова бюст В.В. Розанова (скульптор В.А. Евдокимов, Москва) ненужно пылится после оптимизации в 2014 г. кафедры теории и истории культур, при которой с 2000 г. существовал Межрегиональный центр по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и свящ. П.А. Флоренского. В пределах деятельности этого Центра были приобретены и установлены бюсты В.В. Розанова, а затем свящ. П.А. Флоренского (скульптор В.А. Евдокимов, г. Москва). Мои предложения об их передаче в музей, увы, не встретили сочувствия у руководства университета. Неслучайно В.В. Розанов не любил Кострому, хотя и предполагал передать в костромскую Григоровскую гимназию (первая женская гимназия в России), где училась его любимая рано умершая сестра Верочка, свою библиотеку и часть нумизматической коллекции. Вот таковы «концы» розановского бытия в Костроме.

Пришвина из гимназии. В 2006 г. на здании бывшей мужской гимназии установлена мемориальная доска с надписью «В этом здании в 1887–1891 гг. преподавал выдающийся русский писатель, публицист, философ В.В. Розанов». Елец стал для Василия Розанова счастливым местом при жизни и после смерти.

Именно в этой гимназии 1 октября 1888 г. В.В. Розанов прочел публичную лекцию «Об историческом положении христианства», посвященную 800-летию крещения Руси, публикация которой принесет ему первые восточки признания.

Как чувствовал себя В.В. Розанов в эти (начальные) годы своей публичности, хорошо видно из его переписки с Э.Л. Радловым, правда, в связи с изданием «Метафизики» Аристотеля. Никому не известный учитель из провинциальной гимназии, В.В. Розанов в письме с большим почтением обращается к Э.Л. Радлову, сообщая, что он ни в коей мере не решился бы его беспокоить «без серьезных побуждений». Он пишет, что уже принял большинство замечаний относительно своих примечаний к тексту Аристотеля и просит оставить хоть «некоторую долю их», поскольку это имеет «чрезвычайную важность». Обещает, что в «дальнейшем переводе» будет «строго руководиться сделанными указаниями», хотя освободить перевод совершенно от примечаний не представляется ему возможным. И добавляет: «Пока же позвольте выразить надежду, что Вы не лишите меня возможности всегда с благодарностью вспоминать о внимании, которого я прошу у Вас для настоящей просьбы» [15, с. 513]. В ответном письме Э.Л. Радлов признается, что научился ценить дарование В.В. Розанова еще «при чтении ... книги “О понимании”, что примечания В.В. Розанова к переводу «Метафизики» «не бесполезны», но все-таки следует ограничиться «замечаниями исторического характера и разъяснениями текста в духе древ<ней> греческой философии»⁷.

Комментарии В.В. Розанова были подчас столь не похожи на привычные, что Э.Л. Радлову, человеку вовсе не бездарному и весьма образованному, надо было либо признаться в своей некомпетентности, либо предложить автору комментариев придать им общепринятый вид, что он и сделал. Конечно, сейчас не время и не место подробно касаться существа обозначенной проблематики. Заметим только, что именно в Ельце, в работе над Аристотелем, к которому В.В. Розанов, по его признанию, хотел бы поступить «в слуги, чтобы вечно видеть его, всегда за ним подсматривать и им любоваться»⁸, впервые в его творчестве появляются комментарии как *специальная форма* мысли, сопоставимая с диалогом. Именно это и поставило в тупик Э.Л. Радлова, как, впрочем, и Н.Н. Страхова. Так, он пишет В.В. Розанову: «Примечания длинны от двух

⁷ См.: Письмо Э.Л. Радлова к В.В. Розанову от 15 февраля 1899 г. / публ. Т.Н. Резвых // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год / отв. ред. Т.С. Царькова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 514 [16].

⁸ См.: Письмо В.В. Розанова к Н.Н. Страхову <до 6 июня 1890 г.> // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. С. 238 [17].

причин: иные слишком элементарны, другие наполнены Вашими собственными рассуждениями... Вообще все не имеет достаточно ученой выправки» [18, с. 10]. А поскольку речь идет о начале вхождения Розанова в круг ученых и писателей, то остановимся на его комментариях подробнее.

Эти комментарии, действительно, носят разный характер. Часть из них написана вполне традиционно, когда делаются отсылки либо на другие тексты самого автора, либо что-то уточняется в области терминологии, либо привлекаются иные авторы, даются краткие характеристики встречающихся имен философов, поясняются греческие слова, уточняются их значения (особенно в области терминологии) и пр. Подчас комментарий разрастается за счет приводимых В.В. Розановым сопоставлений. Так, первый развернутый комментарий касается дифференциации Аристотелем понятий «опытность» (ἐμπειρία) и «искусство» (τέχνη), главное различие которых состоит в том, что в искусстве содержится знание вещей. В размышлениях Аристотеля В.В. Розанов обнаруживает близость к идее научной дедукции Бэкона Веруламского, а в финале он утверждает, что знания, описанные Аристотелем, актуальны для современного понимания мира⁹. Комментарий может разрастаться за счет изложения В.В. Розановым сущности какого-либо учения, например атомистов. В его комментарии к понятиям «полное» и «пустое», о которых пишет Аристотель, эти понятия оказываются всего лишь отправной точкой для собственных размышлений В.В. Розанова¹⁰. Подчас В.В. Розанов категорически возражает Аристотелю, например в понимании учения пифагорейцев о числах. Розанов базируется на грамматической разнице используемых слов при характеристике чисел: у Аристотеля – πεπερασμένον (ограниченное), у Филолая - περαινόν (ограничивающее)¹¹. В другом месте, в связи с проблемой небытия в философии элейцев, начинает размышлять о существовании этой проблемы, утверждая, что, «если несуществование есть, следовательно, оно существует, то есть заключает в себе существование, и, не заключая ничего другого, есть существование, то есть несуществования нет, а есть только существование»¹². В.В. Розанов защищает Платона от критики Аристотеля, например, в понимании существа отношений между идеей и вещью; указывает, что до Аристотеля сущностью конечной причины, но под именем «блага» много занимался Платон, укоряет Аристотеля в резкости и насмешливости тона в адрес Платона, который был ему (Аристотелю) учителем¹³. Отец Павел Флоренский, позднее читая «Метафизику» с розановскими комментариями, будет страшно доволен их с В.В. Розановым общностью в понимании Платона.

⁹ См.: Аристотель. Метафизика. С. 29–30.

¹⁰ Там же. С. 46–47.

¹¹ Там же. с. 49. Современные публикаторы иначе комментируют это место у Аристотеля (см.: Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб.: РХГИ, 2014. С. 45–46 [19]).

¹² См.: Аристотель. Метафизика. С. 51–52.

¹³ Там же. С. 54, 57, 66.

Подчас В.В. Розанов весьма непосредственно откликается на приведенную Аристотелем поговорку: «Аристотель любит подтверждать свой взгляд на вещи поговорками. В каталоге его сочинений у Диогена Лаэртца ему приписывается, между прочим, сборник народных поговорок»¹⁴. Обращает внимание на грамматические особенности терминологического мышления Аристотеля, например: «Термин этот (τὸ τί ἦν εἶναι. – *И.Е.*) впервые введен Аристотелем и, подобно некоторым другим его терминам, имеет странный, грамматически необычный склад»¹⁵. Поясню некоторую особенность этого «склада». Предмет определения Аристотеля – τὸ τί, здесь член (артиклъ) среднего рода единственного числа (τὸ) субстантивирует вопросительное местоимение «что» (τί), которое в таком случае понимается как явление или предмет. Здесь важна еще одна грамматическая подробность: и без члена τί (контекстуально) может употребляться в значении существительного. Но Аристотелю важно закрепить предметность, что он и делает, используя член. Далее в исходном термине имперфектная форма в единственном числе (ἦν) соседствует с инфинитивом (εἶναι). В.В. Розанов прозорливо отмечает результаты такого использования имперфекта: «...форма единичного предмета или явления существует не только в текущий момент их пребывания, но ... она из века в век была и предопределила это пребывание и, с другой стороны, что, когда единичная реальная вещь исчезла, она все еще продолжает существовать» [5, с. 37–38]. По существу, розановский комментарий есть блистательный перевод на русский язык мысли Аристотеля, заключенной в термине. В.В. Розанов начинает разъяснение термина на основе грамматики, Аристотель завершает: «то, что есть тем, что оно есть и чем было». В.В. Розанов, не сдерживая эмоций, добавляет в комментарии: «Определение сущности как τὸ τί ἦν εἶναι или, если мы верно угадали смысл этого буквально не переводимо термина, как “то, что делает то, в чем оно есть, тем, что оно есть”» [5, с. 85].

Часто розановский комментарий представляет его собственные размышления над текстом Аристотеля: это могут быть суждения, развитие аристотелевских мыслей или отношение к ним. В.В. Розанов активно использует собственные примеры для более точного раскрытия аристотелевской мысли. В результате комментария в значительной своей части преобразуются в своеобразный диалог В.В. Розанова с Аристотелем – органичную форму для античной философии. Смысл такого диалога заключается в процессе познания Космоса, бытия и в его итогах.

Неслучайно, читая в 1916 г. «Метафизику» Аристотеля в переводе П.Д. Перлова с примечаниями В.В. Розанова, отец Павел Флоренский высоко оценивает розановские комментарии («примечания»), в которых, помимо проче-

¹⁴ См.: Аристотель. Метафизика. С. 36.

¹⁵ Там же. с. 37.

го, по его справедливому замечанию, «проглядывает будущий Розанов»¹⁶. Много позднее стало понятно, что именно в комментариях как мыслетформе В.В. Розанов стал первым «у нас», кто смог прикоснуться «к подлинной аристотелевской мысли» и остаться «на ее уровне»¹⁷. Найденная форма потом будет активно использоваться В.В. Розановым, например, при публикации своей переписки и в самой переписке. По большому счету, и розановскую «листву» можно рассматривать как длящийся комментарий к собственной жизни, увиденной сторонним глазом. Типичная для В.В. Розанова манера. Напомним, в религиозно-философских заседаниях он не будет читать своих докладов, прося об этом других людей. В результате В.В. Розанов получал возможность слышать свои мысли со стороны, будто бы это он, но и не совсем он, а уже кто-то другой с той же фамилией (аналог повествования в «листве» от первого лица). Важно еще и то, что довольно часто доклады эти были напрямую связаны с проблематикой статьи «Об историческом положении христианства».

Так что Елец стал для В.В. Розанова подлинной духовной родиной. Здесь началось его признание как мыслителя, и здесь же началась его подлинно счастливая семейная жизнь. Это удивительное совпадение невольно возвращает в прошлую жизнь В.В. Розанова, где несчастливый брак словно определил судьбу книги «О понимании», а возможно, в немалой степени спровоцировал ее появление: ведь писалась книга в годы жизни с А.П. Сусловой. Реальное непонимание между супругами обернулось размышлениями над сущностью понимания, которому, как писал В.В. Розанов, чуждо раздвоение, антагонизм. В финальном предложении книги «О понимании» В.В. Розанов пишет: понимание «есть последнее в деятельности разума, то, в чем он может найти успокоение, что способно уничтожить в нем боль непонимания, что для уничтожения этого именно зла – части другого и обширнейшего, которое заложено в человеческой природе, – и появляется как имеющее возместить его благом созерцания истины, неизменной в своем содержании...» [22, с. 655].

Размышляя о концах и началах в розановском бытии, обратим внимание еще на некоторые особенности.

«Начало» его жизни связано с Ветлугой Костромской губернии. Почти пять лет счастливой детской жизни получили «финальное» закрепление в псевдониме Ветлугин, которым он, как щитом, прикрывался, публикуя статьи в либеральных изданиях.

Упавшим и проросшим зерном окажется в розановском творчестве эпизод из его жизни в «дождливой» Костроме, где, будучи подростком, он ухаживал за больной матерью. Именно тогда впервые женский пол явился ему так

¹⁶ См.: Письмо свящ. П.А. Флоренского к В.В. Розанову от 20–21 ноября 1916 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 189 [20].

¹⁷ См.: Бибахин В.В. К переводу «Метафизики» Аристотеля // Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Перлова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 9 [21].

близко зрительно и так родственно – через мать, а позднее (уже чувственно, тактильно) через «идеальную жену» – Варвару Бутягину. Тема пола окажется значимой в творчестве Розанова. В 1916 году он признается в письме к Надежде Архипповой, что «стал каким-то пантеистом пола и половой жизни», что ему «пол и все половое у всех нравится во всей природе»¹⁸. Добавим, не только в природе, но и в культуре, особенно – в культуре восточной, с ее особой утонченной чувственностью, которая явно и неявно охватывает все сферы жизни. Именно в пределах темы пола формировалась сущностная черта розановского письма, рано (еще в 1890-е годы) понятая им самим: «Некоторые вещи нужно, бывает, пережить в сердце своем, и тогда только они становятся понятны и для мысли, усвоимы ею» [24, с. 163]. Пережитая сердцем тема пола обретет у Розанова художественно-мистические очертания. В конце жизни, фактически умирая, он писал «Возрождающийся Египет», этот финальный «гимн» полу как источнику бытия во всех его проявлениях: от зачатия до молитвы. «Возрождающийся Египет» создавался Розановым параллельно с «Апокалипсисом нашего времени». Один текст был о том, что скрыто, но составляет самое существо жизни, а другой – о том, что было явлено. Но два эти текста неотрывны друг от друга, ибо конец (Апокалипсис) полагал начало (Возрождение), как «божественное» полагает «демоническое», подобно священным древним мифам: «всё антропоморфично в небе, всё богообразно – на земле»¹⁹.

С Симбирском связано другое значимое «начало» – страсть к чтению, которая приведет его к нигилизму. Позднее гимназия получит у В.В. Розанова итоговое («конечное») определение – *подлая*²⁰. Но страсть к чтению останется навсегда и разовьется в собирательство книг. Именно библиотека Розанова станет началом его дружбы с учителем древних языков Первовым, завершением которой окажется перевод «Метафизики» Аристотеля и ее комментирование.

Гимназическая жизнь Розанова началась в Костроме, оставив грустный след в его памяти, как и гимназия в Нижнем Новгороде. Ничего иного не внесла его собственная работа в гимназических учреждениях. В 1914 году в статье «Вдохновляющая старина» он напишет финальное заключение: «Гимназии наши приготавливают самоубийц и развратников..., из которых “методически” и научным образом выточена религия, молитва, вера, чувство своего народа, чувство своей земли, чувство своей связи с людьми... Педагогика есть выворачи-

¹⁸ См.: Письмо В.В. Розанова к Н.С. Архипповой начало апреля 1916 г. // Архиппов Е. Рассыпанный стеклярус: в 2 т. / сост., подгот. текста, статья и коммент. Т.Ф. Нешумовой. М.: Водолей, 2016. Т. 2. Письма. С. 733 [23].

¹⁹ См.: Розанов В.В. Концы и начала, «божественное» и «демоническое», боги и демоны (по поводу главного сюжета Лермонтова) // Розанов В.В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 89 [25].

²⁰ См.: Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй и последний // Розанов В.В. Собрание сочинений. Листва / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 284 [26].

вание детей-растений из почвы. А гербарий таких засушенных людей называется “интеллигенцией” [27, с. 298].

Московский университет как учебное заведение тоже не оставил в нем каких-то ярких следов, хотя память о дорогих его уму и сердцу профессорах он сохранял. Кроме того, перу Розанова принадлежит немало статей, посвященных университетскому образованию. Розанов напрямую связывает университет с уровнем развития научной мысли и с горечью пишет: «Но наука давно стала без “тайн” и похожа на оголенную женщину, которую со всех сторон и все задаром осматривают. ... судьба университета ... могла бы перемениться только после каких-то глубоких перемен, почти потрясений, в самой науке» [28, с. 711]. Однако такого рода перемены затруднены: «Студенты, профессора, ректор с инспекторами, попечитель и вдали министр – все это было вполне разрозненно и апатично, если не враждебно друг другу... Более всего терпели в этой бессмысленной системе студенты и наука, а люди науки, профессора... засасывались в какую-то тину непостижимого бумажного крючкотворства» [29, с. 624]. Со времен Розанова изменились внешние стороны университетской жизни, а подмеченные им сущности – те же, словно на века.

Потому совсем неслучайно уже на первой странице «Апокалипсиса нашего времени» появляется тема университета (читай: как завершение давнего эпизода из собственной жизни и российских университетов в целом). Причем теме Московского университета предшествует и затем соединяется с ней образ Филарета Святителя Московского. Это соединение не прихоть Розанова. В 1837 году Филарет освящал домовый храм Московского университета на Моховой и произнес речь о союзе веры и науки. В день столетия Московского университета, назвав его *царской обителью знаний*, Филарет вновь в праздничном слове обозначил христианскую религию как основу для научного познания. Но этот союз оказался прозрачным. Университет «обернется» русской литературой, а Филарет – подскокшими «под социалиста» служителями веры, в результате Русь слиняет «в два дня. Самое большее – в три». К такому плачевному, по Розанову, финалу приведут страну Московский университет (читай: университетское образование в России в целом) и Церковь (читай: православие).

В Нижнем Новгороде Розанов переживет свои первые любовные увлечения, которые завершатся пока еще только встречей с Аполлинарией Сусловой. Будучи студентом, Розанов придаст давней встрече с Сусловой окончательную форму: женится на ней. Женитьба эта обернется катастрофой, не умея разрешить которой, В.В. Розанов просто сбегает из Брянска в Елец, где прочитает уже упоминавшуюся речь «Об историческом положении христианства». Речь эта была построена на одноименной статье, написанной во время работы над текстом «О понимании». Н.Н. Страхов, изменив название на «Место христианства в истории», напечатал статью сначала в журнале, а потом издал отдельным оттиском в виде брошюры. Розанов надеялся, что брошюра привлечет внимание к его большой книге «О понимании». Надежды эти, увы, не оправдались, но брошюра не останется незамеченной, став своеобразной визитной карточкой

Розанова, что неслучайно: мысли, высказанные в статье, были ему очень дороги²¹. Позднее, в 1913 г., В.В. Розанов напишет: «Во множестве случаев, через десятки лет, когда я уже очень много *разного* написал, – знакомство начиналось как с написавшим именно “Место христианства в истории”» [31, с. 204]. Основная мысль этой статьи заключена в утверждении, что арийское (христианское) сознание направило взгляд человека на все внешнее, став основой, в частности, искусства во всех его разновидностях. Семитическое (иудаистское) сознание, напротив, сосредоточено на внутреннем, на специальном исключении всего внешнего. В результате история человечества гармонизовалась.

В «Апокалипсисе нашего времени», одном из своих последних («конечных») текстов, В.В. Розанов вновь вернулся к мыслям, высказанным им когда-то в публичной речи под названием «Об историческом положении христианства», и увидел, что никакой гармонии не случилось, что христианство явилось великим обманом. Отсюда все его жесткие инвективы в адрес Христа, христианской веры. Православная тысячелетняя Русь исчезала на глазах, и вместе с нею умирал Василий Розанов, но уже не «плохим христианином», а вполне правильным. Он будет похоронен на погосте Черниговского скита, рядом с монахом Климентом (К.Н. Леонтьевым), с которым переписывался в год смерти Леонтьева. Их ждет общая судьба разоренных могил, запрет на публикацию при советском режиме, падение которого вернет отечественной культуре и их могилы, и их труды.

Философема бытия Василия Розанова, как, впрочем, и всякого человека, складывается из начал и концов: *одно тронешь – другое отзовется*. Но только в жизни гения эта глубинная связь получает реальное воплощение в мыслеобразе как ддящемся диалоге человека с миром.

Список литературы

1. Письмо П.П. Перцова к В.В. Розанову от 5 июля 1915 г. // Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916 / изд. подгот. А. Дмитриев и Д. Федоров. СПб.: Росток, 2015. С. 118–120.
2. Письмо В.В. Розанова к П.П. Перцову от 9 (?) июля 1915 г. // Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916 / изд. подгот. А. Дмитриев и Д. Федоров. СПб.: Росток, 2015. С. 120–122.
3. Розанов В.В. Полное собрание «опавших листьев». Кн. 2. Смертное / под ред. В.Г. Сукача. М.: Русский путь, 2004. 192 с.
4. Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. 429 с.
5. Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Перова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.

²¹ См.: Письмо В.В. Розанова к Э.Л. Радлову <Начало 1890. Елец> / публ. Т.Н. Резвых // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год / отв. ред. Т.С. Царькова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 516 [30].

6. Письмо свящ. П.А. Флоренского к В.В. Розанову от 26–30 октября 1915 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 178–180.
7. Глиф И.Х. «Корень рождения моего...». Статьи, архивные документы, воспоминания по истории рода В.В. Розанова / послесл. И.А. Едошина. Кострома: ДиАр, 2005. 336 с.
8. Преподобный Симеон Новый Богослов. Прии, Свет Истинный. Избранные гимны. В стихотворном переводе с греческого Илариона (Алфеева). СПб.: Алетейя, 2004. 206 с.
9. Письмо свящ. П.А. Флоренского к В.В. Розанову от 13 августа 1917 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 192–193.
10. Розанова Т.В. «Будьте светлы духом...» / предисл. и сост. А.Н. Богословского. М.: Изд-во «Blue Apple», 1999. 183 с.
11. Последние мысли умирающего Розанова // Налепин А.Л., Померанская Т.В. РОЗАНОВ@etc.ru. М.: Центральный изд. дом, 2011. С. 346–347.
12. Письмо В.В. Розанова к Б.А. Садовскому, декабрь 1917 г. // Налепин А.Л., Померанская Т.В. РОЗАНОВ@etc.ru. М.: Центральный изд. дом, 2011. С. 332–333.
13. Письмо В.В. Розанова к Д.С. и З.Н. Мережковским и Д.В. Философому, <декабрь 1918 г.> // Налепин А.Л., Померанская Т.В. РОЗАНОВ@etc.ru. М.: Центральный изд. дом, 2011. С. 347–348.
14. Памятники Розанову в Костроме и Ельце // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия / гл. ред. И.А. Едошина. Кострома, 2006. № 13. С. 126–127.
15. Письмо В.В. Розанова к Э.Л. Радлову <1889 г.> // Переписка В.В. Розанова и Э.Л. Радлова / публ. Т.Н. Резвых // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год / отв. ред. Т.С. Царькова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 513–514.
16. Письмо Э.Л. Радлова к В.В. Розанову от 15 февраля 1899 г. / публ. Т.Н. Резвых // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год / отв. ред. Т.С. Царькова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 514–515.
17. Письмо В.В. Розанова к Н.Н. Страхову <до 6 июня 1890 г.> // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 2001. С. 237–238.
18. Письмо Н.Н. Страхова к В.В. Розанову от 18 марта 1888 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 2001. С. 9–11.
19. Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб.: РХГИ, 2014. 747 с.
20. Письмо свящ. П.А. Флоренского к В.В. Розанову от 20–21 ноября 1916 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 189–190.
21. Бибахин В.В. К переводу «Метафизики» Аристотеля // Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 7–18.
22. Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / ред. и коммент. В.Г. Сукач; вступ. ст. В.В. Бибахина. М.: Танаис, 1995. 808 с.
23. Письмо В.В. Розанова к Н.С. Архипповой начало апреля 1916 г. // Архиппов Е. Рассыпанный стеклярус: в 2 т. / сост., подгот. текста, статья и коммент. Т.Ф. Нешумовой. М.: Водолей, 2016. Т. 2. Письма. С. 731–733.
24. Письмо В.В. Розанова к В.И. Герье <до 27 марта 1890 г.> // Непопулярный наставник и его верный ученик. Переписанка В. Герье и В. Розанова / публ. и коммент. В. Сукача // Россия XXI. 2003. № 5, сентябрь–октябрь. С. 152–187.

25. Розанов В.В. Концы и начала, «божественное» и «демоническое», боги и демоны (по поводу главного сюжета Лермонтова) // Розанов В.В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 78–95.

26. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй и последний // Розанов В.В. Собрание сочинений. Листва / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 189–364.

27. Розанов В.В. Вдохновляющая старина // Розанов В.В. Собрание сочинений. На фундаменте прошлого (статьи и очерки 1913–1915 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2007. С. 296–299.

28. Розанов В.В. Университетский вопрос в освещении Н.П. Гилярова-Платонова // Розанов В.В. Собрание сочинений. Религия и культура. Статьи и очерки 1902–1903 / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2018. С. 703–712.

29. Розанов В.В. Университетская реформа // Розанов В.В. Собрание сочинений. Природа и история (статьи и очерки 1904–1905 гг.). М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 623–625.

30. Письмо В.В. Розанова к Э.Л. Радлову <Начало 1890> / публ. Т.Н. Резвых // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год / отв. ред. Т.С. Царькова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 515–517.

31. Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 477 с.

References

1. Pis'mo P.P. Pertsova k V.V. Rozanovu ot 5 iyulya 1915 g. [P.P. Pertsov's letter to V.V. Rozanov of July 5, 1915], in *Vospominateli mgnoveniy: Perepiska i vzaimnye retsenzii Vasiliya Rozanova i Petra Pertsova. 1911–1916* [People remembering moments: Correspondence and mutual reviews of Vasily Rozanov and Pyotr Pertsov, 1911–1916]. Saint-Petersburg: Rostok, 2015, pp. 118–120.

2. Pis'mo V.V. Rozanova k P.P. Pertsovu ot 9 (?) iyulya 1915 g. [V.V. Rozanov's letter to P.P. Pertsov of July 9 (?), 1915], in *Vospominateli mgnoveniy: Perepiska i vzaimnye retsenzii Vasiliya Rozanova i Petra Pertsova. 1911–1916* [People remembering moments: Correspondence and mutual reviews of Vasily Rozanov and Pyotr Pertsov, 1911–1916]. Saint-Petersburg: Rostok, 2015, pp. 120–122.

3. Rozanov, V.V. *Polnoe sobranie «opavshikh list'ev»*. Kniga 2. *Smertnoe* [Complete collection of «fallen leaves». Book 2. The Mortal]. Moscow: Russkiy put', 2004. 192 p.

4. Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Apokalipsis nashego vremeni* [Collected works. The Apocalypse of our time]. Moscow: Respublika, 2000. 429 p.

5. Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006. 232 p.

6. Pis'mo svyasch. P.A. Florenskogo k V.V. Rozanovu ot 26–30 oktyabrya 1915 g. [The letter of the priest P.A. Florensky to V.V. Rozanov of October 26–30, 1915], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki. Kniga 2* [Collected works. Literary exiles. Book 2]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2010, pp. 178–180.

7. Tlif, I.Kh. «Koren' rozhdeniya moego...». *Stat'i, arkhivnye dokumenty, vospominaniya po istorii roda V.V. Rozanova* [«Root of my birth...». Articles, archival documents, memoirs on V.V. Rozanov's family history]. Kostroma: DiAr, 2005. 336 p.

8. Prepodobnyy Simeon Novyy Bogoslov. *Priidi, Svet Istinnyy. Izbrannye gimny* [Reverend Symeon the New Theologian. Come, True Light. Selected hymns]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2004. 206 p.

9. Pis'mo svyasch. P.A. Florenskogo k V.V. Rozanovu ot 13 avgusta 1917 g. [The letter of the priest P.A. Florensky to V.V. Rozanov of August 13, 1917], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki. Kniga 2* [Collected works. Literary exiles. Book 2]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2010, pp. 192–193.

10. Rozanova, T.V. «Bud'te svetly dukhom...» [«Be light in spirit...»]. Moscow: Izdatel'stvo «Blue Apple», 1999. 183 p.

11. Poslednie mysli umirayushchego Rozanova [The last thoughts of dying Rozanov], in Nalepin, A.L., Pomeranskaya, T.V. *Rozanov@etc.ru*. Moscow: Tsentral'nyy izdatel'skiy dom, 2011, pp. 346–347.

12. Pis'mo V.V. Rozanova k B.A. Sadovskomu, dekabr' 1917 g. [V.V. Rozanov's letter to B.A. Sadovsky, December, 1917], in Nalepin, A.L., Pomeranskaya, T.V. *Rozanov@etc.ru*. Moscow: Tsentral'nyy izdatel'skiy dom, 2011, pp. 332–333.

13. Pis'mo V.V. Rozanova k D.S. b Z.N. Merezhkovskim i D.V. Filosofovu <dekabr' 1918 g.> [V.V. Rozanov's letter to D.S. and Z.N. Merezhkovskys and D.V. Filosofov, <December, 1918>], in Nalepin, A.L., Pomeranskaya, T.V. *Rozanov@etc.ru*. Moscow: Tsentral'nyy izdatel'skiy dom, 2011, pp. 347–348.

14. Pamyatniki Rozanovu v Kostrome i El'tse [Monuments to Rozanov in Kostroma and Yelets], in *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova. Seriya Gumanitarnye nauki: Entelekhiya*, 2006, no. 13, pp. 126–127.

15. Pis'mo V.V. Rozanova k E.L. Radlovu <1899 g.> [V.V. Rozanov's letter to E.L. Radlov <1899>], in Perepiska V.V. Rozanova i E.L. Radlova [V.V. Rozanov and E.L. Radlov's correspondence]. *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 2015 god*. Saint-Petersburg: Dmitry Bulanin, 2016, pp. 513–514.

16. Pis'mo E.L. Radlova k V.V. Rozanovu ot 15 fevralya 1899 g. [E.L. Radlov's letter to V.V. Rozanov of February 15, 1899], in *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 2015 god*. Saint-Petersburg: Dmitry Bulanin, 2016, pp. 514–515.

17. Pis'mo V.V. Rozanova k N.N. Strakhovu <do 6 iyunya 1890 g.> [V.V. Rozanov's letter to N.N. Strakhov <before June 6, 1890>], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki: N.N. Strakhov. K.N. Leont'ev* [Rozanov V.V. Collected works. Literary exiles. N.N. Strakhov. K.N. Leontyev]. Moscow: Respublika, 2001, pp. 237–238.

18. Pis'mo N.N. Strakhova k V.V. Rozanovu ot 18 marta 1888 g. [N.N. Strakhov's letter to V.V. Rozanov of March 18, 1888], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki: N.N. Strakhov. K.N. Leont'ev* [Rozanov V.V. Collected works. Literary exiles. N.N. Strakhov. K.N. Leontyev]. Moscow: Respublika, 2001, pp. 9–11.

19. Afonasin, E.V., Afonasina, A.S., Shchetnikov, A.I. *Pifagoreyskaya traditsiya* [The Pythagorean Tradition]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2014. 747 p.

20. Pis'mo svyasch. P.A. Florenskogo k V.V. Rozanovu ot 20–21 noyabrya 1916 g. [The letter of the priest P.A. Florensky to V.V. Rozanov of November 20–21, 1916], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki. Kniga 2* [Rozanov V.V. Collected works. Literary exiles. Book 2]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2010, pp. 189–190.

21. Bibikhin, V.V. K perevodu «Metafiziki» Aristotelya [On the translation of Aristotle's «Metaphysics»], in Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006, pp. 7–18.

22. Rozanov, V.V. *Sochineniya: O ponimanii: Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroeniya nauki kak tsel'nogo znaniya* [Works: On understanding. Experience in the study of nature, boundaries and internal structure of science as integral knowledge]. Moscow: Tanais, 1995. 808 p.

23. Pis'mo V.V. Rozanova k N.S. Arkhippovoy nachalo aprelya 1916 g. [V.V. Rozanov's letter to N.S. Arkhippova, early April, 1916], in Arkhippov, E. *Rassypannyi steklyarus: v 2 t., t. 2* [The scattered bugles: in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Vodoley, 2016, pp. 731–733.

24. Pis'mo V.V. Rozanova k V.I. Ger'e <do 17 marta 1890 g.> [V.V. Rozanov's letter to V.I. Gerye <before March 27, 1890>], in Nepopulyarnyy nastavnik i ego vernyy uchenik. Perepiska V. Ger'e i V. Rozanova [The unpopular tutor and his faithful pupil. V. Gerye and V. Rozanov's correspondence]. *Rossiya XXI*, 2003, no. 5, September–October, pp. 152–187.

25. Rozanov, V.V. Kontsy i nachala, «bozhestvennoe» i «demonicheskoe», bogi i demony (Po povodu glavnogo syuzheta Lermontova) [The ends and the beginnings, the «divine» and the «demonic», gods and demons (On Lermontov's main plot)], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected works. On writing and writers]. Moscow: Respublika, 1995, pp. 78–95.

26. Rozanov, V.V. Opavshie list'ya. Korob vtoroi i posledniy [Fallen leaves. The second (and the last) box], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Listva* [Collected works. Foliage]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2010, pp. 189–364.

27. Rozanov, V.V. Vdokhnovlyayushchaya starina [Inspiring old times], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Na fundamente proshlogo (stat'i i ocherki 1913–1915 gg.)* [Collected works. On the foundation of the past (Articles and sketches of 1913–1915)]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2007, pp. 296–299.

28. Rozanov, V.V. Universitetskiy vopros v osveshchenii N.P. Gilyarova-Platonova [University question according to N.P. Gilyarov-Platonov], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Religiya i kul'tura. Stat'i i ocherki 1902–1903* [Collected works. Religion and culture. Articles and sketches of 1902–1903]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2008, pp. 703–712.

29. Rozanov, V.V. Universitetskaya reforma [University reform], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Priroda i istoriya (stat'i i ocherki 1904–1905 gg.)* [Collected works. Nature and history (Articles and sketches of 1904–1905)]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2008, pp. 623–625.

30. Pis'mo V.V. Rozanova k E.L. Radlovu <nachalo 1890> [V.V. Rozanov's letter to E.L. Radlov <early 1890>], in *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 2015 god*. Saint-Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2016, pp. 515–517.

31. Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki*. N.N. Strakhov. K.N. Leont'ev [Collected works. Literary exiles. N.N. Strakhov. K.N. Leontyev]. Moscow: Respublika, 2001. 477 p.

УДК 141.4:27(470)

ББК 87.3(2)53

ДВЕ КОНЧИНЫ (Н.Н. СТРАХОВ И В.В. РОЗАНОВ)**В.А. ФАТЕЕВ**

Издательство «Росток» (Санкт-Петербург)

11-я линия В.О., д. 58, оф. 56, г. Санкт-Петербург, 199178, Российская Федерация

E-mail: vfateyev@gmail.com

Статья написана на основе доклада, сделанного 4 февраля 2019 г. в Петербурге, на конференции по случаю 100-летия кончины В.В. Розанова. Тема статьи – сопоставление двух связанных между собой памятных событий: ухода из жизни 24 января 1896 г. философа и литературного критика Н.Н. Страхова и кончины его младшего друга и подопечного, эссеиста, мыслителя и критика В.В. Розанова почти четверть века спустя – 23 января 1919 г. Показано, что Розанов очень переживал за своего наставника и «опекуна» в литературе, перенесшего в 1895 г. операцию по поводу онкологического заболевания и после обострения болезни в январе 1896 г. настойчиво убеждал его «причаститься по обряду нашей Церкви». Подвергаются критическому анализу данные из статьи 1907 г. публициста П.А. Матвеева, который утверждал, будто Страхов был неверующий и исповедоваться и причащаться категорически отказался. Но, согласно приводимому свидетельству писателя Д.И. Стахеева, опровергавшему это мнение в гневном письме в редакцию, Матвеев был пристрастен в своих оценках и дело обстояло сложнее: перед смертью Страхов все-таки пожелал исповедоваться, но священник пришел уже после его смерти. Во второй части статьи подробно рассматриваются обстоятельства кончины В.В. Розанова, который умер в Сергиевом Посаде, возле духовного центра Православия, хотя и написал там после революции богохульный «Апокалипсис нашего времени». Особое внимание сложной обстановке, сложившейся вокруг смерти писателя. Отмечается, что после кончины Розанова его семья разослала во многие адреса письма с сообщением, что он умер христианином после соборования и неоднократного принятия Св. Таин. Тем не менее, согласно приводимому сообщению Э. Ф. Голлербаха, в обществе упорно распространялись слухи, будто Розанов после причастия поклонился и языческим божам. Для воссоздания подлинной картины кончины Розанова широко используются опубликованные уже в 2010-е годы дневники С.Н. Дурьлина за 1917–1919 годы, в которых подробно рассказывает о приезде Розанова в Сергиев Посад в августе 1917 года, его антихристианских настроениях после революции, отразившихся в «Апокалипсисе нашего времени». Детально исследуются материалы о предсмертных днях писателя, когда произошел чудесный поворот в его воззрениях, его мирной кончине под пеленой св. Сергия и похоронах по православному обряду на кладбище Черниговского скита, рядом с его единомышленником, философом Константином Леонтьевым. В заключение делается вывод о том, что согласно дневникам, не оставляющим никаких сомнений, В.В. Розанов «умер как христианин».

Ключевые слова: история русской мысли, столетие смерти В.В. Розанова, кончина Н.Н. Страхов, православные обряды, дневники С.Н. Дурьлина, христианская кончина Розанова

TWO DEATHS (NIKOLAY STRAKHOV AND VASILY ROZANOV)**VALERY A. FATEYEV**

Rostok Publishers, St Petersburg

Line 11 VO, d. 58, of. 56, St. Petersburg, 199178, Russian Federation

E-mail: vfateyev@gmail.com

This article is written on the basis of the report made on February 4, 2019 in St. Petersburg, at the conference commemorating the Centenary of Vasily Rozanov's Death. The subject of the article is a

comparison of two memorial dates – the passing away of the philosopher and literary critic Nikolai Strakhov, on January 24, 1896, and the demise of his younger friend Vasily Rozanov, a prominent thinker, essayist and critic, who developed as a writer under Strakhov's friendly tutorship, on the same day 23 years later – February 5, 1918. The author shows that Rozanov was deeply upset with the disease of his teacher in literature, who had oral cancer surgery in 1895, and after a new exacerbation in January 1896 tried to convince him to "take the Holy Communion according to the sacramental rites of Our Church". The article provides a critical analysis of the data given by the journalist Pavel Matveyev in his article of 1907, in which he asserted that Strakhov allegedly was a non-believer and refused to take the Communion. But according to the quoted witness of the novelist Dmitry Stakheev, who refuted this assertion in an indignant letter to the editorial board, Matveyev's opinion was biased and the situation was more complicated: Strakhov wished to take the Communion shortly before he passed away but a priest came after his death. The second part of this article offers a detailed investigation into the circumstances of Rozanov's demise in Sergiyev Posad, near the spiritual centre of Orthodox Russia, where, after the revolution, he had written his blasphemous "Apocalypse of Our Time". Special attention is given in the article to the complicated situation associated with the writer's death. It is said that Rozanov's family sent letters to numerous addresses informing that he had died as a Christian after taking the Anointing of the Sick, the Confession and the Holy Communion several times. Nevertheless, according to the quoted essay of Erich Gollerbach, rumours were steadily disseminated in society that Rozanov allegedly also paid worship to heathen deities after the Communion. To re-create the authentic picture of Rozanov's last days, the author widely relies on the diaries of the writer and priest Sergei Durylin of 1917 - 1919, published only recently, in the 2010s, which describe in detail Vasily Rozanov's arrival in Sergiyev Posad in August 1917 and his bitter anti-Christian moods after the revolution, reflected in the "Apocalypse". Particular attention is given to the writer's last days, when a miraculous turn in his ideas took place, his peaceful passing away under the shroud of St Sergius and his Christian burial at the Cemetery of the Chernigov Monastery next to another prominent thinker, Konstantin Leontyev, sharing the same views. At the end, it is concluded that, according to the diaries leaving no doubt, Vasily Rozanov "died as a Christian".

Key words: *history of Russian thought, Centenary of V.V. Rozanov's death, N.N. Strakhov's death, Orthodox rites, S.N. Durylin's diaries, Rozanov's Christian death*

5 февраля 2019 года отмечалась памятная дата: столетняя годовщина со дня смерти Василия Васильевича Розанова. Прошел целый век с тех пор, как покинул этот бранный мир единственный в своем роде русский мыслитель и эссеист, взбудораживший своими парадоксальными писаниями всё культурное сообщество России на рубеже XIX–XX столетий. Имя Розанова известно сегодня в нашей стране каждому мало-мальски образованному читателю.

Отметим еще, что 24 января 1896 года, за 23 года до этого памятного события, скончался старший друг и литературный наставник Розанова Николай Николаевич Страхов. На это поразительное совпадение дат нельзя не обратить внимание, так как Страхова и Розанова связывало очень многое. Учитель, скорее «опекун», Розанова, помогавший талантливому, но непрактичному писателю обрести устойчивую репутацию в суровом литературном мире, ушел из жизни чуть ли не в полном забвении. И едва ли найдутся желающие возражать, что никто не сделал столько для памяти Страхова, сколько Розанов, благодарный ему за помощь в годы своего становления.

Еще лет тридцать тому назад слава самого Розанова только-только зарождалась (точнее, возрождалась) в первых, еще довольно робких, но востор-

женных опусах самых пытливых искателей забытых талантов отечественной литературы и философии, среди которых выделялись В.Г. Сукач и А.Н. Николюкин. Эти и другие энтузиасты приложили немалые усилия для восстановления доброго имени непризнанного гения русской словесности Серебряного века, точно так же, как и сам Розанов в свое время заботился о памяти Николая Николаевича Страхова. В 1990-е годы еще казалось, что не посвяти Розанов столько проникновенных статей, упоминаний и комментариев к письмам несправедливо полузабытому мыслителю и критику, об этом внешне мягком и скромном, но неодолимом апологете идеализма и духовной трезвости в философии и литературе никто бы и не вспомнил. По крайней мере, именно Розанов по-настоящему поднял тему литературного изгнания и либерально-оппозиционного террора, в которой вопиющий пример забвения Страхова стал центральным эпизодом общей тенденции замалчивания представителей русской консервативной мысли. Сегодня книга Розанова «Литературные изгнанники» вошла в золотой фонд русской словесности.

Теперь, на столетнем отдалении, видится, что время расставляет всё по своим местам и самое достойное в творчестве рано или поздно получает-таки признание по заслугам. Когда-то преданный забвению как «реакционер» и «декадент» Василий Васильевич Розанов, память которого мы в этом году отмечаем, давно уже, можно сказать, почивает на лаврах на литературном Олимпе, и после вполне триумфального завершения 30-томного собрания сочинений и грандиозной «Розановской энциклопедии» мы можем теперь терпеливо следить за изданием Полного собрания сочинений в 35 капитальных томах.

Признание Страхова, которое также имеет место, конечно не столь широко и впечатляюще, но и сам талант этого вдумчивого мыслителя и тонкого литературного критика, которого Розанов назвал «Баратынским русской философии», не так громок. Однако и Страхов получает сегодня свою долю внимания, о чем свидетельствуют прошедшие в 2018 году в Белгороде очередные, уже VIII Страховские чтения.

Выстраивается новая, более объективная история русской критики, в которой ведущее положение занимают не Писарев, Добролюбов или Чернышевский и даже не «неистовый Виссарион», автор позорного, обличительного письма к Гоголю, а Аполлон Григорьев, Николай Страхов, Юрий Говоруха-Отрок и, конечно, Василий Розанов.

* * *

Близость к старости навеивает людям мысли о достойном уходе из жизни. Православные христиане регулярно возносят на литургии молитвы о даровании кончины «безболезненной, непостыдной и мирной». Как известно, в Православии считается, что как человек умер, такова будет и его вечная жизнь. Поэтому важное значение придается исполнению перед кончиной православных обрядов: соборования, исповеди и причастия. Василий Васильевич Розанов, кото-

рый был по натуре вольнодумцем и бунтарем, а по жизни – большим грешником, всё же в глубине души не сомневался, что помирать он будет в Церкви. С этой мыслью не в последнюю очередь, надо думать, и перебирался он с семьей в Сергиев Посад в 1917 году.

Однако как раз там застала его катастрофически воспринятая им революция, и под ее влиянием именно в Сергиевом Посаде были им написаны гениально яркие и в то же время ужасные по своему христоропечеству, очень личные заметки «Апокалипсиса нашего времени». После них очень трудно, почти невозможно было бы поверить в христианскую кончину их автора, когда бы эти беспримерно дерзновенные и в то же время горячие, вдохновенные строки не были писаны рукой Розанова – единственного в своем роде мыслителя, который, как никто, испытывал внутреннюю убежденность, будто всё, что он говорил, хочет Бог, чтобы он говорил. Этот «русский Протей» пережил в своей жизни столько невероятных превращений, что последнее из них – от страшной инсurreкции против Христа к умиротворению под сенью святого Сергия в православной обители и в окружении верующих христиан – кажется столь же невозможным, сколь и реальным, как и все предыдущие. Более того, в этом лишенном всякой логики последнем повороте его крайне противоречивая жизнь получила в каком-то высоком, нездешнем смысле целостный и законченный характер.

* * *

Чтобы поверить в возможность христианской кончины Василия Васильевича после кощунственно-богоборческих страниц «Апокалипсиса нашего времени», надо вспомнить, впрочем, Розанова той поры, когда он печалился о предсмертных днях Н.Н. Страхова, воздерживавшегося от принятия церковного причастия.

В середине 1890-х годов, когда скончался Страхов, Розанов находился на пике своего раннего консервативного периода: спорил с Владимиром Соловьевым, борясь против толерантности в вопросах веры, яростно нападал на Льва Толстого за неверие и вообще выступал ярким сторонником консерватизма леонтьевско-победоносцевского толка. Его увлечение темой пола в то время еще даже не начиналось, да, возможно, при *живом* Страхове, пусть и далеко не в такой степени ортодоксально-церковном и консервативном, но более стойком и традиционном в нравственном отношении, и не могло начаться.

Однако получилось так, что к концу жизни бывший семинарист и «почвенник» Страхов, который сблизился с Розановым как раз на почве консервативно-славянофильских идей, оказался в религиозном отношении гораздо большим скептиком, чем его подопечный. При том, что в его душе несомненно жила вера в Бога, он испытывал недовольство официальным богословием, в котором видел больше позитивизма и приспособления к власти имущим, чем веры. Мешал и личный рационализм, присущий ему как ученому, хотя он под-

вергал слишком уповающую на прогресс науку намного опережающей время пронизательной критике. Помимо прочего, в скептицизме Страхова еще очень сильно отразилось, конечно, могучее влияние идей Льва Толстого, дружбой с которым Страхов дорожил больше всего в жизни и в защиту искренности воззрений которого выступил, даже осознавая еретичество своего гениального друга. Он защищал Толстого с тем же бесстрашием и благородством, с каким прежде отстаивал консервативно-национальные идеи Данилевского, с каким пропагандировал в обществе критическое чутье и глубокомыслие Аполлона Григорьева.

Когда в 1885 году умер близкий друг Страхова Н.Я. Данилевский, Николай Николаевич уволился со службы со словами: «Он был самый чистый человек, какого я только знал, и с его смертью я, собственно, уже не могу ничего делать, как только готовиться к своей смерти» [1, л. 38]. Один за другим уходили из жизни его друзья и сверстники. Летом 1895 года, когда Страхову сделали онкологическую операцию, Розанов с печалью сообщал близким, что его старшему другу осталось жить недолго. И в начале января 1896 года, когда у Страхова начался рецидив болезни, Розанов с ужасом подумал, что дело идет к трагической развязке, а он за два года так и не сумел отдать далеко не богатому Страхову значительную часть долга за издание на его средства своей первой книги «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского». Но еще больше огорчало Розанова то, что его старший друг не желает исповедаться и причаститься.

Одно из последних своих писем к Страхову Розанов почти целиком посвятил увещаниям неизлечимо больного философа: «...скажу прямо, видя, как Вам трудно, – причаститесь по образу нашей Церкви, от коей и вы по происхождению – из лучших лоз. <...> Итак, голубчик мой добрый, – почему же в сочинениях своих, вечно цветущих свежестью, Вы писали, не *уставали* писать о религиозном интересе, как самом высшем в жизни, самом важном для человека, – почему Вы это не уставали писать, как не потому, что на дне души, в *темной, непроясненной* стороне духа, ... – Николай Николаевич знал: “*есть Бог*” и твердил: “*Прости мне, Боже*”» [2, с. 315].

Как и в своих лучших книгах, Розанов в присущей ему чуть наивной манере, всегда симпатичной своей доверительностью и конкретностью, ссылается вовсе не на богословские аргументы, а на собственный, не слишком глубокий, но всё же очень ощутимый церковный опыт: «Мне в церкви положительно бывает удовольствие, когда, кладя земной поклон, – немного касаешься головой сапога впереди стоящего на коленях – даже нарочно это делаю, до того это *безотчетно* приятно. Так и Вам всенепременно надо причаститься; просто – это хорошо, это – верно, это – мудро, а главное, в тысячу раз Вы все это лучше чистою Вашою душою понимаете, чем я испорченным и боязливым, и блудливым моим умом» [2, с. 316].

Понимая, что, отягощенному знаниями и прошедшему через горнило религиозных сомнений, Страхову трудно решиться на такой простой шаг, Роза-

нов советует ему прибегнуть к помощи прислуги философа Матрены, исправно, без всякой рефлексии, должно быть, исполнявшей церковные обряды: «Мне даже почему-то весело стало, когда я пишу это, – до того я уверен, что Вам станет лучше; прямо позовите Матрену и скажите: “Что – Матрена – я причаститься хочу, а она уже все сделает”» [2, с. 316].

Страхов обычно умалчивал о собственных религиозных взглядах в своих сочинениях, да и в жизни чаще уверял всех, что он неверующий. Однако если рассмотреть его творчество в целом, то найдется немалое количество убедительных примеров выражения им религиозных чувств. Например, вряд ли можно назвать неверующим человека, который заявляет: «Я готов сказать, что всякая жизнь непосредственно происходит из Бога, что Бог одинаково растит и мелкую травку, и душу величайшего человека. <...> Все из Бога исходит и все к Богу ведет, и в Боге завершается. Мы в Нем живем и движемся и существуем» [3, с. 724–725]. И таких безошибочных знаков верующей души рассыпано по его сочинениям и письмам очень много.

Религиозные настроения очень сильно ощущаются в тональности сочинений Страхова. Да и то уже, что он самостоятельно отправился на Афон, оставив о путешествии к главной православной обители очень яркие воспоминания, и что он был инициатором поездки вместе с Толстым в Оптину пустынь, свидетельствует, по меньшей мере, об интересе Страхова к религии. Недаром почти все близко знавшие Страхова говорили, что он был, конечно, человек верующий, хотя и старался не показывать этого. И чуткий Розанов недаром написал еще в 1890 году в первой же большой статье, посвященной Страхову: «...религиозное составляет ни разу не называемый центр постоянного тяготения его мысли» [4, с. 61]. И сам Страхов согласился с ним: «...конечно, Вы правы, ибо все серьезное в конце концов сводится к религиозному» [2, с. 60].

Однако факт остается фактом: накануне своей кончины Страхов причащаться отказывался. Причиной, думается, было не столько неверие в Бога, сколько нарастающий скептицизм в отношении к случаям церковного формализма и уклонения богословов в своеобразный позитивизм: религиозность Страхова носила всё более критический и нецерковный характер. Надо признать, что под влиянием Толстого в последние годы жизни подобные осуждающие настроения у него заметно усилились.

Консервативный публицист П.А. Матвеев написал в 1907 году статью о поездке Толстого и Страхова в Оптину пустынь, отмечая в ней неточности воспоминаний Д.И. Стахеева на ту же тему, опубликованных в журнале ранее¹. Матвеев писал о Страхове, что он в резкой форме отказался вызвать священника перед операцией. В это утверждение можно, к сожалению, поверить, хотя явно недружественный, порицающий по отношению к покойному Страхову (не говоря уже о Стахееве) тон статьи не вызывает к ней полного доверия.

¹ См.: Стахеев Д.И. Группы и портреты (Листочки воспоминаний) // Исторический вестник. 1907. Янв. С. 81–94 [17].

Среди вполне верных суждений и компетентных поправок неточностей и заблуждений Д.И. Стахеева в статье Матвеева присутствуют и очень сомнительные вещи: «Л.Н. Толстой, которого я видел в Москве (я был у него в Хамовническом переулке после смерти Страхова в самом конце 1890-х годов), говорил, что его всегда удивляло, что Страхов, человек научно-образованный, отличный стилист и бесспорно умный человек, так мало оказывал влияния на русское общество, что, вероятно, происходило оттого, что он был равнодушен к вопросам религии» [5, с. 156]. Эта фраза вызывает недоумение: можно говорить о *сомнениях* Страхова в вопросах веры, но никак уж не о его *равнодушии* к религии. Толстому здесь приписывается очень сомнительное утверждение, так как писатель, наоборот, не раз отзывался о Страхове как приверженце Православия. Например, художник Нестеров, писавший портрет Толстого, записал такой его рассказ: «Далее Л.Н. рассказал мне, как он был вместе с покойным Страховым в Оптиной пустыни у знаменит<ого> старца Амвросия и как Амвросий, приняв славянофила, верующего церковника Страхова за закоренелого атеиста, добрый час наставлял его в вере православной и как сконфуженный Страхов терпеливо, без возражений выслушивал учительного старца, который при всей прозорливости перемешал своих посетителей» [7, с. 226]. Вопреки сказанному Матвеевым, Л.Н. Толстой считает Страхова даже «верующим церковником».

Учитель детей Толстого В.Ф. Лазурский свидетельствовал в своих воспоминаниях: «Лев Николаевич посоветовал мне обратить внимание на одну черту у Страхова (он об этом говорил и брату); его мистицизм в духе Ефрема Сирина и других восточных учителей церкви» [8, с. 491]. Есть и другие подтверждения религиозности Страхова.

Тем не менее Матвеев категорично говорит о неверии Страхова: «Действительно, как я убедился во время болезни Страхова (у него был рак в полости ушей и на языке, ему делали операцию), он был человек неверующий, хотя думал, что религия нужна для народа. Мягкий и кроткий, он сильно раздражился, когда я упомянул священника перед операцией, и скончался без церковного напутствия» [5, с. 156]. Надо отметить, что ранее, в августе 1877 года, Матвеев после своей поездки в Оптину пустынь вслед за Толстым и Страховым сообщал Страхову совсем другое, почти положительное мнение старцев о Толстом, явно подвергнутое в статье задним числом корректировке вследствие отлучения писателя-еретика²: Сомнительные выводы статьи П. Матвеева оспорил в небольшой реплике через два номера «Исторического вестника» публицист П. Россиев, который процитировал высказывание Страхова из его переписки с Н.Я. Гротом: «Едва ли может быть назван неверующим тот, кому принадлежат следующие слова: “Истину нашел уже Платон; она состоит в том, что есть Бог и что высшее действие нашей мысли – подниматься к Богу”» [6, с. 1056]. Россиев

² См.: Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов. Полн. собр. переписки: в 2 т. Т. 1, 2. М.: Оттава, 2003. С. 355 [3].

назвал взгляды Страхова, сочувственные Православию, «философским христианством», которое, по его мнению, никак не «равнозначит» с неверием.

А вот что писал редактору «Исторического вестника», где была напечатана статья П.А. Матвеева, 16 апреля 1907 года, после ее прочтения, возмущенный Д.И. Стахеев: «На днях получил апрельскую книжку “Исторического Вестника” и изумился статье Матвеева о Страхове. Видно, ему, как ослу, хотелось лягнуть покойника, да с ним вместе – и меня. Лягнуть-то легко, но какая от этого и кому честь? И врет он, что Страхов не пожелал перед смертью исповедоваться. Мне лучше знать, что он говорил в последние минуты, а говорил он (слабым голосом), что “желаю исповедоваться”³. Эти слова может подтвердить и мой племянник, бывший при нем в предсмертные его минуты. <Он теперь профессор по анатомии в Одессе: в случае – можно его спросить и он подтвердит мои слова.> За священником тогда послали, но он уже не застал Страхова в земной оболочке, с духом его, освободившимся от темницы, он, конечно, вести беседу не мог – и ушел ни с чем» [9, л. 80–81].

Далее Стахеев дает довольно неприглядную характеристику личности Матвеева, которую завершает такими словами: «Н.Н. (скажу по секрету) очень тяготился знакомством с Матвеевым, но по ангельскому своему характеру терпеливо переносил его и нередко говаривал про него: “Да, да, он навязчив и очень неприятен, но что делать – надо переносить и его, как и всякое другое житейское огорчение”» [9, л. 81].

* * *

В отличие от кончины Страхова, о последних днях Розанова и его смерти в Сергиевом Посаде в 1919 году известно очень многое, вплоть до таких мелких подробностей, как выглядел Василий Васильевич, что в тот или иной день говорил и что ел, как жизнь постепенно уходила из умирающего тела... Его жизнь, о драматических перепадах которой тоже написано уже немало, завершилась в центре русского Православия, неподалеку от могилы преподобного Сергия, в окружении верующих. Когда Розанов появился в Сергиевом Посаде, все были уверены, что Василий Васильевич перебирается к Троице умирать вблизи православных святынь. И хотя в последние годы Розанов работал над книгой из жизни милого его сердцу языческого Древнего Египта, древнеегипетское язычество и русское Православие как-то мирно уживались в его богатой и противоречивой душе. И по приезде в Сергиев Посад он собрался писать «Троицкие березки», так же противоречиво сводя воедино языческие и христианские мотивы. Но Октябрьская революция и последовавшие затем лишения вызвали из глубин души Розанова огненные строки «Апокалипсиса нашего времени». Богохульные мотивы, порожденные во времена Религиозно-

³ Таковое желание было высказано на предложение пригласить священника со Св. Дарами (прим. Д. Стахеева).

философских собраний, зазвучали с новой силой. С присущей ему парадоксальностью Розанов возложил обвинения в революционной катастрофе на христианство, на Церковь и прежде всего на Христа.

И когда от голода, холода и переживаний Розанов скончался среди зимы, неудивительно, что о его предсмертных настроениях ходили разные слухи. Дочь Надежда неутомимо рассылала письма о христианской кончине во все адреса: «Смерть его была чудная, радостная. Вся смерть его и его предсмертные дни была одна Осанна Христу» [10, с. 312]⁴. Но сообщала она и о распротранявшихся слухах.

Голлербах смог описать эти недружественные слухи и опровергнуть их только в 1923 году, в статье «Последние дни Розанова (к 4-й годовщине смерти)», опубликованной в берлинской газете «Накануне». Голлербах писал: «Жестокие муки испытал Розанов на пути в сад смерти. <...> Но, несмотря на тяжкие страдания, перед самой смертью душа Розанова озарилась необычайным горением. Огромный сдвиг произошел в нем, огромный подъем. Для меня не было ничего неожиданного в том, что Розанов умер христианином, умер вполне “православно”» [10, 310–311]. Однако Голлербах отмечает, что по Москве и Петрограду упорно ползут неправдоподобные слухи, о которых ему писала еще после смерти отца Надежда Розанова: «В Москве повсюду ходит легенда, что папа прогнал покойного брата Васю, который хотел стать красноармейцем, и, кажется, что даже выгнал его из дома. Перед смертью же действительно причастился, но после помолился и статуе Озириса» [10, с. 313]. Свидетельство Надежды Розановой Голлербах дополнил собственным развенчанием злословия после встречи с Зинаидой Гиппиус: «З.Н. Гиппиус вскоре после смерти Розанова передала мне от слова до слова рассказы про Иегову и Озириса, присоединила к ним еще Аписа, Изиду и Астарту» [10, с. 314].

Запись о «творимой легенде» и об одном из главных ее творцов обнаруживается и в Дневнике секретаря РФО Сергея Каблукова, который приводит, со слов З.Н. Гиппиус, рассказ о том, что после причастия Розанов будто бы заявил: «Ну хорошо, а теперь подымите меня, я помолюсь своему (или моему) Богу. И далее произошло нечто неопишное и непристойное» [11, с. 1000].

Все эти факты и мнения достаточно известны. Но хотелось бы обратить внимание читателей на очень важный и относительно новый источник – «Дневники С.Н. Дурылина» за 1917–1919 годы, опубликованные в журнале «Наше наследие»: за 1917–1918 годы – под названием «Из Олонецких записок» в № 100 (2011 г.); за 1918–1919 годы – под названием «Троицкие записки» в № 116–118 (2015–2016 гг.).

Тут и там в драгоценных дневниках, запечатлевших переломную эпоху, мелькает имя «до dna частного человека» [12, с. 146], В.В. Розанова. Дневники позволяют, например, уточнить время прибытия Розанова в Сергиев Посад. Ранее эта важная дата была неясна: многие считали, что писатель приехал в

⁴ Голлербах Э.Ф. Последние дни Розанова // Василий Розанов: pro et contra. Кн. 2. СПб., 1996. С. 312.

Сергиев Посад в сентябре. Но из дневника Дурылина следует, что Розанов появился в Сергиевом Посаде уже в середине августа. Дневник дает живое, зримое представление о тревожной атмосфере периода революции в центре Православия, хотя сама тема резкого роста антихристианских настроений у Розанова под влиянием драматических событий в опубликованных частях Дневников практически не затрагивается. Но уже с самой первой беседы за обедом у отца Павла Флоренского, в которой принимают участие, помимо священника, Ф.К. Андреев и С.Н. Дурылин, видно, что у Розанова свой, особый взгляд на всё происходящее.

Розанов хотел было пожить в Абрамцево у давно знакомого ему М.Н. Нестерова, но художник не может его принять: «мистический озорник» [12, с. 138] несовместим с остановившимся у него известным консерватором из славянофильского семейства А.Д. Самариным, отставленным от должности обер-прокурора Святейшего Синода в 1915 году за бескомпромиссность в вопросах веры. Во избежание возможного ареста большевиками Самарин жил тогда в Абрамцево у Нестерова и, узнав от Дурылина о том, что Розанов собирается поселиться у Троицы, заявил решительно, что его надо гнать из Сергиева Посада...

В «Троицких записках», второй части Дневников, начинающейся с 18 декабря 1918 года, среди молитвенных размышлений Дурылина и его рассказа о духовных событиях в Сергиевом Посаде, главное из которых – открытие поражающего силой красок расчищенного светоносного образа Святой Троицы Рублева, появляются записи о состоянии здоровья постепенно угасающего Розанова. Самое, конечно, важное в этом ценном историческом свидетельстве – подробный и почти эпический рассказ о кончине и похоронах писателя.

Так, 2 января 1919 года, в именины Розанова, Дурылин подробно описывает его состояние: «Он лежит ногами к теплой печке, на высокой кровати, весь укутанный всем, чем можно, на голове розовый шерстяной капор. Он осунулся, нос обострился, – глаза карие и точно в них что-то притушено: будто пламя лампы убавлен, слабо горит, но еще не мерцает, а горит, – и глаза глядят из-под нависающих куделяшек капора, – и, видно, лежит и думает» [13, с. 82]. Умиравший писатель переживает жуткую тоску неминуемого ухода из жизни и расставания с живыми, жалуется на страшное ощущение нарастающего холода смерти: «*Черные воды Стикса*. Они холодом пронизывают каждую ниточку во мне. <...> И все уйдут, все уйдут, все уйдут... Он тихо старчески, какими-то жидкими частыми-частыми слезками – рыдал – и вдруг зачистил – слеза за слезой, слово за словом, все учащая, учащая до какой-то страшной нечеловеческой мелкой дроби слезной: – Уйдут, уйдут, уйдут, уйдут, уйдут... у-й-д-у-у-у-т...» [13, с. 82]. Описание страданий Василия Васильевича, последних его мыслей, неутолимой жадности слабеющего к еде и курению, физического умирания тела чередуется с описанием «великой борьбы» верующих христиан за его душу.

На следующий день, 3 января, Дурылин записывает:

«3-го. Вечером. Был у В.В. Ему худо. Язык плохо слушается, – как страшно, не повинуется. Речь не выходит. <...>

– Я знаю, что скоро умру, но когда – не знаю. Я весь словно в каком-то мареве. Помолчал.

– Поцелуйте меня. И мне что-то зашептал:

– Матовое, матовое. – И еще что-то: “я ведь знаю, что это грех...” И мучительные усилия что-то сказать. Язык не хочет служить мысли. И другим шопотом, ясней, тверже, так, что Надя услышала: – Христос Воскресе!» [13, с. 84].

Через несколько дней новая запись о Розанове, главная тема которой – чувство голода: «В.В. непрерывно говорил, мечтал, кричал, плакал, нежничал, рассуждал о еде, давал мне заказ на пирог с малиной, с творогом, на мед, на сметану и т.д. <...> Глаза у него какие-то сегодня большие, на выкате, он кажется худым до ужаса. А мысль – есть, есть, есть... “Принесите нашу провизию и все положите около моей кровати”. А вся провизия – брюква» [13, с. 88].

18 января: «В. В-чу вчера было очень плохо. Не мог говорить. Ничего не ел. К вечеру попросил, чтобы его причастили. Причастился, исповедовавшись, в третий раз. И стало лучше: ел, пободрел, заговорил» [13, с. 89].

И вот запись о кончине Розанова: «23-го, в среду, около 12 ч. дня по старому времени скончался Василий Васильевич. <...> Он умирал тихо, покойно, в великой тишине и простоте. <...> А теперь мы пришли ровно-ровно за 10 мин<ут> до его смерти, и умирал он, как таинство совершал. На лице не было никакой муки, ни тени страдания, ни черты беспокойства и страха. <...> Таинство свершалось, и, когда оно совершилось, – никто не заметил. <...> Была только тишина и молитва. <...> Я подошел, поклонился ему до земли, и закрыл ему глаза. Теперь уже он весь был не наш» [13, с. 89].

С.Н. Дурылин особо отмечает умиротворенное состояние В.Д. Розановой при подлинной христианской кончине ее мужа: «Варвара Дмитриевна, плача тихо и счастливо, сказала: “Он умер как христианин”. Видно было, сколько мук, надежд и опасений было у нее вокруг его смерти, – и всех их он отстранил своей кончиной. “Четыре раза приобщился. Собоковался маслом. Умер под Покровом Преподобного Сергия”» [14, с. 94–95].

А далее Варвара Дмитриевна неожиданно вспоминает вдруг кончину Н.Н. Страхова, с описания которой начинался этот доклад: «Я видела, как умирал Страхов. Он ходил все в лютеранскую церковь. Нельзя было причастить, не исповедовался. Мучился долго. Я много смертей видела. Никто так не умирал» [14, с. 95].

По пути на кладбище Дурылин, неся гроб Розанова, предается любопытному размышлению о судьбе покойного: «Последний раз видит он Лавру, куда, как ни странно, промыслительно был приведен Богом. Умер бы в Петрограде – были бы кругом нецерковные люди, холод бесцерковный, гнилое кладбище...» [14, с. 98].

Похоронили Розанова на кладбище Черниговского скита на окраине Сергиева Посада, и последнюю почеть ему отдали, по словам Дурылина, «не литераторы, не политики, не евреи, не государство, а – монастырь» [14, с. 98]. У святых во-

рот похоронную процессию ждало духовенство: «три иеромонаха, два иродиакона с кадилами, все в белых ризах, запрестольные Кресты и Божия Матерь, монахи – певчие. <...> Лития. Поют монахи, кадят ему торжественно иеродиаконы. Какой чин во всем, сила, красота! Мы подняли гроб и понесли мимо собора. <...> Я, неся гроб, заплакал: его могила *была рядом* с Леонтьевым, так что землю его могилы привалили вплотную к Леонтьевскому памятнику: кто придет к Л<еонтьеву> – придет и к нему, кто к нему – к Л<еонтьеву>!» [14, с. 98].

Из дневника Дурылина мы узнаем еще одно немаловажное обстоятельство: это место на кладбище Черниговского монастыря, рядом с духовно близким ему Леонтьевым, досталось Василию Васильевичу не совсем случайно: оно перешло к нему от видного церковного деятеля Михаила Новоселова. Будущий священномученик ранее выбрал это место, «через дорожку от Леонтьева» [14, с. 97], для себя. А позднее Михаил Александрович пожелал упокоиться в Даниловом монастыре, где настоятелем тогда был бывший ректор Духовной Академии, его друг и единомышленник епископ Феодор (Поздеевский). Однако и там ему было не суждено обрести упокоение – как идейный вдохновитель «истинно-православного» движения в Русской Церкви, он был расстрелян в 1938 году, после многолетнего пребывания в тюрьмах, а погребен в общей безвестной могиле. Мы знаем, что, прославленный ныне в лике святых мучеников, М.А. Новоселов был очень строг к Розанову, особенно после издания им «Апокалипсиса нашего времени». Но через «завещанную» Розанову могилу словно восстановилась в вечности, несомненно, имевшаяся между ними духовная связь.

Итак, Розанов упокоился в Сергиевом Посаде, на кладбище Черниговского скита. У этой ныне ухоженной могилы, над которой высится деревянный крест, ежегодно 5 февраля собираются почитатели Розанова, чтобы отслужить панихиду по большому писателю и мыслителю. При этом не забывают они упомянуть и К.Н. Леонтьева (в монашестве Климента), могила которого расположена по соседству.

Могила Н.Н. Страхова находится в Петербурге, на Новодевичьем кладбище, в дальнем запущенном углу, и, когда писалась эта статья, она была в плачевном, неухоженном состоянии и нуждалась в реставрации.

* * *

В заключение необходимо хотя бы кратко прокомментировать свидетельство Дурылина о словах В. Д. Розановой у смертного одра Василия Васильевича по поводу мучительной смерти Страхова. Нет сомнения, что Варвара Дмитриевна могла на радостях от мирного упокоения мятущегося «друга» произнести подобные слова, однако их соответствие действительности вызывает некоторые сомнения. Сам Розанов в некрологе Страхова писал: «Прекрасна вполне была кончина Страхова – прекрасна по обилию в нем терпения и светлого духа» [4, с. 209]. Из этой статьи-некролога следует также, что Василий Васильевич

непосредственно при кончине Николая Николаевича ночью не присутствовал (как, вероятно, и Варвара Дмитриевна), а пришел в его квартиру только утром, когда тело покойника было уже перенесено в другую комнату.

Кончина Страхова была, видимо, всё же не столь мучительной, да и его предсмертные страдания продолжались не очень долго. Менее чем за месяц до смерти Страхов был еще в рабочем состоянии, о чем говорит, например, его любопытное письмо-ходатайство к редактору журнала «Северный вестник» Любови Гуревич, написанное 3-го января 1896 г. Он просит в нем за историка К.Н. Бестужева-Рюмина, который, по его мнению, достоин получать непосредственно из редакции журнал «Северный вестник». Страхов мотивирует свою заботу о почтенном историке в характерной для него смиренной манере: «А я получаю и очень смущаюсь тем, что стою этого меньше Бестужева» [15, л. 7].

16 января 1896 года В.Г. Чертков, не зная о рецидиве болезни Страхова, задумал зайти к нему по делам Л.Н. Толстого. На следующий день он сообщал Толстому о том, что Страхов снова болен, но стойко переносит болезненное состояние: «Последнюю неделю он страдал от новой болезни – сердцебиения с удушием, которые мешали ему спать по ночам и очень мучительны. Кроме того, у него новая опухоль на нижней челюсти, которую доктора собираются вырезать. Но сам Николай Николаевич не придает этому большого значения. Может быть, подумал я, доктора не всё ему говорят. Несмотря на всё это, он имеет бодрый и живой вид» [16, с. 88].

Более того, даже за два дня до кончины, когда Страхов действительно был уже в крайне тяжелом состоянии, он все-таки еще был способен думать о делах ближних: Николай Николаевич обеспокоился из-за того, что крайне нуждавшийся в рабочем месте молодой философ и друг Розанова Ф.Э. Шперк из стеснительности не пошел своевременно по его рекомендации к директору Императорской публичной библиотеки А.Ф. Бычкову.

Отмечается, что скончался Н.Н. Страхов без агонии, и последние засвидетельствованные его слова были вовсе не о мучениях, а о намеченных трудах: «Ну, я отдохнул, теперь поработаю» [8, с. 347].

В посвященных Страхову воспоминаниях Д.И. Стахеева даже и сама смерть философа обрисована иначе, чем о ней говорила В.Д. Розанова: «Страхова, кстати сказать, иначе нельзя себе и представить, как с улыбкой, и не только в то время, когда он, хлороформированный лежал под ножом оператора в Николаевском сухопутном госпитале (ему обрезали часть языка, пораженную болезнью рака), на лице его оставалось обычное добродушное выражение улыбки, но даже и тогда, когда он был разлучен со своими книгами и уложен в гроб, – на лице его сохранилась улыбка» [17, с. 92].

Список литературы

1. Письма Н.Н. Страхова к П.Д. Голохвастову // ОР ИРЛИ (Санкт-Петербург). Ед. хр. 1160.
2. Розанов В.В. Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым // Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 7–316.
3. Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов. Полн. собр. переписки: в 2 т. Т. 1, 2. М.: Оттава, 2003.
4. Розанов В.В. Полн. собр. соч. и писем: в 35 т. Т. 2. СПб., 2015.
5. Матвеев Павел. Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов в Оптиной пустыни // Исторический вестник. 1907. Апр. С. 151–157.
6. Россиев Павел. Был ли Н.Н. Страхов «неверующим человеком»? // Исторический вестник. 1907. Июнь. С. 1056.
7. Нестеров М.В. Письма. Избранное / вступ. ст., сост., коммент. А.А. Рукаковой. 2-е изд. Ленинград: Искусство. Ленинградское отделение, 1988.
8. Лазурский В.Ф. Дневник // Литературное наследство. Т 37–38. Л.Н. Толстой. М., 1939. С. 444–503.
9. Письма к С.Н. Шубинскому // ОР РНБ (Санкт-Петербург). Ф. 874. Оп. 1. Ед. хр. 111.
10. Голлербах Э.Ф. Последние дни Розанова (к 4-й годовщине смерти) // Василий Розанов: pro et contra. Антология: в 2 кн. / изд. подгот. В.А. Фатеев. Кн. 2. СПб: РХГИ, 1996. С. 309–315.
11. Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. 1056 с.
12. Дурьлин С.Н. Из «Олонецких записок» / публ., коммент. и указ. имен М.А. Рашковской. Дневник 1917–1918 гг. // Наше наследие. 2011. № 100. С. 133–155.
13. Дурьлин С.Н. Троицкие записки / публ. и примеч. А. Резниченко и Т. Резвых // Наше наследие. 2015. № 116. С. 77–103.
14. Дурьлин С.Н. Троицкие записки / публ. и примеч. А. Резниченко и Т. Резвых // Наше наследие. 2016. № 117. С. 94–111.
15. Письма Н.Н. Страхова к Л.Я. Гуревич // РО ИРЛИ (Санкт-Петербург). Ед. хр. № 2382.
16. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. Т. 87. Письма к В.Г. Черткову. 1890–1896. М., 1928–1958.
17. Стахеев Д.И. Группы и портреты (Листочки воспоминаний) // Исторический вестник. 1907. Январь. С. 81–94.

References

1. Pis'ma N.N. Strakhova k P.D. Golokhvastovu [N.N. Strakhov's Letters to P.D. Golokhvastov], in *MSS. Dept., Institute of Russian Literature, St. Petersburg. Ed. khr.* (file) no. 1160.
2. Rozanov, V.V. Perepiska V.V. Rozanova s N.N. Strakhovym [V.V. Rozanov's correspondence with N.N. Strakhov], in Rozanov, V.V. *Literaturnye izgnanniki. N.N. Strakhov. K.N. Leont'ev* [Literary Exiles. N.N. Strakhov. K.N. Leontyev]. Moscow: Respublika, 2001, pp. 7–316.
3. *L.N. Tolstoy i N.N. Strakhov. Polnoe sobranie perepiski v 2 t., t. 1, 2* [L.N. Tolstoy and N.N. Strakhov. Complete Correspondence in 2 vol., vol. 1, 2]. Moscow: Ottawa, 2003.
4. Rozanov, V.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 35 t., t. 2* [Complete Works in 35 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg, 2015. 784 p.
5. Matveev, P. L.N. Tolstoy i N.N. Strakhov v Optinoy pustyni [L.N. Tolstoy and N.N. Strakhov in Optina Pustyn Monastery], in *Istoricheskiy vestnik*, 1907, April, pp. С. 151–157.
6. Rossiev, P. Byl li N.N. Strakhov «neveruyushchim chelovekom»? [Was N.N. Strakhov a Non-Believer?], in *Istoricheskiy vestnik*, 1907, June, p. 1056.
7. Nesterov, M.V. *Pis'ma. Izbrannoe* [Letters: A Selection]. Leningrad: Iskusstvo. Leningradskoe otdelenie, 1988.
8. Lazurskiy, V.F. Dnevnik [Diary], in *Literaturnoe nasledstvo. T 37–38. L.N. Tolstoy* [Literary Heritage. Vol. 37–38. Leo Tolstoy]. Moscow, 1939, pp. 444–503.

9. Pis'ma k S.N. Shubinskomu [Letters to S. N. Shubinsky], in *MSS. Dept. Russian National Library*, St. Petersburg. F. (Fund) 874. Op. [Inventory] 1. Ed. khr. [File] no. 111.
10. Gollerbakh, E.F. Poslednie dni Rozanova (k 4-y godovshchine smerti) [Rozanov's Last Days (In Commemoration of the 4th Anniversary of His Death)], in *Vasily Rozanov: pro et contra. Anthology*, in 2 vol., vol. 2. Saint-Petersburg: RKhGI, 1996, pp. 309–315.
11. Fateev, V.A. *Zhizneopisanie Vasiliya Rozanova* [Biography of Vasily Rozanov]. Saint-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2013. 1056 p.
12. Durylin, S.N. Iz «Olonetskikh zapisok». Dnevnik 1917–1918 gg. [From the Olonets Notes. Diary of 1917–1918], in *Nashe nasledie*, 2011, no. 100, pp. 133–155.
13. Durylin, S.N. Troitskie zapiski [Trinity Notes], in *Nashe Nasledie*, 2015, no. 116, pp. 77–103.
14. Durylin, S.N. Troitskie zapiski [Trinity Notes], in *Nashe Nasledie*, 2016, no. 117, pp. 94–111.
15. Pis'ma N.N. Strakhova k L.Ya. Gurevich [N.N. Strakhov's letters to L.Ya. Gurevich], in *MSS. Dept. Institute of Russian Literature*, St. Petersburg. Ed. khr. (file) no. 2382.
16. Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 87. Pis'ma k V.G. Chertkovu. 1890–1896* [Complete Works in 90 vol., vol. 87. Letters to V.G. Chertkov. 1890–1896]. Moscow, 1928–1958.
17. Stakheev, D.I. Gruppy i portrety (Listochki vospominaniy) [Groups and Portraits (Leaves of Memories)], in *Istoricheskiy vestnik*, 1907, January, pp. 81–94.

УДК 101.1/111.7
ББК 87.3(2)53-689

В.В. РОЗАНОВ: ТОПОСЫ СХОЖДЕНИЙ И ЛОГИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ¹

А.А. ГРЯКАЛОВ¹, Н.Ю. ГРЯКАЛОВА²

¹ Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена
наб. реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Российская Федерация
E-mail: alexalgr@mail.ru

² Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
наб. Макарова, д. 4, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: natura3@yandex.ru

Рассматривается формирование, становление и взаимодействие концептов «понимание», «письмо», «воображаемая логика» и «субъект-свидетель» в топологическом сопоставлении применительно к опыту творчества В.В. Розанова. Обосновывается значимость работы В.В. Розанова «О понимании» (1886 г.) для последующего творчества писателя. В связи с этим доказывается необходимость обращения к аналитике письма, совмещающего в себе герменевтику понимания, эстетику творчества, этику жизни, прогностику социальных и экзистенциальных процессов и событий. Творчество трактуется как свидетельство о глубинных процессах бытия, культуры и существования всей предшествующей энергии понимания. Письмо Розанова исследуется в связи с востребованной современной философской мыслью «воображаемой логикой» Н.А. Васильева, которую сегодня располагают у истоков «паранепротиворечивой логики», обращенной к пониманию специфики мышления о переходных состояниях в обществе, познании и творчестве: от неполного эмпирического или относительного знания к более полному и точному. Обосновывается смысловая топологическая сопоставимость и концептуальное сходство письма Розанова и воображаемой логики Васильева посредством определения констант мысли и творчества. Показываются пути и способы формирования субъекта-свидетеля и топологической субъективности в стратегиях письма и рефлексии. Демонстрируется становление актуальной для отечественной мысли топологически ориентированной рефлексии в схождении эстетического опыта и философского знания.

Ключевые слова: *письмо В.В. Розанова, воображаемая логика Н.А. Васильева, топологическая субъективность, экзистенциальный жест, над-противоречивость, утверждение жизни, субъект-свидетель*

V. ROZANOV: TOPICS OF THE CONVERGENCE AND LOGIC OF THE INTERACTIONS

A. GRYAKALOV¹, N. GRYAKALOVA²

¹The Herzen State Pedagogical University of Russia
48, Moika River emb., St. Petersburg, 191186, Russia
E-mail: alexalgr@mail.ru

¹ Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-011-00899а «Деструкции (пост)современности и топологическая субъективность: утверждение субъекта-свидетеля».

²Institute of Russian literature (Pushkinskiy Dom) of Russian Academy of Sciences
4, Makarova emb., St. Petersburg, 199034, Russia
E-mail: natura3@yandex.ru

The article discusses the establishment, formation and interaction of the concepts «understanding», «writing», «imaginary logic» and «subject-witness» in topological comparison in relation to V. Rozanov's creative experience. The authors substantiate the importance of Rozanov's work «On Understanding» (1886) for his subsequent writings. In this connection, it is proved that it is necessary to study the analytics of writing combining in itself the hermeneutics of understanding, the aesthetics of creativity, the ethics of life, and the prognostics of social and existential processes and events. Creative work is understood as evidence of the underlying processes of being, culture and existence of the whole previous energy of understanding. Rozanov's writing is studied in its connection with N. Vasiliev's «imaginary logic» relevant to the contemporary philosophical thought that considers it to be the origin of «paraconsistent logic», addressed to understanding the specifics of thinking about transitional states in society, cognition and creative work: from incomplete empirical or relative to more complete and accurate knowledge. By defining constants of thought and creativity it is proved that there is certain semantic topological comparability and conceptual similarity between Rozanov's writing and Vasiliev's imaginary logic. The authors show the ways and means of forming the subject-witness and topological subjectivity in the strategies of writing and reflection. The article demonstrates the formation of topology-oriented reflection in convergence of aesthetic experience and philosophical knowledge relevant to the Russian philosophical thought.

Keywords: *V.V. Rozanov's writing, N. Vasiliev's imaginary logic, topological subjectivity, existential gesture, over-contradiction, statement of life, subject-witness*

Трагические и предупреждающие слова В.В. Розанова «Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три» ставят под вопрос *временность* как размерность исчисления и возможность смыслогенеза. Актуализирована сама темпоральность, где в пространстве смысла сходятся жизненные силы и возможности понимания. Именно в этом плане значимо обращение к теме *письма*.

В традиции формально-структуралистской эстетики *письмо* понято как «точка свободы» писателя: пишущий находится в промежутке между языком, данным ему как внешнее, и идущим *из-нутри* стилем. У автора не остается выбора, кроме формальной реальности письма: письмо представляет отношение между творчеством и обществом (Р. Барт). На этом фоне письмо Розанова выделяется истоками своей рефлексии и утверждением личностного присутствия – *экзистенциального жеста*.² Поэтому приходится вводить в исследование концепты, которых нет у Розанова, но которые жизненно совместны и топологически совместимы. *Письмо* приобретает характерность и жесты субъекта-свидетеля – *проникает, наблюдает, свидетельствует, утверждает*.

Эмоциональные переживания страха или заброшенности должны вывести, по словам Розанова, от *ума* к *разуму*. Но для этого нужно расположить переживания в соответствующей системе *знания*. Ведь теория упорядочивает мир в сознании в большей степени, чем это соответствует реальному его устройству: «... жесткость организации нашего интеллекта превышает в определенной сте-

² См. об этом подробнее: Грякалов А.А. В.В. Розанов. СПб.: Наука, 2017 [1].

пени упорядоченность физической реальности»³. Поэтому введение новых концептов, тем или иным образом способных быть соотносёнными с интенцией Розанова, требует иного взгляда: встает вопрос о некотором *над-*противоречивом смысле. И хотя в отношении к работе Розанова «О понимании» (1886 г.) последующий опыт писателя может казаться достаточно далеко отстоящим по стилю и содержанию, значимо принципиальное внутреннее родство – вопрос о «присутствии целого»⁴. А если иметь в виду, что Ницше говорил о произошедшей «победе научной методы над наукой», то ключевыми в понимании творчества Розанова могут стать топологически соотносённые концепты: *понимание – письмо – воображаемая логика – событие – свидетель*. Исходные основания для этого дает параллельное *письмо*, когда Розанов размещает в-месте *свое* и *чужое*: *я* и *ты* становятся *за-одно*.

В.В. Биbihин высказывает требующую внимательного исследования мысль о том, что переход Розанова к публицистике был шагом назад, к диалогу с незрелым сознанием, к читающей публике, в то время как книга «О понимании» и аристотелевский перевод с комментариями ориентированы на высокую мысль и стоят ближе к классической традиции⁵. Ведь примечание Розанова к тексту Аристотеля говорит о чрезвычайно значимом моменте: для Аристотеля с *единого* начинается познание каждой вещи без исключения, к чему Розанов добавляет, что, прежде всего, мы знаем то, что она едина, то есть что существует сама по себе среди многих других вещей. Так *органика* словно бы постоянно предшествует схематике и конструкции – органичность будет спроецирована в письмо. Вещи и вещьность даны в становлении – продолжение мысли Гераклита: сущность вещи создается *агоном*. Пока образуется вещь, она еще не существует, но в то же время и не отсутствует вовсе, то есть она и *есть* и ее *нет*. Это не только тема классической диалектики, но и современная проблема *неопределенности*, что представляет еще один ход актуализации мысли Розанова.⁶

Следующий важный момент – появление фигуры автора-свидетеля – *человека письма*. Личности и лица значимы, но необычайно важно родовое утверждающее *единое-в-себе-ничье*. Субъект письма предстает как «страдательное существо»: «не о себе», отвечает «за всех нас».

Тут чрезвычайно значимо «внутреннее наблюдение»: *дух человека письма* способен распадаться на формы, которые не только не сходны между собою, но даже *противоположны* – именно это дает возможность изображать разные характеры и понимать противоречия в человеческой душе и в жизни. Субъект

³ См.: Гусев С.С. Смысл возможного. Коннотационная семантика. СПб.: Алетейя, 2002. С. 54 [2].

⁴ См.: Биbihин В.В. К метафизике другого // Начала. 1992. № 3 (5). С. 65 [3].

⁵ См.: Биbihин В.В. К переводу «Метафизики» Аристотеля // Биbihин В.В. Слово и событие. М.: УРСС, 2001. С. 243 [4].

⁶ См.: Грякалов А.А. Понимание и неопределенность (опыт В.В. Розанова) // EINAИ. Философия. Религия. Культура. 2016. № ½. С. 80–107 [5].

письма – свидетель – словно бы одновременно и автор, и его преодоление – превозмогание – утверждает себя в таком над-противоречивом статусе.

Поэтому свидетельствование обладает собственной эстетической и антропологической онтологией – можно вспомнить мысль Густава Шпета об эстетике именно как о *формальной онтологии*. В таком воплощении – единство во множественности – письмо не есть усилие одного только автора послания, а дело всей предшествующей энергии понимания. У Розанова формируется особое *русское письмо*. В центре внимания *высшее нечто*, лишь изъясляющееся в судьбе людей, в истории, которой, собственно, они и интересны и значительны. Ф.Э. Шперк приводит слова Розанова: «Редко человек понимает конечный смысл того, что он делает, и большею частью он понимает его слишком поздно для того, чтобы изменить делаемое. Вмешательство индивидуальной воли в пути истории всегда бывает напрасным. *Этой доли напрасности я не мог не замечать и во всем, что мне случалось высказывать*. Не человек делает свою историю, он только терпит ее, в ней радуется или, напротив, скорбит, страдает» [6, с. 261].

Письмо-свидетельствование не поддается предвидению, метафизически ему ничто не предшествует. Оно в своей потенции-неопределенности не обрачивается ни к чему. Речь, стало быть, идет о том, чтобы построить вслед за оптикой письма *другое* сознание. Именно соединяющее в себе моменты *не* по принципу возможного примирения, гармонии или синтеза. Именно тут намечен ход к *иной* стратегии смыслогенеза – особому изводу отечественной мысли – возможности сопоставления *письма* Розанова и *воображаемой логики* Н.А. Васильева (1880–1940), философа, логика, психолога, поэта и переводчика, творчество которого привлекает в последнее время внимание исследователей. Идеи Н.А. Васильева в области развития неклассической логики сопоставимы с неклассической – «воображаемой» – геометрией Н.И. Лобачевского, труды которого Розанов знал и ценил. Речь не о генетической детерминации – о сходстве пробивающихся к признанию стратегий смыслогенеза, выходе к тому, что может быть условно обозначено как прогностически *свидетельствующее письмо* с особым статусом *субъекта-свидетеля*.

Н.А. Васильев исходил из положения, согласно которому необходим способ, чтобы проверить: какие из законов логики суть законы *мысли*, т.е. зависят от мыслящего *субъекта*, и какие суть законы *реальности*, т.е. зависят от познаваемых *объектов*. Если в реальности «вещь не может быть зараз белой и небелой», «тело не может быть в покое и не в покое», то нужно понимать, что «дело идет не о суждениях, а о вещах»⁷. Отрицание всегда выражает несовместимость двух признаков, закон противоречия высказывает несовместимость утверждения и отрицания. Но в воображаемой логике появляется новая фигура – «параллелограмм предикатов». Эта логика «представляет из себя связную и стройную систему мысли, которая нарушает законы окружающей нас реальности, а

⁷ См.: Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М.: Наука. 1989. С. 124–125 [7].

не законы нашей мысли»⁸. При этом все неэмпирические элементы и положения логики Н.А. Васильев называет *металогикой* – она аналогична метафизике, которая есть познание бытия вне условий опыта.

Близок к подобному развёртыванию мысли и Розанов: «В идее понимания не заключено никакого знания, способного стать содержанием, но только знания относительно содержащего. Поэтому выводимое будет рядом истин формально-значения. <...> Понимание становится полною функцией разума» [8, с. 7]. Всякий раз нужно устанавливать основания каждой истины или указывать путь, которым эти истины могут быть найдены.

У Розанова понимание – над-противоречиво, «это существование, не соединенное ни с каким местом и чуждое всякого средоточия, есть единственно чистая и совершенная форма существования, где к нему не примешивается ничего чуждого, что внешним образом определяло бы его, т. е. ограничивало бы и стесняло бы его первоначальную и истинную природу, которая состоит в соприкосновении ее с пространством – не с *этим*, и не с *тем*, вообще не с местом в пространстве, но с ним самим в его целом» [8, с. 443]. Пространство же здесь надо понимать открытым и многомерным, по Лобачевскому, что в свое время было отмечено В.В. Библихиным, обратившим также внимание на проблему отношения розановского *пространства* к современной *топологии* бытия.

Поэтому, наряду с определением «правоты» или «неправоты» Розанова в конкретике, нужно иметь в виду *родовое*, что способно придавать той или иной субъективности родовую значимость. Именно такая над-противоречивость обращает к парадоксальным смыслам. Уже в самом начале «Уединенного» Розанов писал об одновременности чувств родства с литературой и отвращения к ней. Казалось бы, проще всего говорить о конкретных ценностных коннотациях – психологических в первую очередь, но Розанов, возражая, выходит за пределы некоего странного *незнания добра и зла*, свидетельствуя о чем-то большем, чем конкретная *истина* или *зло*.

Поэтому писатель стремится *разжать* литературу, зажатую политикой, повседневностью и т.п., не в смысле той или иной *темы* – как раз топоры субъективности (политика, просвещение, повседневность, семья) предельно значимы для творчества, а в смысле ее сознательной или бессознательной ущемленности мелким, измены собственной природе. Спор литературы один – с самой собой, жалобы литературы – на самое себя. Литература – это мир, в котором «все есть», не дополнение мира, а сам мир в письме. Надо только иметь в виду, что своей *вещной* стороной *письмо* обращено к органике жизни: даже фигуры гендерного дискурса основываются на онтологических метафорах. А в основе онтологических метафор, как показывает когнитивная лингвистика, лежат данные опыта, связанные с физическими объектами, особенно с человеческим *телом*. У Розанова представлены, например, такие метафорические гендерные

⁸ См.: Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. С. 129.

репрезентации: *муж – глава (голова) дома / жена (хозяйка) – шея; тесный европейский сапог / мягкая домашняя туфля.*⁹

Розанов при всем внимании к детали и факту идет от фактичности к суждениям. Но это не значит, что факты он не замечает. Напротив, в сфере воображаемого они действуют даже более активно – их существование бесконечно продлевается. Смысл апокалиптических *видений* развернут в воображаемом пространстве, но спроецирован в «наше время». Воображаемая логика позволяет глубже проникнуть в природу мысли «как таковой» – письмо позволяет глубже проникнуть в метафизику литературы. В обоих случаях нужно отделять эмпирические (устранимые) элементы от *неэмпирических*, которые устранить нельзя. Так Розанов разводит эмпирическое и метафизическое в понимании консерватизма и либерализма: конкретное наполнение того и другого может быть исторически различным, а логика смыслов поднимается над ситуациями.

От чего нужно уйти сегодня, как надо было уходить от этого во времена Розанова?

Консерватизм, несомненно, важен – в большей степени как установка на преемственность, а не как идеологизированная доктрина. И тут прислушаемся к словам Розанова, сказанным в 1900 году: «Стоячесть русской жизни, ее великолепная недвижность ... решительно не вытекает из действительного и есть просто фантом, род умственного поветрия, крайне заразительного и сладкого для болящих, но тем более опасного. <...> Тут лечение заключается именно в просыпании, в возврате к действительности, потому что самая суть болезни есть сон и призрак и воображение» [9, с. 503]. Но Розанов говорит о некотором вырождении консерватизма как об «утомленности душевной», неустойчивости, разной «альбомной мелочи» («седой локон», «французские букли»; «желтые странички и побледневшие чернила»). Консерватизму не хватает утверждения – он все, как сказал бы Розанов, за что-то скрывается. Поэтому критика консерватизма должны быть обращена также и на то, что ему вовсе не соответствует – на *либерализм*.

Ведь о чем ведет речь Розанов, критикуя нежизненность журнального – *альбомного* – консерватизма? Розанов против того, что он называет «стоячий консерватизм», «консерватизм, летящий в прошлое». Важно то, что утверждает жизнь. И консерватизм «должен лететь не в прошлое, а в будущее» – необходимо *понимание* жизни во всей ее полноте, с чего начинал в своем первом трактате Розанов. А для этого нужно понять порядок мышления в его обращенности к бытию.

Как в настоящем создавать утверждающее будущее?

«Принцип поднимает человека: в принципах – Бог; принцип – ангел истории. Кто уцепится за крыло восходящего ангела – спасен, сияет, отечеству нужен; кто имел безрассудство или рок взяться за крыло ниспадающего ангела, –

⁹ См. об этом подробнее: Грякалова Н.Ю. Человек модерна: Биография – рефлексия – письмо. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 126–127 [9].

полетит с ним в бездну» [10, с. 504]. Восходящие силы должны быть найдены, и Розанов их называет: *понимание, память, отечество, семья, любовь, творчество*. В этих силах могут сойтись в единении утверждающий консерватизм и открывающие жизненное творчество либеральные свободы.

Письмо отличается от логики конечных суждений. И в воображаемой логике Н.А. Васильева все неэмпирические элементы и отношения составляют *металогик*, она является аналогом метафизики, которая есть знание о вещах вне условий опыта. Как подчеркивает Н.В. Мотрошилова, воображаемая логика в целом меняет принцип деления суждений по качеству. Наряду с утвердительными и отрицательными суждениями Васильев вводит третий вид суждений – индифферентные суждения, которые он обозначает так: «“S есть и не есть A зараз” (как будто бы устаревшее слово “зараз” мне кажется куда более уместным, чем, скажем, термин “одновременно”, поневоле вводящий еще и временную координату)”» [11].

Воображаемый мир есть мир осуществленных понятий.

Речь может идти об интуиции будущего: «Мне грезится безвестная планета, / Где все идет иначе, чем у нас» (Н.А. Васильев). Но речь о такой именно интуиции, где действует паранепротиворечивая мысль. Воображаемая логика, следовательно, не является отвлеченной операциональной конструкцией. Она может быть сопоставлена с ведущими теоретическими течениями отечественной философии и культуры XX века – особенно с русской феноменологией и русским структурализмом. И сегодня, когда мир остро нуждается в новой «поэме утверждения», выход к темам утверждения посредством письма способствует пониманию родовой природы философии.

Критерий мыслимости в воображаемой логике – отсутствие в ней *внутреннего противоречия*. Так и *письмо* подобно природе космоса – в письме представлен *агон* конкретных позиций, но во включенности в *понимание* системотехника письма поднята над противоречиями. Васильев в своем поэтическом творчестве словно бы поднимает мысль и взгляд над эмпирическим безумием голодной жизни, неустроенностью, невозможностью выхода из противоречий. Высказывание «на эмпирической основе» может быть заменено другим, и тут возможен обмен каких угодно воображаемых объектов – существ воображаемой зоологии или воображаемой социологии, утопии или антиутопии.

Но в воображаемой логике – мета-логике – недопустимы произвольные конструкции. Так и *письмо* изначально предполагает *литературность* – «план имманенции», обязательную согласованность с логикой становления *символического*. И обозначенная в логике воображения истина («суть и не суть зараз») требует перепроверки и уточнения методов исследования: на уровне субъективности характеризуя когнитивно тревожную ситуацию, они понуждают по-

иски «стабильной истины»¹⁰. И аргументы, к которым прибегает создатель логики воображения, включали даже апелляцию к идее *божества*, чья логика, утверждал Н.А. Васильев, должна быть иной, чем «наша», человеческая (т.е. аристотелевская). В познавательной практике логик из Казани большое значение придавал вере. Здесь он не только обращался к гносеологии А.С. Хомякова и В.С. Соловьева, но и к «Последним мыслям» А. Пуанкаре, в которых французский математик указывал на недостаточность для человека одних только рационально-логических схем познания действительности. И.П. Прядко пишет: «Васильев соглашался с корифеем западной науки в том, что жизнь состоит из поступков, а поступок есть акт нашей воли и веры» [13, с. 306]. Этот закон логической трансгрессии, гласящий, что при помощи более простой логической системы можно построить более сложную, и объясняет то абсурдное на первый взгляд положение, что мы, земные логики, можем якобы перенестись в сферу совершенно чуждой нам мысли, в мир воображаемой логики. Но мыслим мы и в металогике, и в эмпирической логике, и в воображаемой всегда одинаково – *металогически*. Разница – не от законов мысли, а от материала мысли. Отвлекаясь от эмпирического социального устройства, ум человеческий строит «воображаемые социологии» – утопии от Платона до Ницше, Уэльса, Беллами.

История может представлять как *вневремя* – так у Васильева. И может быть *пониманием* спроецирована в апокалиптические видения и образы – так у Розанова. Но при этом действуют законы понимания и воображаемая логика.

Розанов парадоксально говорит о времени. Оно, по его словам, противоречит самому себе, его нигде нет: будущее становится прошедшим, не переходя через настоящее, нежившее, не живя, отживает: «И вот, противореча всем нашим понятиям о бытии, время является таким исключением, которое всегда только было и всегда только будет – и однако же есть, существует; и не только существует, но служит еще необходимым условием действительности всего, что только происходит реального в природе и в жизни; в этом времени, которого никогда нет, которое вечно или еще только готовится стать или уже минуло – в этом непостижимом времени пребывает все, и вне его ничто не может пребывать» [8, с. 210–211]. Именно в отношении к такому пониманию времени действует письмо: металогика или эстетика письма пригодны для любого мира *символического*, но слишком подняты над *реальным* и должны быть обогащены содержанием. От письма необходимо перейти к конкретным произведениям или суждениям – апокалиптика применена к пониманию конкретных мест бытия и существования.

Розанов, говоря об утрате *веры*, о *немощи*, о *бледности* и *бескровности* существования, сводя истоки в одно *место*, внедрял реальное время с его «ло-

¹⁰ См.: Микиртумов И.Б. Воображаемая логика Николая Васильева и стабильная истина // Русский логос: Горизонты осмысления: материалы Междунар. филос. конф., 25–28 сентября 2017 г. Т. 2. СПб.: РХГА, 2017. С. 414–415 [12].

гиками противоречий» в апокалиптическую конструкцию – в рывках и разломах письма. Его собственное творчество уподоблено опавшим листьям, запискам на подручных предметах, сказанному для себя или кажущимся совсем простыми констатациям переживаний. Но в проекциях на историю Розанов исходит из неизбежной *антиномичности* мысли: есть *естественные* цели, вложенные в человеческую природу, которые, в отличие от целей *искусственных*, составляют его назначение. Нельзя назначение изобрести или придумать – можно только открыть, постигая природу человека: есть *антропологическая константа*, что нуждается в поддержке и утверждении. И приближаться к смыслу существования – *свидетельствовать* – можно по-разному, даже возражая самому себе.

Но приближаться можно только к тому, что есть в над-противоречивой *мысли*. Соответственно, Розанов в *письме* дает голоса всему и всем, кто сам высказаться не мог. Так Достоевский представил не/возможное говорение тому, что жизненно уже *не* существует, но требует признания. Говоренье по инерции: «*Бобок, Бобок!*» – согласно той затихающей силе, которая способна проговаривать себя только после жизни: «*мортальный ресентимент*». В новом взгляде и оформленном пребывании *топологика* мысли наследует *соборное* видение и существование. Не выведение и не приведение к одному – пусть даже и *вечному* смыслу, а постоянство сопоставления смыслов в их становлении. Это проявится даже в том, что Розанов будет размещать письма читателей в едином равноправии текста – движении от смысла к смыслу, от произведения к произведению: авторство – *свидетельство* – приобретает лично-родовой характер.

Тут будут действовать особые *аппараты письма* – это имел в виду Розанов, рассуждая о творчестве как текучей тайне, не раскрываемом до конца секрете существования и человеческом ремесле. Творчество приобретает онтологические характеристики – можно говорить о *свидетельствующем субъекте* письма. Тут рождается новый *концептуальный персонаж* – именно над-противоречивые проекции мыслительного замысла («геометрические аксиомы») приводят к пере-созданию *автора*, стремящегося к самому главному: никогда не перестать быть человеком.

Но свидетельствование о *человеческом* не дается просто и прямо.

Розанов делает странный вызов: «...безнравственное – необходимо. Это был первый зародыш моего последующего умственного развития, или, точнее, первая формулировка того, что возникло во мне как-то неволью и бессознательно» [14, с. 276]. Уже не переживание смутное, не мысль-призыв, а вызов-жест: «...при этом временами я принуждал себя к обычно безнравственному или бесчестному» [14, с. 277].

Может, речь о необходимости превозмогания и преодоления неподлинного в существовании? Не только об этом. Важно свидетельствовать о *человеческом* во всей полноте существования и во всей полноте мысли. Человек сопротивляется видимости благополучия: мир не есть совершенство. И надо иметь дело со всем, что в мире *есть*. Помогать *душе мира*, которая, по Розанову, возникла

раньше, чем мир. И Розанов обращается к Аристотелю – именно к термину *энтелехия*, чтобы объяснить *предшествования* для человека. В какой степени совпадает энтелехиальная онтология с советами «великого страшного духа», в романе Достоевского сказавшего про людей как «малосильных бунтовщиков», «недоделанных пробных существ, созданных в насмешку»?¹¹ Неужели речь идет о том только, что всегда есть и везде есть «сила низости карамазовской»?

И странное дело: неужели именно *эта* сила иногда может спасти? При чем спасать как бы самим жестом осознаваемого *падения*? Падения, без которого возвышение невозможно, невозможно понимание и утверждение. Невозможно понимание глубинных законов бытия. Значит, *безнравственное* призвано оживлять интерес и силу нравственного бытия, одаривать счастьем? Тем более, что «все позволено» может быть не только приведено к порядку, но и преодолено в энтелехиальном замысле?

Ответ – во *всем* творчестве Розанова.

Бездуховность поражает семью, государство, любовность. Значит, надо и ее брать во внимание, смотреть пристально, не отворачивая взгляда, даже самого себя превращая иногда в *позорного* соглядатая, существо признания и покаяния, словно бы физиологизируя творчество и жизнь. Это не так легко понять в силу того, что Розанов «сбивает со следа» каждого охотника за окончательным смыслом. Можно сказать, лишает охотников привычной критической оснащенности.

Следует ли в таком случае рассматривать творчество Розанова как особого рода философскую антропологию с постоянной проблематизацией существования и рефлексии? Розанов выстраивает стратегию вопрошания с жесткой фиксацией *места* и *времени* утверждения смысла: в архитектонике отдельные положения могут быть поняты в постоянном сыгрывании смысловых сил. У Розанова «не было ”хартии” как системы с твердыми ”да” и вполне определенными ”нет”», где «”да” и ”нет”, ”правое” и ”левое” сосуществуют», где положительное утверждение не всегда оказывается «да», и отрицательное суждение не обязательно «нет»¹². Но дело состоит не только в этом, даже если учитывать, что Розанов стремится создать панорамную картину видения «с разных углов», а истину понимает как «полноту всех мыслей», «в *колебании*». Мышление Розанова точнее было бы называть не *альтернативным*, а *событийным*.

Истина не в догматической устойчивости, не в сумме мнений и не в выявлении противоречий. Они «выносятся за скобки» – происходит непрерывное раскрытие сущностного видения, создаваемого сознанием поверх «естественной установки». Никакой очередной или последний по времени взгляд не может стать завершением. *Колебание* – лишь методологическая установка, если угодно – *уловка* мысли. Розанов сознательно идет на обнажение имени и пози-

¹¹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 233–234 [15].

¹² См.: Николоюкин А.Н. Как мыслил Розанов // Василий Васильевич Розанов / под ред. А.Н. Николоюкина. М.: РОССПЭН, 2012. С. 64–65 [16].

ции. П.Б. Струве совершенно точно сказал об *органичности* его творчества, но соотнес это с *безнравственностью* и *бесстыдством*, что, по его мнению, свойственно творчеству Розанова. Но полная правота и даже прозорливость Струве касается только темы органичности творчества. Розанов выводит посредством *колебания*, можно было бы сказать *мерцания*, истину к ее *антиномичной* и даже *агональной* природе – в этом случае можно говорить о подлинном действии логики воображения.

Вряд ли справедливо представлять метод Розанова как «детскую болезнь» постмодернизма, тем более как выражение отсутствующей принципиальности. Если Розанов и не развил новую методологию мысли до завершенности, то наметил ее пути, тем самым прогностически предупреждая людей XX–XXI веков о возможных войнах и гонениях, где будут с трагическими последствиями задействованы вопросы *расы, крови, веры, власти, насилия* и взыскуемой на этом фоне трудно определимой *свободы*.

Действие «интеллектуальной машины» Розанова предполагает топологическую соотнесенность позиций. Смыслы выстраиваются «здесь и сейчас» – Розанов сознательно фиксирует *место* возникновения смысла не для того, чтобы придать ему характер будто бы случайного переживания, а чтобы каждый смысл разместить в топосе создания, укоренить и взрастить, пестовать уместность пребывания в письме. Розанов создает особую и во многом совершенно новую фигуру *читателя* – это не потребитель, а производитель смысла со своей собственной экономией понимания. Нужно создать личностную для творчества, произведения и восприятия экономику смысла и понимания – выйти к над-противоречивым смыслам письма. В известной степени Розанов был близок к представлению о Боге как *экономе мироздания*. И сопоставление жизни – с домом, творчества – с обустройством дома, а философии – с пониманием является для него жизненно важным. В некотором смысле Розанов повторяет судьбы «проклятых поэтов». Он будто бы ускользает от однозначного определения – не уложен в фиксированные парадигмы: его собственная трактовка понимания имеет, можно сказать, *надпарадигмальный* характер.

Предельно погруженный в свое время, Розанов в полной мере осознавал причины непонимания и неприятия современниками главных идей своего творчества. Более того, эмпирическое непонимание Розанов делал фактом понимания в письме. Его последний труд «Апокалипсис нашего времени» (1917–1918 гг.) самим названием говорит не только о *произведенности-изводе* текущих дней, но и об исчерпанности доминанты хронологизированной рефлексии. И даже обращаясь к прошлому, Розанов устремлен к тому, что *может быть* – к возможному. Тут еще раз можно вспомнить идеи воображаемой логики Н.А. Васильева («Платон гипостазировал мир идей; такой мир был подчинен воображаемой логике»). Тем самым подтверждается мысль о том, что актуально только то, где есть потенциальное. Не себя понять через других, а других через себя – через свое понимание. Таков тезис Розанова в отношении ко всему, что написано.

И главное, как представляется сейчас, установить *надпротиворечивую логику возможного*. Обустраивать пространство мысли Розанова в той интенции, что была задана творчеством, не утрачивая особенности, силу и образы *письма*. Понять творчество Розанова в его самости, если угодно – в непереводемости, уместности и укорененности. Иными словами, на творчество Розанова нужно не только взглянуть во времени прошлого, настоящего и будущего, но и найти принципиально уместную точку сборки его творчества – то *место мест*, где идеи живут в актуальной наполненности и утверждающей силе.

Розанов искусно создавал «себя для себя» и «себя для других». Но, во-первых, абсолютное свидетельство человека даже о себе самом невозможно. Во-вторых, надо помнить, что Розанов всегда все-таки свидетельствует о себе из некоторого *иного* места и времени, чем те позиции-пребывания, о которых конкретно написано. Более того, он прямо говорил о себе, что он «*всегда за занавесочкой*». И о Гоголе написал, что это «самый платонический человек» – всегда обращен к платонической тайне.

Сегодня же, как и во времена Розанова, встает вопрос о *героях и героическом*. Но во времена человеческого и духовного взросления Розанова пафос служения и утверждения был очевиден. Есть светлые идеалы – если они еще *не* исполнились, то уже набросаны в книгу – представлены в воображаемой логике. Подлинное творчество, следовательно, предстает как форма утверждения жизни над противоречиями, взгляд на жизнь в ее творческой умной потенции. Противоположное – существование как бы «по инерции», формирование типического существа – *нигилиста, чиновника, хулигана*. Распад социального микрокосма, пишет Джорджо Агамбен, происходит под воздействием «самого жуткого из всех гостей» – *европейского нигилизма*. Ведь нигилизм, обращается Агамбен к словам Хайдеггера, «если мыслить его по его сущности» – это, скорее, «основополагающее движение в историческом совершении Запада»¹³. На этом фоне мысли Розанова о губительной для дела и духа *канцелярщине* – узаконенной форме нигилизма – предельно актуальны.

И то, что Петер Слотердаик называет «всепроникающим диффузным цинизмом», *пришпилено* Розановым к соответствующей странице нигилистического гербария уже у истоков формирования. Не чиновник страшен для страны и общества, а чиновное мировосприятие – бездушная, казенная (псевдо)антропотехника. Жизнь во многом потеряла чудесную интимную теплоту, которую так ценил Розанов, – происходит то, что называют *разволишебствованием*.

Повторяя Розанова, можно сказать: «*Нет свежести, нет веры!*».

Исток немощи в – смирившемся переживании неподлинности. Из потрясенного нравственного мира начал произрастать новый социальный – *эмпирический* – персонаж – циничный в мыслях и чувствах, экзистенциально раздробленный субъект, актант ресентимента, существо неверия и насилия. А вслед

¹³ См.: Агамбен Д. Человек без содержания / пер. с итал. М.: НЛЮ, 2018. С. 42 [17].

ослаблению нигилистической энергетики идет пошлость: ее можно градиловать – самой страшной пошлостью, страшней аристократической, страшней пролетарской, говорил Розанов, может стать *христианская*.

Как избежать пошлости? – Вдумываться в слова – *надпротиворечивые свидетельства* – гениев человечества, тем более, что имена известны. Уметь иметь дело с *воображаемой логикой*. Кстати сказать, внимание Розанова к деталям, вещам, оттенкам в известном смысле имеет позитивистскую основу, но они приобретают у него совершенно особую одухотворенность. Даже осуждаемая впоследствии *революция* была экзистенциально осмыслена и принята как единственная, казалось гимназисту Розанову, форма сокрушения окаянного царства *несправедливости*.

Идеи Розанова находятся у истоков топологического мышления, в котором разновременные истоки встраиваются в единое взаимодействие. Розанов как бы заново собирает рассеянное и разрозненное – речь в пределе идет не только о том, что *было* или в какой-то степени *жизненно есть*, а о том, что *может* и *должно понимающе-быть*. И если говорить о Розанове как о философе жизни, то в том, прежде всего, смысле, что *существование* и *письмо* открыты жизненному порыву.

Это *понимание*, переходящее в *письмо*.

Подлинное представление – *свидетельство* – возможно потому, что представлен «разумный космос». Разум есть *мир*, выраженный в символах, – мир есть как бы *разум*, выраженный в вещах; и только поэтому возможно познание мира разумом. Иными словами, речь идет о сознании, способном – надпротиворечиво свидетельствовать о бытии: «Возможно *понимание*, возникающее о мире в разуме, – возможен мир идей, отличных от этих соотносительных начал, но из них возникающий, но через их соприкосновение» [7, с. 51].

Именно для того, чтобы «разбираться» со временем, существует *письмо*. В соответствии с пониманием, письмо тоже предстает как особого рода *космос*. Письмо – именно органично, есть выражение целесообразности, самодостаточной телеологичности, реализуемой в своем месте и времени, но таким именно образом, что все времена сопалагаются, пребывая как бы в одном временном срезе. В этом смысле нагруженность письма настоящим делает его трудно переносимой личностной и надличностной практикой. Розанов определяет суть: начать с единичной вещи, существование которой «случайно открылось духу» и далее, далее – до понимания неразложимых данностей, где предстает чистая – *воображаемая* – сторона бытия.

Но как свидетельствовать целесообразно-правдиво?

Цель художественного творчества выводится из его сущности – оно не имеет цели вне себя: раз пробудившись по внутренней необходимости, «выливается во внешних формах, так же свободно и так же бесцельно, как свободно и бесцельно торжественное настроение при виде звездного неба или радость при

виде найденной утраты»¹⁴. Поэтому утверждение *письма* несопоставимо важнее того, что конкретно исполнено, хотя каждое из исполнений важно в своем времени. О нем можно спорить, но каждое *историческое* поддается смещению. Письмо содержит в себе все существующие смыслы в едином пространстве соотнесенности и потому не позволяет уклониться от самого процесса построения понимания. Ценить Розанова нужно за усилие письма в обращенности к месту: жизнь изменится под воздействием письма («Русь станет иною. Лучшей. Светозарною»).

Понимание, следует еще раз сказать, отнюдь не означает примирения позиций. Наоборот, истинный признак ума состоит не столько в умении связывать отдельные явления, сколько в понимании невозможности связать непосредственно явления разнородные, хотя и смежные, и в тонком понимании этой разнородности явлений. Это область действия *разума*: если ум обращен преимущественно к практическому (в политике, общественных делах, литературе), то *разум* раскрывается в теоретической деятельности человека – отражается в жизни только в те редкие моменты, когда сама жизнь пытается стать его отражением: «Ум как бы придан к другим способностям человека, а разум представляет собой как бы нечто замкнутое и глубоко самостоятельное: не человек обладает им, а он живет в человеке, покоряя себе его волю и желания, но не покоряясь им» [7, с. 22]. И письмо прямо обращено к субъективности как месту формирования заинтересованных «адресатов» – это особого рода «топологическая оптика». В конечном счете тема *письма* предстает не только как философский вопрос о природе литературы и природе самой философии, но и как вопрос о формировании смыслов существования.

Чтоб оттенить свое письмо, Розанов будет постоянно обнажать его природу – говорить о самых главных для его творчества вещах.

Такова *системотехника* свидетельства. Розанов создает новую стратегию мысли – она, как видно, пересекается с поисками в области логики воображения, философии события и историософии. Их проблемные позиции особенно значимы в соотнесенности, хотя отдельные положения можно оспорить. Возникает *форма-как-таковая* – маркирование самих возможностей смысла. Речь не об истине, которая уже есть, а о самой возможности говорения об истине. Стоит прислушаться к современному автору: «Предельная вера в родовые истины ... вот что должно быть нашим новым вымыслом. Мы, очевидно, должны создать реальную возможность нашего вымысла, который будет родовым вымыслом в новой форме» [18, с. 106].

Что будет с нами, если мы *не* изменимся? – спрашивает Розанов, ставя под вопрос утверждающие слова апостола Павла («...Мы все изменимся»). Розанов словно бы возражает традиционному способу утверждения – не являются ли они просто словами? Более того, подвергает сомнению самую словность и обусловленность. Мыслить и писать от имени бытия, а не от его отдельных

¹⁴ См.: Васильев Н.А. Воображаемая логика. С. 515.

(про)явлений. В том числе и такого, где поколеблена вера. И такого, где *кровь* может стать и знаком *родства*, и знаком *вражды*. Розанов стремится пробудить жизненные силы не в их неупорядоченной природной дикости и равнодушии, а в человеческом обрамлении и воплощении.

Утрата веры, разрушенные храмы, поверженные идеалы – *откуда* это?

Добавим сегодня: всепроникающий терроризм, диффузный цинизм, равнодушие людей друг к другу – *откуда это?*

Показывая враждебные силы, Розанов сам при этом становился существом, предельно уязвимым. Почти превращает себя в жертву собственного творчества, правда, оговаривая для себя «немножко хлеба» и человеческого тепла. В каждом существовании, утверждает он, есть *человеческое*, способное выйти навстречу, помочь, поддержать словом. Вот Розанов и совершает путешествие, можно сказать, паломничество ко *всем* святым местам. (А возле святых мест, давно замечено, всегда много демонов.)

В письме Розанова доминирует ритмика захватывания и ускользания: событие смысла пульсирует – *мерцает*, меняя обличья и представления. Ритмика и повторы захватывают – подобно опыту сектантов, такое письмо вводит в особое состояние пребывания.

Розанов иногда так пишет, что нужен комментатор, хотя внешне его высказывания могут казаться простыми фактами, подручным, ближайшим и непосредственно доступным. Письмо поднимается над конкретным высказыванием – это то, о чем далеко не всегда «можно говорить ясно». Другое дело, что понимающим комментатором он сам и стремится выступить. Субъект – *человек письма* – проясняет собственное говорение-письмо. В этом проявлено нудительное стремление к *другому* и *иному*. Но таковым *другим* выступает и сам для себя человек – речь о преданности себе и всему человеческому роду. Выстраивался и набирал силу особый *извод* отечественной мысли – метафизика всеединства в исполнении письма. Еще вспомним, что Розанов сам себя размещал в соответствующих фигурах времени, называя себя то *декадентом*, то *психопатом*. С этим связано постоянное *снижение* собственного внешнего облика и своей фамилии. Но постоянное умаление в пространстве противоречий дает возможность быть – *в письме* – такой всепроникающей *монадой* в подлинный воображаемый мир, где письмо, мысль и творчество никогда себя не устраниют и не умаляют.

Тут словно бы пересекаются воображаемое с эмпирическим – в топологии письма вечное встречается с временным. Прообраз встречи известен: «Исторический персонаж и теологическая личность, юридический процесс и эсхатологический кризис накладываются один на другой, и только в этом наложении, только в их ”совмещенности”, они открывают истину»¹⁵.

Такова фигура *мыслителя-диагноста* и *писателя-свидетеля*.

¹⁵ См.: Агамбен Д. Пилат и Иисус / пер. с итал. и примеч. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2012. С. 55 [19].

Список литературы

1. Грякалов А.А. В.В. Розанов. СПб.: Наука, 2017. 287 с.
2. Гусев С.С. Смысл возможного. Коннотационная семантика. СПб.: Алетейя, 2002. 382 с.
3. Бибихин В.В. К метафизике другого // Начала. 1992. № 3 (5). С. 52–65.
4. Бибихин В.В. К переводу «Метафизики» Аристотеля // Бибихин В.В. Слово и событие. М.: УРСС, 2001. С. 237–250.
5. Грякалов А.А. Понимание и неопределенность (опыт В.В. Розанова) // EINAИ. Философия. Религия. Культура. 2016. № ½. С. 80–107.
6. Шперк Ф.Э. В.В. Розанов (опыт характеристики) // В.В. Розанов: Pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 261–262.
7. Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М.: Наука. 1989. 264 с.
8. Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / подгот. текста и коммент. В.Г. Сукача; вступ. статья В.В. Бибихина. М.: Танаис, 1996. 808 с.
9. Грякалова Н.Ю. Человек модерна: Биография – рефлексия – письмо. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 382 с.
10. Розанов В.В. Судьбы нашего журнального консерватизма // Розанов В.В. Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901: собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 495–504.
11. Мотрошилова Н.В. «Воображаемая логика» Н.А. Васильева и вклад В.А. Смирнова в ее исследование // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000257/>
12. Микиргумов И.Б. Воображаемая логика Николая Васильева и стабильная истина // Русский логос: Горизонты осмысления: материалы Междунар. филос. конф., 25–28 сентября 2017 г. Т. 2. СПб.: РХГА, 2017. С. 413–415.
13. Прядко И.П. Спор об идейном содержании работ русских философов серебряного века в свете построения систем неклассической логики: П.А. Флоренский и Н.А. Васильев // Логико-философские штудии. 2006. Т. 4. С. 305–322.
14. Розанов В.В. Автобиография (Письмо В.В. Розанова к Я.Н. Колубовскому) // Розанов В.В. Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг.: собр. соч. под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 273–279.
15. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976.
16. Николукин А.Н. Как мыслил Розанов // Василий Васильевич Розанов / под ред. А.Н. Николукина. М.: РОССПЭН, 2012. С. 58–72.
17. Агамбен Д. Человек без содержания / пер. с итал. М.: НЛЮ, 2018. 160 с.
18. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики / пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. 112 с.
19. Агамбен Д. Пилат и Иисус / пер. с итал. и примеч. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2012. 128 с.

References

1. Gryakalov, A.A. V.V. *Rozanov*. Saint-Petersburg: Nauka, 2017. 287p.
2. Gusev, S.S. *Smysl vozmozhnogo. Konnotatsionnaya semantika* [The meaning of the possible. Connotational semantics]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2002. 382 p.
3. Bibikhin, V.V. K metafizike drugogo [On metaphysics of the other], in *Nachala*, 1992, no. 3(5), pp. 52–66.
4. Bibikhin, V.V. K perevodu «Metafiziki» Aristotelya [On the translation of Aristotle's «Metaphysics»], in Bibikhin, V.V. *Slovo i sobytie* [Word and event]. Moscow: URSS, 2001, pp. 237–250.
5. Gryakalov, A.A. Ponimanie i neopredelennost' (Opyt V.V. Rozanova) [Understanding and uncertainty (Experience of V.V. Rozanov)], in *EINAИ. Filosofiya. Religiya. Kul'tura*, 2016, no. ½, pp. 80–107.

6. Shperk, F. Je. V. V. Rozanov (opyt kharakteristiki) [V. Rozanov (Experience of characterization)], in V. V. Rozanov: *Pro et contra. Kn. 1*. Saint-Petersburg: RKhGI, 1995, pp. 261–262.
7. Vasil'ev N. A. Voobrazhaemaja logika. Izbrannye Trudy. [Imaginary logic. Selected Works.] Moscow: Nauka, 1989. 264 p.
7. Rozanov, V. V. *O ponimanii. Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroeniya nauki kak tsel'nogo znaniya* [On understanding. Experience in the study of nature, boundaries and internal structure of science as integral knowledge]. Moscow: Tanais, 1996. 808 p.
8. Gryakalova, N. Yu. *Chelovek moderna: Biografiya – refleksiya – pis'mo* [Man of Modernity: Biography – Reflection – Writing]. Saint-Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2008. 382 p.
9. Rozanov, V. V. Sud'by nashego zhurnal'nogo konservatizma [The fates of our journal conservatism], in Rozanov, V. V. *Yudaizm. Stat'i i ocherki 1898–1901. Sobranie sochineniy* [Judaism. Articles and essays of 1898–1901. Collected Works]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2009. P. 495–504.
10. Motroshilova, N. V. «Voobrazhaemaya logika» N. A. Vasil'eva i vklad V. A. Smirnova v ee issledovanie [N. Vasiliev's «Imaginary Logic» and V. Smirnov's contribution to its study]. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000257/>
12. Mikirtumov, I. B. Voobrazhaemaya logika Nikolaya Vasil'eva i stabil'naya istina [Nikolai Vasiliev's imaginary logic and the stable truth], in *Materialy Mezhdunarodnoy filosofskoy konferentsii «Russkiy logos: Gorizonty osmysleniya». T. 2* [Proceedings of the International Philosophical Conference «Russian Logos: Horizons of Comprehension», September 25–28, 2017 Vol. 2]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2017, pp. 413–415.
13. Pryadko, I. P. Spor ob ideynom soderzhanii rabot russkikh filosofov serebryanogo veka v svete postroeniya sistem neklassicheskoy logiki: P. A. Florenskiy i N. A. Vasil'ev [The debate about the ideological content of the works of Russian philosophers of the Silver Age in terms of building systems of non-classical logic: P. A. Florensky and N. A. Vasiliev], in *Logiko-filosofskie shtudii*, 2006, vol. 4, pp. 305–322.
14. Rozanov, V. V. Avtobiografiya (Pis'mo V. V. Rozanova k Ya. N. Kolubovskomu) [Autobiography (V. Rozanov's letter to Ya. N. Kolubovsky)], in Rozanov, V. V. *Yudaizm. Stat'i i ocherki 1898–1901 gg. Sobranie sochineniy* [Judaism. Articles and essays of 1898–1901. Collected Works]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2009, pp. 273–279.
15. Dostoyevskiy F. M. Polnoye sobranije sochineniy: v 30 t. [Complete Works in 30 v.] Vol. 14. Leningrad, 1976.
16. Nikol'yukin, A. N. Kak myslil Rozanov [As Rozanov thought], in *Vasilij Vasil'evich Rozanov* [Vasily Vasilyevich Rozanov]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 58–72.
17. Agamben, D. *Chelovek bez soderzhaniya* [Man without content]. Moscow: NLO, 2018. 160 p.
18. Bad'yu, A. *Zagadochnoe otnoshenie filosofii i politiki* [Mysterious connection of philosophy and politics]. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2013. 112 p.
19. Agamben, D. *Pilat i Iisus* [Pilate and Jesus]. Moscow: Grundrisse, 2012. 128 p.

УДК 82-6:1(470)

ББК 83.3(2)53

НЕОПУБЛИКОВАННАЯ ПЕРЕПИСКА В.В. РОЗАНОВА С С.А. ВЕНГЕРОВЫМ: ИСПОВЕДАЛЬНЫЕ МОТИВЫ, СПОРЫ О «НАПРАВЛЕНИЯХ» И КРИТИКАХ «ДУРНОГО СЕРДЦА»

А.П. ДМИТРИЕВ

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
наб. Макарова, 4, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: apdspb@gmail.com

Впервые вводится в научный оборот неопубликованная переписка В.В. Розанова с филологом С.А. Венгеровым, на материале которой реконструируются их взаимоотношения. Используются методы комплексного проблемно-тематического анализа текстов, выявлена их художественная составляющая. Дан анализ исповедальных мотивов в письмах В.В. Розанова, выяснена специфика их репрезентации. По архивным материалам излагается история обращения писателя в Литературный фонд в 1898 г. за денежным пособием, необходимым для лечения на Кавказе. На материале переписки В.В. Розанова с С.А. Венгеровым реконструирована история их взаимоотношений. Выявлены основные темы диалога писателя и филолога. Выделены два периода в переписке Розанова и Венгерова – ранний (1898–1899 гг.) и второй, охватывающий последние годы жизни корреспондентов (1912–1918 гг.). Дан анализ содержания, основных сюжетов и повествовательной структуры писем. Споры Розанова и Венгерова о «направлениях» в литературе рассматриваются так же с привлечением материалов Литфонда. Сопоставлены позиции корреспондентов относительно «направлений» в литературе. Исследованы аналитические выкладки и афористические формулировки В.В. Розанова по поводу «Критико-биографического словаря» С.А. Венгерова, а также критические оценки ряда писателей (Н.П. Барсуков, В.Я. Брюсов, митрополит Евгений (Болховитинов), Н.К. Михайловский, М.А. Протопопов, А.М. Скабичевский, С.Н. Южаков и др.). Сделан вывод о том, что изучение новых пластов эпистолярной фактографии вносит важные коррективы в понимание творческой индивидуальности В.В. Розанова и его корреспондентов и стимулирует современную исследовательскую мысль.

Ключевые слова: переписка В.В. Розанова, «Критико-биографический словарь» С.А. Венгерова, эпистолярный жанр, нравственная личность Вл.С. Соловьева, исповедальность как художественный прием, этическая позиция критика, «стилистический солипсизм» Ю.И. Айхенвальда

UNPUBLISHED CORRESPONDENCE OF V.V. ROZANOV WITH S.A. VENGEROV: CONFESSIONAL MOTIVES, DISPUTES ABOUT “DIRECTIONS” AND CRITICS OF THE “BAD HEART”

A.P. DMITRIEV

Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences
4, Makarov embankment, Saint-Petersburg, 199034 Russian Federation
E-mail: apdspb@gmail.com

The article for the first time scientifically analyzes the unpublished correspondence of V.V. Rozanov with the literary scholar S.A. Vengerov and, thus, reconstructs their relationship on its basis. It employs methods of complex problem and theme analysis of texts, identifying their artistic elements. The

article also represents analysis of confessional motives in V.V. Rozanov's letters, and specific manner of their representation. Based on the archival materials, it presents the story of the writer's application to the Literary Fund in 1898 for an allowance necessary to cover the costs of treatment in the Caucasus. The correspondence of V.V. Rozanov with S.A. Vengerov is used to reconstruct the history of their relationship. The article identifies the main topics of the dialogue between the writer and the literary scholar. The correspondence of Rozanov and Vengerov has been divided into two periods: the early period (1898–1899) and the second one covering the last years of the correspondents' lives (1912–1918). The article analyses the content, the main plots and narrative structure of the letters. The authors of the article use the Literary Fund materials to study Rozanov and Vengerov's disputes about the "directions" in literature and to compare their views on such "directions". The article also studies V.V. Rozanov's analytical inferences and aphoristic formulations about S.A. Vengerov's "Critical Biographic Dictionary" and critical assessments of a number of writers (N.P. Barsukov, V.Ya. Bryusov, Metropolitan Yevgeny (Bolkhovitinov), N.K. Mikhailovsky, M.A. Protopopov, A.M. Skabichevsky, S.N. Yuzhakov, etc.). It is concluded that the study of new layers of the epistolary factography makes important corrections to the understanding of the creative individuality of V.V. Rozanov and his correspondents and stimulates modern research thought.

Key words: V.V. Rozanov's correspondence, S.A. Vengerov's "Critical Biographic Dictionary", epistolary genre, the moral personality of V.I.S Solovyov, confession as an artistic device, ethical position of a critic, Yu.I. Eichenwald's "stylistic solipsism".

Переписка В.В. Розанова с С.А. Венгеровым (как, впрочем, и значительная часть эпистолярия мыслителя вообще), несмотря на весь свой интерес, все еще не введена в научный оборот. Этот источник позволяет в общих чертах реконструировать историю взаимоотношений писателя и филолога и выявить основные темы их диалога. Следует отметить, что первые подступы к этой теме были сделаны С.Б. Джимбиновым в статье «Венгеров Семен Афанасьевич (2008 г.)»¹.

В фонде Венгерова в Рукописном отделе Пушкинского Дома² и фонде Б.Ф. Лаврова в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки Сохранилось 12 писем Розанова³ и 8 ответных писем Венгерова, которые вместе с другой избранной своей корреспонденцией Розанов еще при своей жизни передал на хранение в Румянцевский музей (ныне в составе Российской государственной библиотеки)⁴. Кроме того, в Библиотеке-коллекции и Рукописном отделе Пушкинского Дома находятся три книги Розанова, подаренные им Венгерову в 1899

¹ См.: Джимбинов С.Б. Венгеров Семен Афанасьевич // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. Стб. 188–189 [1].

² См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову // Рукописный отдел Института русской литературы (РО ИРЛИ). Ф. 377. Оп. 4. № 1921. 16 л. [2]; Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову // РО ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. № 3079. 9 л. [3].

³ См.: Розанов В.В. Письмо к С.А. Венгерову от 23 августа 1918 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 414. № 37. 1 л. [4].

⁴ См.: Венгеров С.А. Письма к В.В. Розанову // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 249. М.3820. № 7. 6 л. [5]; Венгеров С.А. Письма к В.В. Розанову // ОР РГБ. Ф. 249. М.4215. № 5. 2 л. [6].

и 1918 гг., о чем свидетельствуют дарственные надписи на них⁵, а в архиве Литературного фонда, хранящемся в Пушкинском Доме, – 7 писем Розанова, в которых он ссылается на Венгерова как на авторитетного знакомого, поддерживающего его просьбы (часть писем и была передана в Литфонд через Венгерова)⁶.

Выделяются два периода в переписке В.В. Розанова и С.А. Венгерова – ранний, переломный в судьбе Розанова, когда он, оказавшись с семьей в тяжелом положении, надеялся отказаться от изматывающей службы в Государственном контроле и зарабатывать на жизнь исключительно литературным трудом (1898–1899 гг.), и второй, охватывающий последние годы жизни корреспондентов (1912–1918 гг.). Ни одно из писем Розанова к Венгерову не снабжено датой, поэтому время их написания устанавливается по содержанию, штемпелям на двух сохранившихся конвертах и по ответным письмам Венгерова.

Ранний период отмечен тремя сюжетами: в двух первых Розанов обращается к Венгерову с просьбами как к бывшему секретарю Литературного фонда, в третьем ситуация несколько меняется: Венгеров запрашивает у Розанова сведения для своего «Критико-биографического словаря», они обмениваются книгами, изредка встречаются.

Особенно интересно письмо Розанова от 2 марта 1898 г.⁷ (дата установлена по отношению в Литфонд, написанному в тот же день⁸), инициировавшее переписку. Это один из первых развернутых текстов писателя исповедального характера (его объем – 8 густо исписанных страниц), причем адресовано оно не приятелю, не человеку сходных взглядов, каковыми в 1890-х гг. были для Розанова Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев или И.Ф. Романов-Рцы, а идейному оппоненту, деятелю либерального лагеря. Нуждаясь в средствах для поездки на Кавказские минеральные воды, Розанов решил обратиться не только напрямую в Литфонд, но и чтобы подготовить почву, лично к Венгерову. И причина ясна, о ней Розанов упоминает в письме от начала октября 1915 г.: «О Вашей *добротe* я очень много слышал»⁹.

Сам автор характеризует свое письмо как «довольно “психопатическое”»¹⁰ и предупреждает: «... доверяю Вам подробности этого письма в совершенном секрете»¹¹. «Психопатическое» как самоидентификационный при-

⁵ См.: Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова, 1911—1916. СПб.: Росток, 2015. С. 346, 347, 360–361 [7].

⁶ См.: Розанов В.В. Отношение в Литературный фонд от 2 марта 1898 г. // РО ИРЛИ. Ф. 155: Литературный фонд. 1898. Журнал № 7 от 9 марта. Л. 61 [8]; Розанов В.В. Письмо к С.А. Венгерову от 22 марта 1898 г. // РО ИРЛИ. Ф. 155. 1898. Журнал № 8 от 23 марта. Л. 9–10 об. [9]; Розанов В.В. Письмо к В.А. Манассеину от 2 апреля 1898 г. // РО ИРЛИ. Ф. 155. 1898. Журнал № 9 от 6 апреля. Л. 2 [10]; Личная карточка В.В. Розанова // РО ИРЛИ. Ф. 155. Карточка. № 49. 1 л. [11].

⁷ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову. Л. 7–10 об.

⁸ См.: Розанов В.В. Отношение в Литературный фонд от 2 марта 1898 г. Л. 61.

⁹ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову. Л. 3.

¹⁰ Там же. Л. 10.

¹¹ Там же. Л. 10 об.

знак под пером современников Розанова, писателей-модернистов 1890-х гг., понималось не столько в значении клинического термина, сколько в эстетическом преломлении – «психопатия как прием» (используем название раздела ценной монографии Н.Ю. Грякаловой «Человек модерна»¹²). Сам Розанов в книге «Уединенное» вспоминал, что уже в 1880 г. называл себя «психопатом» и «первоначально это обозначало “болезнь духа”, вроде Байрона, – обозначало поэтов и философов»; выражало же это новое слово, по убеждению Розанова, «огромное углубление человека»¹³.

При этом повествовательная структура письма хорошо продумана и обладает свойствами художественного текста.

Начинает Розанов с признания, что «дошел до крайнего упадка сил в борьбе с нуждой, в труде и вечном страхе за завтрашний день»¹⁴. И затем описывает невзгоды своей 5-летней жизни в Петербурге, где обосновался с семьей в апреле 1893 г.: смерть («от воспаления в мозгу») первого ребенка – 9-месячной Нади; назначение в Госконтроле нищенского жалованья в 100 рублей, хотя, служа в провинции, он получал 135 рублей; и далее: мучительный долг в 400 рублей «по ломбарду и кассе»; фактически прекращение отношений с начальником, государственным контролером Т. И. Филипповым, отказавшим в помощи, когда семья Розанова оказалась в беде («после такой жестокости я стал, понятно, сух, и далее и далее – при случайных на улице встречах отворачивался и не кланялся»¹⁵).

Усугубляло положение писательское призвание. Розанов пишет: «Великое несчастье людей, подобных мне, т. е. с раздвоившимися способностями и профессиею, состоит в том, что один дар и одна профессия поедает другую, оставляя в самом неверном и мучительном положении человека о “двух занятиях”»¹⁶. К тому же ему стало негде печататься, возникли сложности даже с близкими по взглядам изданиями. Розанов перечисляет: князь Д.Н. Цертелев, редактор журнала «Русский Вестник», «слышать моего имени не хочет»¹⁷, Анатолий Александров («Русское Обозрение») «почти не платит»¹⁸. «Остается “Новое Время” – но Бог дал мне несчастье “отвлеченно” писать, и из 3^х предложенных статей – идет одна»¹⁹.

Фактологический материал письма организуют три переплетающихся мотива, подобных музыкальному контрапункту. Основной связан с наиболее щекотливым для Розанова вопросом – об идейном направлении. Он опасался,

¹² Грякалова Н.Ю. Человек модерна: биография – рефлексия – письмо. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. с. 62–75 [12].

¹³ См.: Розанов В.В. Листва: Уединенное. Опавшие листья / Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 30. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 30 [13].

¹⁴ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгеру. Л. 7.

¹⁵ Там же. Л. 8.

¹⁶ Там же. Л. 7.

¹⁷ Там же. Л. 8 об.

¹⁸ Там же. Л. 9.

¹⁹ Там же. Л. 9.

что комитет Литературного фонда, состоявший сплошь из литераторов либерального лагеря, откажет ему в пособии. Сначала Розанов как бы невзначай упоминает умершего в 1893 г. публициста-народника И.И. Каблица-Юзова, с которым был знаком по службе в Госконтроле («... Вы, кажется, знали покойного Каблица – мое поколение таково же ...») ²⁰. Затем прямо пишет: «Я знаю, “направление” мое не может быть приятно Литературному фонду <...>» ²¹, а в конце письма вовсе отрекается от консерваторов: «<...> в сущности, “програм<м>но” я ни одного направления не придерживался, и консерваторы фракции “Цертелев-Грингмут” ненавидят меня серьезнее и, думаю, глубже, чем “западники” и “прогрессисты”» ²².

Более надежный путь к сердцу Венгерова Розанов прокладывает благодаря другим двум мотивам, связанным уже с литературными ассоциациями. Так, через все письмо проходит тема гоголевской «Шинели». Это произведение прямо названо при упоминании «департаментских подлостей и вздоров» в Госконтроле ²³. Писатель и имплицитно уподобляет себя Акакию Акакиевичу, когда пишет, что из-за того, что «несколько угрюм и сух на службе, т. е. “не почтителен”, ... не прыгаю козлом около дающей руки ... уже не в силах, так сказать, нервно, активно и счастливо пожимать “руку вице-директора”, а у нас в России все на “рукопожатиях” и основано» ²⁴, его стали «шпынять» сослуживцы. Буквально: «Чиновники так наблюдательны, что знают “взгляд на меня высшего начальства”, и, конечно, это дает им возможность и право “шпынять” человека, коему нет средств защититься» ²⁵. И в конце письма упоминание: «... мне объяснили добрые из Акакиев Акакиевичей» ²⁶ (о праве на двухмесячный отпуск).

Главную же свою боль – тему незаконнорожденных детей – Розанов вводит необычно – через иносказание, используя образы тургеневских героев. Развитие этого третьего мотива приводит его к заключению о «демонизме цивилизации», напоминающему метафору «дьяволов водевиль» из «Бесов» Достоевского ²⁷. В начале письма Розанов относит себя к «поколению Лаврецкого, но который предпочел бы сблизиться с Лизой Калитиной, чем зарываться в гроб ...» ²⁸. И далее: «Я безумно люблю семью и все семейное, привязан к детям, и

²⁰ В литературных кругах известны были симпатии Венгерова к идеализму участников «хождения в народ» (см.: См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову. Л. 8).

²¹ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову. Л. 9

²² Там же. Л. 10 об. Розанов не лукавил: в этот период, как показал В.А. Фатеев, он был близок к тому, чтоб вовсе «перестать воспринимать себя представителем литературного консерватизма» (см.: Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. С. 250 [14]).

²³ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову. Л. 7 об.

²⁴ Там же. Л. 7 об.

²⁵ Там же. Л. 8.

²⁶ Там же. Л. 10 об.

²⁷ См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10. Бесы: Роман в 3 ч. Л.: Наука, 1974. С. 471 [15].

²⁸ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову. Л. 8.

вообще даже знакомых или друзей я оцениваю не по уму и таланту – а “как он в семье, с женою и детьми” – и именно в этом пункте я оборван»²⁹.

Ближе к концу письма Розанов возвращается к теме семьи и к героям «Дворянского гнезда»: «Так-то я и возлюбил жену и детей единственных во всем мире, и не хочу, и боюсь выйти из их круга; а припомня сказанное выше – Вы поймете, как и они несчастны, и опять безвинно»³⁰. И обобщает: «Характерно в нашей цивилизации “любви”, что “любящие”-то по всем линиям существования и отвергнуты; ведь беспутная жена Лаврецкого никем не отвергается, а отвергнуты в порывах любви и истинно высокой и чистой любви – сам Лаврецкий и Лиза Калитина; а если б у них родились дети – то и они отвергнуты; прямо оторваны от существа отца и матери и “легально” выбрасываются на улицу. Это демонизм какой-то цивилизации нашей, который еще я раскусываю и не умею сообразить»³¹. В упоминании «беспутной жены Лаврецкого» несомненно отсылка к «законной» жене Розанова Аполлинии Сусловой, вероятно внятная Венгерова.

Исповедальная интенция письма Розанова не теряла в искренности от своей художественной обработки, от использования «психопатии как приема», поэтому на Венгерова излияния Розанова произвели сильное впечатление. Накануне рассмотрения его просьбы в заседании комитета Литфонда, 8 марта, Венгерова отчитался перед Розановым в том, что «лично передал» его прошение «новому секретарю К.М. Станюковичу», а само письмо «счел возможным показать члену комитета Н.К. Михайловскому»³². Категорически было отмечено предположение Розанова, что его консервативные взгляды могут стать помехой для назначения пособия: «О “направлении” как о мотиве решения никакой речи не может быть. Фонд помогает людям всех направлений»³³. Беспокойство Венгерова, которым он поделился с Михайловским, вызывал тот факт, что Розанов в принципе не имел оснований получить какую-либо помощь от Литфонда, не говоря уж о запрошенной им внушительной сумме в 400 рублей. Венгерова пояснял: «... просьба Ваша может быть и не удовлетворена по совершенно формальным причинам: дело в том, что Вы получаете на службе 150 руб. – сумма, конечно, ничтожная для семьи в шесть человек, но Литературный фонд в буквальном смысле нищенский комитет; средства так ограничены, что средний размер пособия – 60 руб., и это пособие выдается уж людям, действительно ничего не имеющим» [5, л. 2–2 об.].

В случае неудачи сострадательный Венгерова советовал с его помощью наладить контакт с начальником. Он спрашивал: «Вы пишете, что Ваши отношения к Т.И. Филиппову крайне натянутые. Нет ли средств улучшить их?» [5, л. 2 об.]. И тут же предлагал в качестве посредников себя и Вл. Соловьёва,

²⁹ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгеру. Л. 8 об.

³⁰ Там же. Л. 9 об.

³¹ Там же. Л. 9 об.–10.

³² См.: Венгерова С.А. Письма к В.В. Розанову Л. 2.

³³ Там же. Л. 2 об.

который, по убеждению Венгерова, не отказался бы помочь: «... насколько мне известно, личные добрые отношения не порваны между Филипповым и Владимиром Сергеевичем Соловьевым. Так вот, не поехать ли Соловьеву к Филиппову и не потолковать ли о Вашем тяжелом положении? Если я не ошибаюсь, Ваши отношения с Владимиром Сергеевичем теперь порваны, но их ничего не стоит восстановить, и так как Вам самому сделать первый шаг к сближению очень трудно, то я с удовольствием взял бы на себя роль посредника. Вам даже не пришлось бы иметь свидания с В.С. – Я ему все рассказал бы, а он, конечно, не замедлил бы поехать к Филиппову» [5, л. 2 об.–3].

На размолвке Соловьева с Розановым, произошедшей в середине 1890-х гг. и в наши дни исследованной в мельчайших деталях³⁴, нет нужды останавливаться, однако стоит отметить, насколько высока была оценка нравственной личности Соловьева со стороны Венгерова: у него не было ни тени сомнения, что тот бросится помогать бедствующему брату-писателю, даже находясь с ним в ссоре.

Просьба Розанова, несмотря на содействие Венгерова, заручившегося поддержкой некоторых членов комитета, поначалу не возымела действия: на заявлении Розанова появилась помета: «Отказать: нуж<да> не ясна»³⁵, затем этот вердикт был вычеркнут и (вероятно, больше из уважения к Венгерову, чем из сочувствия к Розанову) заменен на иной: «Просить Венгерова выявить характ<ер> нужды, и велика просимая сумма»³⁶. Окончательное решение гласило: «Сообщить Венгерову, что пособия в таком размере выдано быть не может»³⁷.

К следующему заседанию, состоявшемуся 23 марта, Розанов, так сказать, пошел ва-банк: он написал на имя Венгерова, а фактически адресуясь к председателю комитета В.А. Манассеину и всем членам, резкое по тону письмо (с требованием выдать ему 300 рублей в качестве пособия), нерв которого – обвинение в бездушном отношении к «писателю усталому, изнеможенному»³⁸ по причине якобы неприятия его мировоззрения и непонимания, что сотрудники консервативных изданий, малопопулярных в обществе, влчат жалкое существование. Розанов отмечал: «Положение писателя, вообще, известно – и оно известно в либеральных и радикальных кругах, где журналистов одного направления много, и при богатстве подписки – плата высока и точна. Это – факт, которого Вы не можете устранить; нуждающийся до боли писатель – это в общем не рядовое, не дюжинное явление <...>. Между тем вовсе не писатели составили средства Фонда: их дало общество из общего уважения к литературе, из уважения к слову и уму» [9, л. 9–9 об.]. Завершалось же письмо Розанова гневной инвективой: «<...>

³⁴ См., например: Козырев А.П. В.В. Розанов и Вл. Соловьев: диалог в поисках Другого // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 9. С. 28–44 [16]; Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. С. 232–249 [14].

³⁵ См.: Розанов В.В. Отношение в Литературный фонд от 2 марта 1898 г. Л. 61.

³⁶ Там же. Л. 61.

³⁷ Там же. Л. 2.

³⁸ См.: Розанов В.В. Письмо к С.А. Венгерову от 22 марта 1898 г. Л. 10 об.

конечно, я сейчас бессилён, но я мучительно и кроваво помню и запомню эту обиду, несправедливость, злоупотребление. “Нас много и мы побьём”: ну, и побейте – но помните “завтра” истории» [9, л. 10]. Венгеров, первый читатель этих строк, не удержался, чтоб тут же, 22 марта, не откликнуться: «Письмо Ваше исполнено какого-то неслыханного эгоизма ...»³⁹.

Обсуждение письма Розанова в комитете, по-видимому, было бурным. Отголоски споров сохранила «личная карточка» писателя из картотеки Литфонда, где отмечалось, что Розанов «прислал через Венгерова ругательное письмо, в котором сомневается, чтобы пособия выдавались честным людям; выдают-де только “либералам”; ревизионным комиссиям из “своих людей” не верит; “мучительно и кроваво помню и запомню эту обиду, несправедливость, злоупотребление” (т. е. выдачу пособия в 100 р., предлагавшегося Венгеровым). – Выдать – 200 р. (В.А. Манассеин был против выдачи)»⁴⁰.

Сумма эта, хоть и оказалась меньше запрошенной, все же по меркам Литфонда была беспримерно крупной, чего не мог не осознавать Розанов. В конце марта (не ранее 28 числа) он сообщил Венгерову: «Ура, Семен Афанасьевич, – выдали 200 р.; сознаюсь, что им трудно было, и особенно после моего необдуманного и, может быть, неверного письма»⁴¹. Однако продолжал настаивать, снова в качестве аргумента привлекая «психопатическую подкладку»: «<...> за 5 лет треклятой жизни в Петербурге мне привелось испытать такие уничижительные минуты ..., что <на> мое обращение и как бы требование у Фонда денег имею достаточную и “святую” для себя психопатическую подкладку, которой Вы не знаете и просто не можете оценить, не смеете и судить (т. е. по незнанию психологии)»⁴².

К очередному заседанию (6 апреля) Розанов прислал на имя В.А. Манассеина благодарственное письмо, которое заканчивал так: «<...> прошу Вас не отказать передать мою горячую признательность и членам комитета, которые при обсуждении моей просьбы вошли в реальное существо дела, и не умом только, но и сердцем» [10, л. 2]. Как известно, поездка Розанова с женой на Кавказ в июне–июле 1898 г. состоялась.

Венгерову же вся эта история с пособием от Литфонда, благодаря которой они с Розановым сошлись, дала возможность видеть писателя вблизи и как критику составить о нем довольно неллицеприятное мнение, которое он и высказал в письме от 22 марта: «И из Ваших статей, и из Ваших разговоров я вынес твердое убеждение, что Вы не имеете никакого точного представления о тех вещах, по которым так решительно высказываетесь. Вы не знаете ни журнальных отношений, ни личного состава журналистики: для Вас Гамма-Градовский, Михайлов-

³⁹ См.: Венгеров С.А. Письма к В.В. Розанову. Л. 4.

⁴⁰ См.: Личная карточка В.В. Розанова. Л. 1.

⁴¹ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову. Л. 5.

⁴² Там же. Л. 5.

ский и взрыв Курской Богоматери⁴³ сливаются в одно представление, и, живя в этом хаосе дико фантастических представлений, Вы произносите свой суд с решительностью, достойной лучшей участи» [5, л. 4 об.–5].

Черта под спорами Розанова и Венгерова о «направлениях» в литературе была подведена не этим эмоциональным суждением последнего, а следующим сюжетом. В мае того же 1898 года Розанов обратился к Венгерovu с новой просьбой, рассчитывая на его «доброе посредничество» перед составителями сборника «Памяти В.Г. Белинского» (СПб., 1899). В письме Розанова снова прорывается сетование на литературное изгнание: «Я очень отдален от литературы и литераторов, “которые не так черны как дьяволы”, и имею все причины жалеть об этом. Конечно, в Сборник меня никто не позовет, как усиленно черного дьявола ...» [2, л. 14]. Участником этого респектабельного сборника (среди авторов главным образом университетские профессора: А.Н. Веселовский, И.И. Иванов, Д.Н. Овсянко-Куликовский, А.Н. Пыпин, Н.И. Стороженко и др.), вышедшего в марте 1899 г., Розанов так и не стал, но написал две благожелательные рецензии на него⁴⁴.

Когда же 7 марта 1899 г. Венгерov попросил Розанова написать обстоятельную автобиографию («Если не поспекутись на подробности, буду премного обязан»⁴⁵), тот перенаправил его в редакцию Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, куда незадолго до того послал «перечень годов, заглавий и мест службы и учения»⁴⁶ [2, л. 11] (они были опубликованы в 53-м полутоме, вышедшем в 1899 г.). Составить собственно автобиографию Розанов пообещал, опять подняв тему своего непризнанного брака и незаконнорожденных детей: «Ваш Thesaurus ... дело слезное и фактическое. Хочу попасть туда с детишками и женою, ибо это будет единственный способ закрепить мне детей за собою и оправдать жену свою. Но это нужно подумать и подумать, а главное, дожидаться, когда налетит минутка желания делать признания» [2, л. 11–11 об.]. Однако обещания не исполнил.

Второй период переписки и личного общения Розанова и Венгерова (в письмах упоминается как минимум о двух встречах) связан с обсуждением «Критико-биографического словаря». Это издание особо интересовало Розанова, поскольку он любил заниматься библиографированием, в чем признавался и Венгерov в одном из писем 1899 г.: «<...> я когда-то был любителем *такой*

⁴³ Упомянуты: либеральный публицист Г.К. Градовский (псевд. Гамма), идеолог народничества Н.К. Михайловский и теракт, устроенный в ночь на 8 марта в Курском Знаменском соборе 17-летним А.Г. Уфимцевым с тремя товарищами, подожившими бомбу рядом с Курской Коренной иконой.

⁴⁴ См.: Розанов В.В. Полное собрание сочинений: в 35 т. Т. 1. О писательстве и писателях, 1889–1900. СПб.: Росток, 2014. с. 531–532, 615–616 [17].

⁴⁵ См.: Венгерov С.А. Письма к В.В. Розанову Л. 7 об.

⁴⁶ См.: Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерovu. Л. 11.

работы, и зачитывался митр. Евгением⁴⁷ и его архаическим, мне милым, слогом» [2, л. 12].

Любопытно, что, получая от Венгерова в дар тома 1-го издания Словаря, Розанов в том же письме упрекал его за некоторую обезличенность слога. Он писал: «<...> надеюсь увидеть у Вас большее богатство в выражении индивидуального Вашего “я”. Люб<овь> к русск<ой> литер<атуре> и интерес собственно к ее движению у Вас поглощает движение и “расцвет” своего “я” (в хорошем смысле). Впрочем – это судьба всех историков и слабость их» [2, л. 12].

Спустя 10 лет, когда увидел свет первый том 2-го издания «Критико-биографического словаря» с «Предварительным списком»⁴⁸, Розанов уже иначе оценивает это издание. Он теперь находит, что Венгеров излишне субъективен в характеристиках писателей. В письме от начала октября 1915 г. он упрекает библиографа: «<...> дорогой мой, не мешайтесь в публицистику, в “страсти”, – исполните сжато, компактно, “по-ученому” свой Словарь – и это будет ВЕЛИКОЕ Дело» [2, л. 3]. Вместе с тем, восхищаясь громадой проекта, не осуществимого в принципе, Розанов называет Словарь bestолковым «по-русски», и в этом определении, потом перешедшем в книги «Сахарна» и «Опавшие листья», чувствуется большая теплота.

Но развернуто он высказывает это в письме к Венгерovu от 3 октября 1915 г., завершившем их эпистолярный диалог (если не считать краткого письма 1918 г.⁴⁹). Розанов делится здесь первым впечатлением от чтения «Предварительного списка»: «Купив его за 6 р. и просматривая за чаем, – я волновался волнением благодарности к Вам, к Вашей *изумительной работе* за всю жизнь, – хотя (мне казалось годы и теперь кажется) – все это bestолковым уже потому, что 1) неисполнимо и 2) исполняя – Вы увлекались *в сторону*, составляя “любопытные статьи”, а не ученую регистрацию дела (об “Аксаковых”), и проч. <...> не скрою, что мне нравится самая bestолковость всего дела, ибо это “по-русски”, как у Южакова, Скабичевского и де-Роберти⁵⁰, вообще “у наших” безголовых, но милых людей» [2, л. 1].

Вообще же, Розанов с известной придирчивостью читает Венгерова. В предисловии к «Предварительному списку» тот трижды упоминает Словарь митрополита Евгения (Болховитинова): первый раз с саном «митрополит», а

⁴⁷ Имеется в виду двухтомное издание: Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России. М.: Москвитянин, 1845 [18].

⁴⁸ См.: Венгерov С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). 2-е изд. Т. 1: Предварительный список. Пг.: Товарищество художественной печати, 1915. LXIX. 436 с. [19].

⁴⁹ См.: Розанов В.В. Письмо к С.А. Венгерovu от 23 августа 1918 г.

⁵⁰ Подразумеваются издания: Южаков С.Н. Социологические этюды. Т. 1–2. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1896. [20]; Скабичевский А.М. История новейшей русской литературы, 1848–1908 гг. 7-е изд. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1909. VIII. 487 с. [21]; Де-Роберти Е.В. Прошедшее философии: Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. Т. 1–2. М.: Тип. В.В. Исленьева, 1886. [22] и др.

далее просто Евгений⁵¹. Розанов видит здесь нечто аморальное и противопоставляет Венгеру автору 22-томной «Жизни М. П. Погодина» Н. П. Барсукова. Он пишет: «К<a>к я люблю митрополита Евгения (Вы его называете раз “Евгений”, даже без М. (митрополит)). Это не хорошо, не уважительно. Мы в тех годах, которые зовут к уважению других. И вообще ведь “прощай – земля, прощайте – люди” – в наши годы. И эта тень старости на Ваш “Словарь” могла бы лечь прекрасным светом. В нем чем больше спокойствия, доброты и уважения – тем лучше, и, в частности, – для Вас тем *вечнее*. Смотрите у Барсукова («Жизнь Пог<одина>»): как его уважение к людям, к “столетию людей” – бросило свет на его лицо и заставило всю Россию чтить “историографа русской литературы”» [2, л. 3–3 об.].

Порой Розанов вносит дельные поправки в сведения, имевшиеся у Венгерова. Например, о литературоведе И.И. Иванове, уроженце г. Белый, он пишет: «Иванов Ив. Ив. профессор *из военной семьи* (между нами, – раз он скрывает, хотя что тут скрывать: сколько китов *из дьячков*: он – сын сторожа, горького пьянчушки, коего и держали в Бельской прогимназии ради отличного ученика сына, – в Бельской прогимназии, где брат мой был инспектором и директором. Но раз скрывает – Бог с ним, и Вы – прошу – и устно никому не говорите)» [2, л. 3 об.]. Впрочем, об И.И. Иванове и правда можно было сказать, что он родился «в воен<ной> семье»⁵², поскольку его отец – бывший фельдфебель.

Заметив, что Юлий Айхенвальд в «Предварительном списке» назван «известным москов<ским> критиком и лектором»⁵³, Розанов раздражается целой диатрибой: «Вы слишком много отдаете Айхенвальду, – и не могу скрыть *мою* мысль (м<ожет> б<ыть>, неосновательную), что в Вас тут действовало “чувство соотечественника”. Его “Силуэты” прелестны, талантливы, ярки – но их *тон* вообще недостойн предмета такой тяжеловесности, к<a>к “Русск<ая> литература”. Что это за “скольжение по теме”, за “сверкание своим умом”. Что-то есть страшное в этом. Всё “сам”, всё “я”. Он безумно тщеславен, и это отнимает у таланта его всякую моральную ценность» [2, л. 4]. К тому времени отдельные выпуски «Силуэтов русских писателей» Айхенвальда, впервые изданные в 1906–1910 гг.⁵⁴, вышли уже четвертым изданием: благодаря полемическому противостоянию традициям демократической критики, афористичности стиля и оригинальности суждений в 1910-е гг. импрессионистическая критика Айхенвальда приобрела большую популярность.

Розанов же чутко заметил неубедительность и нравственную несостоятельность отдельных оценок Айхенвальда. Он с возмущением писал Венгеру: «К<a>к жесток, а посему и груб, он с Брюсовым. “Водовоз”. Но о скольких прекраснейших трудолюбцах это можно повторить, и говорящий так не укра-

⁵¹ См.: Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). С. XI, XII.

⁵² Там же. С. 314.

⁵³ Там же. С. 8.

⁵⁴ См.: Айхенвальд Ю.И. Силуэты русских писателей. Вып. 1–3. М.: Научное слово, 1906–1910 [23].

сит себя, а у трудолюбцев ничего не отнимет. Его отношение к Белинскому <...> – в высшей степени недостойно. ТАК о Белинском ГОВОРИТЬ НЕЛЬЗЯ. Возьмите мелкую критику Белинского (библиогр<афию>), сколько надо было прочесть, сколько *труда*, чтобы “рассортировать книги”. Бесспорно, что Бел<инский> б<ыл> “очень зелен” или, пожалуй, “вечно юн”, и конечно, этот недостаток зрелости мешает ему упрочиться в веках: тем не менее КРИТИКУ к<а>к отдел литературы придется ВЕЧНО начинать с Белинского. <...> Но что же такое “Силуэты”? Разве это работа? Это – штрихи, беглые замечания, талантливая злость и “как я счастлив в своем великолепном слоге”» [2, л. 4]. Впрочем, беря под защиту В.Г. Белинского, Розанов присоединял свой голос к большому хору литераторов, также возмущенных переоценкой наследия критика (Н.Л. Бродский, Р.В. Иванов-Разумник, Е.А. Ляцкий, П.П. Перцов, П.Н. Сакулин и др.), хотя и подходил к вопросу с особой стороны – выдвигая Белинского на пьедестал как труженика-первопроходца и непреложное национальное достояние.

А за полгода до этого октябрьского письма Венгеру, 13 апреля 1915 г., Розанов в письме к П.П. Перцову похвалил его заметку «Палка в муравейнике», в которой «бойкий и очень непочтительный очерк» Айхенвальда о Белинском психологически оправдывался неумеренным превознесением критика, в частности, в работах Венгерова. Перцов писал: «<...> пятьдесят лет положительного гиперболизма во славу “лучезарного блеска беспримерно светлой личности Белинского” (эта беспримерная безвкусица принадлежит перу г. Венгерова) должны дать, для равновесия, лет пять увлечения отрицательного» [24, с. 6]. Розанов откликнулся так: «Хорошо (очень) “безвкусица” у Венгерова. Суть его» [7, с. 117].

Но вернемся к письму Розанова от 3 октября 1915 г., переросшему уже в целый критический этюд. Далее писатель рассуждает о том, как нравственное состояние литературоведа отражается на его профессиональной работе. Розанов пишет: «Айхенвальд – поэт, но поэт дурного сердца. Читая его “изящные страницы”, как-то пожалеешь о “наших” Скабичевском, Протопопове (нелепый критик-ругатель), Южакове; очень пожалеешь о Н. Михайловском, – хотя он тоже б<ыл> зол. Вообще этот “лоск” и “изящество” очень опасны. <...> В русск<ой> литературе есть несравненная черта какой-то внутренней честности, “про себя”, “ночью”, когда вот “он пишет”: хотя бы в печати и днем это выходило часто грубо, аляповато, пошло даже; не умно, не образовано. Но дело в том, что из этой аляповатости потом (у преемников) мог бы выйти и рафинад, дело в том, что эта аляповатость растет и живая: а “изящество” Айхенвальда так и останется им, ни во что не преобразуется; что оно исторически недвижно и исторически мертво. Для меня это отвратительное и СТРАШНОЕ явление. <...> Подумайте об Айх<енвальде>, подумайте внутри себя и ночью» [2, л. 4 об.].

Следует сказать, что разоблачение Розановым в письмах к Венгеру, образно говоря, «стилистического солипсизма» Ю.И. Айхенвальда, равно как и

осуждение им радикалистского направленного диктата в литературе, хотя и во многом справедливо по сути, но, конечно, в плане выражения носит обычные для Розанова черты порывистости и самозабвения, когда «мысль прихотливо и свободно изливается не столько по воле автора, сколько по его вдохновению»⁵⁵ [14, с. 251].

Изучение новых пластов эпистолярной фактографии В.В. Розанова, с одной стороны, вносит коррективы в понимание творческой индивидуальности писателя и его корреспондентов, а с другой – свидетельствует о том, что научная публикация богатейшего эпистолярного наследия Розанова в полном объеме – насущная задача нашей науки.

Список литературы

1. Джимбинов С.Б. Венгеров Семен Афанасьевич // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. Стб. 188–189.
2. Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову // Рукописный отдел Института русской литературы (РО ИРЛИ). Ф. 377. Оп. 4. № 1921. 16 л.
3. Розанов В.В. Письма к С.А. Венгерову // РО ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. № 3079. 9 л.
4. Розанов В.В. Письмо к С.А. Венгерову от 23 августа 1918 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 414. № 37. 1 л.
5. Венгеров С.А. Письма к В.В. Розанову // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 249. М. 3820. № 7. 6 л.
6. Венгеров С.А. Письма к В.В. Розанову // ОР РГБ. Ф. 249. М. 4215. № 5. 2 л.
7. Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова, 1911–1916. СПб.: Росток, 2015. 447 с.
8. Розанов В.В. Отношение в Литературный фонд от 2 марта 1898 г. // РО ИРЛИ. Ф. 155: Литературный фонд. 1898. Журнал № 7 от 9 марта. Л. 61.
9. Розанов В.В. Письмо к С.А. Венгерову от 22 марта 1898 г. // РО ИРЛИ. Ф. 155. 1898. Журнал № 8 от 23 марта. Л. 9–10 об.
10. Розанов В.В. Письмо к В.А. Манассеину от 2 апреля 1898 г. // РО ИРЛИ. Ф. 155. 1898. Журнал № 9 от 6 апреля. Л. 2.
11. Личная карточка В.В. Розанова // РО ИРЛИ. Ф. 155. Карточка. № 49. 1 л.
12. Грякалова Н.Ю. Человек модерна: биография – рефлексия – письмо. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 384 с.
13. Розанов В.В. Листья: Уединенное. Опавшие листья / Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 30. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. 592 с.
14. Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. 1056 с.
15. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10. Бесы: Роман в 3 ч. Л.: Наука, 1974. 519 с.
16. Козырев А.П. В.В. Розанов и Вл. Соловьев: диалог в поисках Другого // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 9. С. 21–49.
17. Розанов В.В. Полное собрание сочинений: в 35 т. Т. 1. О писательстве и писателях, 1889–1900. СПб.: Росток, 2014. 1104 с.
18. Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России. Т. 1–2. М.: Москвитянин, 1845.

⁵⁵ См.: Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. С. 251.

19. Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). 2-е изд. Т. 1: Предварительный список. Пг.: Товарищество художественной печати, 1915. LXIX. 436 с.
20. Южаков С.Н. Социологические этюды. Т. 1–2. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1896.
21. Скабичевский А.М. История новейшей русской литературы, 1848–1908 гг. 7-е изд. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1909. VIII. 487 с.
22. Де-Роберти Е.В. Прошедшее философии: Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. Т. 1–2. М.: Тип. В.В. Исленьева, 1886.
23. Айхенвальд Ю.И. Силуэты русских писателей. Вып. 1–3. М.: Научное слово, 1906–1910.
24. Перцов П.П. Палка в муравейнике // Новое Время. 1915. № 14025, 29 марта. С. 6.

References

1. Dzhimbinov, S.B. *Vengerov Semen Afanas'evich*, in *Rozanovskaya entsiklopediya* [Rozanov Encyclopedia]. Moscow: ROSSPEN, 2008, col. 188–189.
2. Rozanov, V.V. Pis'ma k S.A. Vengerovu [Letters to S.A. Vengerov], in *Rukopisnyy otdel Instituta russkoy literatury (RO IRLI)* [Manuscripts Department of the Institute of Russian Literature (MD IRLI)], f. 377, reg. 4, no. 1921, 16 sh.
3. Rozanov, V.V. Pis'ma k S.A. Vengerovu [Letters to S.A. Vengerov], in *RO IRLI*, f. 377, reg. 7, no. 3079, 9 sh.
4. Rozanov, V.V. Pis'mo k S.A. Vengerovu ot 23 avgusta 1918 g. [Letter to S.A. Vengerov of August 23, 1918], in *Otdel rukopisey Rossiyskoy natsional'noy biblioteki* [Department of Manuscripts of the Russian National Library (DM RNL)], f. 414, no. 37, 1 sh.
5. Vengerov, S.A. Pis'ma k V.V. Rozanovu [Letters to V.V. Rozanov], in *Otdel rukopisey Rossiyskoy gosudarstvennoy biblioteki (OR RGB)* [Department of Manuscripts of the Russian State Library (DM RSL)], f. 249, M. 3820, no. 7, 6 sh.
6. Vengerov, S.A. Pis'ma k V.V. Rozanovu [Letters to V.V. Rozanov], in *OR RGB*, f. 249, M. 4215, no. 5, 2 sh.
7. *Vospominateli mgnoveniy: Perepiska i vzaimnye retsenzii Vasiliya Rozanova i Petra Pertsova, 1911–1916* [People remembering moments: Correspondence and mutual reviews of Vasily Rozanov and Peter Pertsov, 1911–1916]. Saint-Petersburg: Rostok, 2015. 447 p.
8. Rozanov, V.V. Otnoshenie v Literaturnyy fond ot 2 marta 1898 g. [Petition to the Literary Fund of March 2, 1898], in *RO IRLI*, f. 155: *Literaturnyy fond* [Literary Fund], 1898, Register no. 7 of March 9, sh. 61.
9. Rozanov, V.V. Pis'mo k S.A. Vengerovu ot 22 marta 1898 g. [Letter to S.A. Vengerov of March 22, 1898], in *RO IRLI*, f. 155, 1898, Register no. 8 of March 23, sh. 9–10 turn.
10. Rozanov, V.V. Pis'mo k V.A. Manasseinu ot 2 aprelya 1898 g. [Letter to V.A. Manassein of April 2, 1898], in *RO IRLI*, f. 155, 1898, Register no. 9 of April 6, sh. 2.
11. Lichnaya kartochka V.V. Rozanova [V.V. Rozanov's individual card], in *RO IRLI*, f. 155, Card-file, no. 49, 1 sh.
12. Gryakalova, N.Yu. *Chelovek moderna: biografiya – refleksiya – pis'mo* [Modernist man: biography – reflection – letter]. Saint-Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2008. 384 p.
13. Rozanov, V.V. Listva: Uedinennoe. Opavshie list'ya [Foliage: Lonely. Fallen leaves], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 30* [Collected Works in 30 vol., vol. 30]. Moscow: Respublika; Saint Petersburg: Rostok, 2010. 592 p.
14. Fateev, V.A. *Zhizneopisanie Vasiliya Rozanova* [Biography of Vasily Rozanov]. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2013. 1056 p.
15. Dostoevskiy, F.M. Besy. Roman v 3 ch. [*Demons*. Novel in 3 parts], in *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete Works in 30 vol., vol. 10]. Leningrad: Nauka, 1974. 519 p.
16. Kozyrev, A.P. V.V. Rozanov i Vl. Solov'ev: dialog v poiskakh Drugogo [V.V. Rozanov and Vl. Solovyov: dialogue in search of the Other], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 9, pp. 21–49.

17. Rozanov, V.V. O pisatel'stve i pisatelyakh, 1889–1900 [On writing and writers, 1889–1900], in Rozanov, V.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 35 t., t. 1* [Complete Works in 35 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Rostok, 2014. 1104 p.
18. Evgeniy (Bolkhovitinov), mitropolit. *Slovar' russkikh svetskikh pisateley, so-otechestvennikov i chuzhestrantsev, pisavshikh v Rossii. T. 1–2* [Dictionary of Russian secular writers, compatriots and foreigners who wrote in Russia. Vol. 1–2]. Moscow: Moskvityanin, 1845.
19. Vengerov, S.A. *Kritiko-biograficheskiy slovar' russkikh pisateley i uchenykh (ot nachala russkoy obrazovannosti do nashikh dney). T. 1. Predvaritel'nyy spisok* [Critical bibliographic dictionary of Russian writers and scientists (from the beginning of Russian education to the present day). Vol. 1. Preliminary list]. Petrograd: Tovarišchestvo khudozhestvennoy pechaty, 1915. LXIX. 436 p.
20. Yuzhakov, S.N. *Sotsiologicheskie etyudy. T. 1–2* [Sociological studies, vol. 1–2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1896.
21. Skabichevskiy, A.M. *Istoriya noveyshey russkoy literatury, 1848–1908 gg.* [The history of modern Russian literature, 1848–1908]. Saint-Petersburg, 1909. VIII. 487 p.
22. De-Roberti, E.V. *Proshedshee filosofii: Opyt sotsiologicheskogo issledovaniya obshchikh zakonov razvitiya filosofskoy mysli. T. 1–2* [The past of philosophy: Experience of a sociological study of the general laws of philosophical thought development, vol. 1–2]. Moscow: Tipografiya V.V. Islen'eva, 1886.
23. Aykhenval'd, Yu.I. *Siluety russkikh pisateley* [Silhouettes of Russian writers]. M.: Nauchnoe slovo, 1906–1910. Issue 1–3.
24. Pertsov, P.P. Palka v muraveynike [A stick in an anthill], in *Novoe Vremya*, 1915, no. 14025, March 29, p. 6.

УДК 14:27-1 :070
ББК 87.3(2)53:76

**В.В. РОЗАНОВ НА СТРАНИЦАХ «БИРЖЕВЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»
И «НОВОГО СЛОВА»
(ИЗ ИСТОРИИ ОТНОШЕНИЙ С И.И. ЯСИНСКИМ)**

А.В. ЛОМОНОСОВ

Центр по исследованию проблем развития библиотек
Сектор изучения особо ценных фондов в информационном обществе
Российской государственной библиотеки,
ул. Воздвиженка, 3/5, г. Москва, 119019, Российская Федерация
E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

Рассматривается история сотрудничества В.В. Розанова и И.И. Ясинского в сфере журналистики. Дается подробная характеристика публикаций В.В. Розанова конца XIX– начала XX в. во время редактирования журнала «Новое слово» И.И. Ясинским. Особо подчеркнуты совпадения биографических коллизий в судьбах литераторов. Впервые отмечено совпадение в ряде идейных позиций, отраженных в их творчестве. Обосновывается обоюдный интерес В.В. Розанова и И.И. Ясинского к раскрытию в периодической печати России темы семьи и детей. Дается обзор отзывов в печати и письмах на публикации материалов в периодической печати. Отмечено смещение интересов редактора и автора с литературно-философских тем, преобладавших на рубеже XIX–XX вв., к общественно-политическим в 1909 г. Дается обзор материалов полемики по делу Азефа, нашедшей отражение в отношениях В.В. Розанова и И.И. Ясинского. Впервые вводятся в оборот данные библиографических исследований творческого наследия В.В. Розанова, собранные С.А. Цветковым, позволяющие проследить движение печатных работ мыслителя между различными периодическими изданиями и причины их попадания на страницы журнала И.И. Ясинского. На основе малоизвестной библиографии дается обзор статей В.В. Розанова, опубликованных и отклоненных в «Новом слове». Отмечена индифферентность издателя к исследованиям В.В. Розанова, касающихся религиозных вопросов. В заключение делается вывод о кардинальном мировоззренческом расхождении бывших коллег и союзников по журналистскому цеху, в основе которого оказалось их отношение к религии.

Ключевые слова: переписка В.В. Розанова и И.И. Ясинского, «Биржевые ведомости», семья и христианство, библиография С.А. Цветкова, полемика по делу Азефа, «Новое слово», религиозные противоречия между В.В. Розановым и И.И. Ясинским, нищезанство И.И. Ясинского.

**V.V. ROZANOV ON THE PAGES OF «BIRZHEVYE VEDOMOSTI»
(«STOCK EXCHANGE NEWS») AND «NOVOYE SLOVO» («NEW WORD»)
(FROM THE HISTORY OF RELATIONS WITH THE I.I. YASINSKI**

ALEXEY V. LOMONOSOV

Center for the study of problems of library development in the information society
Sector for the study of especially valuable funds of the Russian State Library,
3/5, Vozdvizhenka street, Moscow, 119019, Russian Federation
E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

The article deals with the history of cooperation between V. V. Rozanov and I. I. Yasinsky in journalism. It gives a detailed analysis of V.V. Rozanov's publications from the late XIX to the early XX centuries when I. I. Yasinsky was the editor of the journal "Novoye slovo". The article highlights some biographical coincidences in the writers's fates as well as well as a conflict in some ideological positions reflected in their works. The article finds the reasons for V. V. Rozanov and I. I. Yasinsky's common interest in addressing the subject of family and children in Russian periodicals. The article provides an overview of the reviews in articles and letters to the publications in Yasinsky's journals. It is noted that there was a shift in the interests of the editor and the writer from the literary and philosophical themes that prevailed at the turn of XIX-XX centuries, to the social and political ones in 1909. The article contains an overview of Rozanov's materials on the case of Azef, which affected his relationship with Yasinsky. The article for the first time introduces the results of bibliographic studies of V.V. Rozanov's creative heritage collected by S. A. Tsvetkov. They allow us to trace the movement of the thinker's printed works between different periodicals and the reasons for their appearance on the pages of I. I. Yasinsky's journal. Based on the little-known bibliography, the article provides a review of V. V. Rozanov's articles published and rejected in "Novoye slovo". It is concluded that the editor was absolutely indifferent to V.V. Rozanov's works related to religious questions. The result of the study is the conclusion about the radical ideological divergence of the former colleagues and allies in journalism in their attitude to religion.

Key words: V. V. Rozanov and I. I. Yasinsky's correspondence, «Birzhevye Vedomosti», family and Christianity, S.A. Tsvetkov's bibliography, polemics about the case of Azef, «Novoye slovo», religious contradictions between V. V. Rozanov and I. I. Yasinsky, I. I. Yasinsky's neitzscheanism.

Современные исследователи почему-то обошли стороной отношения В.В. Розанова и И.И. Ясинского. Как оказалось, они носили не только деловой характер. Между литераторами много схожего. Редактор газеты «Биржевые ведомости» и журнала «Новое слово» И.И. Ясинский переписывался с В.В. Розановым с конца 1890-х гг. Письма касались вопросов публикации статей последнего в названных изданиях.

Анализ материалов, взятых И.И. Ясинским для публикации в редактируемых им изданиях, свидетельствует о схожести взглядов литераторов на многие вопросы современности. Но всегда ли их взгляды были столь близки?

Много схожего можно отметить в биографиях В.В. Розанова и И.И. Ясинского. Как и В.В. Розанов, И.И. Ясинский в гимназические годы испытал повальное тогда увлечение среди подростков европейскими философами-позитивистами. Не миновал его и брак на студенческой скамье с дамой эмансипе, как и В.В. Розанова с первой женой А.П. Суловой. Семейный союз также оказался непрочным. Даже печатные органы, в которых оба зарабатывали хлеб свой насущный, у коллег по цеху журналистики нередко пересекались: в первой половине 1890-х это издания консервативно-охранительного направления «Русский вестник», «Русское обозрение» и «Новое время»; с конца 1890-х и до 1911 г. – газета и журналы, которые редактировались И.И. Ясинским. Подобно В.В. Розанову, основные темы, поднимавшиеся И.И. Ясинским в литературе, касались любовных историй и детских судеб.

В.В. Розанов просил редактора высылать ему газету «Биржевые ведомости», чтобы ориентироваться в курсе и направлении издания. В письме к

И.И. Ясинскому он называл газету какой-то «смесью дикости и цивилизации»¹. Новый автор увлеклся тогда вновь открытой темой значимости родового начала для человека в его религиозной жизни. Он даже предлагал И.И. Ясинскому открыть для себя специальный раздел фельетонов в «Биржевых ведомостях» на тему его будущей книги с тем же названием: «В мире неясного и нерешенного»². В конце 1890-х гг. И.И. Ясинскому действительно удалось опубликовать в газете «Биржевые ведомости» несколько материалов, присланных ему В.В. Розановым, на тему семьи и христианства. Две работы вошли затем в книгу В.В. Розанова «В мире неясного и нерешенного»: «Номинализм и христианство» (1898, 13 окт. № 279), «Истинный fin de siecle» (1898, 8 нояб. № 305). Одна из статей Розанова, попавшая в указанную газету, напрямую касалась общей для них темы, которая тогда его занимала. Он дал положительный отзыв на роман И.И. Ясинского «Нежеланные дети»³. Персональной рубрики в газете В.В. Розанову так и не предоставили, несмотря на доброе расположение к нему со стороны И.И. Ясинского. Фактическим хозяином «Биржевых ведомостей» был известный издатель С.М. Проппер.

В.В. Розанов по возможности печатал в библиографических разделах «Нового времени» положительные отзывы на литературные произведения И.И. Ясинского. Рецензировал его книгу «Как нам жить? Этика обыденной жизни» (2-е изд. СПб., 1898), изданную под псевдонимом «Независимый» в иллюстрированном приложении к «Новому времени» (1898, 30 сент.).

Нередко и Ясинский расточал в письмах комплименты за печатные отзывы о своих литературных опытах. Например, как это было в письме от 14 марта 1900 г. за похвалу со стороны В.В. Розанова его беллетристики в «Ежемесячных сочинениях».

Вернув В.В. Розанову первую из присланных в его журнал статью, И.И. Ясинский четко заявил, что не может напечатать работу из-за несовпадения её с программой журнала. Запрос был исключительно на литературно-философскую тематику, а не общественно-политическую, в рамках которой была присланная статья. В описываемом общении В.В. Розанов стремился к соблюдению формальной стороны журналистского этикета. Он всегда откликался на присылаемые ему И.И. Ясинским книги для рецензирования и дал высокую оценку писателю в 40-летний юбилей его деятельности, назвав его умным и начитанным писателем с беллетристическим даром.

В сентябре 1909 г. к сотрудничеству в своем ежемесячнике «Новое слово» И.И. Ясинский сам пригласил В.В. Розанова. За два года опубликовал 12 его статей. Наряду с близкими ему по эстетическим принципам модерни-

¹ См.: Розанов В.В. Письма к И.И. Ясинскому // РО ИРЛИ. Ф.352 (арх. И.И. Ясинского). Оп. 2. Ед. хр. 577. Л. 9 [1].

² См.: Ясинский И.И. Письма к В.В. Розанову // ОР РГБ. Ф. 249 (арх. В.В. Розанова). М.3876. Ед. хр. 75. Л. 3–4 [2].

³ См.: Розанов В.В. Ясинский И.И. (Максим Белинский). Нежеланные дети: Роман: в 3 ч. СПб., 1897 [Рец. в разделе «Библиография»] // Новое время. 1898. 7 янв. № 7853 [3].

стами З.Н. Гиппиус и Ф. Сологубом редактор нового издания регулярно печатал и очерки В.В. Розанова.

Всю свою литературную работу В.В. Розанов какое-то время сопровождал детальными записями о месте публикации, количестве строк и гонораре, полученном за произведение. Но четкий, регулярный характер записей он смог сохранять лишь до первых революционных потрясений 1905 г. Многочисленные пометы на собранных вырезках стали важнейшим источником для библиографического указателя к будущему собранию сочинений В.В. Розанова. Его то и готовил литературовед С.А. Цветков. Он же начал восстанавливать библиографические данные публикаций В.В. Розанова по другим источникам.

Материальное положение самого И.И. Ясинского ко времени открытия издания «Нового слова» уже не было столь устойчивым, как в былые времена. Об этом писал В.В. Розанову в октябре 1909 г. коллега беллетриста по «Биржевке» А.А. Измайлов, когда Розанов хлопотал перед критиком за судьбу своего коллеги из газеты «Новое время» И.Л. Щеглова. И.И. Ясинский «в долгах, почти ничего кроме Пропп<ера> не имеет, устал ... вероятно»⁴.

В ежемесячное издание И.И. Ясинского В.В. Розанов нередко посылал произведения, ранее отклоненные другими редакциями, возможно из-за его сотрудничества в газете «Новое время». По указаниям в библиографической картотеке С.А. Цветкова подобных статей можно насчитать почти половину, из опубликованных.

В письме к И.И. Ясинскому, В.В. Розанов подчеркивал, что пересылает ему статьи как «Независимому от левых»⁵. Можно вспомнить эпизод с отклонением И.И. Ясинским статьи В.В. Розанова общественно-политического характера девятилетней давности. Нечто подобное повторилось и в 1909 г. В.В. Розанов разразился тогда рядом статей по поводу провокационной работы Е.Ф. Азефа и его коллег эсеров: в январе он поместил в «Новом времени» статьи «В лагере опростоволосившихся» и «Ликвидированное дело». Публикации вызвали живое участие в полемике самих революционеров. Автор стал получать от эсеров письма и хотел продолжить дискуссию. В архиве И.И. Ясинского сохранились гранки статьи В.В. Розанова, в которой он полемизирует с эсерами-эмигрантами и развивает сюжет его публикаций по делу Азефа. Статья строилась на возражениях эсерам и была подписана псевдонимом «В. Варварин». Им литератор пользовался в газете «Русское слово», в которой статья была отклонена, возможно из-за обильного цитирования В.В. Розановым писем признанных лидеров революционного движения, вроде Г. Лопатина. В журнале И.И. Ясинского она также не увидела свет, хотя первоначально редактор снял почти все купюры из газетной гранки «Русского слова». Вывод статьи был достаточно традиционен в

⁴ См.: Измайлов А.А. Переписка с современниками / сост., вступ. ст. А.С. Александрова; предисл., подгот. текстов и примеч. А.С. Александрова, Э.К. Александровой, Н.Ю. Грякаловой. СПб.: Изд. «Пушкинский Дом», 2017. С. 418 [4].

⁵ См.: Розанов В.В. Письма к И.И. Ясинскому // РО ИРЛИ. Ф.352 (архив И.И. Ясинского). Л. 2

отношении автора к печатной пропаганде революционной эмиграции: «И “ремесло заело”, и “художество увлекает”, но внутренняя Россия сейчас далека от того, чтобы ждать указки с берегов Сены или швейцарских озер» [16, л. 8]. Возможно, решение редактора отклонить статью и было первой ласточкой в будущем разрыве отношений.

В сентябре «Русское слово» в очередной раз отклонило статью антиреволюционной тематики: В.В. Розанову было отказано опубликовать статью «Надгробное слово Гапону»⁶. Автор передал материалы статьи в журнал И.И. Ясинского⁷. Там и нашла свое логическое завершение поднятая мыслителем в начале года тема политической провокации, возникшей еще в годы первой русской революции.

Перечислим очерки В.В. Розанова, принятые к печати в «Новое слово», из числа ранее отклоненных другими изданиями. В феврале 1910 г. журнал Ясинского напечатал «Галерею портретов русских писателей г. Пархоменко»⁸. Тематика статьи в очередной раз подчеркивает тесное переплетение судеб автора с редактором. Оба литератора были представлены в портретной галерее художника. Здесь следует особо подчеркнуть, что живописец И.К. Пархоменко создавал ее, опираясь на принцип показасовременникам лица самых популярных литераторов своего времени.

В ноябре 1910 г. свет увидел не опубликованный в «Русском слове» очерк «Из мыслей с дорог», а в ноябре 1911 г. – «Из житейских встреч. К.М. Фофанов»⁹.

В 1911 г. Розанов предложил в «Новое слово» очерки, отклоненные другими изданиями еще в июле 1906 г. В первом номере журнала был напечатан очерк «Культурная Океания», отклоненный письмом Н.П. Рябушинского из «Золотого руна» от 12 июля 1906 г.¹⁰ А вот судьба статьи «Нации без центра», отклоненной «Новым временем», пока остается не выясненной до конца. Она была дважды указана С.А. Цветковым в библиографии В.В. Розанова. В карточке с материалами за 1906 год было отмечено, что она являлась продолжением статьи в той же газете «Евреи и не евреи» (15 июня. № 10866) и была снята с набора. Далее библиограф поясняет: «Помещено в “Нов<ом> Слове” в 1911-м году»¹¹. В карточке за 1911 год, в свою очередь, оставлено пояснение: «Про-

⁶ См.: Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1909 по 1910 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (архив В.В. Розанова). Картон 11. Ед. хр. 11. Л. 112 [5] (В картотеке С.А. Цветкова дана сплошная нумерация в различных единицах хранения.)

⁷ См.: Розанов В.В. Надгробное слово Гапону // Новое слово. 1909. № 12. С. 6–10 [6].

⁸ См.: Розанов В.В. Галерея портретов русских писателей г. Пархоменко // Новое Слово. 1910. № 5. С. 20–23 [7].

⁹ См.: Розанов В.В. Из житейских встреч. К.М. Фофанов // Новое Слово. 1910. № 11. С. 19–23 [8].

¹⁰ См.: Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1911 по 1912 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (архив В.В. Розанова). К. 11. Ед. хр. 12. Л. 400 [9].

¹¹ См.: Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1904 по 1906 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (архив В.В. Розанова). К. 11. Ед. хр. 9. Л. 297 [10].

должение статьи “Европа и евреи” (Н<овое> Вр<емя>. 1906, № 10866). В 1906 набрана, но не напечатана в Нов<ом> Вр<емени>»¹².

В своих воспоминаниях «Роман моей жизни» И.И. Ясинский особо отмечал, что после кончины К.П. Победоносцева цензурный гнет заметно ослаб. Результатом чего и была публикация В.В. Розановым в «Новом слове» статьи¹³, как пояснял редактор, «в защиту евреев»¹⁴.

Последней из опубликованных И.И. Ясинским работ В.В. Розанова был очерк «Из житейских встреч. К.М. Фофанов», который сам автор называл «Воспоминание о Фофанове»¹⁵. Он был возвращен В.В. Розанову в июне 1911 года уже в набранном для печати виде из редакции «Русского слова».

Перемены в отношениях литераторов произошли после публичной травли В.В. Розанова в широкой либеральной и леворадикальной печати в 1910–1911 гг. из-за выхода сборника «Когда начальство ушло... 1905–1906 гг.»¹⁶. Редактор, писавший под псевдонимом «Независимый», на этот раз оказался в потоке общего настроения либеральной общественности.

Показательна история отказа В.В. Розанову в дальнейшем сотрудничестве. Он выступил с обвинениями в подкупе японцами сотрудников «Русского богатства» в годы Русско-японской войны за антивоенную и революционную пропаганду. Об этом критик писал еще в 1910 году, обвинив А.В. Пешехонова в «успехе Японии»¹⁷. И.И. Ясинский объявил своему автору при встрече о невозможности дальнейшего сотрудничества и отказался слушать возражения со ссылками на авторитет П.Б. Струве. Только в годы революционного пожара (1917–1918 гг.) И.И. Ясинский узнал о правоте отринутого сотрудника своего журнала. Подтверждения он нашел в воспоминаниях Б.В. Савинкова¹⁸. Но это уже практически не повлияло на полярную противоположность отношения некогда близких литераторов к происходящему в России.

После Октябрьской революции 1917 года писателя И.И. Ясинского легко можно себе представить как в Москве, так и в будущем Ленинграде. Он, как известно, активно сотрудничал в журналах Советской России, редактируя издания «Красный огонек» и «Пламя».

В.В. Розанов же выразил свою позицию к происходящему в стране своим «Апокалипсисом нашего времени» и протестными статьями, составившими впо-

¹² См.: Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1911 по 1912 г. Л. 399.

¹³ См.: Розанов В.В. Евреи и христиане. Очерк // Новое слово. 1910. Сентябрь. № 98. С. 4–16 [11].

¹⁴ См.: Ясинский И.И. Роман моей жизни. Книга воспоминаний: в 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2010. Т. 1. С. 565 [12].

¹⁵ См.: Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1911 по 1912 г. Л. 402.

¹⁶ Более подробную информацию о состоявшейся полемике можно найти в статье: Ломоносов А.В. О литературном терроре (по материалам черновиков и неизданных статей В.В. Розанова) // Обсерватория культуры. 2019. Т. 16. № 1. С. 62–71 [13].

¹⁷ См.: Розанов В.В. Открытое письмо А. Пешехонову и вообще нашим «социал-сутенерам» // Новое время. 1910. 15 дек. № 12487 [14].

¹⁸ См.: Ясинский И.И. Роман моей жизни. Книга воспоминаний: в 2 т. С. 565–566 [12].

следствии книгу «Черный огонь»¹⁹. Подобное расхождение не может казаться странным и парадоксальным, если учесть личную приверженность И.И. Ясинского взглядам Ф. Ницше с их антихристианской составляющей. В.В. Розанов же, напротив, вернулся перед кончиной в лоно православной Церкви, неоднократно исповедовавшись и приняв причастие. Погребен мыслитель на бывшем кладбище Гефсиманского мужского скита Троице-Сергиевой лавры.

При всей внешней парадоксальности заявлений, сделанных литераторами при жизни, итог их жизни указывает на коренное различие бывших коллег по цеху журналистики, один из которых был индифферентен к религии, второй же связал свою судьбу с религиозными исканиями. Как выразился в свое время философский кумир И.И. Ясинского Ф. Ницше, «некоторым не удастся жизнь, ядовитый червь гложет им сердце. Да приложат они все силы свои, чтобы смерть лучше удалась им» [17, с. 82].

Список литературы

1. Розанов В.В. Письма к И.И. Ясинскому // РО ИРЛИ. Ф. 352 (архив И.И. Ясинского). Оп. 2. Ед. хр. 577. 6 л.
2. Ясинский И.И. Письма к В.В. Розанову // ОР РГБ. Ф. 249 (арх. В.В. Розанова). 3876. Ед. хр. 75. Л.3–4.
3. Розанов В.В. Ясинский И.И. (Максим Белинский). Нежеланные дети: Роман: в 3 ч. СПб., 1897. [Рец. в разделе «Библиография»] // Новое время. 1898. 7 янв. № 7853.
4. Измайлов А.А. Переписка с современниками / сост., вступ. ст. А.С. Александрова; предисл., подгот. текстов и примеч. А.С. Александрова, Э.К. Александровой, Н.Ю. Грякаловой. СПб.: Изд. «Пушкинский Дом», 2017. С. 385–509.
5. Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1909 по 1910 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (архив В.В. Розанова). К. 11. Ед. хр. 11. 294 л.
6. Розанов В.В. Надгробное слово Гапону // Новое слово. 1909. № 12. С. 6–10.
7. Розанов В.В. Галерея портретов русских писателей г. Пархоменко // Новое Слово. 1910. № 5. С. 20–23.
8. Розанов В.В. Из житейских встреч. К.М. Фофанов // Новое Слово. 1910. № 11. С. 19–23.
9. Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1911 по 1912 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (архив В.В. Розанова). К. 11. Ед. хр. 12. 242 л.
10. Цветков С.А. Библиография произведений В.В. Розанова с 1904 по 1906 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (архив В.В. Розанова). К. 11. Ед. хр. 9. 349 л.
11. Розанов В.В. Евреи и христиане. Очерк // Новое слово. 1910. Сентябрь. № 98. С. 4–16.
12. Ясинский И.И. Роман моей жизни. Книга воспоминаний: в 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2010. Т. 1. 720 с.
13. Ломоносов А.В. О литературном терроре (по материалам черновики и неизданных статей В.В. Розанова) // Обсерватория культуры. 2019. Т. 16. № 1. С. 62–71.
14. Розанов В.В. Открытое письмо А. Пешехонову и вообще нашим «социал-сутенерам» // Новое время. 1910. 15 дек. № 12487.
15. Розанов В.В. Черный огонь / обл. работы А. Ракузина ; предисл. А.Н. Богословского. Париж : YMCA-press, 1991. 256 с.

¹⁹ Розанов В.В. Черный огонь / обл. работы А. Ракузина; предисл. А.Н. Богословского. Париж: YMCA-press, 1991. 256 с. [15].

16. Ясинский И.И. Письма к В.В. Розанову // РГАЛИ. Ф. 581 (архив И.И. Ясинского). Оп. 3. Ед. хр. 15. 8 л.

17. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: АСТ, 2019. 320 с.

Referents

1. Rozanov, V.V. Pis'ma k I.I. Yasinskому [Letters to I.I. Yasinsky], in *RO IRLI* [Manuscript Department of the Pushkin House], fund 352, reg. 2, no. 577. L. 2.

2. Yasinskiy, I.I. Pis'ma k V.V. Rozanovu [Letters to V.V. Rozanov], in *OR RGB* [Manuscripts Department of the Russian State Library], fund 249, reg. 2, box 3876, no. 75. L. 3–4.

3. Rozanov, V.V. Yasinskiy I.I. (Maksim Belinskiy). Nezhelannye deti: Roman: v 3 ch. SPb., 1897 [Unwanted children: Novel: in 3 parts], in *Novoe vremya*, 1898, 7 jan., no. 7853.

4. Izmaylov, A.A. *Perepiska s sovremennikami* [Correspondence with contemporaries]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2017, pp. 385–509.

5. Tsvetkov, S.A. Bibliografiya proizvedeniy V.V. Rozanova s 1909 po 1910 g. [Bibliography of V. V. Rozanov's works from 1909 to 1910], in *OR RGB* [Manuscripts Department of the Russian State Library], fund 249, box 11, no. 11. L. 294.

6. Rozanov, V.V. Nadgrobnoe slovo Gaponu [A funeral elegy to Gapon], in *Novoe slovo*, 1909, no. 12, pp. 6–10.

7. Rozanov, V.V. Galereya portretov russkikh pisateley g. Parkhomenko [Parkhomenko's gallery of portraits of Russian writers], in *Novoe slovo*, 1910, no. 5, pp. 20–23.

8. Rozanov, V.V. Iz zhiteyskikh vstrech. K.M. Fofanov [From everyday meetings. K.M. Fofanov], in *Novoe slovo*, 1910, no. 11, pp. 19–23.

9. Tsvetkov, S.A. Bibliografiya proizvedeniy V.V. Rozanova s 1911 po 1912 g. [Bibliography of V.V. Rozanov's works from 1911 to 1912], in *OR RGB* [Manuscripts Department of the Russian State Library], fund 249, box 11, no. 12. L. 242.

10. Tsvetkov, S.A. Bibliografiya proizvedeniy V.V. Rozanova s 1904 po 1906 g. [Bibliography of V. V. Rozanov's works from 1904 to 1906], in *OR RGB* [Manuscripts Department of the Russian State Library], fund 249, box 11, no. 9. L. 349.

11. Rozanov, V.V. Evrei i khristiane. Ocherk [Jews and Christians. An essay], in *Novoe slovo*, 1910, no. 9, pp. 4–16.

12. Yasinskiy, I.I. *Roman moey zhizni. Kniga vospominaniy: v 2 t.* [The novel of my life. Book of memories: in 2 vol.]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010, vol. 1. 720 p.

13. Lomonosov, A.V. O literaturnom terrore (po materialam chernovikov i neizdannykh statey V.V. Rozanova) [On Literary Terror. Based on the Materials of V.V. Rozanov's Drafts and Unpublished Articles], in *Observatoriya kul'tury*, 2019, vol. 16, no. 1, pp. 62–71.

14. Rozanov, V.V. Otkrytoe pis'mo A. Peshekhonovu i voobshe nashim «sotsial-suteneram» [An open letter to A. Peshekhonov and in general to our «social pimps»], in *Novoe vremya*, 1910, 15 Dec., no. 12487.

15. Rozanov, V.V. Chernyy ogon' [The Black Fire]. Paris: YMCA-press, 1991. 256 p.

16. Yasinskiy, I.I. Pis'ma k V.V. Rozanovu [Letters to V.V. Rozanov], in *RGALI* [Russian State Archive of Literature and Art], fund 581, reg. 3, no. 15. L. 8.

17. Nitsche, F. *Tak govoril Zarathustra* [Thus spoke Zarathustra]. Moscow: AST, 2019. 320 p.

УДК 101.1/111.7
ББК 87.3(2)53-689

ВОЗМОЖНОСТЬ УТВЕРЖДЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ РОЗАНОВА¹

К.А. ЕРМИЛОВ

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
ул. Садовая, д.21, г. Санкт-Петербург, 191023, Российская Федерация
E-mail: kirillerm@yandex.ru

Рассматриваются условия и возможности специфической формы утверждения в философии Василия Васильевича Розанова. Выявлено, что подлинное утверждение, на которое ориентируется Розанов, предшествует логическому различию утверждения и отрицания. То, что утверждается, утверждается без противоположного ему отрицания. На примере текстов философа показано особое отношение Розанова к проблеме противоречия: противоречия в философии Розанова не предполагают их снятия. Выявлено, что истоком творчества Розанова является понимание, которое не предполагает примирения различных позиций. Отмечается, что исходным основанием письма должна являться настроенность, которая проявляет себя в свидетельстве письма, преодолевающего боль мира. То, что сам Розанов называет «нежностью», сопоставляется с феноменом «несчастливого сознания» в «Феноменологии духа» Гегеля. Выявлена интерпретация глубинного происхождения метафизики в антропологическом ракурсе, связанная с ключевым для Розанова вопросом – вопросом о поле. Также рассматривается вопрос о проблеме метода в философии Розанова в его собственной интерпретации.

Ключевые слова: понимание в философии Розанова, подлинное утверждение, настроенность в философии Розанова и Хайдеггера, проблема противоречия, происхождение метафизики

ROSANOV'S EVIDENCE: HOW IS APPROVAL POSSIBLE?

K.A. ERMILOV

St. Petersburg State University of Economics
21, Sadovaya Street, St. Petersburg, 191023, Russian Federation
E-mail: kirillerm@yandex.ru

The article discusses the conditions and possibilities of a specific form of approval in Vasily Vasilyevich Rozanov's philosophy. It is shown that the true approval, which Rozanov focuses on, precedes the logical distinction between assertion and denial. That which is affirmed is affirmed without its negation. Rozanov's texts show his special attitude to the problem of contradiction. Contradictions in his philosophy do not imply their removal. The source of Rozanov's creativity is found in understanding that does not involve reconciliation of different positions. It is noted that the initial basis of writing should be the attitude that manifests itself in the testimony of writing that overcomes the pain of the world. What Rozanov himself calls "tenderness" is compared with the phenomenon of "unhappy consciousness" in Hegel's Phenomenology of Spirit. It is shown that Rozanov's interpretation of the deep origin of metaphysics is anthropolog-

¹ Статья выполнена при поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта № 19-011-00899А «Деструкция (пост)современности и топологическая субъективность: утверждение субъекта-свидетеля».

ical and is associated with the key question for him - the question of sex. The article also considers the problem of method in Rozanov's philosophy in his own interpretation.

Key words: *understanding in Rozanov's philosophy, true approval, attitude in Rozanov's and Heidegger's philosophy, the problem of contradiction, the origin of metaphysics.*

Все системы истинны в том, что они утверждают, и ложны в том, что они отрицают. Это положение известно не только благодаря Лейбницу и как к никому другому относится к Василию Васильевичу Розанову. Создавал или нет Розанов систему – не столь принципиально. Тем более что и в этом вопросе дело обстоит особым образом. Автор систематического по форме и содержанию философского трактата «О Понимании», оставшегося без внимания и признания, считается при этом одним из самых бессистемных русских мыслителей. Однако «бессистемность В.В. Розанова – принципиальна: на предмет надо иметь не одну (в какой-то схематической формуле выраженную), а – “тысячу точек зрения”. Тогда каждое сказанное слово оказывается истиной – в отношении души, его сказавшей»². Схематика и системность «О Понимании» как первой крупной работы является не только истоком всего последующего творчества Розанова, но и естественно и органически проникает во все им написанное. Таким образом, системность и бессистемность проникают друг в друга последовательно (по очереди) и одновременно (органически), давая полноту четверицы отношений (системность, бессистемность, «систематическая бессистемность», бессистемная систематичность»).

Важнее другое. Розанов – философ утверждения: «Моя душа – вечное утверждение»³. Но возможно ли в таком случае утверждение без отрицания? В том, что называется формальной и диалектической логиками, вероятно, нет. Отрицание входит в отрицание нетождества и в отрицание отрицания, приводя к утверждению. А если взглянуть чуть глубже, отрицание здесь не исчезает, но и не открывает Ничто, которое предшествует негативности как таковой. Это указывает на невозможность в таких условиях подлинного и глубочайшего утверждения, т.е. в конечном счете на то, что является настоящим (а не мнимым) нигилизмом.

Негативность не первична, но и утверждение как отрицание этого отрицания также не лежит в основании. Именно *в подлинное утверждение*, предшествующее различию утверждения и отрицания, вглядывается Розанов. Поэтому, несмотря на иногда кажущуюся поверхностность и обыденность тематики его текстов, взгляд Розанова раскрывается бесконечным объемом содержания. В подлинном утверждении негативность должна присутствовать. У Розанова же отрицание и носит этот специфический характер:

² См.: Атманских А.С., Атманских Е.А. В.В. Розанов: принципиальная бессистемность – или бессистемная принципиальность? // Философия и искусство Серебряного века в судьбе России / под ред. М.И. Панфиловой, Е.А. Трофимовой. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 288 [1].

³ См.: Розанов В.В. Последние листья // Розанов В.В. Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 101 [2].

«Отрицание – это мое положение, а не душа.

Моя душа – вечное утверждение “В мире со всеми”, “в ладу со всем”.

Никогда еще такого “ладного” человека не рождалось» [2, с. 101].

Естественно речь не идет о том, чтобы поверить Розанову просто на слово, тем более о самом себе. Но не поверить мы не можем. Все «противоречия» Розанова, например, в суждениях о политике, о национальном вопросе, о христианстве даются почти сразу и без отрицания. В сущности это и не противоречия вовсе. Хотя и непротиворечиями это назвать тоже нельзя, ибо примирения при этом не наступает.

В «Последних листьях» Розанов пишет: «Я весь мир любил, всегда. И горе его, и радость его, и жизнь его. Я ничего не отрицал в мире. Я – наименее отрицающий из всех рожденных человек» [2, с. 55]. То, что утверждается, утверждается без противоположного ему отрицания. Разумеется, абсолютизировать этот пункт не стоит. Речь идет лишь о принципиальной и специфической способности Розанова к утверждению. Такое «неотрицание» может привести и приводит к впечатлению утверждения противоположных позиций, к тому же и не примиренных. Кажется, что такое положение высказываний должно бы привести к трагическому положению дел, усилить вражду и злобу. Однако положение дел трагично уже от начала мира. Но суть даже не в этом. «Наименее отрицающий из всех человек» способен утвердить подлинные основания преодоления того, что по-настоящему требует отрицания: «Только распрю, злобу и боль я отрицал» [2, с. 55].

Речь идет о принципиально немеханическом отрицании. Распрю и злобу не победить не только другой распрей и злобой, но и их противоположностью – согласием и добротой. Согласие и добро, именно в этом единичном случае, окажутся фальшивыми и приведут к еще большим распрям. Непротивление – еще менее подходящий выход, который Розанов и не предлагает. Как же тогда утверждать? Заметим, что мы вынуждены говорить каким-то почти апофатическим языком, который в свою очередь, на христианском Востоке противопоставлялся *theologia negativa*, т.е. не являлся языком отрицания и прямого утверждения, а скорее расчищал ограничения для подлинного, но еще не открытого утверждения. Отсюда следует опять-таки кажущаяся половинчатость мысли «ладного человека», на которую указывает С.Л. Фокин в рецензии на книгу А.А. Грякалова о Розанове: «Отправной точкой философии настоящего – должна бы стать беспокойная мысль о войне как единственной форме сохранения мира и человека: войну должно мыслить, а не “тепло и мир”. Мысль о мире без мысли о войне есть пол-мысли» [3, с. 72]. Однако и мысль о войне без мысли о мире есть пол-мысли.

Розанов как философ отказывается быть ограниченным рациональностью: «К черту *ratio*. Я хочу кашу с трюфелями. А на рай потому именно и надеюсь, что всеконечно признаю и утверждаю ад» [4, с. 172]. Такое сбрасывание *ratio* противно всему миру, полагал Розанов. Но XX век показал, что далеко не только одна Россия способна насыщаться «богомерзкой и

безумной» политикой. В преодолении рациональности заключается не только выход за ее пределы в сферу интеллекта, диалектического снятия противоречий, неаристотелевой логики и т.д., но и особое нахождение в противоречиях, напоминающее претерпевание этих противоречий, как об этом писал Бердяев: «Истина – в противоречиях. Истины нет в тезисах, даже если бы для составления их собрать всех мудрецов. Да и справедливо: тезис есть самоуверенность и, след., нескромность» [2, с. 56].

Противоположности не только не приводятся к единству, но и, в определенном смысле, усиливаются. Розанов «знает, что обрыв входит в экономию бытия», как указывал В.В. Биbihин⁴. Видимо, сама форма тезиса и тезисности, другими (т.е. латинскими) словами – *positum* и позитивизма, должна быть отброшена. Речь идет не столько об идеологической борьбе против позитивизма, сколько еще раз о подлинном основании утверждения вне отрицания и ложного утверждения.

В чем же состоит метод Розанова? Сам Розанов иронично и серьезно пишет о себе следующее: «Я – великий методист. Мне нужен метод души, а не ее (ума) убеждения. И этот метод – нежность» [4, с. 26].

Можно подумать, что речь идет о единичности души в контексте несчастного сознания из «Феноменологии духа» Гегеля, о музыкальном мышлении, «не доходящим до понятия, которое было бы единственным имманентным предметным модусом. ... движение бесконечной *тоски*, которая обладает уверенностью, что ее сущность есть такое чистое настроение, чистое мышление, которое мыслит себя как *единичность*, что она познается и признается этим предметом именно потому, что он мыслит себя как единичность» [6, с. 186]. Осознание своей единичности и вызывает бесконечную тоску, а также бесконечную нежность. Дальнейшее движение духа в «Феноменологии духа» прекрасно, прекрасно и мышление в понятии. Школа понятия необходима, как и «абсолютная истина» понятия. Однако то, что остается вне понятия, для нас тоже является неизбежным. К сожалению, не только в снятом виде (в смысле Гегеля). Согласно Розанову, нам остается лишь нежность единичности с бесконечной печалью и радостью. Кроме того, мышление в понятиях, помимо примиряющей всеобщности, не снимает проблему единичности, а еще и зачастую усиливает ее, как это осознал Розанов.

Здесь мы переходим к важнейшему тексту для понимания отношения Розанова к проблеме противоречий. Приведем его полностью.

«При этом противоречия не нужно примерять: а оставлять именно противоречиями, во всем их пламени и кусательности. Если Гегель заметил, что история все сглаживает, что уже не “язычество” и “христианство”, а Renaissance, и не революция и “абсолютизм”, а “конституционный строй”, то он не увидел

⁴ См.: Биbihин В.В. Время читать Розанова // Розанов В.В. О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. VI [5].

того, что это, собственно, усталая история, усталость в истории, а не “высший примиряющий принцип”, отнюдь – не “истина”. Какая же истина в беззубом льве, который, правда, не кусается, но и не доит. Нет: истина, конечно, в льве и корове, ягннке и волке, и – до конца от самого начала: в “альфе” вещей – Бог и Сатана. Но в “омега” вещей – Христос и Антихрист.

И признаем Одного, чтобы не пойти за другим. Но не будем Сатану и Антихриста прикрывать любвеобильными ладошками.

Противоречия, пламень и горение. И не надо гасить. Погасишь – мир погаснет. Поэтому, мудрый: никогда не своди к единству и “умозаключению” своих сочинений, оставляй их в хаосе, в брожении, в безобразии. Пусть. Все – пусть. Пусть “да” лезет на “нет” и “нет” вывертывается из-под него и борет “подножку”. Пусть борются, страдают и кипят. Как ведь и бедная душа твоя, мудрый человек, кипела и страдала. Душа твоя не меньше мира. И если ты терпел, пусть и мир потерпит.

Нечего ему морду мазать сметаной» [2, с. 58].

У Розанова речь идет не о рассудочной фиксации противоречий и, конечно, не о диалектическом снятии, а об особом, серьезном отношении к противоречию. Не это ли горение противоречий и есть подлинное отрицание самого отрицания?

Творческим истоком для Розанова является понимание, «которое отнюдь не означает примирения позиций. Наоборот, истинный признак ума состоит не столько в умении связывать отдельные явления, сколько в осознании невозможности соединить непосредственно явления разнородные, хотя и смежные, и в тонком понимании такой разнородности явлений»⁵. Само же «понимание не допускает извращение своей природы, и с ним не может произойти того, что происходило в истории с наукою и с философиюю»⁶ за счет того, что розановское Понимание находится именно вне науки и философии, а также вне жизни. Понимание целесообразно соотносится со своими границами, «до которых пойдет оно, и определены пути, по которым оно достигнет их; оно не блуждание более, для него нет возврата, ему чуждо искание и сомнение; все это в содержимом его, там, где движутся науки и философия, но не в нем самом»⁷.

Вопрос о понимании указывает на необходимое отвращение от ничего не объясняющих знаний, «хотя бы и новых и интересных в самих себе». Информация теперь уже давно перестала рассматриваться как сплошное благо. Переживание в сфере современных медиа никогда не первично не только в силу перегрузки психологических каналов восприятия, но и в силу опосредующей

⁵ См.: Грякалов А.А. Василий Розанов. СПб.: Наука, 2017. С. 54 [7].

⁶ См.: Розанов В.В. О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. 598 [8].

⁷ См.: Розанов В.В. О Понимании. С. 599.

природы самих медиа. Проблема понимания является сегодня еще более актуальной, чем во времена Розанова. Что же такое понимание?

Понимание «необходимо внутренне» и «свободно внешне», как пишет сам Розанов, и обусловлено лишь исходностью переживания как такового. По замечанию А.А. Грякалова, «жизненность пробуждается первым впечатлением. От этого кажущийся “импрессионизм Розанова” – от вполне осознанной первичности переживания, а не от неумения освободиться от переживания»⁸. Однако сама настроенность Розанова – это осиливающая настроенность. Настроенность пережить все противоречия и всю боль жизни. Собственно, что такое жизнь как не осиливание разрывов и смещений, противоречий хаоса и мертвящего «порядка»?

Розанов, как и Хайдеггер, знает, что настроенность исходна и неизбывна. Отсутствие настроения, расстроенность, взвешенная научность – это тоже настроения⁹. Настроение и настроенность в этом смысле экзистенциальны. Человеческое бытие вне настроенности даже и невозможно: «Настрой (die Stimmung) представляет собой способ быть. Даже ровный, бесстрастно-научный взгляд на вещи представляет собой вариант расположенности и настроения. При этом, конечно же, следует отличать подобные описания от описания сопутствующих аффектов. Настроение уже истолковало бытие в предоставлении миру, затронув таким образом, чтобы чаще всего ускользнуть от самого себя»¹⁰. Предельно важно не ускользнуть от подлинности и от самого себя, а значит, и от понимания. Понимания, включающего в себя не только познаваемое и познание, но и прежде всего «учение о познающем, как о первой потенции познания»¹¹. Для этого-то и важно не игнорировать проблему настроенности, а исходить прямо из нее. Что, видимо, Розанов и делает, считая, что одной работы понятия здесь недостаточно: «Значение настроений в истории нельзя достаточно ценить: все великое в ней произведено ими. Религии и революции, искусство и литература, жизнь и философия одинаково получают свой особенный характер в настроении тех, кто создает их» [8, с. 369]. Настроения не имеют объекта, но уже молодой Розанов прекрасно понимает онтологическое значение настроенности, хотя на первый взгляд может показаться, что речь идет о «психологии»: «Настроение также не остается без влияния на философию. Так, Мальбранш, Спиноза, Беркли, Шопенгауэр и Шеллинг или, в древнее время, эпикурейцы и стоики бессознательно для самих себя мыслили под сильным давлением настроения и невольно покоряли мысль свою чувству, предпочитая одни истины другим» [8, с. 369]. Чтобы быть свободным от настроения, нужно войти в настроенность и освоиться в ней, другого пути нет.

⁸ См.: Грякалов А.А. Василий Розанов. С. 60–61.

⁹ См.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. S. 136 [9].

¹⁰ См.: Ермилов К.А. Опыт столкновения с Ничто (по Хайдеггеру и Салтыкову-Щедрину) // Вестник Инжэкона. Сер. Гум. науки. 2013. Вып. 4(63). С. 112 [10].

¹¹ См.: Розанов В.В. О Понимании. С. 594.

Как и понимание жизни, возможное не только через вхождение в жизнь, но и, как ни странно, через свободу от жизни.

Какой же характер настроенности самого Розанова?

Прежде всего, следует заметить, что речь идет не о психологической характеристике, или, наоборот (что, конечно, было бы более продуктивно), не о концептуальном персонаже в смысле Делеза. Имеется в виду настроенность самого письма Розанова как сбывающегося раскрытия: «Меня – нет. В сущности. Я только – веяние. К вечной нежности, ласке, снисходительности, прощению. К любви. Друг мой: ты разве не замечаешь, что я только тень около тебя и никакой “сущности” в Розанове нет? В этом сущность и Providentia. Так устроил Бог. Чтобы крылья мои двигались и давали воздух в ваши крылья, а лица моего не видно. <...> Розанов плачет, Розанов скорбит» [2, с. 19]. Опять же речь здесь не идет ни о смерти автора (М. Фуко), ни об авторе как организующем принципе письма и т.д. В том-то и дело, что Розанов весь в своем письме, хотя «образа мыслей», действительно, в каком-либо конкретном случае может и не быть. Как такое возможно? Как возможно, чтобы Розанова не было и чтобы Розанов был в письме? Не есть ли это один из или первейший случай раздвоенности Розанова? Раздвоенности, о которой в одном из интервью говорил известный розановед В.А. Фатеев. Раздвоенности, которая не позволяет твердо на него опереться. Как подойти к решению этой проблемы?

Перед нами предстает, по меньшей мере, две темы. Первая – это боль: «Только распрю, злобу и боль я отрицал»¹².

Обратим внимание на третий пункт – боль. Несмотря на это отрицание, о котором говорит сам Розанов, само его творчество исходит именно из боли. Розанов понимает, что от боли мира не уйти. Впрочем, как и не уйти от радости мира. Чтобы быть способным по-настоящему отрицать боль, необходимо в боль войти. Разумеется, речь не идет о каком-либо болевом сладострастии, хотя именно так при чтении розановских текстов и может показаться. Дело в другом. Вопрос Витгенштейна «могу ли я почувствовать боль другого?» указывает на принципиальные пределы субъективности. Понять человека и мир можно через боль и сострадание, через «несчастное сознание». Речь идет практически о неплатонической *Душе*, едино-многой и страдающей. Конечно, есть возможность взмыть к *Уму*, преодолев боль и ужас мира, а значит, и отказавшись от интенсивности понимания и радости продолжения человеческого: «Мне нужен *метод души*, а не *ее* (ума) убеждения» [4, с. 26]. Розанов остается с душой, с болью и радостью человеческого. Гегель предлагал «жреческий» путь философского восхождения, тоже далеко не безопасный. Розанов же в этом отношении знает свое место: «Что-то дьячковское есть во мне. Но поповское – о, нет! Я мотаюсь около службы Божией. Подаю кадило и ковыряю в носу. Вот моя профессия» [2, с. 54]. В переносном отношении Розанов действительно

¹² См.: Розанов В.В. Последние листья. С. 55.

«дьячок», всегда стоит рядом и посматривает, находится в гуще события и никогда им не связан. Поэтому и видит больше других и боль его сильнее.

Кроме того, само понимание, согласно Розанову, порождается болью, болью ума: «Кроме ясности ума, указывающей на грань между известным и неизвестным, для стремления к дальнейшему развитию воспринимаемого необходима еще пытливость его, неудержимо влекущая человека переступить эту грань. Она порождается болью ума при ощущении недостающего в понимании» [8, с. 570]. Само понимание и есть событие удовлетворения, утоление боли, которая «бывает настолько нестерпима, что для восполнения этого недостающего переносится всякая физическая боль»¹³.

Важно понять, что боль уже есть, уйти от нее не удастся. Отрицание боли идет от затронутости болью мира не через обезболивание и бесчувствие, анальгетики и анестетики приводят к еще более сильной боли. Само письмо является здесь *свидетельствованием* победы над болью мира. Именно поэтому Розанов и говорит о себе следующее: «Если бы я не писал, то сошел с ума. Какое же сомнение? И писательство – для меня по крайней мере – есть разрешение безумия в вереницы слов» [2, с. 76]. Принципиально понять, что дело не в здоровье «ладного человека» Розанова и не в трудной его жизни, а в ужасе мира. Мира, который не только «хрюкает и совокупляется», но и содержит не примиряемые противоречия хищничества и смерти, одиночества и несбывшейся жизни, революции и Апокалипсиса нашего времени. Мир болит, и это следует предать письму. Свидетельство через боль самое надежное и эту боль побеждающее. Свидетельство, являющееся персональным розановским и в то же время общим для всех людей, т.е. свидетельством, не имеющим к Розанову прямого отношения, внеличностным.

Вторая тема – пот: «Вспотел – и афоризм. Я вовсе не всякую мысль, которая мелькнула, записываю. Вышла бы каша, “плеть” и в целом бестолковщина. <...> Нет. Особым, почти кожным ощущением я чувствую, что „вышел пот из меня”, и я устал, – сияю и устал, – “родилось”, “родил”, что вышло семя из меня и я буду спать после этого до нового накопления семени. ... тут нет ничего на тему, а есть сумма выпотов души. “Жизнь души как она была”» [2, с. 87]. Опять же в теме семени-пота нет ничего в прямом смысле авторски личного. Такой подход к делу является родовым, а не индивидуальным. Но именно это-то и делает письмо Розанова более личным, чем сама его личность. В целом Розанов открывает, минуя вульгарный биологизм, органический характер не только письма и познания, но и метафизики: «Метафизика живет не потому, что людям “хочется”, а потому, что самая душа метафизична.

Метафизика – жажда.

И поистине она не иссохнет.

Это – голод души» [2, с. 87].

¹³ См.: Розанов В.В. О Понимании. С. 590.

Метафизика укоренена в жажде другого, в желании выйти за край. Человек никогда не удовлетворен «из основного факта: что рожден от отца и матери». Родители передали вечное – “желать другого”»¹⁴. Проблема пола у Розанова – это проблема и история самого бытия.

В самом письме Розанова заключено уникальное и адресованное всем свидетельство человеческого как такового в его понимании и утверждении.

Список литературы

1. Атамских А.С., Атамских Е.А. В.В. Розанов: принципиальная бессистемность – или бессистемная принципиальность? // *Философия и искусство Серебряного века в судьбе России* / под ред. М.И. Панфиловой, Е.А. Трофимовой. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 288–298.
2. Розанов В.В. Последние листья // *Розанов В.В. Собр. соч.* / под общ. ред. А.Н. Николокина. М.: Республика, 2000.
3. Фокин С.Л. Грякалов и Розанов: война, пол и политика как три источника и три составные части актуальной философии // *Жизнь и письмо: сб. статей: к 70-летию А.А. Грякалова* / сост. С.А. Мартынова. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2018. С. 68–76.
4. Розанов В.В. Мимолетное // *Розанов В.В. Собр. соч.* / под общ. ред. А.Н. Николокина. М.: Республика, 1994.
5. Биbihин В.В. Время читать Розанова // *Розанов В.В. О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания.* М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.
6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Академический Проект, 2008.
7. Грякалов А.А. Василий Розанов. СПб.: Наука, 2017.
8. Розанов В.В. О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.
9. Heidegger M. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
10. Ермилов К.А. Опыт столкновения с Ничто (по Хайдеггеру и Салтыкову-Щедрину) // *Вестник Инжэкона. Сер. Гуманит. науки.* 2013. Вып. 4(63). С. 110–115.

Reference

1. Atmanskih, A.S., Atmanskih, E.A. V.V. Rozanov: printsipial'naya bessistemnost' – ili bessistemnaya printsipial'nost'? [V.V. Rozanov: no system as a principle – or principle without a system?], in *Filosofiya i iskusstvo Serebryanogo veka v sud'be Rossii* [Philosophy and Art of the Silver Age in the Fate of Russia]. Saint-Petersburg, 2012, pp. 288–298.
2. Rozanov, V.V. Poslednie list'ya [Last leaves], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Moscow, 2000. 384 p. (in Russian)
3. Fokin, S.L. Gryakalov i Rozanov: voyna, pol i politika kak tri istochnika i tri sostavnye chasti aktual'noy filosofii [Gryakalov and Rozanov: war, gender and politics as three sources and three components of relevant philosophy], in *Zhizn' i pis'mo: sbornik statey k 70-letiyu A.A. Gryakalova* [Life and writing: collection of articles to A.A. Gryakalov's 70th birth anniversary]. Saint-Petersburg, 2018, pp. 68–76.
4. Rozanov, V.V. Mimoretnoe [The Fleeting], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Moscow, 1994. 544 p. (in Russian)
5. Bibikhin, V.V. Vremya chitat' Rozanova [Time to read Rozanov], in Rozanov, V.V. *O Poni-manii. Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroeniya nauki kak tsel'nogo znaniya* [Roza-

¹⁴ См.: Розанов В.В. Последние листья. С. 87.

nov V.V. On understanding. Experience in the study of nature, boundaries and internal structure of science as integral knowledge]. Moscow, 2006. 620 p. (in Russian)

6. Hegel', G.V.F. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of spirit]. Moscow, 2008. 588 p. (in German)

7. Gryakalov, A.A. *Vasiliy Rozanov* [Vasily Rozanov]. Saint-Petersburg, 2017. 287 p. (in Russian)

8. Rozanov, V.V. *O Ponimanii. Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroyeniya nauki kak tsel'nogo znaniya* [On understanding. Experience in the study of nature, boundaries and internal structure of science as integral knowledge]. Moscow, 2006. 620 p. (in Russian)

9. Heidegger, M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 446 p. (in German)

10. Ermilov, K.A. Opyt stolknoveniya s Nichto (po Khaydeggeru i Saltykovu-Shchedrinu) [Experience of a collision with Nothing (according to Heidegger and Saltykov-Shchedrin)], in *Vestnik Inzhekon. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 2013, vol. 4(63), pp.110–115.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

УДК 111:27-1
ББК 87.3(2)61-07

Л.П. КАРСАВИН И ТРАДИЦИЯ МИСТИЧЕСКОГО ПАНТЕИЗМА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

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

Рассматривается универсальная метафизическая модель отношения Бога к миру и человеку, разрабатываемая в трудах Л.П. Карсавина, которую уместно называть мистическим пантеизмом. Согласно этой модели, мир и человек являются ограниченным воплощением Бога в сфере ничто, которая спонтанно возникает в самом Боге. Показано, что эта модель лежит в основе философского учения Николая Кузанского. Проведен анализ христианского гностического трактата II века «Евангелие Истины», который показал, что в нем содержится самая ранняя версия указанной метафизической модели. Дан анализ образа Иисуса Христа в концепции мистического пантеизма, выражающего универсальное устремление всех личностей и всего мира обратно в полноту божественного бытия. Подобная трактовка образа Иисуса Христа обнаруживается в рукописном наброске Ф.М. Достоевского 1864 г., что свидетельствует о том, что в своей философии Достоевский также развивал модель мистического пантеизма.

Ключевые слова: *метафизическая модель Л.П. Карсавина, мистический пантеизм, учение Николая Кузанского, Евангелие Истины, философия Ф.М. Достоевского, гностическое христианство*

L.P. KARSAVIN AND THE TRADITION OF MYSTICAL PANTEISM IN EUROPEAN PHILOSOPHY

I.I. EVLAMPIEV

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

The article considers the universal metaphysical model of the relation of God to the world and man which L.P. Karsavin developed in all his works and which can be quite reasonably called mystical pantheism.

According to this model, the world and man are the limited embodiment of God in the realm of Nothing, which spontaneously arises in God himself. It is shown that this model underlies the philosophical doctrine of Nicholas of Cusa. Analysis of the Christian gnostic treatise of the II century "Gospel of Truth" shows that it contains the earliest version of the mentioned metaphysical model. The article analyses the image of Jesus Christ in the concept of mystical pantheism expressing the universal aspiration of all personalities and the whole world back to the fullness of divine being. It is in this way

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003.

that Jesus Christ is understood in F.M. Dostoevsky's handwritten sketch of 1864, which suggests that in his philosophy Dostoevsky also developed a model of mystical pantheism.

Key words: *L.P. Karsavin's metaphysical model, mystical pantheism, teaching of Nicholas of Cusa, Gospel of Truth, F.M. Dostoevsky's philosophy, Gnostic Christianity.*

Философское творчество Льва Карсавина начинается с работы, имеющей весьма вычурное название «Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах»², это сочинение было стилизовано под средневековый анонимный трактат. Выбор такой формы, конечно, был неслучайным, наиболее прямо он объясняется тем фактом, что профессией Карсавина была медиевистика, и в этом сочинении он соединял свои занятия средневековой культурой с новым для него увлечением философией. Однако у нарочитой игры в анонимность есть еще одна причина, которая связана с очень важной мыслью, выраженной в самом начале работы. Обращаясь к читателю, Карсавин пишет: «Ты мало найдешь здесь моего – и хотелось бы, чтобы ничего моего здесь не было, – но зато прочтешь ты много заимствованного у мудрейших и благочестивейших из писавших о Боге, тебе, вероятно, или совсем неизвестных или известных только понаслышке» [2, с. 90].

Эту мысль нельзя рассматривать просто как риторический прием, Карсавин, действительно, считал, что он формулирует такую метафизическую модель понимания Бога и его отношений с миром и человеком, которая является не просто одной из возможных, но *единственно возможной* при строгом и последовательном философском подходе к важнейшим метафизическим проблемам. Это означает, по его убеждению, что все глубокие мыслители в истории европейской философии неизбежно должны были приходить именно к этой модели, в ее различных вариантах. Сопоставляя в XX веке все эти варианты, Карсавин и пытается сформулировать указанную модель в наиболее общем и универсальном виде. Хотя в последующих трудах он будет дополнять ее чрезвычайно выразительными деталями, никаких существенных изменений в нее вноситься не будет, поэтому ее первая и самая лаконичная формулировка оказывается наиболее удобной для анализа.

Исходным тезисом указанной модели является признание Бога *всеединством всего существующего*: «Бог, как существо высочайшее, должен быть всем, всеединством. Иначе можно помыслить нечто высшее, чем противостоящий тварному Бог, т. е. – помыслить всеединство Бога и твари, которое тогда и будет истинным Божеством. Бог безусловен, а следовательно, рядом с Ним нет и не может быть твари или: тварь – полное ничто» [1, с. 25]. Это означает, что всё, что не является в полной мере Богом (тварь), все-таки входит в Бога, имманентно ему. Здесь Карсавин воспроизводит логику Ф.В.Й. Шеллинга,

² См.: Карсавин Л.П. Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1993. С. 24 [1].

который доказывал, что универсальная и единственно возможная философская модель отношений Бога и тварного мира – это последовательный пантеизм, который определялся Шеллингом как система, в которой всё существующее признается имманентным Богу³.

Карсавин чуть дальше в своей работе критикует пантеизм и утверждает, что та метафизическая модель, которую он излагает, не является пантеизмом. Но его возражения выглядят очень формальными и даже непонятными по своей сути. Создается впечатление, что это чисто «игровое» возражение, обусловленное выбранной формой изложения: пантеизм в Средние века выступал в качестве злостной ереси и был тяжелым обвинением для любого мыслителя, поэтому нужно было, несмотря ни на что, отрицать свою причастность к нему. Понятый как «ересь», пантеизм определялся как «тождество Бога и мира (твари)»; можно уверенно утверждать, что эта концепция существовала главным образом в умах борцов с ересями, ни один серьезный мыслитель в истории не придерживался столь нелепого представления. Как разъясняет Шеллинг, подлинный, строгий философский пантеизм признает вещи и весь мир *имманентными* Богу, но Бога – *трансцендентным* по отношению к вещам и ко всей их совокупности: «...все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию» [2, с. 92].

Таким образом, не может быть сомнений, что та универсальная метафизическая модель, которую описывает Карсавин, является *пантеизмом* в его строгом понимании, данном Шеллингом. При этом нужно добавить, что это *мистический* пантеизм, поскольку и сущность Бога, и отношение Бога к человеку в этой модели не поддаются рациональному описанию, хотя и являются принципиально важными для всех форм существования человека.

Продолжая уточнять смысл этой модели, Карсавин утверждает, что наряду с тезисом «всё есть Бог», или «всё существующее имманентно Богу», необходимо принять и тезис «есть нечто, противостоящее Богу»: «Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами, как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если *как-то* существует, не ограничивая Его абсолютности, *в каком-то смысле* отличное от Него нечто» [1, с. 31]. Далее Карсавин уточняет, что упомянутое «нечто» («тварь»), которое существует в противостоянии Богу, само при его истинном познании оказывается «теофанией», явлением Бога, и с «удалением» от него Бога обращается в *чистое ничто*. Это означает, что существование указанного «нечто», указанной

³ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 90 [2].

«теофании», возможно только как «повторение» Богом своего существования в сфере *ничто*, которая порождена самим Богом и существует *в нем самом* как его самоограничение. Вот как это описывает Карсавин: «В Божестве-Всеединстве есть Божество-Противостояние твари-ничто. Богу-Всеединству ничто не противостоит или Ему противостоит совершенное ничто. Но дивным и невыразимым образом в этом несуществующем ничто Бог, не переставая быть Всеединством, проявляет или ставит Себя путем изливания Себя в ничто, которое тем самым создается или творится Богом, как нечто, отрицающее Его и не перестающее быть ничто» [1, с. 34].

Кажется, что при таком понимании твари ей не удастся приписать ничего самобытного, поскольку по своему содержанию всё существующее есть Бог и только Бог. Но Карсавин находит выход с помощью «динамического» понимания Бога-Всеединства. Если Бог может каким-то образом явиться в «несобственной» форме, в форме тварной «теофании», у него нет иного способа сохранить свою целостность и абсолютность, не допустить ничего самостоятельного наряду с собой, как только принудить указанную тварную «теофанию» к возвращению в его полноту через «снятие» ее ограниченности. Если представить себе появление «теофании» и ее возвращение в полноту Бога в качестве бесконечно быстрого процесса, эту «теофанию» нельзя будет признать реальным «нечто», противостоящим Богу в нем самом, как это утверждается во втором тезисе Карсавина. Такую условную «теофанию» и даже бесконечный ряд таких «теофаний» мы можем предполагать в Боге без того, чтобы как-то умалить его полноту; это и означает понимать его «динамически». В таком случае появление реальной противостоящей Богу твари, ограниченной «теофании» в нем самом, можно понять как внезапно произошедшее в некоторой сфере «замедление» бесконечно быстрого процесса появления «теофании» и ее растворения в полноте Бога; это «замедление» приводит к тому, что «теофания», тварное «нечто», появившись из Бога, *длится, получает временное протяжение* своего существования: оно, хотя и стремится к растворению в полноте Бога, не достигает этой цели мгновенно.

Таким образом, через придание Богу динамического характера (т.е. за счет приписывания ему бесконечно быстрого движения из себя в конечное «нечто» и обратно в себя) в метафизической модели, формулируемой Карсавиным, конституируется время, которое оказывается «замедленной» формой бесконечно быстрого движения Бога. Точно таким же образом можно конституировать пространство. В Боге всё его многообразное содержание, все его отдельные элементы находятся в слитности и взаимной растворенности друг в друге; при «динамическом» понимании Бога можно предположить, что в нем происходит процесс мгновенного разделения и обособления этих элементов, который мгновенно компенсируется процессом их нового слияния, растворения друг в друге. При замедленном «исхождении» Бога из себя эти элементы реально разделяются и обретают обособленность друг от друга, которая не устраняется процессом мгновенного слияния; это конституирует

пространство тварного мира. Как пишет Карсавин, «всё тварное есть подобное Богу движение Богом, в Боге и к Богу, но движение относительное, т. е. не бесконечно быстрое и, следовательно, не сверхвременное, а временное. В тварном ставит Себя Бог, но ставит не в полноте Своей, относительным не вместимой, не в сверхвременности и сверхпространственности Своей, а во временной и пространственной внеположности всего Им творимого, могущего вместить Божество даже участенно, лишь развернув Его бесконечное многообразие в пространстве и времени» [1, с. 41–42].

Такое понимание отличия твари от Бога позволяет обосновать ее самостоятельность и свободу: все бытийное в сотворенном мире есть Бог и определяется Богом, твари принадлежит только сама *замедленность движения* к Богу, возвращения в его полноту (а иной цели у всего сотворенного не может быть); «замедленность движения есть неполнота самой тварной жизни, недостаточность бытия твари, не отзывающейся на зов Творца ее. <...> По вине нашей лениво и медленно, но верно и неизбежно движемся мы в Бога, выполняя свое назначение, и будем в движении, доколе не превозможем нашей косности и не будет Бог всяческим во всяческом, когда станет движение наше бесконечно быстрым, т. е. совершенным покоем» [1, с. 44–45].

В отделенности от полноты Бога каждый человек является «повторением» Бога в сфере ничто, в форме конечности, и это повторение является (и не может не быть!) адекватным, т.е. вся полнота Бога присутствует в нем, хотя и в «несобственной» форме. Поэтому даже в своей конечности и отделенности человеческое «я» пытается быть подобным «настоящему» Богу в его полноте – т.е. *быть всем*, и это реализуется в неуклонном, постоянном стремлении вобрать всё существующее в себя, растворить в себе. В исходной полноте Бога, где «до-мирно» пребывало каждое «я», это стремление мгновенно удовлетворялось во всей полноте и одновременно совпадало с обратным стремлением, также удовлетворяемым мгновенно, – стремлением отдать себя всему существующему (в Боге): «В Божественной жизни “я” стремилось к наслаждению Богом и другими “я”, их собою услаждая. Не зная границ и меры, ибо нет их в Боге, оно всё изливалось во всё, растекалось во Всеединстве, себя не теряя, но во всё себя находя. Всем оно наслаждалось, во всё пребывая и всем в себе обладая; и всё оно услаждало, ибо всё в нем пребывало и всяческое обладало им» [1, с. 46–47].

Внутри тварного мира указанные два противоположных устремления уже не совпадают и, кроме того, не могут быть удовлетворены – не то что мгновенно, но даже с относительной полнотой. Тем более что второе стремление вообще затемняется для тварного «я» (Карсавин называет его также «вторым я»), поскольку все другие «я» теперь отделены от него пространством и временем. В результате «я» неуклонно стремится растворить в себе всё существующее, покорить всё себе и не может достичь в этом стремлении даже того относительного успеха, который дал бы ему успокоение: «...стремление к растечению, как основное стремление твари, осталось в нем даже после

отъединения. Но оно не может быть растечением во всё, потому что “второе я” утратило, отстав от Бога, необходимую для этого связь со всем. И неизбежным стало ограничение растечения пределами того, что осталось еще во “втором я”» [1, с. 47]. В тварном мире каждое «я» преследует только свои эгоистические интересы и цели, готово весь мир подчинить им, но не готово само служить интересам и целям других.

Это рассуждение помогает Карсавину объяснить склонность человека к грехам и ко злу (вспомним название трактата, которое определяет его главную цель): в них в искаженной форме отражено верное и неустранимое стремление каждого человека к тому, чтобы снова *стать Богом в его полноте*, а не в той форме ограниченности и конечности, в какой он является Богом сейчас, в мире. Этот результат ведет к парадоксальной этике Карсавина, согласно которой зло и грехи не имеют собственной сущности, всё, что мы называем так, есть только «ослабленные» и разединенные формы божественной полноты. Поэтому устранить их из нашей жизни можно не путем отрицания, а, наоборот, путем более полной реализации соответствующих устремлений, которые в этом случае должны сопровождаться реализацией противоположных устремлений: стремление поглотить и подчинить себе иное бытие должно сопровождаться стремлением отдать себя ему и растворить себя в нем. Это ведет к весьма необычной этике Карсавина, которая вызывала и вызывает непонимание и резкую критику, но которая является вполне логичным следствием принятой метафизической модели отношения Бога и мира.

Формулируя в своем первом трактате универсальную метафизическую модель, модель мистического пантеизма, Карсавин явно имеет в виду, что она имеет очень давние философские источники. Сам он намекает на средневековую философию, но на деле наиболее прямо его построения соотносятся с философским учением великого философа эпохи Возрождения Николая Кузанского.

Если внимательно присмотреться к концепции творения, которую Кузанец излагает в книге «Об ученом незнании»⁴, то, прежде всего, удивляет неоднократно повторяемое утверждение о *случайности* конкретной формы, которую приобрел мир в результате акта творения (что, конечно, противоречит догматической концепции творения): «Кто сможет понять это – что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил *случай*, как если бы творение было неполным (occasionatus) Богом <...>? Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный Бог, существующий наилучшим возможным образом, как если бы Творец сказал: “Да будет”, – и, поскольку не мог возникнуть Бог, который есть

⁴ См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1979–1980. С. 102 [3].

сама вечность, *получилось*, что возникнуть *смогло* нечто наиболее подобное Богу» (курсив наш. – И.Е.).

Мы видим здесь именно ту метафизическую модель, которую воспроизводит Карсавин: тварный мир есть некое ограниченное «повторение» Бога в чуждой ему «среде»; именно эта «среда» вносит элемент случайности в тот результат, который возникает в акте творения. В другом месте своего трактата Николай Кузанский уточняет, что это за «среда», ею оказывается онтологическое начало *ничто*: «Кто способен, соединив в творении абсолютную необходимость, от которой оно происходит, со случайностью, без которой его нет, понять его бытие? Не будучи ни Богом, ни ничем, творение стоит как бы после Бога и прежде ничто, между Богом и ничто, как один из мудрых сказал: “Бог – противоположность ничто через опосредование сущего”» [3, с. 100] (цитирует изречение Гермеса Трисмегиста). В еще одном высказывании модель, о которой мы говорим, описана особенно ясно: «...множество вещей возникает благодаря пребыванию Бога в ничто: отними Бога от творения – и останется ничто» [3, с. 105]. Нетрудно видеть, что здесь высказана мысль, точно совпадающая с тем, что пишет Карсавин: содержанием любого тварного сущего является Бог и только Бог, тварное сущее отлично от Бога только тем, что это есть Бог, «вошедший» в ничто и приобретший из-за этого ограниченную форму.

Самая большая проблема в данном случае – понять, как и «где» существует ничто, в которое «входит» Бог в акте Творения. Ответ на этот вопрос можно получить, учитывая еще одну идею Кузанца, которая также совпадает с одним из воспроизведенных выше тезисов Карсавина. Он утверждает, что каждая вещь существует одновременно в двух модусах – *в Боге*, как совершенная в своем бытии, и *в мире*, как несовершенная: «...все существующее мировым образом находится в мире, а немировым – в Боге, так как там все божественно»⁵. Это означает, что сфера ничто и весь тварный мир после своего возникновения продолжают существовать *в Боге*, акт творения не выводит вещи, обретающие конечную форму, за пределы Бога – это некоторая «внутренняя» трансформация божественного бытия. Суть этой трансформации Николай Кузанский объясняет с помощью определения Бога как *возможности-бытия* (*possest*).

Во всех тварных вещах их реальное бытие отличается от совокупности возможностей, т.е. от того, чем бы эти вещи могли быть при определенных условиях. Но наличие возможностей, которые не являются реальностью, свидетельствует о несовершенстве вещей. Для вещи, пребывающей в Боге, это невозможно, она должна быть совершенной, т.е. все ее возможности должны одновременно быть реальными; это Николай и фиксирует в понятии «возможность-бытие», которое описывает Бога и все содержащиеся в нем вещи. Акт творения заключается в том, что вещь, существовавшая только в Боге,

⁵ См.: Николай Кузанский. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 178 [4].

приобретает особый «мировой» модус своего существования, в котором бытием обладает только одна ее возможность, а все остальные лишаются своего бытия и становятся «чистыми» возможностями. Эта модель творения отличается от «динамической» модели Карсавина, однако ее наиболее очевидным следствием является, как и в модели Карсавина, конституирование времени в тварном мире. Действительно, утратив всю полноту своего (божественного) бытия, которое оказалось редуцированным к бытию одной-единственной возможности, вещь пытается восстановить эту полноту (вернуться в модус бытия в Боге), это происходит за счет того, что от одной возможности, обладающей бытием, она переходит к другим, сменяющим друг друга в качестве бытийных. Это и определяет течение времени в тварном мире.

Наконец, приведенный выше вывод Карсавина о том, что каждое отдельное сущее – прежде всего, конечно, человек – в тварном мире имеет тенденцию к тому, чтобы всё существующее подчинить себе и «растворить» в себе, присутствует и в логике рассуждений Николая Кузанского. Обосновывает этот вывод он точно так же, как Карсавин: каждый человек есть явление Бога в ничто, поэтому в себе самом он пытается в ограниченной форме реализовать то, что является главной характеристикой Бога-Всеединства, – включить всё существующее в себя. В трактате «О видении Бога»⁶ этот вывод формулируется Николаем в форме прямого обращения к Богу, который всегда непосредственно присутствует в человеке, даруя ему бытие: «Ты так же присутствуешь во всем и в каждом, как во всем и в каждом присутствует бытие, без которого ничего не может быть, причем Ты, абсолютное бытие всего, присутствуешь в каждом так, словно ни о ком другом у Тебя и заботы нет. Из-за этого и выходит, что нет вещи, которая не предпочитала бы своего бытия другим и свой образ существования – образам существования всех других, настолько опекая это свое бытие, что скорее даст пойти в погибель всякому другому бытию, чем собственному: это Ты, Господи, так смотришь за каждым существованием, что ни по чему в своем бытии оно и представить не может, чтобы у тебя была еще какая-то забота, кроме одного лишь его наибольшего благополучия, будучи уверено, что всё существующее только для того и существует, чтобы служить наивысшему благу его, единственного, раз Ты за ним смотришь» [5, с.39–40].

Таким образом, та метафизическая модель, которую формулирует Карсавин, является достаточно точным воспроизведением соответствующей модели, характерной для учения Николая Кузанского. Поскольку Кузанский в значительной степени определил развитие всей последующей европейской метафизики всеединства, найти эту модель в трудах последующих мыслителей не составляет труда (она с очевидностью присутствует в философии Лейбница, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Бергсона и др.). Гораздо более сложным и дискуссионным является усмотрение истоков этой модели в предшествующей

⁶ См.: Николай Кузанский. О видении Бога // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1979–1980. С. 33–94 [5].

философии. Обычно эти истоки видят в неоплатонизме и характеризуют учение Кузанца как «возрожденческий неоплатонизм»⁷. Но неоплатоническая модель эманации – это существенно иное представление о «проистекании» всего существующего из Бога (Единого), чем модель, которую мы нашли у Кузанца и Карсавина. На деле эта модель является *раннехристианской*, возникшей на полтора столетия раньше неоплатонизма (в начале II века), но только не в ортодоксальном учении церкви, а в учении христианских гностиков, которые на деле являлись верными наследниками Иисуса Христа. Современные историки безропотно повторяют то представление о формировании и развитии христианства, которое на протяжении столетий пропагандировала церковь и которое ничего общего не имеет с действительной историей. Церковь утверждает, что ее учение прямо продолжает учение Иисуса Христа, но в реальности оно возникло только в середине II века и является радикальным искажением учения Христа. Истинное первоначальное христианство церковь преследовала на протяжении всей истории под видом гностической ереси⁸. Благодаря находке в 1945 г. библиотеки древних рукописей в египетском селении Наг-Хаммади, мы ныне знаем, каким на самом деле было раннее христианство. Оно было гораздо оригинальнее, чем ортодоксальное, церковное учение, весьма примитивное по своим религиозно-философским идеям, в основном просто повторяющее основные положения иудейской религии.

Для наших целей особенно важным является та из рукописей, найденных в Наг-Хаммади, которая имеет название «Евангелие Истины». В этом памятнике изложена модель возникновения мира из Бога, которая прямо предвосхищает модель творения в учении Николая Кузанского. Бог здесь понимается апофатически, как исток всего существующего, абсолютно непостижимый для всех тех существ, которые вышли из него; он лишен каких бы то ни было определений, в частности не является личностью, поскольку любое определение есть ограничение, а Бог абсолютен и бесконечен. Бог не обладает даже существованием, поскольку предикат бытия также является определением и, значит, ограничением. Находясь за гранью существования, он определяет к существованию все вещи и явления земного мира, однако акт «рождения» этого мира и всего его содержания в «Евангелии Истины» изображается как спонтанный и немотивированный. О самом мире сказано так: «Поскольку всё искало Того, из Кого оно вышло, и всё было внутри Него, непостижимого, немислимого, превосходящего всякую мысль, незнание Отца стало испугом и страхом. Испуг же стал плотным, как туман, чтобы никто не смог увидеть. Поэтому оно обрело силу, заблуждение, оно потрудились над своим веществом в пустоте. Не зная истины, оно появилось в творении, готовя в силе (и) в красоте замену истине. / И это не было уничтожением для Него, непостижимого,

⁷ См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 316–317 [6].

⁸ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники. Гл. 1 // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 4. С. 66–134 [7].

немыслимого, ибо это было ничто – испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима» [8, с. 95].

Всё существующее возникает в Боге (Отце) за счет умаления его бесконечности, полноты и совершенства; поскольку совершенство в «Евангелии Истины» тождественно знанию, всё существующее имеет в качестве главного негативного качества *заблуждение*, незнание Отца («чего же было лишено всё, если не знания об Отце?»⁹), именно благодаря этому качеству мир существует, не совпадая с Богом. Возможность появления в Боге сферы, в которой господствует незнание, точнее, не полное знание о Боге, является загадкой, не подлежащей объяснению: «Это великое чудо, что пребывая в Отце, они не знали Его и <не> могли выйти сами, поскольку они не смогли постичь Его и узнать Того, в ком они пребывали» [8, с. 98]. Тем не менее какое-то основание для появления этой сферы находится в самой сущности Бога: «Изъян вещества не возник из бесконечности Отца, приходящего дать время изъяну, хотя никто не смог сказать, что Он придет так, Нетленный. Но она умножилась, глубина Отца, и она не была с Ним, мысль заблуждения, дело слабости, которое легко исправить обретением пришедшего к Тому, Кто возвратит его, ибо возвращение называют покаянием» [8, с. 104].

Возникнув спонтанным и необъяснимым образом из глубины Бога, мир и все его явления обрели форму пространства и времени; пространство в «Евангелии Истины» рассматривается как воплощенная в конечной форме воля Отца: «Все пространства – отпрыски Его. Они узнали Его, ибо они вышли из Него, как дети, которые во взрослом человеке» [8, с. 100]. Именно через пространство Отец продолжает творить сущее в нашем мире, давая ему образ (пространство) и имя (божественную сущность): «Если Он пожелает, Он являет то, чего Он желает, давая ему образ и давая ему имя» [8, с. 100]. Через имя рожденное Отцом сущее остается связанным с Ним и понимает, что его цель – в движении обратно в полноту Отца; поэтому имя одновременно понимается как *призыв*: «Так что некто, если он знает, он свыше. Если он призван, он слышит, он отвечает, и он обращается к призвавшему его, он восходит к Нему, и он понимает, как он призван. Зная, он творит волю призвавшего его, он хочет делать угодное Ему, он получает покой. Имя его дается ему. Итак, тот, кто узнает, понимает, откуда он вышел и куда идет» [8, с. 98].

Возвращение в полноту Отца является единственной и общей целью всего возникшего в земном мире; когда это произойдет, мир из его разделенности, определенной пространством, которое придает всем вещам и явлениям конечную форму (их образ и облик), вернется в Единство, которое есть полнота божественности, полнота Отца: «Как тьма исчезает, когда появляется свет, так и изъян исчезает в полноте, и облик уже не будет явлен, но исчезнет в согласии Единства, ведь ныне их труды оставлены им рассыпанными. Во время, когда

⁹ См.: Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов н/Д., 2008. С. 96 [8].

Единство восполнит пространства, в Единстве каждый получит себя, знанием он очистится от многообразия в единство, поглощая вещество в себе, как огнем, и тьму светом, и смерть жизнью» [8, с. 99].

Как видно, общее представление о возникновении мира из Бога и о его стремлении к возвращению в Бога в «Евангелии Истины» достаточно точно совпадает с метафизической моделью, сформулированной Карсавиным. Но Карсавин в своем сочинении ничего не говорит о роли Иисуса Христа в процессе возвращения мира в Бога, в древнем христианском памятнике эта тема является достаточно важной. Христос понимается здесь как *Имя Отца*, явленное в тварном мире, т.е. как предельно возможное в мире знание об Отце. Поскольку незнание Отца является главной причиной несовершенства мира, Христос, несущий знание о Нем, является главным источником движения всего существующего к совершенству, к слиянию с полнотой Отца. Как сказано здесь, Христом «были просвещены пребывающие во тьме забвения. Он просветил их, Он дал (им) путь; путь же – это истина, о которой Он наставил их»¹⁰. Не голгофская жертва Христа, а его учение, знание об Отце, которое он несет, является здесь главным, в этом сама суть прихода Христа в мир. Его смерть на кресте объясняется только как следствие этой его главной миссии, как месть заблуждения, главной негативной силы мира: «Поэтому оно разъярилось на Него, заблуждение, оно преследовало Его, оно мучило Его, оно обессилело. Он был распят на древе»¹¹.

В «Евангелии Истины» роль Христа как пути возвращения человека и всего существующего в полноту Бога описана достаточно лаконично, тем не менее она изложена достаточно ясно, так что можно увидеть ее совпадение с христологией Николая Кузанского, изложенной в трактате «Об ученом незнании». Человек в учении Кузанского есть вершина творения и связующее звено между всем земным бытием и Богом, в человеке Бог присутствует с наибольшей возможной полнотой из всего сотворенного бытия. Соответственно Христос, как полнота («максимальность») самой человечности, есть связь всех людей и всей твари с исходной, абсолютной полнотой Бога. Поэтому, являясь по своей видимости таким же ограниченным, как любой человек, Христос по своей сути является универсальным человеком, охватывающим всех живущих, умерших и еще не родившихся людей, и выражающим их предельное, божественное содержание: «...поскольку его человечность – максимальная, она охватывает в себе потенцию человеческого вида целиком, сохраняя такое равенство бытию любого человека, что связана с каждым намного теснее, чем брат или ближайший друг. Благодаря максимальной своей человеческой природы Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком, прилепившемся к нему любящей верой, и становится самим этим человеком с

¹⁰ См.: Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. С. 96.

¹¹ Там же.

сохранением индивидуальности каждого. <...> Поскольку вся полнота – у него, мы достигаем всего в нем, если его имеем» [3, с. 161].

В понимании значения смерти и воскресения Христа Николай Кузанский идет гораздо дальше упомянутого раннехристианского памятника. Для Кузанца смерть Христа была необходима, чтобы через уничтожение конечной, смертной природы человека сделать саму человечность бесконечной и неуничтожимой. Этой идеи мы не найдем в «Евангелии Истины», однако нельзя сказать, что она полностью отсутствовала в раннем, гностическом христианстве. В другом известнейшем памятнике, в Евангелии от Филиппа, такое понимание роли Христа, его смерти и воскресения прочитывается достаточно явно. Более того, здесь появляется мысль о том, что при воплощении Бога в конечной, тварной форме происходит *обогащение* его содержания по отношению к тому, что в нем было до акта воплощения¹². Вероятно, здесь находится самый древний христианский исток философской концепции «развивающегося» Бога, которая была характерна для многих мыслителей XIX – начала XX века, от Гегеля до Бергсона. Эта тенденция без труда обнаруживается и в философии Карсавина, но выражена она в более поздних его работах, прежде всего в его главном трактате «О личности» (1929 г.).

Карсавин в своих работах указывает на идеи Ф. Достоевского как на важный источник своих построений. Это помогает увидеть принадлежность Достоевского к той же традиции мистического пантеизма. Не претендуя на полное описание этой проблемы, приведем только наиболее парадоксальное свидетельство причастности писателя к этой традиции – необычное понимание образа Иисуса Христа, появляющееся в известном рукописном наброске 1864 г., написанном Достоевским под впечатлением от смерти его первой жены Марьи Дмитриевны (в литературоведении принято обозначать его по первым словам: «Маша лежит на столе»). Здесь Христос представлен в качестве «идеала человека во плоти», суть этого идеала – в реализации предельно любовных отношений между людьми, когда каждый человек живет не для себя, а для других, жертвует собой ради блага других. Когда это произойдет, человечество преобразуется в «рай Христов»¹³; это будет означать бытие людей в какой-то новой, «синтетической» форме, которую Достоевский описывает как мистическое соединение каждого «я», каждой личности со всеми другими личностями и с мировым целым: «Это слитие полного я, то есть знания и синтеза *со всем*»¹⁴. Одновременно это будет означать возвращение всех «я» и всего земного бытия в Бога, поскольку Бог в этом фрагменте определяется по

¹² См.: Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники. Глава 3 // Соловьевские исследования. 2017. № 4. С. 155–186 [9].

¹³ См.: Достоевский Ф.М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 172 [10].

¹⁴ Там же. С. 174.

модели Всеединства, как «общий Синтез» и как «полный синтез всего бытия» [10, с. 174].

Но если Христа в этом контексте Достоевский мыслит как универсальную силу единения, синтеза всех людей и всего бытия, то его бессмертное, совершенное состояние, достигаемое после воскресения, уже нельзя представлять как возвращение в ту *личную, отдельную* форму, в которой существует каждый человек и в которой существовал сам Христос до своей смерти и воскресения. Христос должен воскресать к *абсолютному, синтетическому* состоянию, т.е. к состоянию «растворенности» во всем и слитности со всем. Воскресая таким образом, Христос решительным образом направляет человечество и весь мир на путь окончательного «синтеза», т.е. воссоединения с Богом и воссоздания Бога в мироздании. Именно это и утверждает Достоевский: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит Христос есть отражение Бога на земле)» [10, с. 174].

Это представление, совершенно не соответствующее церковному учению о воскресении, кажется новаторским, не имеющим прецедентов в истории христианства. Однако, как мы видели, его прообраз можно найти в христологии Николая Кузанского (некоторые основания для него есть и в раннехристианских, гностических памятниках). Кузанец, пытаясь избежать явного конфликта с церковными представлениями, мыслит воскресшего Христа одновременно и как отдельную личность, и как силу универсальной человечности, охватывающую и пронизывающую каждого человека. Но при более детальном описании бытия воскресшего Христа Кузанский делает акцент на втором моменте, на «всеприсутствии» Христа, на его пребывании во всех «я» и даже во всех элементах земного бытия: «Как Бог он есть всё во всем; и он царит в духовных небесах как сама истина; и восседает, если говорить в пространственном смысле, скорее в центре, чем на окружности, как жизнь всех разумных душ и тем самым их центр» [3, с. 168]. Воскресение и бессмертие всех людей достигается только через Христа, через его синтетическую природу, охватывающую всех: «...в Христе и через Христа облеклась бессмертием человечность всех людей, какие существовали во времени до Христа и будут существовать после него» [3, с. 165].

Таким образом, размышления Достоевского о Христе, выраженные в рукописном наброске 1864 г., не являются абсолютно новыми, в них отражен очень важный аспект единой метафизической традиции, которая проходит через всю историю европейской философии, зародившись в раннехристианских апокрифах. В сочинениях Карсавина указанный мотив в понимании Иисуса Христа также присутствует, но он является второстепенным. Тем не менее

Карсавину принадлежит несомненная заслуга в ясном выражении главных принципов указанной традиции.

Понимание универсального значения традиции мистического пантеизма в истории позволяет дать *объективные и окончательные* оценки разным течениям философской мысли: важным значением обладают только те из них, которые связаны с отмеченной традицией и выражают ее различные моменты. На этой же основе мы можем констатировать упадок философии в современном мире, можем признать подавляющее большинство модных ныне идейных направлений (постпозитивизм, постмодернизм, аналитическая философия, нейрофилософия и т.п.) только «симулякрами» подлинной философии, поскольку они ничего общего не имеют с выработанными историей подходами к решению главных проблем жизни и внедряют в наше сознание ложные ценности, следуя которым, мы постепенно опускаемся до животного существования, а не поднимаемся к полноте божественного бытия.

Список литературы

1. Карсавин Л.П. *Saligia*, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л.П. *Малые сочинения*. СПб., 1993. С. 24–57.
2. Шеллинг Ф.В.Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф.В.Й. *Соч.*: в 2 т. Т. 2. М., 1987–1989. С. 86–158.
3. Николай Кузанский. *Об ученом незнании* // Николай Кузанский. *Соч.*: в 2 т. Т. 1. М., 1979–1980. С. 47–184.
4. Николай Кузанский. *О возможности-бытии* // Николай Кузанский. *Соч.*: в 2 т. Т. 2. М., 1979–1980. С. 135–182.
5. Николай Кузанский. *О видении Бога* // Николай Кузанский. *Соч.*: в 2 т. Т. 2. М., 1979–1980. С. 33–94.
6. Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. М., 1978. 623 с.
7. Евлампиев И.И. *Неисказенное христианство и его первоисточники*. Гл. 1 // *Соловьевские исследования*. 2016. Вып. 4. С. 66–134.
8. *Евангелие Истины*. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов н/Д., 2008. С. 95–108.
9. Евлампиев И.И. *Неисказенное христианство и его первоисточники*. Гл. 3 // *Соловьевские исследования*. 2017. Вып. 4. С. 155–190.
10. Достоевский Ф.М. *Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг.* // Достоевский Ф.М. *Полн. собр. соч.*: в 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 152–205.

References

1. Karsavin, L.P. *Saligia*, ili ves'ma kratkoe i dushepoleznoe razmyshlenie o Boge, mire, cheloveke, zle i semi smertnykh grekhakh [Saligia, or very short and edifying reflection on God, the world, man, evil and the seven deadly sins], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Small works]. Saint-Petersburg, 1993, pp. 24–57.
2. Shelling, F.V.Y. *Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoy svobody i svyazannykh s ney predmetakh* [Philosophical studies on the essence of human freedom and related

subjects], in Shelling, F.V.Y. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1987–1989, pp. 86–158.

3. Kuzanskiy, N. Ob uchenom neznanii [On Learned Ignorance], in Kuzanskiy, N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow, 1979–1980, pp. 47–184.

4. Kuzanskiy, N. O vozmozhnosti-bytii [On Actualized Possibility], in Kuzanskiy, N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1979–1980, pp. 135–182.

5. Kuzanskiy, N. O videnii Boga [On the Vision of God], in Kuzanskiy, N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1979–1980, pp. 33–94.

6. Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow, 1980. 623 p.

7. Evlampiev, I.I. Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki. Glava 1 [Uncorrupted Christianity and its sources. Chapter 1], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 4, pp. 66–134.

8. *Evangelie Istiny. Dvenadtsat' perevodov khristianskikh gnosticheskikh pisaniy* [Gospel of Truth. Twelve translations of Christian gnostic scriptures]. Rostov-on-Don, 2008, pp. 95–108.

9. Evlampiev, I.I. Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki. Glava 3 [Uncorrupted Christianity and its sources. Chapter 3], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 4, pp. 155–190.

10. Dostoevskiy, F.M. Zapiski publitsisticheskogo i literaturno-kriticheskogo kharaktera iz zapisnykh knizhek i tetradey 1860–1865 gg. [Notes of journalistic and literary-critical nature from notebooks of 1860–1865], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 20* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 20]. Leningrad, 1980, pp. 152–205.

УДК 1(091)(47)“17”:378
ББК 87.3(2)61-07

«ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ» Л.П. КАРСАВИНА И ТРАДИЦИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

А.В. МАЛИНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация,
Социологический институт РАН - филиал ФНИСЦ РАН
ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, г. Санкт-Петербург, 190005, Российская Федерация
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

Рассматривается «Философия истории» (1923 г.) Л.П. Карсавина в контексте преподавания философско-исторических и теоретико-методологических дисциплин в Санкт-Петербургском университете со ссылкой на курсы по философии и методологии истории, читаемые М.М. Стасюлевичем, А.С. Лаппо-Данилевским и Н.И. Кареевым. Характеризуются философско-исторические взгляды К.Н. Бестужева-Рюмина и В.И. Ламанского – последователей славянофильского учения. Отмечается, что идеи Ламанского получили развитие в большей степени в историософии евразийцев, нежели философско-историческом учении Карсавина, несмотря на его участие в евразийском движении. Обращается внимание на содержательные совпадения взглядов Карсавина и его предшественников. Однако в целом признается, что философские установки позитивизма и неокантианства, на которые ориентировались преподаватели философско-исторических дисциплин, не соответствовали философским предпочтениям Карсавина. Отмечается, что «Философия истории» Карсавина написана с позиции философии всеединства и ее можно признать оригинальным развитием идей В.С. Соловьева применительно к истории и историографии. Констатируется, что, в отличие от работ предшественников, философско-исторические сочинения которых явились лишь рассуждениями философствующих историков, «Философия истории» Карсавина представляет собой в строгом смысле философское произведение; она написана философским языком и представляет как практический, так и теоретико-понятийный интерес для исторической науки. Раскрывается содержание основных терминов карсавинской «Философии истории»: иерархическая личность, качественность, стяженность, индивидуация и др. Признается, что, в отличие от большинства университетских философствующих историков, видящих в истории науку, Карсавин разрабатывал религиозную модель исторического процесса и исторического знания, основной вопрос которой – это вопрос о связи Абсолютного начала и тварного мира.

Ключевые слова: философия истории Карсавина, всеединство, Абсолют, иерархическая личность, религиозная историософия, историческая наука, религиозная модель исторического знания

"PHILOSOPHY OF HISTORY" OF L.P. KARSAVIN AND THE TRADITION TO TEACH THE PHILOSOPHY OF HISTORY IN ST. PETERSBURG UNIVERSITY

A.V. MALINOV

Saint Petersburg State University
7/9, Universitetskaya Emb, St. Petersburg, 199034, Russian Federation,
Sociological Institute of RAS

25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya Str., St. Petersburg,
190005, Russian Federation
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

The article discusses L.P. Karsavin's "Philosophy of History" (1923) in the context of teaching philosophical, historical and theoretico-methodological disciplines at St. Petersburg University based on the courses of philosophy and methodology of history taught at St. Petersburg University by M.M. Stasyulevich, A.S. Lappo-Danilevsky and N.I. Kareev. The article describes the philosophical and historical views of K.N. Bestuzhev-Ryumin and V.I. Lamansky - followers of the Slavophil doctrine. It is noted that Lamansky's ideas were developed in the historical philosophy of the Eurasians rather than in the philosophical and historical teaching of Karsavin who participated in the Eurasian movement. The article pays attention to the conceptual coincidences in the views of Karsavin and his predecessors. However, in general it is recognized that the philosophical attitudes of positivism and neo-Kantianism, that guided the teachers of philosophical and historical disciplines, did not correspond to Karsavin's philosophical preferences. It is noted that Karsavin's "Philosophy of History" was based on the ideas of the philosophy of All-Unity and thus can be recognized as an original development of V.S. Solovyov's ideas in history and historiography. It is concluded that in contrast to the works of the predecessors whose philosophical and historical works are nothing but the arguments of philosophizing historians, Karsavin's "Philosophy of History" is a philosophical work in a strict sense. It is written in philosophical terms and is of practical, theoretical and conceptual interest to the historians. The article defines and interprets the basic terms of Karsavin's "Philosophy of History": hierarchical personality, qualifying (kachestvovanie), contraction, individuation, etc. It is recognized that, unlike most university philosophizing historians who consider history as a science, Karsavin developed a religious model of historical process and historical knowledge. The main issue of this model is the connection between the absolute beginning and the created world.

Keywords: Karsavin's philosophy of history, All-Unity, the Absolute, hierarchical personality, religious historiography, tradition, history, religious model of historical knowledge

Л.П. Карсавину не довелось читать философско-исторические дисциплины в Петербургском университете. Его преподавание ограничилось медицинкой. В 1914–1915 гг. он вел курс «История мистики в средние века» и просеминарий «Социально-экономический строй каролингской монархии». Однако и жизненный путь, и эволюция его взглядов показывают тяготение Карсавина к философии. Как профессиональный историк, он, несомненно, пришел к философии через философию истории. Еще в 1920 г. он опубликовал брошюру «Введение в историю (теория истории)», которая, можно сказать, стала введением и в его «Философию истории», изданную в Берлине в 1923 г. Написана «Философия истории» была еще до эмиграции, в Петрограде. Безусловно, обращение Карсавина к философии истории было связано с его профессиональными интересами как историка. «Философию истории», как правило, не относят к «главным» философским трудам русского мыслителя. Тем не менее надо признать, что в ней он наиболее оригинален. «Философия истории» многое дает не только для философии, но и для истории. В ней Карсавин прилагает идеи учения о всеединстве к истории, но делает это не только как философ, но и как историк. В ней кроется целая программа перестройки исторической науки. Философия всеединства В.С. Соловьева с

входящей в нее историософской концепцией богочеловечества гораздо менее исторична, менее пригодна для того, чтобы лечь в основу исторических исследований. Не все ее метафизические красоты, диалектические переходы и эсхатологические перспективы могут быть приняты историками. Карсавин же постарался максимально приблизить историософию всеединства к нуждам и практике самой исторической науки. В этом ценность его подхода. В то же время «Философия истории» написана уже не историком, а философом. По языку, структуре мышления и стилю изложения – это работа философская. Впрочем, исторический базис Карсавина обнаруживается и в «чисто» философских его работах. Как пишут Ю.Б. Мелих и С.С. Хоружий, «философская мысль Карсавина всегда остается историчной, приверженной к видению реальности в элементе развития и процесса, в ключе непрерывности»¹.

Можно сказать, что книга Карсавина стала первой философией истории, принадлежащей преподавателю Петербургского/Петроградского университета. Конечно, исследования по философии истории и даже учебные курсы писали в Петербургском университете и до Карсавина, но это все были работы историков, которые философствовали об истории. Таким философствующим историком Карсавин оставался еще во «Введении в историю». Однако его «Философия истории» – это уже философское произведение в строгом смысле этого слова. К сожалению, приходится констатировать, что в исторической науке его книга еще не заняла подобающего ей места².

Если Карсавин и ориентировался на достижения своих университетских предшественников, то, скорее, в негативном смысле. Создается впечатление, что он сознательно игнорировал их работы, не желая вписываться в ту традицию преподавания философии истории, которая формировалась в Петербургском университете. Собственно говоря, и традиции не было никакой. Философствующие историки не были друг для друга учениками и учителями. Их философско-исторические сочинения не развивали идеи предшественников и даже не полемизировали с ними. Чуждыми Карсавину оказались и философские учения, на которые опирались его университетские коллеги, прежде всего позитивизм и неокантианство. Карсавин неоднократно высказывал свое критическое отношение как к теоретико-методологическим тенденциям, так и к современному состоянию исторической науки³.

Первый опыт философско-исторических построений и преподавания философии истории в Петербургском университете принадлежал Михаилу Матвеевичу Стасюлевичу (1826–1911). В 1860–1861 гг. он читал философско-

¹ См.: Мелих Ю.Б., Хоружий С.С. Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 12 [1].

² См.: Минц С.С. «История изучает социально-психическое»: Л.П. Карсавин о роли психологического фактора в постижении истории // Голос минувшего. Кубанский исторический журнал. 2011. № 1–4. С. 99 [2].

³ См.: Свешников А.В. Конфликт в жизни научной школы. Казус Карсавина // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 113, 148 [3].

исторический курс «Историомантия в ее связи с общим развитием цивилизации», а уже покинув университет, издал «Опыт исторического обзора главных систем философии истории»⁴. В 1902 и 1908 гг. книга Стасюлевича была переиздана под заглавием «Философия истории в ее главнейших системах». В университете Стасюлевич также читал курсы по медиевистике: «История средних веков от крестовых походов до XVI столетия» (1853–1856 гг.), «История средних веков (по отдельным периодам)» (1858–1861 гг.). Издания этих курсов также содержат обширные введения, в которых рассматривались цели, задачи, методы истории, а также вопросы методики преподавания истории⁵.

Обращение Стасюлевича к теоретическим, методическим и философским вопросам истории преследовало одну цель – обоснование историографии в качестве самостоятельной научной дисциплины. Следуя идеалу научности, история должна отказаться от любых сторонних интерпретаций и целей: занимательности и популяризации, утилитаризма, политической целесообразности и т. п. История может утвердиться в качестве научного знания, только если будет рассматриваться как «чистая» наука, как наука для науки. Путь к этому Стасюлевич видел, прежде всего, в опоре на факты. «Итак, – писал он, – не одни мы утверждаем, что изучение фактов, путь критический, есть главная задача в наше время; что при этом изучении можно и должно иметь в виду одну истину, а практическая польза, применимость к жизни и занимательность не обуславливают ученых занятий» [7, с. 453]. Утверждать научный статус историографии призвана и философия истории, доискивающаяся по канонам сциентизма законов истории. Главный вопрос философии истории сводится к тому, *«существуют ли положительные и неизменные законы исторического развития человеческих обществ? И если существуют, то, ... каковы эти законы?»*⁶

История как наука, в свою очередь, требовала разработки гносеологической проблематики. Так, Стасюлевич полагал, что к основным вопросам философии истории относятся следующие: как складывается представление о целом (человечестве) и что такое историческое познание? Интуиция целостности, согласно его формулировке, сводилась к тому, что «мы постоянно выходим из какого-то внутреннего убеждения, что человеческое общество в больших и в малых размерах есть нечто целое, живое, одаренное известными качествами и движущееся по известным законам. Утверждать же все это на научных основаниях составляет именно одну из главных задач философии истории; и мы, даже не будучи знакомы близко с ее системами, всегда действуем однако как бы в предпо-

⁴ См.: Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб.: Тип. Ф.С. Сушинского, 1866. 506 с. + X [4].

⁵ См.: Стасюлевич М.М. Общий курс истории средних веков. СПб.: В тип. Импер. Акад. наук, 1856. 320 с. [5]; Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. I. СПб.: В тип. Иосафата Огризко, 1863. 784 с.; Т. II. СПб.: В тип. Рогальского и К°, 1864. 698 с. [6].

⁶ См.: Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. С. 4.

ложении, что за нами находится наука, которая уже доказала нам, что действительно всякое общество есть одушевленное целое, что кроме отдельных целей, преследуемых отдельными людьми, есть еще цели, которые достигаются обществом людей» [4, с. VI]. Идея исторического целого в последствии получила теоретическое обоснование в методологии истории А.С. Лаппо-Данилевского, но, пожалуй, центральное место ей было отведено в историософии всеединства. Трудно сказать, был ли Стасюлевич знаком с учением о цельной личности и цельном знании славянофилов. Скорее всего, нет. Его интуиция целостности имела гносеологические корни. Идею целостности он выводил из субъективного представления о человечестве как целом. «Субъективное» в данном случае обозначает неустранимый субъективизм всякой истории, которую «делают» активные субъекты и познают субъекты-ученые. Целостность для него категория гносеологическая, а не онтологическая. Помимо личностей, субъектом истории выступает также общество, целостность которого не сводима к сумме составляющих его индивидов.

Из гносеологической установки исходило и убеждение Стасюлевича в том, что общество, его состояние и сама история представляют собой проявление определенных идей. Если разум – это система идей, то и разумные индивиды, действующие в истории, наполняют историю идеалами, целям, стремлениями, убеждениями. Таким образом, и само общество превращается в систему идеалов, целей и убеждений. «Самое существование того или другого человеческого общества, – пояснял он, – есть само по себе свидетельство о существовании известной идеи, которая служит вместе и целью. Каждое общество потому имеет непременно в своем основании какую-нибудь идею, и в то же время на своей поверхности представляет определенную, замкнутую систему. Это явление всего проще наблюдается в эпоху борьбы двух обществ; война двух народностей есть в то же самое время борьба каких-нибудь двух систем. Чем правильнее идея общества, чем его система полнее, емче, тем более прочна и разумна его жизнь» [4, с. 21–22]. Историческая и социальная жизнь мыслятся Стасюлевичем как телические процессы, т. е. развитие согласно определенным целям. Идеинное содержание социальной жизни формирует и смысловой облик истории. Иными словами, история начинает пониматься как история идей. Факты и события подбираются, располагаются и группируются согласно смысловой (идеальной) последовательности, а не, например, хронологической. «Высший исторический порядок, – уточнял Стасюлевич, – может быть основан на последовательности не годов или народов, а тех идей и мировых явлений, которые управляли целым ходом судьбы человечества и стояли во главе важнейших политических, гражданских и умственных переворотов. Так, в истории средних веков являются два главнейших события, которые можно назвать новыми рычагами общественной деятельности обновленного человека. Я разумею Христианство и Варварство» [5, с. III]. Своеобразным итогом рассуждений Стасюлевича может

служить его утверждение о том, что «всякое общество есть не что иное, как известная идея и известная система»⁷.

Трудно сказать, насколько хорошо был знаком Карсавин с сочинениями Стасюлевича, который ко времени рождения Карсавина уже давно оставил научные занятия и преуспел на издательском поприще. Едва ли он мог пройти мимо его работ. Обращение к идеям Стасюлевича тем более интересно, что он также преподавал историю средних веков и пытался обосновать взгляд на историю и общество как целостную систему, как единый взаимосвязанный организм.

Издательская и публицистическая деятельность выдвинула Стасюлевича в число крупнейших представителей русского либерализма и западничества. Однако в последней трети XIX в. в Петербургском университете заявили о себе и последователи славянофильства. Некоторые из них предложили свою версию славянофильской философии истории. В первую очередь здесь необходимо назвать Константина Николаевича Бестужева-Рюмина (1829–1897) и Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914). Карсавину не довелось слушать их лекции, поэтому можно предполагать лишь его знакомство с их трудами. К.Н. Бестужев-Рюмин и В.И. Ламанский разделяли взгляды Н.Я. Данилевского, с которым поддерживали и дружеские отношения⁸.

Бестужев-Рюмин не оставил крупных сочинений по философии истории. Однако опубликованные им историографические и критические обзоры современной исторической литературы позволяют с достаточной степенью полноты восстановить его философско-исторические воззрения. Прежде всего, Бестужев-Рюмин предостерегал от прямого перенесения философско-исторических схем, например в духе Гегеля, на историю. Задача философии истории состоит в осмыслении фактов и понимании внутренней связи событий. Он полагал, что история должна изучать не только политические события, но и раскрывать бытовую, культурную и духовную жизнь народа. История народа (культурная история) должна предшествовать истории государства (политическая история), поскольку историческое развитие в первую очередь протекает в интеллектуальной и духовной жизни людей.

В то же время, считал Бестужев-Рюмин, история – не только наука, но и искусство. Слушатели отмечали художественность его лекций, отличавшихся живостью, изяществом и остроумием. Сам историк признавал, что идеалом для него является Н.М. Карамзин, сочетавший в себе исследователя и писателя-художника. Правда, говоря о художественной обработке фактов, как завершающем этапе исторического труда, он не имел в виду вымысел, к которому может прибегать историк. С одной стороны, изящество изложения способствует популяризации самой историографии, делает историю более доступной, а с

⁷ См.: Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. С. 23.

⁸ Философия Карсавина обнаруживает многочисленные созвучия с мыслями славянофилов. (см.: Скороходова С. К вопросу о жизни, смерти и бессмертии в творчестве Л.П. Карсавина и Иоанна (Максимовича) Шанхайского // Философский полилог. 2018. Вып. 1. С. 178–190 [8]).

другой стороны, служит средством постижения самой исторической реальности, раскрывающейся в любовном сопереживании, вживании в события. «Имея постоянно в виду результат, – писал Бестужев-Рюмин, – историк не может беспристрастно отнестись к явлению; он не может не любить этого явления для него самого; он торопится к выводу; а каждое явление (мы говорим не о личностях и не о случайностях) не может быть постигаемо иначе, как любовью. Историк-исследователь родня художнику и должен вносить в свое изображение не вражду, не борьбу, а художественное примирение» [9, с. 22]. Художественное постижение прошлого позволяет полнее раскрыть смысл изучаемого явления и передать индивидуальность исторических событий. «Художественность в истории состоит в умении представить эпоху живо и образно...», – подчеркивал он⁹. В статье о Н.М. Карамзине Бестужев-Рюмин уточнял, что «главная задача истории – представить в ярких образах человека в его высших и низших появлениях»¹⁰. Взгляды Бестужева-Рюмина находят созвучие в рассуждениях Карсавина о значении в истории «измышленного». Полнота исторических данных не достижима. Еще со времен историософских рассуждений П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова в русской философии истории закрепилось убеждение в том, что мы никогда не будем знать о прошлом все, поэтому постижение истории должно быть не фактическим, а смысловым. Неизбежная неполнота исторических данных вынуждает историка «измышлять» недостающие факты и «вычитывать» «из текста всегда более того, на что текст его уполномочивает»¹¹. «Не видеть в истории “измышленного”, – заключал Карсавин, – нельзя, и не может существовать история, как наука, без измышления»¹². История в большей или меньшей степени познает прошлое через художественную конкретизацию.

Философско-исторические сочинения В.И. Ламанского обнаруживают параллели не столько с «Философией истории» Карсавина, сколько с историософией евразийцев. Ламанского волне обосновано можно занести в предшественники евразийцев. Свое учение он числил по ведомству политической географии, а не философии истории, что только подтверждает его «родство» с евразийцами, точнее его первородство. В статьях 1860-х гг., докторской диссертации «Об историческом изучении Греко-Славянского мира в Европе» (1871 г.) и трактате «Три мира Азийско-Европейского материка», (1892 г.) можно обнаружить как зачатки геополитики, так и обоснование «евразийского месторазвития», которое Ламанский называл «Средним» или «Греко-Славянским миром». С началом Первой мировой войны мысли Ламанского, высказанные в книге «Три мира Азийско-Европейского материка», зазвучали с новой актуальностью. В 1915 г. она был переиздана и едва ли могла пройти

⁹ См.: Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки // Московское обозрение. 1859. Кн. 1. С. 9 [10].

¹⁰ См.: Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. 1851–1876 // Русская старина. 1876. Т. XV. Январь, февраль, март, апрель. С. 680 [11].

¹¹ См.: Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 84 [12].

¹² Там же. С. 85.

мимо Карсавина. Однако прямых отсылок к идеям Ламанского у Карсавина, вероятно, не было. Да и положение самого Карсавина в евразийском движении было неоднозначным¹³. Впрочем, отнесение Карсавина к «старшему поколению» евразийцев несколько преувеличено. Разница в возрасте между ним и основными деятелями евразийства была незначительной, хотя ощутимой в том смысле, что Карсавин успел состояться как ученый еще до эмиграции.

Из старших коллег Карсавина по историко-филологическому факультету наибольший интерес к философии истории проявляли Николай Иванович Кареев (1850–1931) и Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский (1863–1919). Однако их философско-исторические курсы не привлекли его внимание прежде всего в силу различной философской ориентации. Кареева и Лаппо-Данилевского всего менее можно было назвать религиозными мыслителями. Напротив, идеалом для них служили естественные науки, вровень с которыми должна стать историография. Стремясь обосновать научный статус истории, Кареев и Лаппо-Данилевский обращались к философским идеям позитивизма и неокантианства. Кареев зачислял себя в последователи «субъективной школы», субъективизм которой менее всего может быть соотнесен с иерархической структурой симфонической личности, о которой писал Карсавин. Правда, можно усмотреть, с известной долей условности, некоторые параллели между иерархической структурой исторической индивидуальности, разрабатываемой Карсавиным, и учением о «борьбе за индивидуальность» одного из главных представителей «субъективной школы» Н.М. Михайловского. Учение Н.М. Михайловского о героях и толпе в ряде общих черт также созвучно карсавинской трактовке человека массы эпохи Средневековья и роли выдающейся личности. Впрочем, прямолинейный позитивизм Кареева слабо соответствовал публицистической заостренности мысли Н.К. Михайловского.

В трехгодичном курсе «Методологии истории», читавшемся в Петербургском университете, Лаппо-Данилевский исходил из разделения истории как процесса и его познания. Фактически под методологией истории он понимал теорию исторического познания. Столь категоричная гносеологическая точка зрения на историю не могла удовлетворить Карсавина, не разделявшего историю как процесс и как познание прошлого. В немногочисленных отзывах о Лаппо-Данилевском Карсавин в целом негативно оценивал его подход, считая его не в меру наукообразным, мелочным и схоластическим¹⁴.

В отличие от Лаппо-Данилевского, Кареев разрабатывал преимущественно вопросы теории исторического процесса (историологии) исходя из по-

¹³ См. об этом: Beisswenger M. Eurasianism: Affirming the Person in an «Era of Faith» // A History of Russian Thought / ed. G.M. Hamburg and R. Pool. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 363–380 [13]; Байсвенгер М. «Еретик» среди «еретиков»: Л.П. Карсавин и Евразийство // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 160–192 [14].

¹⁴ См.: Свешников А.В. Образ А.С. Лаппо-Данилевского в творчестве Л.П. Карсавина // Историческая наука и методология истории в России XX века: к 140-летию со дня рождения академика А.С. Лаппо-Данилевского. СПб.: Изд-во «Северная звезда», 2003. С. 308–315 [15].

зитивистской модели социально-исторической эволюции. Человечество, полагал он, развивается прогрессивно. Все народы и общества в своем историческом развитии проходят одни и те же этапы. Однако Кареев замечал, что история имеет дело не столько с универсальными процессами, сколько с уникальными событиями, поэтому перед историологией стоит задача показать, каким образом и в силу каких причин универсальное оказывается представлено рядом уникальных исторических индивидуальностей. Позитивизм не давал ответа на эти вопросы. Формулировки Кареева, оставшиеся в рамках теории прогресса, мало могли удовлетворить Карсавина, историософия которого намеренно формулировалась в качестве альтернативы прогрессистскому мировоззрению¹⁵.

В своей философии истории Карсавин не столько следует, сколько отталкивается от работ предшественников. Его историософия – альтернатива университетской философии истории, ограничивающейся, как правило, вопросами теории и методологии. Эпистемологическим грезам университетской философии истории он противопоставляет эсхатологические перспективы религиозной историософии. Более того, учение Карсавина мы можем назвать первой попыткой самостоятельного продумывания историософских идей университетским профессором. Для этого было необходимо отказаться от взгляда на историографию как науку, равную естествознанию, т. е. открывающую законы, устанавливающую причины, объясняющую и даже предвидящую события.

Впрочем, Карсавин был не чужд профетизма в той мере, в какой его допускала философия всеединства. Однако пророчествование не было главной и сильной стороной основателя философии всеединства. Пророчательский дар В.С. Соловьева был сильно преувеличен современниками, находившимися под магнетическим обаянием его личности. А некоторые его «пророчествования» были всего лишь литературным приемом, составной частью полемики. Прежде всего, это касается эсхатологических предсказаний В.С. Соловьева.

Карсавин умело спроецировал спекулятивную энергию философии всеединства на историографию. В первую очередь это нашло отражение в используемой им терминологии, концептуальный потенциал которой для исторической науки, пожалуй, до сих пор не исчерпан. Все предшествовавшие ему философствующие историки полагали, что история сводится либо к истории государства, либо к истории народа. Несколько упрощая, можно сказать, что в этом пункте расходились позиции западников и славянофилов. Карсавин же в качестве исходной точки своих рассуждений взял понятие об Абсолюте, поэтому главный вопрос его историософии совпадает с основоположениями философии всеединства: отношение Абсолюта и мира, их единство. Исторический процесс, таким образом, признавая взаимосвязанность Божественного начала и тварного бытия, раскрывает «мир как одно развивающееся целое»¹⁶. Карсавин

¹⁵ См.: Повилайтис В.И. Что есть история? Версии русского зарубежья: монография. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 68–74 [16].

¹⁶ См.: Карсавин Л.П. Философия истории. С. 328.

уточняет значения самого «понятия» всеединства: абсолютное совершенное всеединство, усовершенное тварное всеединство, завершённое или стяженное тварное всеединство, незавершённое тварное всеединство. Вслед за В.С. Соловьёвым он истолковывает историю как Богочеловеческий процесс, в котором полнее всего проявляется всеединство. Точнее, если следовать карсавинской классификации, в истории раскрывается усовершенное тварное всеединство. По его словам, «историческое бытие есть умаленное всеединство»¹⁷. Задача историка состоит в том, чтобы познать конкретную полноту исторического развития, которая обнаруживается через отношение исторической действительности к Абсолюту. В историческом процессе обнаруживается в пространстве и времени, реализуется максимальная полнота божественного начала в мире.

Важной частью философии Карсавина является учение об иерархическом строении исторической индивидуальности, поскольку иерархически устроено само всеединство. Он изъясняет иерархическую структуру исторической личности через понятия *стяженность, умаление, качественное, индивидуация*. В каждый момент истории стяженно проявляется высшая историческая личность. Историческая индивидуальность, в свою очередь, существует посредством своих индивидуаций, которые можно отличить друг от друга при сравнении. Для Карсавина всеединство – это нисходящая иерархия личностей. Он неслучайно говорит об индивидуации, поскольку историческая личность подобна, соразмерна индивиду, а исторический процесс под стать процессу органическому, проходящему в своем развитии этапы возраста. В этом смысле Карсавин указывал на четыре момента исторического развития: потенциальное единство; первично-дифференцированное единство; органическое единство; переход органического единства в систематическое и погибание исторической индивидуальности. В развитии исторической индивидуальности он видел постепенное умаление единства.

Историческая личность есть единство множества, т. е. единство своих проявлений или качественностей. Она, по словам Карсавина, – «безусловное многообразие» и «не содержит общего»¹⁸. Историческая личность сознает себя качественною во всех своих моментах и признает все качественности своими, а также отличает себя от другой исторической индивидуальности.

Момент-качественность указывает на то общее, которое обнаруживается в исторической индивидуальности (общее свойство, способность, данные не только этой конкретной личности). Общее, т. е. высшая индивидуальность, проявляется (индивидуализируется) в личности посредством качественностей. «Низшей» личностью, доступной историческому познанию, будет конкретный человеческий индивид, а вот «высшей» личностью по отношению к нему могут быть семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос, Абсо-

¹⁷ См.: Карсавин Л.П. Философия истории. С. 198.

¹⁸ Там же. С. 74.

лют. Такой индивид может восприниматься как представитель семьи, социальной группы, религиозной общины, народа, государства и т. д. Все это находит отражение в его поведении, мышлении, идеалах, на которые он ориентируется. И все эти «высшие» индивидуальности могут в нем проявляться, т. е. качественность.

Однако такое качественное не есть еще история. Так устроена историческая личность, но история как процесс – это стремление к наиболее полному воплощению (усовершенствованию) в «низших» индивидуальностях «высших», а в пределе – самого Абсолюта. Только в истории человечество способно достичь наибольшего приближения к Абсолюту. Такой момент Карсавин называет *аногеем*. Апогей означает наиболее полное раскрытие индивидуальности, ее ясное обнаружение или «расцвет».

В 1922 г. Карсавин вынужден был покинуть Советскую Россию. Его философско-историческое учение не было востребовано в то время на родине. Однако невозможно однозначно ответить на вопрос о том, было бы оно принято в академической среде даже в том случае, когда внешние условия благоприятствовали Карсавину в России. Его концепция сильно контрастировала с той практикой преподавания философии, теории и методологии истории, которая сложилась в университете. Философско-исторические или методолого-исторические курсы, читавшиеся в университете, как правило, представляли собой обзор существующих учений. Такой историографический подход, по мысли университетской профессуры, позволял избежать догматизации при изложении философии истории и познакомить студентов с различными точками зрения. Не избежал историографического уклона и А.С. Лаппо-Данилевский, который стремился максимально приблизить свою «Методологию истории» к исследовательской практике историков. Последняя редакция его «Методологии истории», вышедшая в один год с книгой Карсавина, представляет собой уже исключительно историографическое введение. Здесь исследовательская и концептуальная сторона приносится в жертву дидактическим целям.

Иное дело Карсавин. Его «Философия истории» одновременно и наиболее спекулятивна, метафизична, и практична. Предложенная им терминология и схематика может непосредственно переноситься в работу историка. Его учение в положительном смысле философски тенденциозно. Впрочем, не менее тенденциозны были и работы его предшественников. Стремление обосновать историю в качестве науки приводило их, прежде всего, к ориентации на философские системы позитивизма и неокантианства. В меньшей степени в академической философии истории было заметно влияние гегельянства. Позитивизм и неокантианство были в равной степени чужды Карсавину, как по своей западной направленности, так и по философскому потенциалу. Он прилагает общие положения философии всеединства к историографии, а не только к истории, как это было, например, у В.С. Соловьева. В определенном смысле Карсавин «субъективно», до инверсии, противопоставляет себя В.С. Соловье-

ву¹⁹. Не воспринял он и философско-исторические идеи славянофилов, истоки которых были не столь явно выражены (романтизм, учение А. фон Гумбольдта, географический детерминизм). Можно утверждать, что только с Карсавина в Петербургском университете начинается философия истории. До него о философии истории писали философствующие историки, которые не выходили за дисциплинарные границы историографии. Карсавин же предлагает проект религиозной философии истории, имеющей выход не только на теорию исторического процесса, но и на методологию работы профессиональных историков. В течение нескольких десятилетий в Петербургском университете не появлялось исследований по философии истории, равных труду Карсавина. Пожалуй, лишь теория этногенеза и ее историософские экспликации могут с ним соперничать по масштабности замысла.

Список литературы

1. Мелих Ю.Б., Хоружий С.С. Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 8–29.
2. Минц С.С. «История изучает социально-психическое»: Л.П. Карсавин о роли психологического фактора в постижении истории // Голос минувшего. Кубанский исторический журнал. 2011. № 1–4. С. 98–112.
3. Свешников А.В. Конфликт в жизни научной школы. Казус Карсавина // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 108–159.
4. Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб.: Тип. Ф.С. Сущинского, 1866. 506 с. + X.
5. Стасюлевич М.М. Общий курс истории средних веков. СПб.: В тип. Импер. Акад. наук, 1856. 320 с.
6. Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. I. СПб.: В тип. Иосафата Огрязко, 1863. 784 с.; Т. II. СПб.: В тип. Рогольского и К°, 1864. 698 с.
7. Стасюлевич М.М. Государственные мужи древней Греции в эпоху ее распада. Историческое рассуждение Ивана Бабста. Москва. 1851. Стр. 264 in 80 // Москвитянин. 1851. № 11. С. 450–487.
8. Скороходова С. К вопросу о жизни, смерти и бессмертии в творчестве Л.П. Карсавина и Иоанна (Максимовича) Шанхайского // Философский полилог. 2018. Вып. 1. С. 178–190.
9. Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. Т. I–IX. Москва, 1851–1859. Т. X. СПб., 1860 // Отечественные записки. 1860. Т. CXXXII. С. 1–28.
10. Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки // Московское обозрение. 1859. Кн. 1. С. 1–132.
11. Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. 1851–1876 // Русская старина. 1876. Т. XV. Январь, февраль, март, апрель. С. 679–686.
12. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 328.
13. Beisswenger M. Eurasianism: Affirming the Person in an «Era of Faith» // A History of Russian Thought / ed. G.M. Hamburg and R. Pool. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 363–380.

¹⁹ См.: Повилайтис В.И. Философия Всеединства: от Соловьева к Карсавину // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 2(7). С. 103, 104 [17].

14. Байссвенгер М. «Еретик» среди «еретиков»: Л.П. Карсавин и Евразийство // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 160–192.
15. Свешников А.В. Образ А.С. Лаппо-Данилевского в творчестве Л.П. Карсавина // Историческая наука и методология истории в России XX века: к 140-летию со дня рождения академика А.С. Лаппо-Данилевского. СПб.: Изд-во «Северная звезда», 2003. С. 308–315.
16. Повилайтис В.И. Что есть история? Версии русского зарубежья: монография. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. 187 с.
17. Повилайтис В.И. Философия Всеединства: от Соловьева к Карсавину // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 2(7). С. 102–110.

References

1. Melikh, Yu.B., Khoruzhiy, S.S. *Filosofiya Karsavina v Serebryanom veke i v nashi dni* [Karsavin's philosophy in the Silver Age and modern times], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 8–29.
2. Mints, S.S. «Istoriya izuchaet sotsial'no-psikhicheskoe»: L.P. Karsavin o roli psikhologicheskogo faktora v postizhenii istorii [«History studies the social-mental»: L.P. Karsavin on the role of the psychological factor in the comprehension of history], in *Golos minuvshogo. Kubanskiy istoricheskiy zhurnal*, 2011, no. 1–4, pp. 98–112
3. Sveshnikov, A.V. *Konflikt v zhizni nauchnoy shkoly. Kazus Karsavina* [Conflict in the life of a scientific school. Casus Karsavin], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 108–159.
4. Stasyulevich, M.M. *Opyt istoricheskogo obzora glavnykh sistem filosofii istorii* [Experience of writing a historical review of the main systems of the philosophy of history]. Saint-Petersburg: Tipografiya F.S. Sushchinskogo, 1866. 506 p.
5. Stasyulevich, M.M. *Obschchiy kurs istorii srednikh vekov* [A general course of the history of the Middle Ages]. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1856. 320 p.
6. Stasyulevich, M.M. *Istoriya srednikh vekov v ee pisatelyakh i issledovaniyakh noveyshikh uchenykh* [The history of the Middle Ages in the works of its writers and studies of modern scientists]. Saint-Petersburg: Tipografiya Iosafata Ogrizko, 1863. T. I. 784 p.; Saint-Petersburg: Tipografiya Rogal'skogo i K^o, 1864. T. II. 698 p.
7. Stasyulevich, M.M. *Gosudarstvennye muzhi drevney Gretsii v epokhu ee raspadeniya. Istorieskoe rassuzhdenie Ivana Babsta*. Moskva. 1851. Str. 264 in 80 [Statesmen of Ancient Greece in the epoch of its disintegration. Ivan Babst's historical reasoning. Moscow. 1851. P. 264 in 80], in *Moskvityanin*, 1851, no. 11, pp. 450–487.
8. Skorokhodova, S. *K voprosu o zhizni, smerti i bessmertii v tvorchestve L.P. Karsavina i Ioanna (Maksimovicha) Shankhayskogo* [On life, death and immortality in the works of L.P. Karsavin and John (Maksimovich) of Shanghai], in *Filosofskiy polilog*, 2018, no.1, pp. 178–190.
9. Bestuzhev-Ryumin, K.N. *Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen. Sochinenie S. Solov'eva*. T. I–IX. Moskva, 1851–1859. T. X. SPb., 1860 [History of Russia from ancient times. S. Solov'ev's work. V. I–IX. Moscow, 1851–1859. T. X. SPb., 1860], in *Otechestvennye zapiski*, 1860, vol. CXXXII, pp. 1–28.
10. Bestuzhev-Ryumin, K.N. *Sovremennoe sostoyanie russkoy istorii kak nauki* [Modern Russian history as a science], in *Moskovskoe obozrenie*, 1859, book 1, pp. 1–132.
11. Bestuzhev-Ryumin K.N. XXV-letie «Istorii Rossii» S.M. Solov'eva. 1851–1876 [XXV anniversary of S.M. Solov'ev's «History of Russia». 1851–1876], in *Russkaya starina*, 1876, vol. XV, yanvar', fevral', mart, aprel', pp. 679–686.
12. Karsavin, L.P. *Filosofiya istorii* [Philosophy of history]. Saint-Petersburg: AO «Komplekt», 1993. 328 p.

13. Beisswenger, M. Eurasianism: Affirming the Person in an «Era of Faith», in *A History of Russian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 363–380.

14. Bayssvenger, M. «Eretik» среди «eretikov»: L.P. Karsavin i Evraziystvo [«The Heretic» among the «Heretics»: L.P. Karsavin and Eurasianism], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 160–192.

15. Sveshnikov, A.V. Obraz A.S. Lappo-Danilevskogo v tvorchestve L.P. Karsavina [The image of A.S. Lappo-Danilevsky in L.P. Karsavin's works], in *Istoricheskaya nauka i metodologiya istorii v Rossii XX veka: K 140-letiyu so dnya rozhdeniya akademika A.S. Lappo-Danilevskogo* [Historical science and methodology of history in Russia of the twentieth century: In commemoration of the 140th anniversary of the Academician A.S. Lappo-Danilevsky's birth]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Severnaya zvezda», 2003, pp. 308–315.

16. Povilaytis, V.I. *Chto est' istoriya? Versii russkogo zarubezh'ya* [What is history? Versions of expatriate Russian authors: a monograph]. Kaliningrad: Izdatel'stvo RGU imeni I. Kanta, 2009. 187 p.

17. Povilaytis, V.I. Filosofiya Vseedinstva: ot Solov'eva k Karsavinu [Philosophy of All-Unity: from Solovyov to Karsavin], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 2(7), pp. 102–110.

НАШИ АВТОРЫ

- Авдейчик**
Людмила
Леонидовна кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой русской литературы филологического факультета Белорусского государственного университета, г. Минск, Республика Беларусь.
E-mail: milar25@gmail.com
- Амелина**
Елена
Михайловна доктор филос. наук, профессор, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: em-amelina@yandex.ru
- Буллер**
Андреас Dr. phil., референт уполномоченного по вопросам демографии земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт, Германия.
E-mail: andreas.buller@gmail.com
- Рычков**
Александр
Леонидович г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru
- Бурмистров**
Константин
Юрьевич канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: kburmistrov@hotmail.com
- Тереза**
Оболевич Доктор философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.
E-mail: teresa.obolevitch@gmail.com
- Едошина**
Ирина
Анатольевна д-р культурологии, профессор, профессор кафедры истории Костромского государственного университета г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: tettixgreek@yandex.ru
- Фатеев**
Валерий
Александрович канд. филол. наук, член редколлегии издательства «Росток», г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: vfateyev@gmail.com
- Грякалов**
Алексей
Алексеевич д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философской антропологии Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: alexalgr@mail.ru

- Грякалова**
Наталья
Юрьевна
д-р филол. наук, профессор, главный научный сотрудник, Отдел новейшей русской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: natura3@yandex.ru
- Дмитриев**
Андрей
Петрович
канд. филол. наук, заведующий Центром по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: apdspb@gmail.com
- Ломоносов**
Алексей
Васильевич
канд. ист. наук, научный сотрудник сектора изучения особо ценных фондов Центра по исследованию проблем развития библиотек в информационном обществе Российской государственной библиотеки, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru
- Ермилов**
Кирилл
Андреевич
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного экономического университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: kirillerm@yandex.ru
- Евлампиев**
Игорь
Иванович
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Малинов**
Алексей
Валерьевич
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

OUR AUTHORS

- Rychkov** Moscow, Russian Federation.
Aleksandr E-mail: vp102243@list.ru
Leonidovich
- Burmistrov** Candidate of Philosophical Sciences (PhD),
Konstantin Senior Research Worker of the Department of Philosophy
Yuryevich of Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation
E-mail: kburmistrov@hotmail.com
- Avdeichik** Candidate of Philological Sciences (PhD),
Lyudmila Associate Professor, Head of the Russian Literature
Leonidovna Department of the Faculty of Philology
of Belarusian State University, Minsk, Belarus.
E-mail: milar25@gmail.com
- Amelina** Doctor of Philosophical Sciences (Post-doctoral degree),
Elena Professor, Professor of the Department of Philosophy
Mikhailovna of the State University of Management,
Moscow, Russian Federation.
E-mail: em-amelina@yandex.ru
- Buller** Dr. phil., Assistant of the Demographics Commissioner
Andreas of Baden-Württemberg Land, Stuttgart, Germany.
E-mail: andreas.buller@gmail.com
- Teresa** PhD, Vice-dean of the Faculty of Philosophy
Obolevitch of the Pontifical University of John Paul II,
Krakow, Poland
E-mail: teresa.obolevitch@gmail
- Yedoshina** Doctor of Culturology, Professor,
Irina Professor of the Department of History of Kostroma
Anatolyevna State University, Kostroma, Russian Federation.
E-mail: tettixgreek@yandex.ru
- Fateyev** Candidate of Philological Sciences (PhD), member
Valery of the editorial board of the Publishing House «Rostok»,
Aleksandrovich Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: vfateyev@gmail.com

- Gryakalov**
Aleksi
Aleksyevich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree),
Professor of the Department of Philosophical Anthropology
of the Institute of Human Philosophy of Herzen State Ped-
agogical University of Russia,
Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: alexalgr@mail.ru
- Gryakalova**
Natalia
Yuryevna
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree),
Professor, Chief Research Worker, Department of Recent
Russian Literature of the Institute of Russian Literature
(the Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: natura3@yandex.ru
- Dmitriev**
Andrei
Petrovich
Candidate of Philological Sciences (PhD), Head of the
Center for Studying Traditionalist Schools of New Russian
Literature of the Institute of Russian Literature
(the Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: apdspb@gmail.com
- Lomonosov**
Aleksi
Vasilyevich
Candidate of Historical Sciences (PhD), Research Worker
of the Department of Studying Library Collections
of Special Value of the Center for Studying Problems
of Development of Libraries in the Information Society
of the Russian State Library, Moscow, Russian Federation.
E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru
- Ermilov**
Kirill
Andreyevich
Candidate of Philosophical Sciences (PhD), Associate Pro-
fessor of the Department of Philosophy of Saint Petersburg
State University of Economics, Saint Petersburg, Russian
Federation.
E-mail: kirillerm@yandex.ru
- Evlampiev**
Igor
Ivanovich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree),
Professor, Professor of the Department of Russian Philoso-
phy and Culture of Saint Petersburg State University, Saint
Petersburg, Russian Federation.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Malinov**
Aleksi
Valeryevich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree),
Professor, Professor of the Department of Russian
Philosophy and Culture of Saint Petersburg
State University, Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки),
- 09.00.03 – История философии (философские науки),
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки),
- 09.00.05 – Этика (философские науки),
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки),
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки),
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки),
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки),
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований
наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>
Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:
<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор
Максимов Михаил Викторович,
д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mymaximov@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, 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 уделить особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет:

«Текст цитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи (объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2019. Вып. 2(62)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 18.06.2019. Дата выхода в свет 30.06.2019.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 17,55. Уч.-изд. л. 18,27.
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.