

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOV STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOV'EV STUDIES

Выпуск 1 (33) 2012

Issue 1 (33) 2012

Редакционная коллегия:

- М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
- А.П. Козырев* (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
Р. Гольдт, д-р филос., г. Майнц, Германия,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария,
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия,
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
Э. Ван дер Звееerde, д-р филос., г. Неймеген, Нидерланды,
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Н.В. Котрелев, г. Москва, Россия,
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша,
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Б. Маршадье, г. Париж, Франция,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук, г. Москва, Россия,
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
О. Смит, д-р филос., г. Сент-Эндрюс, Великобритания,
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия.

Адрес редакции:

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

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

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

Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору № 29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека».

- © М.В. Максимов, составление, 2012
- © Авторы статей, 2012
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Суходуб Т.Д. Философское и литературно-поэтическое творчество: Владимир Соловьёв и символизм Серебряного века.....	5
Димитрова Н.И. Символистский штрих к оккультному портрету Серебряного века.....	18
Вознякевич Е.Е. Проблема рефлексии мистического опыта у Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова.....	25
Федотова С.В. Антитеза науки и искусства у Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова и Вл. Эрн.....	40
Гусев Д.В. Антропологические аспекты эсхатологии в философской поэзии Вл. Соловьёва и А. Белого.....	57

В.С. СОЛОВЬЁВ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Непомнящий И.Б. Об одном из возможных источников статьи В. Соловьёва о Тютчеве.....	70
Нижников С.А. Вера и чудо в отечественной мысли.....	75
Ефимова Н.М. О космизме Андрея Платонова.....	88
Сухова А.В. (Не) одинокий дух. В. Соловьёв и М. Цветаева: совпадение в эстетическом дискурсе.....	98
Суслов П.А. Поэзия В. Набокова: «соловьёвский след».....	109
Таганова Н.Л. В. Набоков и Ф.М. Достоевский: вечный диалог.....	123

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Симоненко Т.И. Проблема образования в русской философии: поиски онтологических оснований.....	131
Сидорин В.В. Интерпретация диалектики Гегеля в «Оправдании добра» В.С. Соловьёва.....	140

ИСТОРИОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глазков А.П. «Воскресение первое» в историческом и аскетическом понимании эсхатологической историософии: Владимир Соловьёв и Игнатий Брянчанинов.....	152
Козлова О.В. Личность и общество в либеральной публицистике К.Д. Кавелина.....	163
НАШИ АВТОРЫ	177
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	179
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	181
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	181

CONTENT

VLADIMIR SOLOVYEV AND CULTURE OF SILVER AGE

Sukhodub T.D. Philosophical, literary and poetical works: Vladimir Solovyov and symbolism of Silver age.....	5
Dimitrova N.I. Symbolistic stroke of the occult portrait of the Silver age.....	18
Voznyakevich E.E. Reflection issue of mystical experience in Vladimir Solovyev and Viacheslav Ivanov's works.....	25
Fedotova S.V. Antithesis of science and art of Vl. Solovyov, Vyach. Ivanov and V. Ern.....	40
Gusev D.V. Anthropological aspects of eschatology in the philosophical poetry of Vl. Solovyov and A. Bely.....	57

VLADIMIR SOLOVYEV AND RUSSIAN LITERATURE

Nepomnyashchiy I.B. On one of the possible sources of V.Solovyov's article about Tyutchev.....	70
Nizhnikov S.A. Faith and miracle in russian thought.....	75
Efimova N.M. On Andrey Platonov's cosmism.....	88
Sukhova A.V. (Not) lonely spirit (V. Solovyov and M. Tsvetaeva: coincidence in aesthetic discourse).....	98
Suslov P.A. Vladimir Nabokov's poetry: «trace of Vladimir Solovyov».....	109
Taganova N.L. V.Nabokov and F.Dostoyevsky: eternal dialogue.....	123

METHODOLOGY OF HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL RESEARCHES

Simonenko T.I. Education problem in russian philosophy: searches for ontological foundations.....	131
Sidorin V.V. Interpretation of Hegel's dialectics in Vladimir Solovyev's «Justification of the good».....	140

HISTORIOSOPHY AND SOCIAL PHILOSOPHY

Glazkov A.P. «The first resurrection» in historical and ascetic understanding of eschatological historiosophy: Vladimir Solovyov and Ignatius Bryanchaninov.....	152
Kozlova O.V. Personality and society in K.D. Kavelin's liberal publicism.....	163
OUR AUTHORS.....	177
ON «The Solovyov Research» JOURNAL.....	179
ON SUBSCRIPTION TO «The Solovyov Research» JOURNAL.....	181
INFORMATION FOR AUTHORS.....	181

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА¹

УДК 1:82

ББК 87.3:83.3

**ФИЛОСОФСКОЕ И ЛИТЕРАТУРНО-ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО:
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И СИМВОЛИЗМ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА²**

Т.Д. СУХОДУБ

Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины
ул. Трёхсвятительская, д. 4, г. Киев, 01001, Украина
E-mail: borftat@mail.ru

Рассматривается связь символизма Серебряного века с учением В.С. Соловьёва в аспекте понимания философского и литературного творчества. Обзор различных подходов к данной проблеме осуществляется с использованием методологии герменевтического понимания истины, нацеливающей на движение мысли от анализа смыслов существующих концепций к пониманию специфики философского и поэтического творчества как явленного бытия данной культурной эпохи. Делается вывод, что Серебряный век, прежде всего, характеризуется «открытием» человеком себя, осознанием им своего жизненного «призвания» как бытия в культуре, в основе такого «поворота» и связанного с ним нового понимания культуры, философии, искусства, человека – религиозная метафизика В.С. Соловьёва. Рассматривается идейная преемственность между философско-мировоззренческой позицией философа и творческими установками теоретиков символизма. Обосновывается идея, что символизм, будучи прежде всего философским учением, сохраняет в понимании философии соловьёвскую идею о необходимости выхода философии за границы теории, в практику житнетворчества.

Ключевые слова: философия, искусство, поэзия, рефлексия поэтическая и философская, соловьёвское учение, философия творчества, символизм, теургия, русский Серебряный век.

**PHILOSOPHICAL, LITERARY AND POETICAL WORKS:
VLADIMIR SOLOVYOV AND SYMBOLISM OF SILVER AGE**

T.D. SUKHODUB

Center of Humanities, National Academy of Sciences of Ukraine
4, Tryokhsvyatitelskaya str., Kiev, 01001, Ukraine
E-mail: borftat@mail.ru

The author considers the interrelationship between philosophy and literature; peculiarities of philosophical and poetical works in the culture of the XX-th century (this problem was researched by H.-G. Gadamer, W. Dilthey, G. Lukacs, J. Maritain, R. Musil, M. Heidegger, C.G. Jung, etc.), the issue of conjugation and divergence of philosophy and literature in the history of Russian culture, served as

¹ Публикуются статьи, подготовленные на основе докладов, прочитанных на международной конференции «Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века» (24–25 ноября 2011 г., ИГЭУ, Иваново).

² Статья выполнена в рамках проекта «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли».

a catalyst for development of the whole epoch, which is known as the Silver Age. The author analyses the links between the Silver Age symbolism and V.S. Solovyov's theory within the framework of understanding the philosophical and literature works. The article contains the review of different approaches with usage of methodology of hermeneutic understanding of truth. This methodology directs the analysis from discovering the meaning of existing conceptions to understanding of specificity of philosophical and poetic works as an emerging being of the cultural epoch. The author draws a conclusion that the main feature of the Silver Age is the «self-discovery» of a human being and a human being's awareness of his «mission» as being in the culture. This «turning point» and the consequential new understanding of culture, philosophy, art, and a human being originate from V.S. Solovyov's religious metaphysics. The article reveals the succession of Solovyov's philosophical and outlook stance and creative sets of symbolism theorists. The following idea that being a philosophical teachings, symbolism communicates one of the main Solovyov's postulates, according to which philosophy has to cross the boundary of theory and become an alive practice of life is proved. Hence, the symbolists (A. Bely) interpret art and poetry as «the philosophy of life way».

Key words: philosophy, art, poetry, poetical and philosophical reflection, Solovyov's doctrine, philosophy of creativity, symbolism, theurgy, Russian Silver Age.

Философия и искусство, дискурс метафизический и художественно-эстетический, смысл философского и литературного творчества, их взаимное влияние в истории культуры – сквозные темы для философии XX в. Проясняя особенности рефлексии философской и поэтической, к ней обращались Г. Башляр и Г.-Г. Гадамер, Д. Лукач и Ж. Маритен, Р. Музиль и М. Хайдеггер, Й. Хейзинга, К.-Г. Юнг и др. Вопросы, на первый взгляд далёкие от традиционных философских тем, оказали, тем не менее, ощутимое влияние на названных выше авторов. Достаточно указать хотя бы на становление «современных онтологий» под влиянием концептуализации природы бытия М. Хайдеггером. Но ведь учение о бытии как особой форме человеческой реальности – это не только хайдеггеровское «Бытие и время», но и его «Разъяснения к поэзии Гёльдерлина», где поэзия рассматривается как «учреждение бытия», его «свободное дарение», вариант онтологии, позволяющий понять сущность языка.

В культуре российского Серебряного века диалог философского мышления и литературно-поэтического творчества как метафизическая проблема волнует С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, И.А. Ильина, К.С. Малевича, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета и др. Представим две весьма характерные позиции. Шпет называет музыку, живопись, поэзию органами философии, но если «философия есть искусство как высшее мастерство мысли, творчество красоты в мысли», то «искусство насквозь конкретно – конкретно каждое воплощение его, каждый миг его, каждое творческое мгновение» [1, с. 353, 351]. По мнению Булгакова, именно «... <в поэзии> звучит логос во всей своей силе и проникновенности...» [2, с. 170]. Особое место проблемы философского и художественного мышления, творчества, «действия», самоопределения человека в культуре (философии, искусстве) заняли в с и м в о л и з м е – явлении весьма многогранном и прорастающем в

литературе, изобразительном и музыкальном искусстве, философии, стиле жизни человека Серебряного века. Интерес к символизму подпитывает то обстоятельство, что «напряжение» между философией и поэзией создавалось не столько желанием теоретического оформления нового художественного течения или метафизического обоснования эстетической стилизации творческого пути художника, сколько поиском новой «философии творчества», способной вывести человека на путь *жизнетворчества*, преобразования мира средствами искусства.

Установка на «практичность» философии и искусства рождалась в условиях общего (в литературе и философии описываемого) духовного кризиса, предчувствия мировых катастроф, когда сохранение «ценностных миров» становилось, говоря словами Вл. Соловьёва, «делом личного разума». На рубеже XIX–XX вв. человек как бы заново *открывает себя в культуре*, осознаёт необходимость *осмысленного* в ней существования, утверждает приоритетность *творческой* активности, понимания бытия как художественной эстетизации мира. «В настоящее время, – пишет А. Белый, – в ряде течений теоретической мысли переносится центр тяжести на вопросы культуры; то же отчасти происходит в истории философии и в философии истории; то же мы можем наблюдать в области искусства; культура оказывается местом пересечения и встречи вчера ещё раздельных течений мысли...» [3, с. 1]. Об этом же свидетельствует Бердяев: «Никогда ещё так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда ещё не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни» [4, с. 3].

Истоком такого «поворота» человека к культуре является учение В.С. Соловьёва, благодаря которому открывается новое понимание смыслов человеческой деятельности, истинного призвания человека в качестве философа или поэта, соответственно – формируются новые подходы к определению философии, поэзии, искусства, их места в бытии людей. На преемственность между соловьёвской религиозной метафизикой и «началами» культуры «рубежа веков» обращают внимание практически все исследователи. Так, по мнению Н.И. Димитровой, «Дмитрий Мережковский, Зинаида Гиппиус и Дмитрий Философов – эмблематическая для Серебряного века «тройка» – позаимствовали у Соловьёва его эротическую и теургическую утопии и объединили их в единую идею о новой церкви и новом религиозном сознании...» [5, с. 19]. Соглашаясь с исследователем в наличии такого рода и д е й н о й связи, важным представляется подчеркнуть не столько заимствованный утопизм, сколько их общую установку – нацеленность слова – метафизического, художественного, теологического – на выход за границы теоретического сознания. Соловьёв писал об этом: «Отделить теоретический или познавательный элемент от элемента нравственного или практического и от элемента художественного или эстетического можно было бы

только в тех случаях, если бы дух человеческий разделялся на несколько самостоятельных существ, из которых одно было бы *только* волей, другое – *только* разумом, третье – *только* чувством» [6, с. 229]. Понятно, что подобное «разделение» возможно только в процессе абстрагирования, но само-то реальное человеческое бытие, «дух человеческий», такому членению на части и сосредоточенности на одной из них, без внимания ко всем остальным, не поддаётся. Отсюда и рождается понимание, что «и всемирный механизм, и всемирный силлогизм ... имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чём-то третьем...» [7, с. 330], т.е. жизни, которая есть «самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всём» [7, с. 330]. Иначе говоря, нельзя «отвлекаться» от жизни, призывает философ, ибо, изымая жизнь из собственного творчества, результат творческих усилий обрекается стать безжизненным. Будучи (как род) *цельным* в своих существенных характеристиках (умениях познавать, чувствовать, переживать, определяться во взаимоотношениях с людьми и миром, наконец, действовать) и потребностях (не только различать добро и зло, прекрасное и безобразное, но и пребывать в них), человек претендует теперь и на цельность бытия на уровне индивидуального существования (как личности). Цельность рода должна смениться в культурной истории цельностью индивида. Спросим себя: а можно ли такого рода позицию однозначно подвести под разряд утопической? На мой взгляд, у Соловьёва, как и у мыслителей-символистов, скорее имеет место ярко выраженная и экзистенциально переживаемая потребность в реализации идеала как некоей жизненной «программы», определяющей переход от идеи цельного знания к личностной цельности и от неё через творчество к цельности самой жизни. Философ ставит вопрос не столько об образе человека, сколько о его творческом призвании – в таком случае утопизм растворяется, уступая место соловьёвской *неутопической* «философии творчества».

Если обобщить подходы к теме взаимосвязи философии Вл. Соловьёва и мыслителей-символистов, то можно заключить, что в каждом делается свой акцент, в зависимости от собственно авторского видения философско-мировоззренческих оснований и смыслов «серебряновековой» эпохи. Так, Н.В. Дзуцева обращает внимание на развитие соловьёвской философии «вечной женственности»: сущность символистского поэтического творчества и характерный для традиции способ лирических высказываний интересуют автора с позиции целостного понимания богатого на перемены (и не только эстетического порядка) времени, по-своему утверждавшего развитие культуры по женскому «образцу» [8, с. 93–99]. По мнению П.П. Гайдено, связь соловьёвской философии с символистским мировоззрением можно понять, обращаясь к идее мыслителя о синтезе философии, религии и искусства. Соловьёв «... снимает границу между рациональным мышлением и мистическим (а нередко и оккультным опытом...)» [9, с. 48]. Следствием чего, как счи-

тает исследователь, является «окультурно-магическое» понимание искусства, объединяющее Вл. Соловьёва и его последователей. Тот же религиозный аспект в понимании бытия подчёркивает С.В. Федотова, видя основание культуры «русского Ренессанса» в концепте «нового религиозного сознания» [10, с. 105]. В работе Е.П. Барановой, прослеживающей «соловьёвский код» в творчестве Вяч. Иванова, акцент сделан «онтологический» – на понимании мыслителем-символистом бытия как единства реального и трансцендентного [11, с. 111–116]. Отметим также следующие значимые для понимания духовного истока символизма и в целом культуры Серебряного века идеи. Так, М.В. Максимов подчёркивает притягательность «самого образа Соловьёва – «рыцаря Софии», поэта-мыслителя и скитальца» [12, с. 5], сыгравшего определяющую роль в формировании «антропологических оснований художественной культуры Серебряного века», которые автор увязывает «с новым пониманием предназначения человека, утверждением ценности поиска смысла жизни, личного житнетворчества, творческого «я» [12, с. 6]; Т.А. Ёлшина делает акцент на определении статуса художника в эпоху русского культурного Ренессанса как теурга, а искусства – как «строителя жизни» [13, с. 10–11]; М.И. Михайлов и Е.В. Рыжакова считают, что Соловьёва и русских символистов, прежде всего, «... объединял взгляд на лирику как на способ внутреннего преодоления *обыкновенного* в человеческой жизни» [14, с. 16].

Как видим, герменевтический круг каждой из интерпретаций очерчивает своё категориальное и смысловое поле в понимании «серебряновековой» культурной традиции. Разноаспектность в смысловом определении символизма в контексте его связи с учением Соловьёва вполне закономерна, так как воспроизводит идейное многообразие как наследия самого философа, так и восприимчивого к нему круга мыслителей вслед наступившей эпохи. На наш взгляд, мировоззренческая преемственность мыслителей символистского круга поясняется совпадением позиций Вл. Соловьёва и символистов в понимании философии, что, в свою очередь, закладывает основу понимания искусства (скажем словами А. Белого) как «слова жизни», «философии жизненного пути», в целом – как практики житнетворчества. Попробуем обосновать эти идеи с опорой на тексты.

В работах В.С. Соловьёва разрабатывается идея о двух существующих в истории представлениях о философии, соответственно – о двух типах философов и смыслах философского творчества [15, с. 585; 6, с. 179; 16, с. 826–827]. Одни толкуют философию как теорию, «дело только школы», для других – философия есть «более чем теория, ... преимущественно дело жизни, а потому уже и школы» [6, с. 179]. Двум «разным» философиям соответствуют и разные человеческие типы: один вполне удовлетворяется *гносеологическим* измерением бытия, рассматривая философию как возможность роста своей познавательной способности, а второй – ищет выход за пределы теории, развивая философию не как сферу, пусть и особенного, но познания, а как «фило-

софию жизни». Тут опора идёт не только на интеллектуальные способности человека, но и на всё богатство его родовых сил: чувство, волю, жизненный опыт, способность к творчеству и свободе. В.С. Соловьёв неизменно подчёркивал нужду в этом «новом» человеке, способном перейти к «сознательному» культуротворчеству. Так, по его словам, «для философии школы – от человека требуется только развитой до известной степени ум... <...> ...для философии жизни – требуется, кроме того, особенное направление воли, т.е. особое нравственное настроение, и ещё художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии» [6, с. 179]. В людях Серебряного века этот чаемый философом культурный сдвиг произошёл: не удовлетворяясь сферой собственно теоретических вопросов, они ориентированы на утверждение себя силой искусства, поэзии, философии, религиозного подвижничества в *связи*, говоря словами Соловьёва, с «жизнью личной и общественной». Такая «практическая» философия «стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни» [6, с. 179], апеллирует уже не к человеку как «субъекту» познания, а к человеку как «творцу культуры», имеет «не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности» [6, с. 179].

Согласно Соловьёву, «теоретическая сфера мысли и познания, практическая сфера воли и деятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всех них одни и те же, а только сравнительной степенью преобладания того или другого элемента» [6, с. 230]. Варианты же их взаимосвязи составляют актуальную философскую проблему: «Различие между идеальным, т.е. достойным, должным, бытием и бытием недолжным, или недостойным, зависит вообще от того или иного отношения частных элементов мира друг к другу и к целому» [17, с. 394]. Философ предчувствовал возможность «деспотических» взаимоотношений между «элементами» бытия, частями и целым. Отношения внутри разорванного, конфликтующего мира нельзя гармонизировать на пути разрушения особенного и уникального – *свободно* развивающаяся целостность здесь невозможна. «Полнота свободы», согласно Соловьёву, выстраивается принципиально иначе: «Достойное, идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности» [17, с. 395].

Понятно, что особая в этом отношении роль принадлежит человеку, свободно реализующему свои творческие силы. Вл. Соловьёв пишет: «Если *существование* человеческого общества во всех его коренных формах и функциях основано на безличных и сверхличных данных, то его *положительный прогресс* зависит от личности и её свободы, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества» [18, с. 1023]. Именно по логике солидарного и свободного бытия человека выстраивается и соловьёвское понима-

ние искусства – как реализации идеала всеединства – «абсолютного блага», соединяющего в себе «абсолютную истину» и «абсолютную красоту». Но «так как эта реализация всеединства ещё не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение её есть искусство» [19, с. 745]. Ставя вопрос о предмете художественно-эстетических усилий, Соловьёв намеренно подчёркивает необходимость расширительного понимания сферы искусства: «Не должно ли наше искусство заботиться только о том, чтобы облечь в красоту одни человеческие отношения, воплотить в осязательных образах истинный смысл человеческой жизни? <...> Но в природе тёмные силы только побеждены, а не убеждены всемирным смыслом <...> красота природы есть именно только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни» [17, с. 392–393].

Понимание поэзии определяется этими же установками. Традиционно литература, поэзия, философия формировали духовность человека, т.е. способности, какими он воссоздавал ценности в своём образе жизни, мышления, эстетического переживания и действия. Единство абстрактно-теоретического языка философии и художественно-образного языка искусства давало в истории культуры удивительные интеллектуальные результаты – неслучайно Вл. Соловьёв, как и его современник Ф. Ницше, а ранее Ф. Прокопович, Г. Сковорода, М. Ломоносов высказывались в двух «жанрах». В своё время Платон утверждал, что философию и поэзию связывает вечный конфликт. Этими же мыслителями развивается другая идея – их сродности: во всяком случае, и философии и поэзии доступно миропонимание на уровне предельных категориальных форм – бытия и небытия, должного и сущего, сущности и существования, прекрасного и безобразного, а о некоторых метафизических идеях, возможно, целесообразнее толковать языком поэзии. Как это и делал В.С. Соловьёв, вопрошая, по сути метафизически, в поэтических суждениях: «Нет, силой не поднять тяжёлого покрывала / Седых небес... / Всё та же в даль тропинка вьётся снова. / Всё тот же лес. / И в глубине вопрос – вопрос единый / Поставил Бог. / О, если б ты хоть песней лебединой / Ответить мог! / Весь мир стоит застывшею мечтою. / Как в первый день. / Душа одна и видит пред собою / Свою же тень» (1897 г.). В творчестве русского философа наблюдается не только желание говорить о философских проблемах поэтическим языком, но и понимание сродности предназначения Поэта и Философа. Эту позицию Соловьёва подмечают и подхватывают поэты-символисты, о чем недвусмысленно высказывается Андрей Белый: «Поэт отныне должен стать не только певцом, но и руководителем жизни. Таков был Вл. Соловьёв» [20, с. 385]. И символисты и Соловьёв сходятся в том, что поэзия и философия существуют не только в пределах эстетического, т.е., по определению, чувственного переживания, но и философия и поэзия захватывают все

возможности ценностного (рационального и иррационального) проявления человеческого я. В способах поэтического и философского вопрошания – в е с ь человек. Иначе говоря, человек подпадает «целиком» под вопросы, им же поставленные в философии и поэзии, а отвечает на них – всей своей жизнью. Отсюда проистекает сродность философии и поэзии – и то и другое соединяются в духовном мире человека в ту сферу истинно небезразличного, которое и есть подлинное э с т е т и ч е с к о е. Но это эстетическое уже выходит за границы искусства, соединяя (а не разделяя) философию и поэзию как сферы развития культуры человеческих чувств и культуры мышления, без чего нет ни человека, ни культуры. Философ обращается к поэзии, становится поэтом, а поэт – философом, проявляя, по сути, свою личностную цельность и тем выявляя значимость одновременно и мысли и чувства, логико-понятийного способа измерения бытия и художественно-образного.

Представляя смыслы поэзии и философии, В.С. Соловьёв идёт путём сравнительного анализа: «Без всякого сомнения, – утверждает мыслитель, – философия есть вообще дело некоторого субъективного творчества. Это ставит её в ряд других проявлений творчества, но чем же она от них отличается, в чем существенное различие между нею и, например, поэзией?» [16, с. 826]. Философ отвергает возможность различения философии и поэзии «в форме», так как «со стороны формы произведение подлинно поэтическое несравненно превосходнее даже таких первостепенных философских творений, как «Этика» Спинозы, «Критика» Канта и «Логика» Гегеля» [16, с. 826]. Если же определять их различие на основе связи с рациональным началом сознания, то и этот критерий, согласно Соловьёву, не срабатывает, так как в плане «доказательной достоверности» научные дисциплины опережают философию. История философии, культуры может выступать в качестве метафизического «доказательства», но выказать это непосредственно, не оставив малейших сомнений, как это делается в науке, здесь нельзя. Ибо философия имеет дело со смыслами, которые не проверяются теоретически или экспериментально, а утверждаются жизнью человека (пребывающего в добре, истине или справедливости, а потом уж и рассуждающего об этих ценностях). Нужна другая философия и другой человек, для которого сфера философского «доказательства» касалась бы лично его смысловой деятельности, но «... где та философия, которая действительно удовлетворила ум и доказала свои положения?» [16, с. 826]. Представляется, что именно эта проблема поисков оснований подлинной философии, не чуждой поэтической образности и объективности собственно научной рациональности, занимает скептически вопрошающего Соловьёва.

Философия в этом отношении становится учением о бесконечном в человеке: «И поэзия, и точная наука – обе (каждая по-своему) отличаются своею формальною *конечностью*, то есть законченностью своих произведений. Их много, как теорем Эвклида или драм Кальдерона... <...> Досто-

инство философии, напротив, в её бесконечности – не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину, или то, что есть безусловно» [16, с. 826]. Отличительная черта философского учения Соловьёва заключается как раз в том, что «философствующий субъект» оказывается выходящим за границы собственно философии, является «тем, что больше его». Он представляет собой креативное начало бытия, создающее прежде всего своё «новое» Я, а затем – «новую» культуру, «новую» поэзию, искусство, «новое» общество, «новый» мир. Именно этот аспект соловьёвской философии был подхвачен движением символистов, о чём прекрасно скажет спустя десятилетия, в августе 1920 г. А.А. Блок: «Вл. Соловьёв, которому при жизни «не было приюта меж двух враждебных станом», не нашёл этого приюта и до сих пор, ибо он был носителем какой-то части этой третьей силы, этого, несмотря ни на что, идущего на нас нового мира» [21, с. 418]. Этот «новый» мир манил и пугал: «... человек стремится не заметить этого, заткнуть уши, потушить сознание...» [21, с. 417].

В.С. Соловьёв, а вслед за ним и символисты заняли принципиально иную позицию – не пассивной, конформистской жизнепрактики, а активного созидания новых обстоятельств социокультурного пути человечества, жизнотворчества. Нацеливаясь на познание безусловной истины – признака настоящей философии, согласно Соловьёву, важно было перейти черту теории, заняться, говоря его словами, «философским деланием», понять, «насколько в дальнейшем ходе философствования растёт, крепнет и полнеет чистый, мысленный образ самой безусловной истины» [16, с. 827]. Философ ратовал за целостное мировоззрение и цельную человеческую личность, гармоничную в своём внутреннем мире и потому способную внести гармонию и во внешний мир, реализовать идеал «положительного всеединства в жизни, знании и творчестве», осуществить «великий синтез» отвлечённых, идеально-умозрительных и реальных, практически-деятельных начал. Поэты-символисты жили и творили по этому завету, пытались создать «новую» философию культуры, лучше сказать, новую «онтологию культуры», по сути – практическую философию, цель которой есть жизнотворчество. Поясняя смысл символистского движения, А. Белый писал: «... правы законодатели символизма, указывая на то, что последняя цель искусства – пересоздание жизни... <...> Последняя цель культуры – пересоздание человечества; в этой последней цели встречается культура с последними целями искусства и морали; культура превращает теоретические проблемы в проблемы практические...» [3, с. 10]. Отсюда, делает вывод мыслитель, символистская переоценка человеческого прогресса превращает «понятие о прогрессе» в «понятие о культуре».

Как и соловьёвская философия, символистское искусство стремится выйти в жизнь. А. Белый в работе «Настоящее и будущее русской литературы» вначале представляет достаточно широко панораму воззрений на литературу

ру: «Одни говорят, что русская литература должна отражать жизнь; другие же говорят: «нет, не должна»; одни говорят: «литература призывает нас к созиданию жизни»; другие же отвечают: «нет, вовсе не призывает». – «Литература – форма проповеди», – утверждают одни; «Литература – не литература только», – оспаривают другие. <...> ... она – форма популяризации знания» [20, с. 277–278], но в результате утверждает по сути соловьёвскую идею о необходимости выхода искусства за свои собственные, традиционным развитием определяемые границы. «Последние цели познания, – утверждает Белый, – не коренятся в самом познании; они коренятся в действии; последние цели творчества не коренятся в творческих формах искусства; они коренятся в жизни» [20, с. 278]. Блок также указывает на преобразующую жизнь цель поэтического искусства: «Что такое поэт? Человек, который пишет стихами? Нет, конечно. <...> ... он – сын гармонии, поэт. Что такое гармония? Гармония есть согласие мировых сил, порядок мировой жизни» [22, с. 420]. Задачи обновления искусства, как и метафизической мысли, требуют переосмысления проблем взаимосвязи теории и практики, культуры и цивилизации, должного и наличного, репродуктивной и творческой деятельности. Понимание этого, а также сродность мировидения связывают соловьёвскую философию и символизм.

С этим связано и экзистенциальное переживание судьбы философа А. Белым, А. Блоком. Смысл их общей «жизненной драмы» – жизнь в эпоху подмены культуры цивилизацией, приоритетов смысловой культуры установками культуры массовой. «Люди стали жить, – писал Блок, – странной, совсем чуждой человечеству жизнью. Прежде думали, что жизнь должна быть свободной, красивой, религиозной, творческой. <...> Теперь развилась порода людей, совершенно перевернувших эти понятия и тем не менее считающихся здоровыми. <...> Они стали посвящать всё своё время государственной службе – и перестали понимать искусство» [23, с. 371]. В этом контексте отчуждение по отношению к Вл. Соловьёву, названному Блоком «рыцарем-монахом», вполне понятно: «В то время около Соловьёва шумела уже постоянная слава, не только русская, но и европейская. Слава долетала до Петербурга, как всегда в виде волны грязных лакейских сплетен и какой-то особой ненависти» [24, с. 179–180]. В «<Заметках о Владимире Соловьёве>» 1910 г. Блок сочувственно констатирует: «В то время в средн[их] п[етер]б[ургских] кругах особенно ненавидели Вл. Соловьёва. О нём распространяли мелкие и наивные сплетни. <...> Непохожих принято уничтожать» [25, с. 224–225]. Спустя десятилетие слово Блока зазвучало с ещё большей болью, горечью: «Во взгляде Соловьёва ... была бездонная синева: полная отрешённость... Одинокий странник шествовал по улице города призраков...» [24, с. 179]. Теперь Блок уже имеет опыт жизни в эпоху перемен, оплаченный собственным кровоточием: «... новый мир, несмотря на всё, неудержимо плыл на нас» [21, с. 418]. Этот «плывший» на людей отнюдь не иллюзорный мир требовал нового от-

ношения к Соловьёву, что очень тонко подмечает, говоря о Блоке, В.Н. Орлов: «Несколько позже он скажет, что стихи Соловьёва «требуют любви, а не любовь их»: «Когда им отдашь любовь, они заполнят годы жизни и ответят во сто раз больше, чем в них сказано. Может быть, заполнят и целую жизнь». Так с ним и случилось» [26, с. 93].

Экзистенциальное напряжение чувствуется и в думах о философе А. Белого: «Опять поразило его в жестокой думе сожженное лицо среди благообразных, довольных лиц окружающих» [27, с. 350]. Воспоминания поэта о пограничном (как оказалось, не только между столетиями, но и между эпохами) 1900 г. вскрывают их общее чувство тревожности, захватившее молодого литератора и зрелого философа: «Стояла весна 1900 г. Тёмное крыло грядущего затенило дни, и в душе поднялись тревожные сновидения» [20, с. 375]. Собственные предчувствия «ужасов войн и междоусобий» Белого подтвердились диалогом с философом: «Я обратился к Владимиру Сергеевичу с вопросом о том, сознательно ли он подчёркивает слова о тревоге, подобно дымке опоясавшей мир. И Владимир Сергеевич сказал, что такое подчёркивание с его стороны сознательно. <...> И действительность не замедлила подтвердить эти ожидания: раздалась слова Д.С. Мережковского об апокалиптической мертвенности европейской жизни, собирающейся явить Грядущего Хама. Появился новый тип, воплотивший в себе хаос, вставший из глубин, – тип хулигана» [20, с. 376–377]. Сопrotивляясь собственным предчувствиям и всё более проявляющейся массовизации сознания и действия, превалирования хаоса над космосом, гармонией, А. Белый пишет о творческом призвании человека, о символизме как единственно достойном способе отношения человека к миру. Как и для Соловьёва, для Белого весьма важна идея цельности – цельности знания, жизни, культуры, человека-художника как творца себя и мира, потому поэт надеется, что «... мир, как спящая красавица, проснётся к цельности, тряхнёт жемчужовым кокошником; лик вспыхнет зарёю...» [20, с. 375]. Серии статей А. Белого представляют собой слово-действие, перманентное разъяснение-призыв к практическому разрешению проблем духовного бытия людей языком искусства, к решительным поступкам, изменяющим мир. В его работах имеются постановки жгучих вопросов современности: «Противоречие между волей и созерцанием – показатель приближения *кризиса* нашей культуры, – манифестирует литератор. – Ныне совершается борьба вырождения с возрождением не в обществе, а в отдельных сознаниях. И эстетическая культура – прообраз трагической маски, изпод которой на одного взглянут очи жизни, на другого – чёрные очи смерти» [27, с. 157]. Такое преодоление трагической истории культурой возможно, если, согласно А. Белому, наблюдается «рост индивидуальности», «рост жизненных сил личности», «индивидуальный рост суммы личностей». Тогда будут действовать уже не массы, количества, коллективности, разной степени индивидуальной «усреднённости» общности, *но* личности.

Подводя итог, отметим, что символистское движение продолжает главную линию соловьёвской философии – нацеленность на *жизнетворчество*, где ключевая задача – «найти пересечение между абстрактной теорией и конкретным жизненным путём – соединить временное с вечным, т.е. *прийти в Символу...*» [28, с. 475]. Символизм сохраняет направленность В.С. Соловьёва в понимании философии на выход за границы теории, толкуя искусство, поэзию как «философию жизненного пути» [28, с. 474], а смыслы литературно-поэтического и философского творчества как способы открытия человеком себя, осознания своего жизненного «призвания» как бытия в культуре.

Список литературы

1. Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. 712 с.
2. Булгаков С.Н. Философия имени. б/м. 1997. 330 с.
3. Белый Андрей. Символизм. Книга статей. М., 1910. 635 с.
4. Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. 48 с.
5. Димитрова Н.И. Философия искусства и любви – Владимир Соловьёв в эпоху Серебряного века // Соловьёвские исследования. 2010. № 2 (26). С. 18–22.
6. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 139–288.
7. Соловьёв В.С. На пути к истинной философии // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 324–338.
8. Дзуцева Н.В. «Вечная женственность» Вл. Соловьёва в эстетико-философском дискурсе Вяч. Иванова // Соловьёвские исследования. 2011. № 1 (29). С. 93–99.
9. Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. 472 с.
10. Федотова С.В. Дискурс оправдания: Вл. Соловьёв и Вяч. Иванов // Соловьёвские исследования. 2011. № 1 (29). С. 99–111.
11. Баранова Е.П. «Дантовско-соловьёвский код» в ранних поэмах Вяч. Иванова («Сфинкс», «Врата», «Миры возможного») // Соловьёвские исследования. 2011. № 1 (29). С. 111–116.
12. Максимов М.В. Вл. Соловьёв и философские основания художественной культуры Серебряного века // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием 24–25 ноября 2011 г. Иваново. 2011. С. 5–7.
13. Ёлшина Т.А. Творить мир по законам красоты // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием 24–25 ноября 2011 г. Иваново, 2011. С. 10–13.
14. Михайлов М.И., Рыжакова Е.В. Феномен лирики в эстетике Вл. Соловьёва и русских символистов // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием 24–25 ноября 2011 г. Иваново. 2011. С. 16–19.
15. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 582–625.
16. Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 757–831.
17. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 390–404.
18. Соловьёв В.С. Русская философия и литература // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская церковь. Минск, 1999. С. 1004–1025.

19. Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. I. М., 1988. С. 581–756.
20. Белый А. «Луг зелёный». Книга статей // А. Белый. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. Т. I. М., 1994. С. 249–390.
21. Блок А.А. Владимир Соловьёв и наши дни (К двадцатилетию со дня смерти) // Ваш А. Блок. М., 2006. С. 416–418.
22. Блок А.А. О назначении поэта // Ваш А. Блок. М., 2006. С. 420–423.
23. Блок А.А. Безвременье // Ваш А. Блок. М., 2006. С. 37–380.
24. Блок А.А. Рыцарь-монах // Блок А.А. Собр. соч. в 12 т. Т. 9. Л., 1936. С. 179–186.
25. Блок А.А. <Заметки о Владимире Соловьёве> // Блок А.А. Собр. соч. в 12 т. Т. 9. Л., 1936. С. 224–225.
26. Орлов В.Н. Гамаюн. Жизнь Александра Блока. М., 1981. 717 с.
27. Белый А. «Арабески». Книга статей // А. Белый. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 7–449.
28. Белый А. Речь памяти Александра Блока // А. Белый. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 470–499.

References

1. Shpet, G.G. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannyye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a form of knowledge. Collected works on Philosophy of Culture], Moscow, 2007, 712 p.
2. Bulgakov, S.N. *Filosofiya imeni* [Philosophy of Name], Sine Loco, 1997, 330 p.
3. Belyy, A. *Simvolizm. Kniga statey* [Symbolism. Collection of Articles], Moscow, 1910, 635 p.
4. Berdyaev, N.A. *Krizis iskusstva* [Crisis of Art], Moscow, 1990, 48 p.
5. Dimitrova, N.I. *Solovevskie issledovaniya*, 2010, no. 2 (26), pp. 18–22.
6. Solovyev, V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principles of Entire Knowledge] in VI. Solovyev. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1988, pp. 139–288.
7. Solovyev, V.S. *Na puti k istinnoy filosofii* [On the way to the true philosophy] in VI. Solovyev. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1988, pp. 324–338.
8. Dzutseva, N.V. *Solovevskie issledovaniya*, 2011, no. 1 (29), pp. 93–99.
9. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solovyev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyev and Philosophy of Silver Age], Moscow, 2001, 472 p.
10. Fedotova, S.V. *Solovevskie issledovaniya*, 2011, no. 1 (29), pp. 99–111.
11. Baranova, E.P. *Solovevskie issledovaniya*, 2011, no. 1 (29), pp. 111–116.
12. Maksimov, M.V. *VI. Solovyev i filosofskie osnovaniya khudozhestvennoy kul'tury Serebryanogo veka* [VI. Solovyev and Philosophical Foundations of Creative Culture of Silver Age], in *Vladimir Solovyev i poety Serebryanogo veka. Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii 24–25 noyabrya 2011 g.* [Vladimir Solovyev and poets of Silver Age. Proceedings of International Conference at November, 24–25, 2011], Ivanovo, 2011, pp. 5–7.
13. Elshina, T.A. *Tvorit' mir po zakonom krasoty* [Create World according of the Beauty Laws], in *Vladimir Solovyev i poety Serebryanogo veka. Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii 24–25 noyabrya 2011 g.* [Vladimir Solovyev and poets of Silver Age. Proceedings of International Conference at November, 24–25, 2011], Ivanovo, 2011, pp. 10–13.
14. Mikhaylov, M.I., Ryzhakova, E.V. *Fenomen liriki v estetike VI. Solovyeva i russkikh simbolistov* [Lyrics Phenomenon in VI. Solovyev's Aesthetics and Russian Symbolists], in *Vladimir Solovyev i poety Serebryanogo veka. Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii 24–25 noyabrya 2011 g.* [Vladimir Solovyev and poets of Silver Age. Proceedings of International Conference at November, 24–25, 2011], Ivanovo, 2011, pp. 16–19.
15. Solovyev, V.S. *Zhiznennaya drama Platona* [Plato's Life Drama] in VI. Solovyev. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collection of works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1988, pp. 582–625.

16. Solovyev, V.S. Teoreticheskaya filosofiya [Theoretical Philosophy], in VI. Solovyev. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collection in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1988, pp. 757–831.
17. Solovyev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [General Meaning of Art], in VI. Solovyev. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collection of works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1988, pp. 390–404.
18. Solovyev, V.S. Russkaya filosofiya i literature [Russian Philosophy and Literature], in V.S. Solovyev. *Rossiya i vselenskaya tserkov'* [Russia and Universal Church], Minsk, 1999, pp. 1004–1025.
19. Solovyev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of Abstract Grounds], in VI. Solovyev. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1988, pp. 581–756.
20. Belyy, A. «Lug zelenyy». Kniga statey [«Green Meadow». Collection of Articles], in A. Belyy. *Kritika. Estetika. Teoriya simvolizma* [Critique. Aesthetics. Theory of Symbolism], in vol. 2, vol. 1, Moscow, 1994, pp. 249–390.
21. Blok, A.A. Vladimir Solovyev i nashi dni (K dvadtsatiletiyu so dnya smerti) [Vladimir Solovyev and Present Days (To the 20-th anniversary of death)], in *Vash A. Blok* [Your A. Blok], Moscow, 2006, pp. 416–418.
22. Blok, A.A. O naznachanii poeta [On Poet's Mission], in *Vash A. Blok* [Your A. Blok], Moscow, 2006, pp. 420–423.
23. Blok, A.A. Bezvrem'e [Hard Times], in *Vash A. Blok* [Your A. Blok], Moscow, 2006, pp. 37–380.
24. Blok, A.A. Rytsar'-monakh [Knight-Monk], in A. Blok. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 9* [Collected Works in 12 vol., vol. 9], Leningrad, 1936, pp. 179–186.
25. Blok, A.A. Zametki o Vladimire Solovyeve [Notes about V. Solovyev], in A. Blok. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 9* [Collected Works in 12 vol., vol. 9], Leningrad, 1936, pp. 224–225.
26. Orlov, V.N. *Gamayun. Zhizn' Aleksandra Bloka* [Gamayun. A Blok's Life], Moscow, 1981, 717 p.
27. Belyy, A. «Arabeski». Kniga statey [«Arabesque». Collection of Articles], in A. Belyy. *Kritika. Estetika. Teoriya simvolizma* [Critique. Aesthetics. Theory of Symbolism], in 2 vol., vol. 2, Moscow, 1994, pp. 7–449.
28. Belyy, A. Rech' pamyati Aleksandra Bloka [Memory Speech to the Memory about A Blok], in A. Belyy. *Kritika. Estetika. Teoriya simvolizma* [Critique. Aesthetics. Theory of Symbolism], in 2 vol., vol. 2, Moscow, 1994, pp. 470–499.

УДК 133:82(47)

ББК 87.3(2)6

СИМВОЛИСТСКИЙ ШТРИХ К ОККУЛЬТНОМУ ПОРТРЕТУ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт исследований обществ и знаний Болгарской академии наук,
Московска 13А, София 1000, Болгария
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Анализируется место, занимаемое символизмом в целостной картине оккультных установок Серебряного века. Особое внимание уделяется архаически-магическому отношению к слову как сторонников философского направления имяславского движения, так и сторонников символизма. Утверждается общность положения «Слово есть основное орудие магии» для богословов-имяславцев и для символистов. Феномен онтологизации языка рассматривается как типическая характеристика духовности Серебряного века. На основе анализа некоторых специфических особенностей национального типа мышления, а

также доминирующим настроением эпохи – нетерпением в ожидании коренных перемен жизни на всех уровнях объясняется исключительная тяга к магизму. При этом символистский теургизм определен в качестве демиургизма, т.е., пользуясь терминологией Достоевского, как вариант человекобожества.

Ключевые слова: символизм, оккультизм, магизм, «белая магия», теургия, Серебряный век, имяславие.

SYMBOLISTIC STROKE OF THE OCCULT PORTRAIT OF THE SILVER AGE

N.I. DIMITROVA

Institute of Societies and Knowledge Research of Bulgarian Academy of Sciences,
13A, Moscow Str., Sofia 1000, Bulgaria

E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The article deals with the presence of the Russian Symbolism in the entire occult atmosphere of the Silver Age. The accent is put on the archaic-magical attitude towards the Words (especially the Names) expressed by the philosophical version of the Glorification- of- Name- trend, as well as by Symbolism supporters. In particular, the author shows that theologians and Symbolists were both convinced that «Word is the main magic tool». The author states that the phenomenon of language ontologization is a typical characteristic of the Silver Age culture. The author's explanation of this unusual affinity for magism is twofold – the first one lies in the peculiarities of the national mentality. On the other hand, a special attention is paid to the dominant tone of the period – the impatience of thought, impatience that translates itself into desire for immediate ontological change – «here and now». The symbolistic theurgism is specified as demiurgism, i.e. a man-godhood version – using Dostoevsky's terminology.

Key words: Symbolism, occultism, magism, «white magic», theurgy, Silver age, Glorification of Names.

В центре нашего внимания – одна из характеристик духовной атмосферы Серебряного века, которая особенно благоприятствовала наступлению оккультизма. Разумеется, причин, из-за которых Серебряный век был назван *александрийским периодом*, много, но наш исследовательский интерес сосредоточен на *нетерпении* как общем знаменателе настроений, доминирующих в ту эпоху. Эта отличительная характеристика наиболее яркое выражение получила в сфере политики, где она привела к расцвету радикализма и экстремизма. В результате сближения революционных и религиозных установок, характерного для инициаторов «нового религиозного сознания», *нетерпение* нашло выражение в разнообразных хилиастических мечтаниях, парадоксальным образом возрождавших апокалиптический жанр средневековья. Духовные искания русских интеллектуалов колебались между *революцией и религией*, а овладение *оккультными силами* считалось (в том числе, выдающимися среди тогдашних «левых» мыслителей фигурами) одним из способов форсирования социальных перемен. Именно эта обостренная

апокалиптичность настроений порождала склонность к «торопливости в отношениях с религией» [5, с. 138] и к «переориентации от религии к мистике» [5, с. 138], главным образом из-за возможности непосредственного и своевременного соприкосновения со сверхъестественным.

В немалой степени своей оккультной атмосферой Серебряный век обязан и процветавшему тогда национальному типу философствования и его доминирующим характеристикам, таким как: вещественность, полнокровность, чувственность, конкретность, жизненность, одушевленность, природность/космичность и т.д. Изначальное сопротивление абстрактности, «отвлеченности», умозрительности классического философствования порождало причудливые гибридные формы, в которых собственно рефлексивный момент оказывался вытесненным на задний план. Опять-таки *нетерпением* можно объяснить, почему стало возможным слияние философии и оккультизма. Иначе говоря, при поиске причин этих особенностей оккультного портрета Серебряного века, в том числе, в собственно философской сфере нас интересуют главным образом объяснения, выполненные в интерналистском «ключе». Если от философии ожидают сиюминутных решений конкретных практических задач, если на нее возлагаются надежды на непосредственное преобразование общества и даже природной действительности, то понятно, что такой тип мышления/действия существенно сходен с магическим. В такой ситуации эзотерика оказывается имманентно присущей самому философствованию, торопящемуся осуществить онтологическую трансформацию «здесь» и «теперь» и становящемуся отзывчивым к вторгающимся «извне» веяниям со стороны теософии и антропософии. Среди авторов, сформировавших оккультный портрет Серебряного века и принесших ему мировую известность, были профессиональные философы, философствующие поэты, литераторы, художники и т.п. Николай Рерих, Петр Успенский и Георгий Гурджиев были эмблематическими фигурами русского оккультизма, но их славу разделяли с ними и множество других мыслителей – авторов значимых философских произведений. Андрей Белый, Максимилиан Волошин, Валерий Брюсов, Николай Гумилев, Даниил Андреев были, наверное, наиболее известными в художественном мире личностями, связавшими свою судьбу с европейским оккультизмом и создавшими образцы новой национальной эзотерики.

Не подлежит сомнению, что среди многочисленных группировок оккультной ориентации, порожденных Серебряным веком, одной из наиболее своеобразных в национальном отношении был философский вариант богословского направления *имяславие*. Его «светская» трактовка расширяет богословский тезис «Имя Божье есть сам Бог» в смысле *славословия* – она «переносит» молитвенную ситуацию в светский контекст, наделяя слова внутренней энергией. Архаически-магическое отношение к словам находит выражение в основном имяславском тезисе «Имена выражают природу вещей». Комментируя это движение (в его богословском варианте), С. Хоружий подчер-

кивает, что культ имени, и даже Имени, свидетельствует о нуминозной одержимости, преодоленной христианством: «Примат чувства Нуминоза – особенность архаической религиозности, и этот уклон имяславческого сознания в архаическую стихию подтверждается многими чертами. <...> И в этом возврате к магизму слова, в укорененности в архаических пластах языкового и религиозного сознания нам раскрываются важные внутренние связи имяславия в исторической реальности его времени» [11].

Среди поэтических «имяславцев» эмблематическим именем является, разумеется, Велимир Хлебников, чье творчество обычно определяется именно как *философия абсолютного слова* [6, с. 143]. Слово есть выражение мира, оно не только рассказывает о мире, но самой своей структурой изображает мир, оно изоморфно миру. Наиболее выдающимися именами среди философов «имяславцев», безусловно, являются П. Флоренский и А. Лосев, которые были очень близки к художественному авангарду в целом. Хотелось бы уделить больше внимания идеям Флоренского, в силу его близких – дружеских и идейных – связей с главным представителем символизма в России Андреем Белым. Слово есть основное орудие магии – таково убеждение не только Флоренского, но и Белого. Для Флоренского магия – нечто вроде прикладной науки, овладевающей избранным объектом и подчиняющей его себе. И именно в этом отношении роль слова имеет первостепенное значение. «Слово кудесника вещно, – утверждает Флоренский. – Оно – сама вещь. Оно поэтому всегда есть *имя*. Магия действия есть магия слов; магия слов – магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя, вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но различна их мощь, различна их глубина...» [10]. Иными словами, слово есть бытие в качестве имени. Михаил Эпштейн делает из имяславских идей далеко идущие выводы, отмечая их связь с *симуляцией* реальности в России во время коммунизма, когда «по сравнению с именем, обозначающим *идеально* некую полноту предмета, сам предмет оказывается ущербным, несостоявшимся, стертным...» [12, с. 180].

Онтологизация языка является той бьющей в глаза характеристикой Серебряного века, в силу которой многие исследователи ошибочно склонны рассматривать этот период истории русской культуры исключительно сквозь ее призму. Томас Зейфрид, например, считает, что в период с 60-х годов XIX века по 30-е годы XX века едва ли не каждый русский автор философских работ, посвященных природе языка, подходил к языку как онтолог, видел в языке проявление сущности: «Русские мыслители (даже «мирской» Шпет) остаются воинствующими логофилами: язык для них – это нечто, появившееся прежде нас или порождаемое самими сущностями, а следовательно, доступное нам как доказательство упорядоченной и, возможно, божественной природы космоса» [7, с. 72].

Исключительную роль слов для магических практик подчеркивают и символисты. В своем эссе «Магия слов» Андрей Белый, которого связывали с Фло-

ренским дружеские чувства, утверждает: «Неспроста магия признает власть слова. Сама живая речь есть непрерывная магия; удачно созданным словом я проникаю глубже в сущность явлений, нежели в процессе аналитического мышления; мышлением я различаю явление; *словом* я подчиняю явление, покоряю его; творчество живой речи есть всегда борьба человека с враждебными стихиями, его окружающими; слово зажигает светом победы окружающий меня мрак» [1, с. 132]. Следовательно, магом является тот, кто знает больше слов.

Символистское магическое мышление, понимаемое как вера в собственные возможности сотворения и преобразования мира, тоже хорошо известно. Для него основным творческим средством является сам символ – слово, имя, посредничающее между «этим» и «иным» миром. По определению Вячеслава Иванова, «символ – слово, становящееся плотью, но не могущее ею стать; если же было стало, то было бы уже не символом, а самою теургической действительностью. И этот эрос символизма к действию – свят; но дело, которого алчет символизм, не смертное и человеческое, но бессмертное и божественное дело» [8, с. 197–198]. «Реалиоризм» приводит человека к сверхприродной действительности, освобождает нетленную красоту от ее грубого вещественного покрывала. Явление открывающегося таким образом извечного прекрасного бытия, явление его скрытой софийности, считалось возможным благодаря не только медиумичности слова-символа, но и обладаемой этим словом бытийной силе. Глубокий онтологизм, исповедуемый имяславским движением, присущ и символизму. Но именно в этом чрезмерном преклонении перед словом Бердяев (чьё приобщенность к оккультной атмосфере Серебряного века отрицать трудно) видит признаки характерного для каждой «александрийской» эпохи растления бытия и развоплощения слова: «Русская литература последнего двадцатилетия поражена в самых замечательных своих явлениях онтологическим растлением, распадением и распылением бытия. Космические вихри распылили в ней образ человека, образ мира, образ Бога, образ всякого твердого бытия. Это – не моральная, а онтологическая растленность» [3].

Теургизм в качестве специфической формы магизма является широко эксплуатируемой темой, поэтому мы ограничимся тем, что вкратце наметим дальнейшую судьбу введенного в русскую философию Владимиром Соловьёвым понятия *теургия*. Определяя теургию как «белую магию»¹, Андрей Белый, вслед за Вл. Соловьёвым, понимает ее не как «божественное действие», что следует из этимологического анализа, а наоборот, как человеческое воздействие на высшую силу, т.е. как действие, сходное с магическим. В отличие от неоплатонического, значению теургии у Соловьёва и его последователей придается гораздо более широкий смысл, не сводимый к сакральной практике. Для символистов теург является в сущности демиургом, он

¹ См.: Белый А. О религиозных переживаниях // Литературное обозрение. 1995. № 4–5.

творит не только новую эстетическую реальность (что остается для представителей этого поэтически-идейного направления на заднем плане), а преобразует саму реальность. В этой связи близкий к символизму Павел Флоренский подчеркивает: «Теургия и магия столь же стары, как и человечество. Вера в силу заклęcia и переживание своего мирообразующего творчества простирается так же далеко, как и человек...» [10].

В связи с подлежащей преобразению реальностью, особое значение отдается радикальной перемене самого поэта-теурга, т.е. самопреобразению, в результате которого появляется очередная версия «нового человека», на этот раз окрашенная в тона символизма. При этом нельзя не отметить, что не только поэты-художники становились жертвами своего собственного «жизнетворчества», т.е. теургического действия; в неменьшей степени подвластными такого рода представлениям и действиям были и их жены и подруги, которым нередко предъявлялись чрезмерные, нечеловеческие требования, подчас доводившие их до несчастного конца².

Именно в этом понимании теургии обнаруживается присущее тогдашнему национальному типу мышления *нетерпение* – преобразование бытия мыслилось возможным с помощью заклинаний, что представлялось гораздо более прямым путем, чем долготерпеливая работа по изменению наличной действительности. Иными словами, теургия мыслилась *легким способом* осуществления столь желанных в тот период в России перемен на всех уровнях. Интересно то, что эта *человекобожеская* самонадеянность вызывала критические реакции, в том числе, среди самих представителей эзотерического Серебряного века. Нельзя не упомянуть в этой связи Сергея Булгакова, чья софиология всегда была «на грани» гностицизма, в какой-то степени он тоже был причастен к общему магическому духу эпохи. Будучи сторонником софиологической концепции Соловьёва, Булгаков в то же время относился критически к его теургической визии искусства, воспринятой и унаследованной символизмом. Возражения Булгакова со всей очевидностью раскрывают недозволенное – «человекобожеское» нарушение границ символистами, недозволенное смешение божественного и человеческого. По его мнению, определяя задачи искусства в качестве теургических, «Соловьёв много повредил отчетливому пониманию сущности самого вопроса, ее затемнив и даже извратив. <...> Он направил духовные поиски на неверные пути, и теперь надо снова возвратить их к исходному пункту и прежде всего поставить принципиальный вопрос: можно ли говорить в применении к *человеческому* творчеству о теургии, Θεου εργον, о богодействе? Ведь следует различить действие *Бога* в мире, хотя и совершаемое в человеке и чрез человека (что и

² См.: Климова С.М. Мифологема женственности в культуре Серебряного века и ее социокультурные воплощения // Вопросы философии. 2004. № 10.

есть теургия в собственном и точном смысле слова), от действия *человеческого*, совершаемого силой божественной софийности, ему присущей. <...> Первое есть божественное нисхождение, второе – человеческое восхождение, одно идет с неба на землю, другое от земли устремляется к небу. И обе эти возможности: теургия и софиургия, должны быть совершенно определенно различены, между тем как они постоянно смешиваются, чем и создается двусмысленность и неясность» [4, с. 320].

Теургическая утопия вписывается в присущую эпохе «религию человекобожества» в качестве ее неотъемлемого компонента. *Новый человек* символистов обременен непомерными по сравнению с его силами творческими функциями – его рассматривали как демиурга, создающего новые миры. Благодаря тезисам о магичности слова символизм оказывается важным штрихом в целостном оккультном портрете Серебряного века – наряду с «научной магией» космистов, «энергетиков» и «богостроителей», с тектологической магией Богданова и т.д. – портрете, вобравшем в себя весь спектр магического мышления, начиная с «белой» и кончая «черной» магией.

Список литературы

1. Белый А. Магизм слов // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 131–142.
2. Белый А. О религиозных переживаниях // Литературное обозрение. 1995. № 4–5. С. 4–9.
3. Бердяев Н.А. Мутные лики. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/liki.htm>
4. Булгаков С.Н. Свет Невечерный. М.: Республика, 1994. 416 с.
5. Гуревич П.С. Мистика как культурная традиция // Общественные науки и современность. 1994. № 5. С. 136–145.
6. Дуганов Р. В. Велимир Хлебников: природа творчества. М., 1990. 350 с.
7. Зейфрид Т. Хайдеггер и русские о языке и бытии // Новое литературное обозрение. 2002. № 53. С. 64–74.
8. Иванов В.И. Мысли о символизме // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 191–198.
9. Климова С.М. Мифологема женственности в культуре Серебряного века и ее социокультурные воплощения // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 151–156.
10. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm>
11. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rp-net.ru/book/articles/materialy/bulgakov/horuzhij.php>
12. Эпштейн М.Н. Истоки и смысл русского постмодернизма // Звезда. 1996. № 8. С. 166–188.

References

1. Belyi, A. Magizm slov [The Magic of Words], in *Belyi, A. Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as the Understanding of World], Moscow: Respublika, 1994, pp. 131–142.
2. Belyi, A. O religioznykh perezhivaniyakh [About Religious Experience], in *Literaturnoe obozrenie* [Literature Review], 1995, no. 4–5, pp. 4–9.

3. Berdyayev, N.A. *Mutnye liki* [Muddy Images], <http://www.vehi.net/berdyayev/liko.htm>
4. Bulgakov, S.N. *Svet Nevechernyy* [Unfading Light], Moscow: Respublika, 1994, 416 p.
5. Gurevich, P.S. *Mistika kak kul'turnaya traditsiya* [Mysticism as a Cultural Tradition], in *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Science and Modernity], 1994, no. 5, pp. 136–145.
6. Duganov, R.V. *Velimir Khlebnikov: priroda tvorchestva* [Velimir Khlebnikov: The origin of the Creative Act], Moscow, 1990, 350 p.
7. Zeyfrid, T. Heidegger i russkie o yazyke i bytii [The World Made Self: Russian Writings on Language], in *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literature Review], 2002, no. 53, pp. 64–74.
8. Ivanov, V. I. Mysli o simbolizme [Thoughts About Symbolism], in *Ivanov, V.I. Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal], Moscow: Respublika, 1994, pp. 191–198.
9. Klimova, S. M. Mifologema zhenstvennosti v kulture Serebryanogo veka i ee sotsiokulturnye voploshcheniya [The Mythologema of Femininity in the Culture of the Silver Age and Its Social-Cultural Incarnations], in *Voprosy filosofii* [Philosophy Issues], 2004, no. 10, pp. 151–156.
10. Florenskiy, P.A. *Obshchechelovecheskie korni idealizma* [The Universal Roots of Idealism], <http://magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm>
11. Khoruzhiy, S.S. *Imyaslavie i kultura Serebryanogo veka: fenomen Moskovskoy shkoly khristianskogo neoplatonizma* [The Glorification of Names and the Silver Age Culture: The Phenomenon of Moscow Neo-Platonic School], <http://www.rp-net.ru/book/articles/materialy/bulgakov/horuzhij.php>
12. Epshteyn, M.N. Istoki i smysl russkogo postmodernizma [The Sources and Meaning of Russian Postmodernism], in *Zvezda*, 1996, no. 8, pp. 166–188.

УДК 165.613(47)

ББК 87.3(2)51

ПРОБЛЕМА РЕФЛЕКСИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА У ВЛ. СОЛОВЬЁВА И ВЯЧ. ИВАНОВА

Е.Е. ВОЗНЯКЕВИЧ

Обнинский институт атомной энергетики –

филиал Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ»,
Студгородок, д. 1, г. Обнинск, Калужская область, 249040, Российская Федерация

E-mail: rinav@mail.ru

Предлагается анализ подходов к проблеме мистического опыта как теоретического понятия у Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова. Определены сходства и различия их концепций, обусловленные рефлексивной установкой и выбором субстрата мистического опыта. Выявлено, что условием возможности синтеза, согласно идее Вл. Соловьёва, является истинно-сущее, имеющее онтологический статус, доступное посредством мистического опыта, представляющего собой синтез эмпирического и рационального посредством мистического усмотрения их общего основания. Концептуальный анализ теоретического рассмотрения мистического опыта Иванова показал, что синтез реализуется Ивановым как сохранение антиномичности в определении воли, что, по мнению мыслителя, открывает истинную свободу. Доказывается утверждение, что теоретическая интерпретация мистического опыта Вл. Соловьёва развивается, по преимуществу, в сфере эстетики, мистицизм Вяч. Иванова носит этический характер.

Ключевые слова: мистицизм, мистика, мистический опыт, рефлексия, всеединство, мистический анархизм, мистический энергетизм, концепция мистического опыта Вл. Соловьёва.

REFLECTION ISSUE OF MYSTICAL EXPERIENCE IN VLADIMIR SOLOVYEV AND VIACHESLAV IVANOV'S WORKS

E.E. VOZNYAKEVICH

Obninsk Institute of Nuclear Power Engineering,
Branch of National Nuclear Research University MIFI
1, Studgorodok, Obninsk, Kaluga Region, 249040, Russian Federation
E-mail: rinav@mail.ru

In the article the author analyzes the approaches towards the problem of mystical experience as a theoretical concept in Vladimir Solovyev and Vyacheslav Ivanov's works. The author defines the similarity and differences of the concepts which are caused by reflective installation and substratum choice of mystical experience. It is revealed that the condition of synthesis possibility, according to the Solovyev's idea, is true real with the ontological status, accessible by means of the mystical experience which is represented as a synthesis of empirical and rational things in their completeness by means of the mystical discretion of their general basis. The conceptual analysis of theoretical consideration of Ivanov's mystical experience has shown that the synthesis is realized as antinomy preservation in will definition that, according to the thinker, opens true freedom. In the article the basic statement that while theoretical interpretation of Solovyev's mystical experience develops, mainly, in esthetics field, Ivanov's mysticism has an ethical character is proved.

Key words: *mysticism, mystic, mystical experience, reflection, Vseedinstvo, Mystical Anarchism, Mystical Energetism, Vl. Solovyev's conception of mystical experience.*

Обращение к мистике является одним из основных мотивов в культуре Серебряного века. Как отмечает В. Крейд, говоря об этом периоде, «едва ли не каждый из значительных поэтов эпохи тяготеет к той или иной форме мистического поиска» [1, с. 10]. Такое тяготение к мистическим переживаниям не было явлением уникальным, свойственным только поэтическому творчеству. Так, И. Панкеев утверждает: «Мистические настроения, которые в России наиболее сильно проявляются, как правило, на стыке веков, оказали огромное влияние на всю культуру “Серебряного века”» [2, с. 4]. Обнаружение недостаточности разума как инстанции, санкционирующей право говорящего на высказывание, ведет к формированию обосновывающего дискурса через апелляцию к мистическому переживанию. Мифологема мистического опыта начинает функционировать в культуре как один из фундаментальных элементов гносеологического горизонта сознания: «материалистический, все отрицающий XIX век – вместе с тем эпоха еще небывалого научного и художественного мистицизма, неутолимой потребности новых религиозных идеалов, подготовительной работы еще неясного, но, во всяком случае, не разрушительного, но творческого движения» [3, с. 125]. Утверждение о связи творчества и мистики в 90-х годах XIX века ставится под сомнение. Смутность и неясность мистических откровений, будучи взяты как санкционирующее начало, не могли не

породить деградации дискуссии. Иррациональность аргументации обуславливала растущее противостояние различных групп, неустойчивость любых объединений. Место доказательности занимает убедительность, которая во многом случайна. Предметный разговор в рамках дискурса, обоснованного через ссылку на мистический опыт, мог касаться не столько содержания, сколько методов экспликации этого опыта. «К началу “Серебряного века” в России была обстановка достаточно широкого философского плюрализма. С большей или меньшей мерой терпимости уживались объективный идеализм и позитивизм, субъективный идеализм и вульгарный материализм, религиозная философия и диалектический материализм. По мере усложнения отношений в обществе происходит дифференциация по философским направлениям. С обострением политической борьбы усиливается конфронтация в стане философов. Образуются группы, товарищества, общества, обостряется полемика, в которую втягиваются крупнейшие представители интеллектуальной элиты. Размежевание происходит не только среди людей, но и в самих человеческих душах» [4, с. 92]. Такое положение вещей требовало поиска адекватных путей концептуализации мистического, создания своего рода теории мистического. Мистический опыт становится предметом рефлексии.

Исследование возможностей осмысления специфики мистики, ее места в общей системе мировоззренческих установок шло различными путями, представляя собой сложные переплетения концепций и подходов, образующие настоящие «заросли», пробраться через которые пытаются многие как из числа современников Серебряного века, так и их потомки.

Обращаясь к проблеме мистического опыта, Вл. Соловьёв формулирует определение «мистицизма» как особого направления в философии: «Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии...» [5, с. 152].

А.И. Введенский в своей речи «О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва» в 1900 году говорит о различии мистического и мистицизма, указывая, что мистицизм предполагает «уверенность в существовании мистического восприятия» [6, с. 5], а, в свою очередь, мистическое восприятие представляет собой «непосредственное, т.е. приобретенное без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и при том знание внутреннее, т.е. возникающее без помощи внешних чувств» [6, с. 5]. Если принять предложенные Введенским определения, вполне соответствующие духу концепции Вл. Соловьёва, то можно говорить о том, что разработка концепции мистического предполагает прежде всего обоснование уверенности в существовании мистического восприятия. В обосновании такой уверенности Соло-

вьёв реализует две стратегии. Одна наиболее ярко представлена в его «Трех свиданиях», где, по сути дела, свидетельством существования мистического восприятия оказывается описание самого события такого восприятия. Этот подход А.Ф. Лосев связывал с «каббалистически-гностической и теософско-оккультной настроенностью», оценивая такие описания как «действительно безнадежно мистические» [7, с. 705]. Вторая стратегия обнаруживается в трех его работах: «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве» и «Критика отвлеченных начал». В них обоснование уверенности в существовании мистического восприятия опирается на рассуждения о природе философского знания. Рассмотрев возможности и ограничения рационализма и эмпиризма, Соловьёв приходит к выводу о том, что необходимо либо признать полную неспособность человека к овладению истинным знанием, либо «должно признать, что истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание» [5, с. 191]. То есть, согласно концепции Соловьёва, признается существование *того*, что может быть дано лишь посредством мистического восприятия. Более того, признав долженствование существования предмета мистического восприятия, Соловьёв делает следующий шаг, указывая, что единственным способом постижения истинно-сущего может быть идеальная интуиция, возможность которой обосновывается через обращение к опыту художественного творчества: «...если, таким образом, предметом художества не может быть ни частное явление, доступное внешнему наблюдению, ни общее понятие, производимое рефлексией, то этим предметом может быть только цельная идея, открытая умственному созерцанию, или интуиция» [5, с. 205].

Таким образом, Вл. Соловьёв обосновывает свою убежденность в существовании мистического восприятия, доказывая, что «мы познаем истинно-сущее во всем, что познаем». В ходе рассуждений он приходит к выводу, что «субъективно, то есть для нас, достоверность абсолютного первоначала зависит от непосредственной достоверности эмпирического бытия и нашего разума; логически же или объективно, то есть в существе самого дела, напротив, достоверность эмпирического бытия и нашего разума как относительных зависит от достоверности абсолютного сущего» [5, с. 223]. Объективный примат истинно-сущего, доступного только в мистическом восприятии, посредством интуиции, подтверждается кризисом рационализма и эмпиризма, выраженным в безусловном скептицизме.

Обоснование Соловьёвым существования мистического восприятия дает нам основание назвать подход, реализованный им, мистицизмом, но сам автор настаивает, что мистицизм – не только точка зрения, но им «заключается круг возможных философских воззрений» [5, с. 192]. Соловьёв критикует

исключительный мистицизм, признающий лишь внутреннюю исключительную безусловность непосредственного, мистического знания. Мистицизм, чтобы не впасть в крайности односторонности, должен, «во-первых, подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления, а во-вторых, получить подтверждение со стороны эмпирических фактов» [6, с. 12]. То есть, как отмечает Введенский, «Соловьёв требует, чтобы мистическое знание вступило в органическую связь со всеми остальными видами знания» [6, с. 12]. Таким образом, концепция мистического опыта должна быть такой, чтобы основные ее положения непротиворечивым образом могли быть включены в более широкий контекст универсальной философской системы, разработанной Соловьёвым и ставшей известной как философия всеединства. Основные положения данного учения хорошо изучены, поэтому ограничимся только определением места и роли концепции мистического в этом теоретическом построении.

Рассмотрев основные формы общечеловеческого организма, Соловьёв делает вывод о том, что мистика относится к сфере творчества, представляя собой ее абсолютную степень. Субъективной основой мистики является чувство, а объективным принципом – красота, что объединяет ее с техническим творчеством и изящным искусством. Техническое творчество руководствуется идеей красоты как украшения в утилитарных целях. В изящных искусствах красота выступает как формальный принцип. А в мистике открывается истинная красота в ее целостности, находящаяся в мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Мистика, таким образом, определяется как творческое отношение человеческого чувства к трансцендентному миру: жизнь общечеловеческого организма «находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною» [5, с. 154]. Но абсолютная ступень творчества, где чувство творчески обращено к истинной красоте, будучи доступной нам посредством идеальной интуиции, содержание «должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему, то есть, должна быть показана общая логическая необходимость этого содержания...» [5, с. 226]. Мистические явления не отрицают явлений физических и психических. Поэтому последовательный мистицизм, «основываясь на божественном начале, стремится провести его во все человеческие и природные вещи, не уничтожая, а интегрируя и дух и материю» [5, с. 203]. То есть мистический опыт является одним из способов познания, позволяющим усматривать общность материального и духовного, сообщая знанию цельность. Примат его обусловлен не тем, что он более достоверен по сравнению с эмпирическим и рациональным, а только тем, что он дает основания для синтеза. Правда, для реализации этого синтеза требуется то, что Соловьёв называет вдохновением, то есть достижение некоторого экстатического состояния. Если в «Философских началах цельного знания» Соловьёв не оговаривает специально ни саму процедуру достижения этого состояния, ни того,

всякий ли может овладеть этим мистическим опытом, то уже в работе «Оправдание добра» есть указания на то, что вдохновение – дар, данный лишь немногим. Это не умаляет достоинства тех, кто одарен иными способностями, но, тем не менее, далеко не все способны к овладению мистическим опытом.

Многие авторы, исследующие творчество Вл. Соловьёва, отмечают 1897 год как переломный, как начало периода пересмотра Соловьёвым своих философских взглядов. И вот в одном из последних его сочинений, в «Краткой повести об антихристе», появляется персонаж, Аполлоний, который как раз и репрезентирует собой синтез разнородных начал: «человек, несомненно, гениальный, полуазиат и полугеродец..., удивительным образом соединит в себе обладание последними выводами и техническими приложениями западной науки с знанием и умением пользоваться всем тем, что есть действительно солидного и значительного в традиционной мистике Востока». Но этот персонаж, имеющий все основания для доступа к истинно-сущему, обнаруживает себя как искуснейший лжец. Вероятно, можно говорить о том, что Соловьёв, если и не отказывается от своих концептуальных построений, то явно обнаруживает внутреннюю неудовлетворенность ими.

Идеи, высказанные Вл. Соловьёвым в связи с попыткой построения рефлексивной концепции мистического, привлекли внимание Вяч. Иванова, увлеченного изучением античности и работ Ф. Ницше. Оба увлечения вели к поиску целостного, синтетического мировоззрения, но ни одно из них не было тем единственным, что могло бы стать условием возможности синтеза. Знакомство с идеями Вл. Соловьёва оказало влияние на поэзию Вяч. Иванова, особенно явное в его «Зимних сонетах», где «программное стихотворение «Красота», открывающее первую поэтическую книгу Иванова «Кормчие звезды» и посвященное Вл. Соловьёву, непосредственно воспроизводит Соловьёвскую мифологию: лирический герой, он же поэт-тайновидец, сосредоточен на том, чтобы узреть присутствие Красоты (Софии), внимая ее учительным словам, т.е. мистически прозреть» [8, с. 7]. Развивая идеи Ницше о параллелях между античными мистериями и христианством, Вяч. Иванов дополняет их учением Соловьёва о всеединстве и, используя концепцию цельного знания, обращается к проблемам мистического опыта в рамках дионисийского мифа.

Первые попытки поиска стратегии концептуализации мистического опыта связаны с размышлениями Иванова о Ницше. Обнаруживая двойственность, внутреннюю противоречивость взглядов Ницше, Вяч. Иванов видит в нем богоборца, «восставшего на своего же бога» [9, с. 31]. Иванов проводит параллель между ницшеанским принципом «по ту сторону добра и зла» с христианским принципом мистической свободы, под которой он понимает «перенесение нравственного критерия из мира эмпирического в область умопостигаемого изволения» [9, с. 31]. Раскрывая замысел Ницше как религиозный по сути, Иванов обращается к поиску форм мистического преображения индивиду-

лизма, кризис которого выразился в том, что «в лаборатории жизни вырабатывается некоторый синтез личного начала и начала соборного» [9, с. 24]. Собственно говоря, мистический опыт и есть опыт того синтеза, который уже предчувствуется, уже подспудно совершается. Обнаружение этих признаков и ставит перед Ивановым проблему рефлексии мистического опыта, что приведет к формированию теории мистического энергетизма.

Можно ли назвать концепцию Вяч. Иванова мистицизмом? Если принять определение Введенского, то для ответа на этот вопрос следует выяснить, присутствует ли у Иванова убежденность в возможности мистического восприятия. Обращаясь к трактовке мистического опыта, которую дает Вяч. Иванов, вопрос об убежденности в существовании мистического восприятия в терминах автора анализируемой концепции можно переформулировать как проблему возможности самоутверждения сверхличностной воли в индивидууме [9, с. 40]. Каковы же признаки того, что «поиски иного я разрушили в нас неустанными преодолениями и отрицаниями всякое личное я», что могло бы свидетельствовать о существовании мистического опыта. Иванов указывает два типа таких признаков. Первый тип явлений, свидетельствующих о существовании мистического опыта, может быть рассмотрен лишь как косвенные признаки. К этому типу относятся своего рода историко-концептуальные свидетельства. Мистический опыт, по мнению Иванова, лежит в основе всякой религии: «религия начинается в мистическом переживании ... в момент дифференциации этого переживания...» [9, с. 91]. Соответственно, если исторические религии существуют, то должен существовать и мистический опыт «раскрытия антиномии личности». Для подтверждения необходимости мистического опыта как основы религиозного переживания, которое и есть основа всякой религиозной веры, Иванов, с одной стороны, приводит исторический обзор религиозных мифов, в которых обнаруживается опыт трансцендирующей двойственности, а с другой – излагает символический миф о Психее, повествующий о том, что «периферическая Психея, душа Земли в нас, ждущая разоблаченного Сына в нас, как истинного Жениха своего, чтобы через него осуществить “на Земле” волю “сущего в Небе”; и потому вдохновенно вырывающаяся из плена нашего эмпирически-сознательного, мужеского я, подстерегающая его сон, хотящая его временной смерти для лучшего воскресения в Духе, готовая убить его, как безумная Агава лже-разумника Пентея, – вот элементы, различаемые нами в мистическом сознании личности в этот переходный и критический момент нашей религиозности...» [9, с. 94]. Выводом обоих доказательств является утверждение о том, что мистическое восприятие существует как основание всех религий: «Когда современная душа снова обретет «Ты» в своем «я», как его обрела душа древняя в колыбели всех религий, тогда она постигнет, что микрокосм и макрокосм тождественны, – что мир внешний дан человеку лишь для того, чтобы он учился имени «Ты» и в недоступном ближнем, и в недоступном Боге, – что мир есть раскрытие его микрокосма» [9, с. 94].

Таким образом, убежденность в существовании мистического восприятия может быть обнаружена через экспликацию первого религиозного переживания в терминах снятия различности путем преодоления разобщенности «я» и «ты» в личности. Но есть и второй тип явлений, которые также могут служить признаком существования мистического восприятия, понятого как самоутверждение сверхличностной воли в индивидууме. К этому типу явлений можно отнести формирование нового направления в искусстве, преодоление романтизма в символизме. Преодоление романтизма обнаруживается как формирование в его недрах вместо характерной для данного направления тоски по несбыточному трагического предчувствия свершения ожидаемого, но неведомого. Разделяя все эпохи на критические и органические, Вяч. Иванов указывает, что «уже в XIX веке ряд симптомов несомненно обнаруживал начинающееся тяготение к реинтеграции культурных сил, к их внутреннему воссоединению и синтезу» [9, с. 39]. Путь символизма, как утверждает Вяч. Иванов, предсказан, интеграция творческих интенций выявится в «синтетическом искусстве всенародного действия и хоровой драмы», первые признаки которых уже видны в музыке Бетховена и Вагнера, в театре Матерлинка и Верхана. Символ, утверждает мыслитель, раскрывается как потенция и зародыш мифа, который есть постулат коллективного самоопределения, поскольку «...и символ сверх-индивидуален по своей природе, почему и имеет силу превращать интимнейшее молчание индивидуальной мистической души в орган вселенского единомыслия и единочувствия, подобно слову и могущественнее обычного слова» [9, с. 40]. Природа мифа такова, что он открывается как форма мистического опыта. В нем присутствует не только коллективное самосознание, но он в истоке своем предельно связан с «Я» художника. «Отличие мифа, возвещенного художником, от рассказанной им сказки – в том, что с собственной сказкой он может быть и не согласен, тогда как миф есть его свидетельство о том, что именно так, а не иначе сочетались в нем все его переживания, все опыты и познания его жизни; отнимите у него его миф – и мир закроется для него, станет ему непонятен» [10, с. 154]. Таким образом, символизм как новое направление в искусстве свидетельствует о существовании мистического видения.

Доказывая не только возможность или логическую необходимость мистического видения, как это делал Вл. Соловьёв, но и историческую актуальность, наличность этого опыта в культуре, в качестве существенной основы последней, Вяч. Иванов, удерживаясь в пределах мистицизма, сталкивается с необходимостью рефлексии мистического опыта на качественно иных основаниях. В то время как Соловьёв предпринимает попытку построения целостной философской концепции, в которой мистицизм обнаруживается в качестве непротиворечивой составной части наряду с другими видами знания, может быть имеющими более низкий ценностный, но не эпистемологический статус, Иванов обращается к мистическому опыту как акту-

альной задаче культурного, а не философского синтеза. Общим в построениях обоих авторов оказывается то, что мистический опыт есть творческое отношение к миру, не сводимое к эмпирическому или рациональному началу. Но, в то время как Соловьёв наделяет содержание мистического опыта онтологическим статусом, утверждая истинно-сущее как первичное и имеющее божественную природу основание всякого возможного сущего, Иванов видит в содержании мистического опыта лишь логическое. Мистика начинается там, где обнаруживается апория, ведущая человека к бунту, к теургии и богоборчеству как формам истинного творчества. Противоречивость самоутверждения сверхличностной воли в индивидууме порождает трагичность мистического опыта: «Итак, мы стоим лицом к лицу с непримиренным противоречием, с эстетической «апорией»: внутренний опыт художника внеположен его искусству; но он может ознаменовать его лишь при помощи ознаменовательной силы этого искусства. Жизнь разрешает это противоречие путем сдвига данного искусства в сторону соседнего, откуда приходят в синкретическое создание новые способы изобразительности, пригодные для усиления выразимости внутреннего опыта. В итоге внутренний опыт все же не выражен, а сдвиг совершен, и планетное тело сошло с оси, выпало из орбиты своей солнечной системы» [10, с.164]. Деонтологизация мистического опыта у Вяч. Иванова ведет к тому, что, несмотря на сохранение представлений о том, что принципом мистического, равно как в изящном, так и техническом искусстве, является красота, субъективной основой не может быть названо чувство. Субъективной основой мистического является воля: «Воля заключает в себе прозрение в Я микрокосма. Дионис, динамическое начало его, разоблачается как Эрос соборности» [9, с. 90]. Мистицизм Вяч. Иванова, реализующий рефлексии мистического опыта, раскрывается не в философской или эстетической, а в этической концепции мистического энергетизма, тесно переплетенной с мистическим анархизмом Г. Чулкова. Важным моментом в концепции мистического у Иванова оказывается, как и у Чулкова, признание важной роли профетического опыта, способности к пророческому дару. Это не просто отличает символиста от романтика, а представляет собой предвестие нового антропологического типа, на которого и возлагается миссия по трансформации современного общества в теократическое. Утверждение приоритета человека, наделенного пророческим даром, является естественным следствием деонтологизации содержания мистического опыта, перенесения его в сферу воли. «Такая позиция корректирует идею Соловьёва (напомним, что для последнего нормальная жизнь общества состояла в балансе функций этих сфер) в сторону предпочтения «экстатического», «безумного» Поэта-пророка-теурга, играющего столь важную роль в демократической утопии» [11, с. 11].

Концепция мистического энергетизма формировалась в диалоге с мистическим анархизмом. Здесь мы видим удивительный пример не только диалога людей, но и идей. «Во второй половине 1905 г. происходит сближение

Г. Чулкова с Вяч. Ивановым, факт, сыгравший в становлении мистического анархизма одну из ключевых ролей» [12, с. 62]. Молодой поэт-символист Г. Чулков в 1904 году появляется на литературно-общественной сцене Петербурга в «свите» Мережковского, но вернувшийся из-за границы Иванов привлекает его к участию в его «средах», которые и становятся местом обсуждения путей «мистического преображения мира». Идеи анархизма интересуют Иванова как пути преодоления индивидуализма. Саму анархию он понимает не как «функцию власти при нейтрализации ее органов или принцип обязательства, налагаемого участием в кооперации» [9, с. 24], а как вполне мистическое по своему характеру состояние: «Анархия, если она не хочет извратиться, должна самоопределяться как факт в плане духа... Ее истиннейшая область – область пророческая...» [9, с. 24]. В этом плане термин «анархизм» употребляется в том же значении, что и мистика, а словосочетание «мистический анархизм» представлялось избыточным. В то же время поиск концепции мистического ведется в сфере историософской: мистическое начало интерпретируется Ивановым как движущая сила истории, а еще точнее, как источник развития культуры. Сам Иванов объясняет, что его интерес к мистике был обусловлен именно вопросами о судьбах России: «Как только очутился я за рубежом, забродили во мне искания мистические и побудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл. Соловьёва и Хомякова» [13, с. 18].

Именно в этом, втором качестве начинает фигурировать термин «мистический энергетизм». Собственно Иванов, признавая отличие своей концепции энергетизма от концепции анархизма, не считает эти различия существенными для общей концепции мистического. Это не только спор о терминах, но и обнаружение различий в стратегиях рефлексивного отношения к мистическому опыту. Несмотря на то, что Иванов признает, что у него с Чулковым есть общий предмет для обсуждения, тем не менее их концепции различаются не только терминологически. Окончательный разрыв наступил очень скоро. По сути, к 1907 году Иванов отмежевывается от идей Чулкова. Утрата взаимного интереса обнаруживается как в работе Чулкова «Покрывало Изида», так и в последних статьях, вошедших в сборник Иванова «По звездам». В этом же году «многие бывшие сторонники и сочувствующие «мистическим построениям» Г. Чулкова и Вяч. Иванова (например, М. Гофман, С. Городецкий и А. Блок) усердно отреклись от обвинений в «сверхиндивидуализме» и «анархизме»» [12, с. 66]. Тем не менее, в конце 1905–1906 годов идет активная работа над концепциями мистического опыта как в рамках «мистического анархизма», так и в рамках «мистического энергетизма». Термин «мистический анархизм» впервые появляется в статье Г. Чулкова «Поэзия Вл. Соловьёва» в журнале «Вопросы жизни» [14, с. 102]. Чуть позднее, в этом же журнале, появляется статья Чулкова о Соловьёве (в пятом номере), а в седьмом номере – его же статья «О мистическом анархизме» [16]. Чулков явно был увлечен своей идеей и ак-

тивно вовлекал в ее обсуждение Вяч. Иванова, стремясь использовать его влияние для популяризации своей концепции. Один из частых гостей «Башни» 1905–1907 годов, М.В. Добужинский, вспоминает: «Чулков носился тогда с идеей «мистического анархизма», системы, кажется, и для него самого довольно туманной, но в самом названии содержалось уже нечто многообещающее, магическое и заинтриговывающее» [15, с. 356]. В самом общем виде центральной идеей Чулкова был тезис об окончательном освобождении, которое он понимал как анархическое преобразование людей. Суть его он описывал следующим образом: «учение о путях последнего освобождения, которое заключает в себе последнее утверждение личности в начале абсолютном» [16, с. 343]. Самоутверждение человека, по мысли Чулкова, осуществляется как «жизнедеятельность богоборческого характера», то есть как борьба, начинающаяся в эмпирическом мире и переносющаяся в мир трансцендентный. Личность, которая пролагает путь к «освобожденному и преображенному миру» через «великое восстание» и «великий мятеж», раздувающая «великий прекрасный пожар, в котором сгорит старый мир», предстанет «великим Человеком-Мессией», ведущим человечество «от механического устройства к чудесному воплощению Вечной Мудрости» [16, с. 358–359]. Мистическим этот анархизм можно назвать лишь в том смысле, что мятеж реализуется в плане трансцендентного. Мистический анархизм реализуется как чистая негация, не для воплощения Вечной Мудрости, в которой вполне различимы лирические мотивы Соловьёвской Софии, а во славу ее. Иванов же стремится создать положительную теорию мистического, рассматривая мистический опыт как преобразование индивидуалистического сознания. Он поясняет, что мистика – это «... свобода и святое безумие нашего последнего, глубинного, подсознательного и уже сверхличного волевого самоутверждения, подвергающего своему суду и своему «да-да, нет-нет» все данное извне и наложенное как неизбежность» [17, с. 55]. В статье, ставшей предисловием к работе Чулкова «О мистическом анархизме», он формулирует концепцию «мистического энергетизма», понятого им как то, что стало душой христианства. Богоборчество, по мнению Вяч. Иванова, может быть двух типов: как непримиримое «нет», которое бесплодно, и как такое «нет», в котором уже сияет «да». Второй тип открывает путь к мистическому опыту, к обнаружению личностью в своей душе противоречивости. Вот это двойственное состояние, как определяющее волю, и есть путь к свободе. Но в силу противоречивости определяющих волю начал, свобода эта не эмпирическая, не рациональная, а мистическая: «Мистическая воля отнюдь не обуславливается какими бы то ни было теологическими допущениями. Она не только автономна, она – сама внутренняя свобода. Если она осознает себя, как веру в Бога, она делается внутренним разумом. Если же не определится в этих терминах сверхрационального разума, то неизбежно предстоит, при сличении со сферой рационального, как некое

безумие» [9, с. 54]. Мистический энергетизм, реализующийся как стремление к бытию истинному, исходя из такого определения должен обнаруживаться как «угашение воли к бытию». Если такое отрицание не удерживается на высоте мистического и впадает в рационализации, то неминуемо оборачивается эмпирическим самоубийством. Только сохраняя свою мистическую природу, которая обнаруживается как сосуществование противоречивых императивов, определяющих волю, идея неприятия мира дает выход к самоутверждению сверхличного в индивидуальном, порождая преобразование культуры посредством творческого отношения к бытию. Поэтому «идея безвластия есть уже мистика, или по крайней мере является несостоятельной, если отчуждена от корней мистических» [8, с. 57]. Как отмечает Г. Обатин, говоря о теории мистического, «концепты этого типа у Иванова носят осознанно парадоксальный характер. Борьба с богом оказывается высшей покорностью ему, анархия должна привести к соборности, индивидуализм становится путем к мистическому коллективу. Это также заложено в самом типе синтетического мышления: ведь синтез призван снимать противоречия, парадокс становится основной операцией диалектической логики» [11, с. 19]. Но, в отличие от диалектической логики, синтез у Вяч. Иванова не предполагает снятие противоречий, а, как раз наоборот, предполагает сохранение этих противоречий, что и является содержанием мистического опыта, улавливаемым в ситуации рефлексивного к нему отношения. Вяч. Иванов, отталкиваясь от идей Вл. Соловьёва, создает свою концепцию мистического опыта, имеющую положительное содержание. Но в то время как концепция мистического у Соловьёва является по преимуществу эстетической, где мистический опыт обнаруживается как своеобразный модус чувственного отношения, имеющего своим принципом красоту, у Иванова концепция мистического имеет отчетливо этический характер. Мистический опыт обнаруживается как противоречивое определение воли, удерживающее волю в ее амбивалентности, и реализуется как чистая свобода в соборности, как самоутверждение сверхличностного в индивидуальном. Свобода же может быть символизирована в истинной красоте, отличной от красоты эмпирической и рациональной, и в этом плане выразимой, но не достижимой, что делает истинную красоту трагичной.

Благодаря апелляции к красоте как репрезентации «окончательной» свободы Иванов возвращается к эстетическим истокам теории мистического у Соловьёва, но не развивает эти связи. Вместо этого Иванов предпринимает ряд ходов для сближения мистического энергетизма и мистического анархизма, опираясь на данное Чулковым определение анархии как философского учения о путях окончательного освобождения. Если рассматривать мистический опыт как ответ исключительно на вопрос «как?», а не на вопрос «что?», то открывается теоретическая возможность для сближения анархизма, отвечающего на первый вопрос, с энергетизмом, отвечаю-

щим на оба вопроса, но делающим акцент на первом. Говоря о связях мистического энергетизма и мистического анархизма, Г. Обатин отмечает: «... термин был придуман Г. Чулковым; в ивановском корреляте (“мистический энергетизм”) заметен, скорее, натурфилософский, а не социальный аспект; вместе с тем чулковским термином Иванов пользовался столь же часто, как своим» [11, с. 180]. Как раз это смещение акцентов и ведет, в конце 1906 года, к неудовлетворенности Иванова разработанной им концепцией. В это же время происходит и ряд событий в личной жизни Вяч. Иванова, главным из которых является его знакомство с А.Р. Минцловой, поклонницей теософии. Беседы с ней сильно влияют на представления Вяч. Иванова о мистическом опыте. Ответ на вопрос «как?» обнаруживается в различных спиритуалистических практиках, в визионерстве. Теософский подход не предполагает рефлексивного отношения к мистическому опыту, заменяя его интерпретационными практиками. Распад кружка Друзей Гафиза, который давал шанс на дальнейшую концептуальную проработку аспекта «как» мистического энергетизма, внезапная смерть Л. Зиновьевой-Аннибал, резкая критика «мистического анархизма», особенно со стороны кружка московских символистов, объединившихся вокруг журнала «Весы», а также относительная стабилизация социальной ситуации в России, – все это приводит к отказу от рефлексивной установки в отношении мистического опыта. Если использовать терминологию Введенского, то Иванов отказывается от позиции мистициста и встает на позицию мистика. Несмотря на то, что в итоге его посвящение, с точки зрения членов теософского общества, и не удалось, он сохраняет приверженность практике мистических опытов, не пытаясь более их концептуализировать.

Итоговой в этом плане становится статья Вяч. Иванова «Ты еси», в которой подводится своеобразный итог развития мистического энергетизма как концепции мистического опыта. Здесь уже заявлен переход от мистициста к мистику, от концептуальных исследований – к практике: «... статья «Ты еси» в значительной степени продукт сложного взаимопроникновения разнообразных концептов, часть которых так или иначе связана с мистикой. Основная идея этого гибрида (бога надо найти в себе) совпала с разнонаправленными поисками Иванова до эпохи тесных контактов с Минцловой. Сквозь призму ее идей поэт ревизовал свои собственные взгляды прежних лет, вступая с ними в непростые отношения. Причем ревизия касалась главным образом комплекса ницшеански-боготорческих идей Иванова, которые он раньше пытался приспособить к мистическим задачам» [11, с. 33]. Так, в 1907 году исчерпывается эта важная линия реализации теоретической установки мистицизма. Конечно, наряду с ней существовали и другие, реализованные, например, Блоком и Белым, отталкивающимися от учения Соловьёва о Софии в его лирическом аспекте, или не менее влиятельный подход Мережковского, или сложное, многократно трансформирующееся учение Бердяева о новом религиоз-

ном сознании. Все они в той или иной степени повлияли на развития теории символизма, да и всего искусства Серебряного века в целом. Тем не менее в размышлениях о сущности мистического опыта явно видна их незавершенность и разочарованность в них авторов. По мнению Введенского, они в силу внешних причин не успели закончить свои теоретические построения. Но, вероятно, были и иные причины для отказа от дальнейшего следования по пути рефлексии в отношении мистического опыта, поскольку авторы сталкиваются с объективным препятствием на этом пути. Действительно, и Соловьёв, и Иванов обнаруживают существенные сложности при обращении к вопросу о доступности мистического опыта человеку. До тех пор пока в вопросе о возможности мистического восприятия либо для всех, либо для всех, обладающих определенными способностями, либо для всех избранных или даже для единиц оказывается возможным проследить какую-то закономерность, можно занимать рефлексивную позицию. Но стоит признать случайность, неопределенность в этом вопросе, как развивающаяся теория утрачивает универсальность, теряя и свой гносеологический потенциал.

Подводя итоги, можно сказать, что выбранные Вл. Соловьёвым и Вяч. Ивановым стратегии рефлексии мистического опыта не были в полной мере реализованы, вероятно, в силу эпистемологических причин или специфики самого предмета размышлений. Тем не менее разработанные ими концепции внесли значительный вклад в формирование специфического мирозерцания Серебряного века.

Список литературы

1. Крейд В. Предисловие // Воспоминания о Серебряном веке / Сост., авт. предисл. и коммент. В. Крейд. М.: Республика, 1993. С. 5–16.
2. Панкеев И. Самый короткий век // Мистика Серебряного века. М.: Terra-Книжный клуб, 2002. С. 4–5.
3. Мережковский Д.С. Мистическое движение нашего века // Мережковский Д.С. Акрополь. М.: Книжная палата, 1991. С. 172–179.
4. Роцинский С.Б. Истоки, расцвет, трагедия философии «Серебряного века» // Социально-политический журнал. 1997. № 6. С. 80–97.
5. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гульги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 139–288.
6. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56. С. 2–35.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
8. Дзуцева Н.В. Поэтика софийности в «Зимних сонетах» Вяч. Иванова // Соловьёвские исследования: сб. науч. тр. 2007. Вып. 14. С. 5–29.
9. Иванов В.И. Родное и вселенское: сб. статей / сост., вступ. ст. и примеч. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. 427 с.
10. Иванов Вяч. Чустрянис и проблема синтеза искусств // Иванов Вяч. Собр. соч. в 4 т.; под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. Т. 3. 1979. С. 147–170.

11. Обатин Г. Иванов-мистик (оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)). М.: Новое литературное обозрение, 2000. 240 с.
12. Аладышкин И.В. Из истории петербургских мистических анархистов // История Петербурга. 2008. № 4 (44). С. 61–67.
13. Иванов Вяч. Автобиографическое письмо // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. Т. 2. 1974. С. 5–23.
14. Чулков Г.И. Поэзия Владимира Соловьёва // Вопросы жизни. 1905. № 4–5. С. 101–117.
15. Добужинский М.В. Встречи с писателями и поэтами // Воспоминания о Серебряном веке / сост., авт. предисл. и коммент. В. Крейд. М.: Республика, 1993. С. 354–367.
16. Чулков Г.И. О мистическом анархизме // Г.И. Чулков. Вальтасарово царство. М.: Республика, 1998. С. 343–362.
17. Иванов Вяч.И. О «Факельщиках» и других именах собирательных: по поводу статьи Аврелия («Весы», май 1906) // Весы. 1906. № 6 (июнь). С. 52–55.

References

1. Krayd, V. Predislovie [Preface] in *Vospominaniya o serebryanom veke: Sbornik* [Memoirs about Silver age], Moscow: Respublika, 1993, pp. 5–16.
2. Pankeev, I. Samiy korotkiy vek [The Shortest Century] in *Mistisizm Serebryanogo veka* [Silver Age Mysticism], Moscow: Terra, pp. 4–5.
3. Merezhkovsky, D.S. Misticheskoe dvizhenie nashogo veka [Mystical Movement of Our Century] in Merezhkovsky, D.S. *Akropol'* [Acropolis], Moscow: Knizhnaya palata 1991, pp. 172–179.
4. Rotsinsky, S.B. *Sociologicheskij zhurnal* [Sociological Magazine], 1997, № 6, pp. 80–97.
5. Solovyev, V.S. Filosofskie nachala cel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in *Sochineniya in 2 vol.* [Collected Works], vol. II, Moscow: Mysl', 1990, 822 p.
6. Vvedensky, A.I. *Voprosy filosofii i psichologii*, 1901, 1, vol. 56, pp. 2–35.
7. Losev, A.F. *Vladimir Solovyev i ego vremena* [Vladimir Solovyev and His Time], Moscow: Progress, 1990, 720 p.
8. Dzutseva, N.V. *Solovyevskie issledovaniya*, 2007, 14, pp. 5–29.
9. Ivanov, Vyach. *Rodnoe i vselenskoe: Sbornik statey* [Native and Universal: Collected Articles], Moscow: Respublika, 1994, 427 p.
10. Ivanov, Vyach. Churlyanis i problema sintesa v iskusstve [Churlenis and Problem of Synthesis in Art] in *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works: in 4 vol.], Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987, vol. 3, 1979, 896 p.
11. Obatin, G. *Ivanov – mistik (okkul'tnye motivy v poezii i proze Vyacheslava Ivanova (1907–1919))* [Ivanov as a mystic (occult motives in Vyacheslav Ivanov's poetry and prose (1907–1919))], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2000, 240 p.
12. Aldashkin, I.V. *Istoriya Peterburga*, 2008, 4 (44), pp. 61–67.
13. Ivanov, Vyach. Avtobiograficheskoe pis'mo [Autobiographical Letter] in Vyacheslav Ivanov. *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Vyacheslav Ivanov, Collected Works: in 4 vol.], Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987, vol. 2, 1974, pp. 5–23.
14. Chulkov, G.I. *Voprosy zhizni*, 1905, no. 4–5, pp. 101–117.
15. Dobuzhinsky, M.V. Vstrechi s pisatelaymi i poetami [Meetings with Writers and Poets] in *Vospominaniya o serebryanom veke: Sbornik* [Memoirs about Silver Age, Collected Works], Moscow: Respublika, 1993, pp. 354–367.
16. Chulkov, G.I. O misticheskom anarhisme [On Mystical Anarchism] in Chulkov, G.I. *Valtasarovo tsarstvo* [G.I.Chulkov. The Kingdom of Valtasar], Moscow: Respublika, 1998, pp. 343–362.
17. Ivanov, Vyach. *Vesy*, 1906, June, no. 6, pp. 52–55.

УДК 16:7:001
ББК 873:82:72

АНТИТЕЗА НАУКИ И ИСКУССТВА У ВЛ. СОЛОВЬЁВА, ВЯЧ. ИВАНОВА И ВЛ. ЭРНА

С.В. ФЕДОТОВА

Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина
ул. Советская, 181 И, к. 5, Тамбов, 392008, Российская Федерация
E-mail: lucia-th@yandex.ru

Предлагается анализ влияния Вл. Эрн и Вл. Соловьёва на творчество Вяч. Иванова. Рассматривается антитеза науки и искусства у Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова и Вл. Эрн. Исследование основывается на генезисе рассматриваемой антитезы в контексте предшествующей традиции. На этой основе выдвигается гипотеза о том, что отношение к искусству иницировалось философией искусства Вл. Соловьёва и было общим у всех трех мыслителей. Отношение же к науке было различным. Обосновывается положение о том, что единым для них был антирационалистический пафос и поиски цельного знания, восходившие к славянофилам и Достоевскому, в свете которого позитивистская наука выступала отвлеченным началом. Отмечается, что различной была степень доверия к реальным возможностям науки в познании сущности и участи в преобразении мира. Делается вывод о том, что, по существу, у Соловьёва отсутствует антитеза науки и искусства, так как оба начала встраиваются в его философию всеединства. У Иванова же и Эрн эта антитеза присутствует, что является конкретным доказательством близости их идей, которая подтверждается публикуемым впервые фрагментом статьи Вяч. Иванова, посвященной антитезе науки и искусства (1910-х гг.).

Ключевые слова: наука, искусство, познание, истина, рационализм, иррационализм, цельное знание, логизм, Хомяков, Достоевский, Ницше, Соловьёв, Иванов, Эрн.

ANTITHESIS OF SCIENCE AND ART OF VL. SOLOVYOV, VYACH. IVANOV AND V. ERN

S.V. FEDOTOVA

Tambov State University named after G.R. Derzhavin, Tambov
181 I, Soviet str., k. 5, Tambow, 392008 The Russian Federation
E-mail: lucia-th@yandex.ru

The article attempts to check the validity of the confession of Vyach. Ivanov that he was influenced more by Vl. Ern than by Vl. Solovyov. For this purpose, the author selects an aspect of the juxtaposition, namely Solovyov, Vyach. Ivanov and Ern's attitude toward science and art. The study is based on the genesis of the given antithesis in the context of the earlier tradition. The hypothesis is made on the basis of fact that the attitude toward art was initiated with the philosophy of art by Vl. Solovyov and it was shared by all the three thinkers. Their attitudes toward science were several different by Solovyov, on the one hand, and by Ivanov and by Ern, on the other. The same for them was antirationalistic pathos and the search for holistic knowledge that goes back to the Slavophiles and Dostoyevsky, in the light of which the positivistic science regarded as an abstract principle. But the degree of confidence to the real possibilities of science was varying in understanding the essence

of nature and participation in the transformation of the world. The author concludes that in fact Solovyov had no antithesis of science and art, as both principles were built in his philosophy of all-unity. At the same time Ivanov and Ern had this antithesis on hand that makes a real proof of the closeness of their ideas, as evidenced by the first piece of published Vyach. Ivanov's articles devoted to the antithesis of science and art (1910).

Key words: *science, art, knowledge, truth, rationality, irrationality, holistic knowledge, logism, Khomyakov, Dostoyevsky, Nietzsche, Vl. Solovyov, Ivanov, Ern.*

В 1921 году Вяч. Иванов признался своему ученику М. Альтману: «Вы говорите о влиянии на меня Вл. Соловьёва; да, он, конечно, влиял, но мало: больше гораздо на меня влиял Вл. Эрн» [1, с. 68]. Эта фраза уже попадала в поле зрения исследователей, но до сих пор не ясно, почему влияние молодого и рано умершего Эрна превысило значение Вл. Соловьёва, благословившего Иванова на литературный путь, инициировавшего самые заветные темы русского символизма и русской философии? В чем конкретно проявляется влияние одного и другого мыслителей на поэта? Где тот критерий, по которому он вывел свое заключение о том, что с Эрном у него больше общего, чем с Соловьёвым?

Тема «Вяч. Иванов и Вл. Соловьёв» уже давно привлекает внимание исследователей. Что касается взаимоотношений Эрна и Иванова, то этот вопрос остается по-прежнему открытым, хотя, несомненно, огромное значение для заполнения лакуны имеют работы В. Кейдана по публикации и комментированию материалов, связанных, в частности, с Эрном и Ивановым¹. Биограф О. Дешарт вслед за самим Ивановым подчеркивала, что *особенно близок и идеологически и душевно* был поэту философ Владимир Эрн². В «Книге об отце» Лидия Иванова вспоминает о конфессиональных спорах, которые велись Ивановым и Эрном: «В Риме каждый день аккуратно после завтрака, часа в два, являлся к нам Эрн, и начинались между ним и Вячеславом интереснейшие дискуссии, длившиеся до вечера. Главной темой римских разговоров была апология католичества со стороны моего отца, апология православия со стороны Эрна» [9, с. 51]. Важными свидетельствами духовной близости мыслителей являются также факты совместного перевода Эрном и Ивановым дантовского «Пира» и посещения ими Сергиева Посада, где 19 мая 1914 года состоялась защита магистерской диссертации о. Павла Флоренского «О духовной истине».

¹ Взыскующие града: хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников // http://krotov.info/libr_min/03_v/vzy/sk_0305.html

² Дешарт О. Введение // Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. Брюссель, 1971. С. 141 (далее ссылки на это издание будут приводиться в тексте, с указанием в круглых скобках номера тома и страниц).

Но все-таки надо признать, что детально вопрос о влиянии Эрна на Иванова не освещен, хотя известная реплика Н. Бердяева в письме к Иванову от 30 января 1915 г. «Вы стали перекладывать в стихи прозу Эрна»³ просто взывает к серьезному изучению вопроса. Такой неллицеприятный упрек в неоригинальности и вторичности поэзии Иванова явно требует ее сопоставления с идеями Эрна. Однако в фундаментальном биографическом «Введении» в брюссельском собрании сочинений поэта, кроме приведенного выше высказывания О. Дешарт и двух лаконичных примечаний⁴, об Эрне больше не говорится ни слова.

В нашу задачу не входит детально разобраться в непростом идеологическом сюжете, замешанном на личных жизненных взаимоотношениях Эрна и Иванова, которые А. Белый ядовито аттестовал как «парадоксальную и бестолковую дружбу фанатика от православия с этим Протеем» [3, с. 345]. Нас интересуют те точки пересечения ивановского и эрновского дискурсов, где можно отчетливо увидеть отпечаток влияния молодого философа на мэтра символизма. К этой цели удобнее подойти через соловьёвский контекст.

Иванов и Эрн вдохновлялись идеями Соловьёва с юношеских лет. Для первого из них увлечение философией всеединства началось со времени берлинского студенчества, для второго – со старших гимназических курсов⁵. Оба они принимали самое активное участие в работе Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва в Москве, участвуя вместе с С.Н. Булгаковым, Е.Н. Трубецким, П.А. Флоренским, Н.А. Бердяевым и другими русскими философами в проекте возвращения метафизики к ее религиозным истокам, иначе говоря – в развитии религиозной философии в соловьёвском духе.

Поэтому Соловьёв может выступить в качестве, если позволительно так выразиться, определенной «лакмусовой бумаги», своего рода индикатора, свидетельствующего о близости идей Иванова и Эрна одновременно и к собственно соловьёвским, и *mutatis mutandis* – между собой. Понятно, что наше рассмотрение не может быть безгранично широким и охватывать все темы, так или иначе обсуждаемые тремя мыслителями. Поэтому мы остановимся только на одном, но зато принципиально важном и узловом моменте – отношении Соловьёва, Иванова и Эрна к науке и искусству.

³ Из писем к В.И. Иванову и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал Н.А. и Л.Ю. Бердяевых / Вступит. ст., подготовка писем и прим. А.Б. Шишкина [7, с. 139].

⁴ В первом из них говорится, что Иванов и Эрн «много созвучно беседовали и спорили о христианстве в древних верованиях» (I, 811); во втором – только реальный комментарий, поясняющий заглавия и посвящение стихотворений умершему Эрну (III, 833).

⁵ Окончив в 1900 г. 2-ю Тифлисскую гимназию, Эрн со своими одноклассниками П.А. Флоренским и А.В. Ельчаниновым «отправляются в Москву, с волнением мечтая в первую очередь посетить В.С. Соловьёва, чтобы выразить ему свою глубокую любовь и почтение. Но в пути их настигает скорбная весть – 31 июля В.С. Соловьёв умер» [6].

Эта проблема была в центре интеллектуальных споров в эпоху русско-го модернизма, появившегося на стыке классической и неклассической картин мира, когда сам вопрос о природе, методологии и истинности познания выдвинулся на первый план. В условиях переживаемого тогда мировоззренческого кризиса резко обострилась проблема соотношения культуры и жизни. Сама культура, говоря словами Ницше, стала *проблемой рогатой*, так как она, ориентируясь на науку, оказалась глубоко враждебной жизни. Тем самым Ницше поставил жирную точку над *i* в оппозиции рационального и иррационального типов познания, существовавшей с древнейших времен, но достигшей критического состояния в новое время. Науке, опирающейся на схематизирующий *ratio*, Ницше противопоставил, как известно, искусство, способное преобразить стихийную и иррациональную силу жизни.

В русской культуре XIX в. отношение к науке также было неоднозначным. Для А.С. Хомякова, в котором, по словам И.С. Аксакова, «синтез веры и анализ науки уживались вместе, не нарушая прав друг друга» [24, с. 237], наука занимала свое должное место в архитектонике цельного знания. В письме к Ю.Ф. Самарину от 15 сентября 1843 г. Хомяков писал: «Человек не имеет права отступить от требований науки. ... если он раз сознал раздвоение между наукою (анализом) и жизнью (синтезом), ему остается один только исход – в самом анализе, ибо синтез сам себя поверять не может. Верны ли положения науки, вот вопрос. То есть, строго ли верен был сам себе анализ?» [24, с. 239–240]. При этом Хомяков под наукой понимал прежде всего философию и логику, т.е. собственно рационально-отвлеченный тип познания.

Его оппонент, молодой Самарин, отождествлял науку и гегелевскую философию. Наука для него была высшей диалектической ступенью развития духа, отдельной от религии и философии. Более того, связывая, как и все славянофилы, морфологию отечественной культуры с православной традицией, он, тем не менее, рискнул утверждать, правда в частном письме, что «православие явится тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и что участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля»⁶.

Оправдание религии философией и наукой стало ведущей темой русской мысли. Но прежде чем прийти к идее синтеза веры и разума, она прошла через фазу радикального антисциентистского пафоса. Показательна в отношении последнего заметка из записной книжки Ф.М. Достоевского 1875 г.: «В наш век наука сокрушает все, во что до сих пор верили. Всякая твоя прихоть, всякий твой грех – это следствие твоих естественных потребностей, которые еще не удовлетворены, итак, следовательно, нужно их удовлетворить. Радикальнейшее отрицание христианства и его морали. Христос не знал науки» [12, с. 446].

⁶ Из письма Ю.Ф. Самарина к А.Н. Попову от 5 декабря 1842 года [15, с. 99–100].

Диалектическое «снятие» антинаучного протеста, отрицающего стремление науки занять положение высшего судии, происходит в *философии общего дела* Н. Федорова и *философии всеединства* Вл. Соловьёва. Но, по большому счету, предпосылки для оправдания науки как интеллектуального творчества человека существовали и ранее. Так, славянофилы, мощно выдвинувшие идею цельного знания, были не *против науки* и *за веру*, как это обычно представляют⁷, а *против веры в науку*, иррациональную в своих истоках, как и любое мистико-религиозное или мифологическое мировоззрение. Хомяков, например, писал: «Наука не верна себе до сих пор, смешивая признанное с сознанным и ... страдая постоянно тем недугом, в котором она упрекает мистиков» [24, с. 240].

Об общем, внерациональном источнике религии, искусства, науки, философии заявлял и Ницше, утверждавший, что на самом деле не существует никакой «беспредпосылочной» науки [13, с. 663], что у нее всегда есть одно основание – поиск истины. А это означает, говорит он, что «наша вера в науку покоится на метафизической вере. Даже мы, познающие нынче, мы, безбожники и антиметафизики, берём наш огонь всё ещё из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, – вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна...» [13, с. 664].

Но, пожалуй, ярче всего «контрабандное» существование категории веры в науке, веру отрицающей, продемонстрировал Вл. Соловьёв в целом ряде своих ранних работ (1877–1880-х гг.), посвященных проблеме соотношения веры и научного знания («Вера, разум и опыт», «Вера как основание науки», «Философские начала цельного знания»). Доказывая безуспешность гегелевской (панлогической) и континентальной (эмпирической) попыток заложить основания универсальной науки, которая могла бы объяснить взаимосвязь разных уровней бытия, Соловьёв утверждал, что истина, которой ищет наука, не дается ни в мышлении, ни во внешнем опыте, а является исключи-

⁷ См. описание спора И.С. Аксакова с Б.Н. Чичериным на полях книги последнего «Наука и религия». Так, Чичерин пишет: «И поныне еще богословское направление, разделяемое между прочим нашими славянофилами, утверждает, что только вера может быть источником истинного знания. Они требуют, чтобы разум возвратился к тому живому источнику, вне которого наука превращается в мертвый схематизм. Религия, говорят они, не может пребывать в отдельном уголке человеческой души, оставляя возле себя место другим, чуждым ей элементам. Она охватывает человека всецело, и только отдаваясь ей вполне, человек может обрести утраченное им внутреннее единство». На полях следующий полемический комментарий И. Аксакова: «Кто и когда этого требовал? Говорилось только о том, что познание истины дается только цельному разуму, что не только логический разум, но и Любовь (чувство) есть орудие познания». И еще в одном месте. Чичерин: «Устраняя же всякое испытание и требуя безусловной покорности авторитету, вера ставит себя на одну доску с суеверием». Подчеркнуто Аксаковым, и на полях возглас: «NB. Какой славянофил этого требовал?!» [2].

тельно предметом веры – «веры в объединяющую научное знание идею, создающую науку как единую универсальную веру в истину науки»⁸.

Однако при этом Соловьёв не отрицал научную деятельность как такую, он отводил ей определенное место в системе всеединства, опираясь при этом на классификацию О. Конта. В позитивизме в основу научной системы кладется математика, а все остальные науки выстраиваются *по восходящей сложности и нисходящей общности изучаемых явлений*: от математики – к астрономии, физике, химии и, наконец, социологии. Не находя в этой классификации *объединяющей идеи*, Соловьёв доказывал ограниченность рационализма, бессознательно эксплуатирующего категорию веры в качестве необходимой предпосылки научного знания. Объектом критики становились, таким образом, не сами позитивные науки, вносящие свою лепту в познание феноменального мира, а самообольщение научного сознания, обожествляющего отвлеченные начала. Вслед за Хомяковым, Соловьёв, наверное, мог бы повторить, что «тайник жизни и ее внутренние источники недоступны для науки и принадлежат только любви» [24, с. 240]. В любом случае частные науки, изучающие физическую и историческую жизнь, по Соловьёву, получают свое оправдание только *в метафизике как науке о подлинно существе или безусловном* [18, с. 203].

Инициированная славянофилами стратегия синтеза религиозных, философских и научных начал вполне оформилась к концу XIX века. Ею определяется *философия общего дела* Н. Фёдорова, нацеленная на «синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)», т.е. на «синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой» [23, с. 473]. Она подхватывается Соловьёвым, который развивает идею цельного знания, понимаемого им как синтез философии с теологией и наукой. И всей своей творческой жизнью он будет пытаться осуществить предшествующий этому широкому синтезу «более тесный синтез в среде самой философии ... между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом» [19, с. 306].

С соловьёвскими работами, посвященными свободной теософии, или цельному знанию, Вяч. Иванов познакомился в годы своего берлинского студенчества (1886–1891), когда он целеустремленно осваивал методологию немецкой исторической, а затем и филологической науки. Находясь в самом центре европейского рационализма и научного эмпиризма, молодой поэт, в котором «забродили» *искания мистические* (II, 18), далеко не случайно обратился к изучению сочинений Хомякова и Соловьёва. Ему явно недоставало философского обоснования мистического начала, объединяющего отдельные элементы научного познания в единую картину мира.

⁸ Соловьёв В.С. Вера как основание науки [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://holychurch.narod.ru/ga/11/777/556.html>

Но обретает Вяч. Иванов это мистическое начало благодаря не Соловьёву, а Ницше. Немецкий философ не только «взорвал» благополучную семейную жизнь молодого ученого своей идеей дионисийства; не только – через встречу с Лидией Зиновьевой-Аннибал – помог *обрести Бога* (хотя, казалось бы, что может быть значительнее!), но – что важнее для нашей темы – благодаря Ницше в Иванове «впервые раскрылся и осознал себя, вольно и уверенно, поэт» (II, 20). Любопытно, что возрастание поэтического дарования происходило, насколько можно судить, прямо пропорционально снижению научных устремлений. Не случайно в автобиографической справке Иванов констатирует остановку в своих научных занятиях по подготовке латинской диссертации *De Societatibus Vectigalium* «вследствие перемены в семейной жизни и увлечения литературной деятельностью»⁹.

Но все же он не отказался от науки совсем, не *ушел*, как Ницше из *дома ученых, захлопнув за собой дверь*¹⁰, а попытался трансформировать науку в поэзию, точнее – соединить научные изыскания с поэтическими и мистическими откровениями. Вполне показательным в этом отношении автобиографическое признание поэта: «Надолго расстаться с наукою я не мог и сначала принялся за неоконченное исследование об оракулах и сивиллинских пророчествах, влиявших на развитие римской государственной идеи до Августа и при Августе, а потом – под импульсом Ницше принялся за изучение Дионисовой религии». Публикатор этого материала проникательно предполагает, что научные интересы молодого поэта вдохновлялись не в последнюю очередь их проекцией на современность. В таком ракурсе Иванов видел «свое поэтическое призвание как пророческое, а свое время – как время близкого и катастрофического перелома в истории, если не ее конца. Дионисизм, сперва в ницшеанской интерпретации, затем – в полемике с ницшеанством, стал темой ивановской проповеди и инструментом чаемого преобразования человечества» (Там же).

При этом ницшеанский импульс проявился не только в том, что дионисийство стало ведущей темой поэзии и эстетики Иванова, но и в том, что научное изучение дионисийского культа приняло у него, как и у Ницше, не вполне академический характер. В недавнем фундаментальном исследовании, посвященном научным работам Иванова о дионисийстве, включая и бакинскую диссертацию «Дионис и прадионисийство» (1923), Ф. Вестбрук подчеркивает, что у Иванова «на самом деле в форму научного исследования облачены личные религиозные и философские искания автора. Это становится особенно наглядно, когда научный дискурс в работах Иванова уступа-

⁹ Котрелев Н.В. Вяч. Иванов. Curriculum vitae. Неизданная автобиографическая справка Иванова [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.v-ivanov.it/page/4>.

¹⁰ Ср.: из речи Заратустры «Об ученых»: «Ибо истина в том, что ушел я из дома ученых и еще захлопнул дверь за собою» [14, с. 90].

ет место вдохновенным размышлениям о мистике и религии». И в разрез с достаточно устойчивым мнением о научном профессионализме поэта¹¹ Вестбрук утверждает, что «религиозный философ нередко одерживает верх над критическим филологом», так как Иванов не всегда упоминает источники, на которых основаны его рассуждения [5, с. 3].

По поводу последней реплики хочется заметить, что, вдохновленный Ницше, Иванов, по всей видимости, вполне сознательно шел против позитивизма в филологии, против буквализма и благоговейного преклонения перед авторитетами. Иными словами, в его лице филология начинает менять свой характер, допуская ради достижения конечной, религиозно-философской цели большую степень интерпретаторской свободы историко-филологических фактов и текстологических источников. В этом Иванов несомненно преемник Ницше, который после скандала по поводу его *ненаучной* книги «Рождение трагедии из духа музыки» утверждал в письме к П. Дейссену: «Я-то спрашиваю каждую отдельную науку о ее визе на выезд, и, если она не может подтвердить, что на горизонте ее лежат какие-то великие культурные цели, я хоть и пропускаю ее дальше – ибо в царстве знания сычи обладают такими же правами, как и в царстве жизни, – но смеюсь, когда названные сычиные науки размахивают руками и становятся на котурны»¹².

Таким образом, в начале научной деятельности Вяч. Иванов стоял на распутье. По какому пути пойти? Первый – соловьевский – синтез мистики, философии, науки и искусства в системе положительного всеединства. Второй – ницшеанский – разрыв с академической наукой и радикальный поворот к философии и искусству нового типа. Был еще третий – путь универсализма Гете, выступавшего за синтетическое познание природы, в её целостности и сложности. Конечно, Иванов не мог пойти за своим кумиром в его естественнонаучных опытах, но сам принцип познания природы, изобретенный Гете, оказался для поэта чрезвычайно важным. Суть этого метода, названного *Anschauung* (нем. – *созерцание* или *чувственное восприятие*), заключается в «бережном эмпиризме», в уважении наблюдателя к самобытной природе, более того – в неотделимости феномена от наблюдателя, в неразрывной их связи.

Не оставляет сомнений, что Иванов пытался каким-то образом соединить эти три модели познания в собственном философско-религиозном и художественном творчестве. Любопытно присутствие всех трех возможностей в известном его определении теургического принципа в искусстве. Само название, понятно, отсылает к Соловьёву, а подразумеваемый научный принцип

¹¹ Ср.: «... филологические навыки Иванова были выдающимися не только по стандартам русской культурной среды, но и по масштабам мирового антиковедения» [4, с. 21].

¹² Цит. по: Свасьян К.А. Ницше, или как становятся Богом (две вариации на одну судьбу) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/biograf/analiz/svasian/?curPos=3>

Anschauung (Гете) противопоставляется в нем ницшеанскому волюнтаризму и подкрепляется евангельскими словами, любимыми с детства¹³: «Будет ли художник-теург – художник-тиран, о каком мечтал Ницше, художник-поработитель, который переоценит все ценности эстетические и разобьет старые скрижали красоты, последовав единственно своей «воле к могуществу»?... Или такой художник, который «трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит» – <...> теургический принцип в искусстве есть принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости. Не налагать свою волю на поверхность вещей есть высший завет художника, но прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей» (II, 538–539).

Что касается реальных научных занятий, то формально в свой русский период (1905–1920) Иванов практически забросил их, отдавшись поэзии, теории символизма и философии искусства в форме свободной эссеистики. Однако научный дискурс не исчез из его работ, включая поэтические сборники, которые часто сопровождалось авторскими примечаниями, что придавало им наукообразный характер и часто подвергалось пародированию. Научная выучка, система мысли, наблюдательность ушли в подпочву его эстетических теорий. Так, например, опыт историка сказался в одном из первых определений символа в статье «Поэт и чернь»: «Но если символы несказанны и неизъяснимы и мы беспомощны пред их целостным тайным смыслом, то они обнаруживают одну сторону своей природы пред историком: он открывает их в окаменелостях стародавнего верования и обоготворения, забытого мифа и оставленного культа» (I, 713).

Общеизвестен также педагогический и лекторский талант Иванова, его профессорский облик, просвечивающий сквозь поэтический и мистический ореол¹⁴. В трагические послереволюционные годы, оказавшись в Баку, Иванов погружается в научную деятельность с головой, спасаясь от горя – смерти третьей жены, В.К. Ивановой-Шварсалон, которая скончалась 8 августа 1920 г. (I, 169). «Я старый, немецкого типа, педант-профессор, *только* профессор, и не говорю ничего иначе, как „наукообразно“, – писал он 17 июля 1921 г. В. А. Меркурьевой. – Много работаю, исключительно в филологии (о стихах и тому подобном и помину нет)»¹⁵. Но в письме к И.М. Гревсу от

¹³ В «Автобиографическом письме» Иванов пишет: «Мне было семь лет, когда мать велела мне читать по утрам акафисты; ежедневно прочитывали мы вместе по главе из Евангелия. Толковать евангельские слова мать считала безвкусным, но подчас мы спорили о том, какое место красивее. Так, мать особенно любила 12-ую главу от Матфея с приведенным в ней пророчеством Исаии («трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит»), а меня еще властительнее пленял конец 11-ой главы, где говорится о «легком иге» (II, 12).

¹⁴ Ср.: «Вячеслав – перманентная смена вариаций своих; то – профессор-чудак, то – поэт, то – сомнительный мистик, а то – академик, настоящий на дрожжах Гете и Тютчева» [3, с. 360].

¹⁵ ЦГАЛИ. Ф. 2209. Оп. 1. № 35.

12 мая 1922 г. Иванов признавался, что прекрасно чувствует себя в ипостаси университетского профессора: «Университет, где я занимаю кафедру классической филологии, мне мил. <...> Мне говорят, что у меня призвание быть академическим учителем, и в самом деле кафедра – лекции, семинарий, направление т.н. «научных сотрудников», т.е. оставленных при университете для приготовления к докторскому экзамену и написания диссертации, – совсем по мне, по моим вкусам, по моему эросу» [10, с. 273].

Однако если проанализировать многочисленные высказывания Иванова о науке, то достаточно отчетливо выступает его резко негативное отношение к научному типу познания в лице рационализма и эмпиризма. Вслед за Соловьёвым и Достоевским¹⁶ Иванов говорит о человекобожеских притязаниях научной мифологии, о вере в науку, о научной *quasi-религиозности* (III, 162). Наука «являет собою чистый тип люциферического процесса, – пишет поэт. – Она невозмутимо уверена, что всегда будет оказываться впереди духа и что последнее и решающее слово навеки за ней» (IV, 453).

Основная претензия Иванова к науке – ее эмансипация от религии, которая является «само собою разумеющейся предпосылкой всякого исследования, претендующего быть научным» (III, 472). Серьезная антропологическая проблема – потеря реальности бытия и, прежде всего, своего собственного я – также неразрывно связывалось Ивановым с выхолащивающей силой науки, с ее рационализмом, оторвавшим сущность от явления. Комментируя строки из своего программного стихотворения *Fio, ergo possum* (I, 740–741) «Где я? где я? По себе я Возалкал. Я – на дне своих зеркал», поэт пишет: «Этот стих, который не был бы понятен в прежние времена никому, кроме людей исключительной и внутрь устремленной созерцательности, выражает едва ли не общеиспытанный психологический факт в ту эпоху, когда наука не знает более, что такое я, как постоянная величина в потоке сознания» (III, 263).

Антитезой науки у Иванова, как и у Ницше, выступает искусство. Вслед за своим кумиром и почти его же словами он признает, что только «художество чуждается отвлечений ..., художество – веселая наука, воплощение ритма и меры, чуткое ухо к веяньям тонким, вещие уста вдохновенных шопотов» (III, 65).

Особенно отчетливо принципиальное противопоставление путей познания проявляется в неопубликованном наброске статьи, который хранится в московском архиве Вяч. Иванова. Он назван по первой строчке автографа

¹⁶ Неслучайно в своих работах о Достоевском Иванов приводит цитату из Записных книжек писателя: «Попробуйте разделиться, попробуйте определить, где кончается ваша личность и начнется другая? Определите это наукой? Наука именно за это берется. Социализм именно опирается на науку. В христианстве и вопрос немудреный этот. (Картина христианского разрешения). Где шансы того и другого решения? Повеет дух новый, внезапный...» (IV, 520).

«Наука – она движение на поверхности вещей...» и датируется приблизительно 1910-ми гг., т.е. временем максимально интенсивного общения Иванова с Вл. Эрном. Представляется, что этот небольшой набросок, даже с учетом того, что он носит незаконченный характер, поможет решить поставленные нами вопросы и хотя бы гипотетически отгадать ту загадку, которую нам задал Иванов, проранжировав *двух Владимиров у себя на шее* [1, с. 68]. Приведем весь текст с сохранением авторской правки.

Наука – она движение на поверхности вещей и не может заглянуть в их таинственную сущность. Она гасит краски явлений, сводит жизнь на мертвые формулы, – но глубины сущего остаются ей недоступны. Она, как водяная птица, бороздит их темную гладь. Ее добыча абстрактное «как» так же мало говорит ей о глубинах сущего, как пойманная клювом водяной птицы добыча о своем влажном жилище.

Искусство – оно дает нам отражение явлений и не дерзает проникать в глубину вещей, как и наука. Но явления утончены и очищены в их художественном отражении и чрез них лучше видна сущность, чем чрез явления действительной жизни. Искусство показывает нам эту сущность чрез радуго отраженной жизни. Наука не может ничего показать, она хочет дать логическое объяснение и выражение вещам, а сущность вещей – необъяснима и не изречена.

Рано заметили люди, что поэт и художник больше, нежели то, что замышляют и постигают сами; что их слова, мелодии и [обр] идола приобретают самостоятельную жизнь и действуют на людей и демонов с силой и властью, которые далеко превышают [силу и власть] могущество, и постижение, и самые смелые надежды их творцов: и люди стали верить в божественное вдохновение, в участие высших сил в деле творчества, – в то, что человек лишь орудие таинственных влияний и внушений.

И потому душа искусства – это бессознательное, неизреченное, изменчивое, неуловимое, что говорит человеку из художественного произведения о чем-то ином, более широком, более глубоком, более странном, более трагическом, более божественном, более прекрасном, нежели то, что они непосредственно изображают. Душа искусства – музыкальна; в каждом художественном произведении – будь то произведение поэтическое, музыкальное или пластическое – есть музыка. Не так ли, Буонарроти? Ибо твоё Ночи и твоим Рабам нет иного <облачения?>, кроме музыкального¹⁷.

¹⁷ РГБ. Ф. 109. К. 5. Ед. хр. 44. Л. 1-2. Внизу листа приписаны простым карандашом три строчки:
<Кардуччи?>
Внушение.
Музыка – душа искусства.

Бросается в глаза, что, описывая сущность искусства, Иванов опирается как на Ницше, так и на Соловьёва. Однако речь в приведенном фрагменте идет не о теургическом предназначении искусства, а о первой из трех сформулированных Соловьёвым его задач – «прямой объективации тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой» [20, с. 84], т.е. в нашем контексте – не могут быть доступны для науки, изучающей природу как объект. Еще более точную параллель к ивановской характеристике искусства можно найти в Соловьёвской типологии *трех родов предварения совершенной красоты в человеческом искусстве*, из которой поэт в большей степени подразумевает, по-видимому, *предварения «прямые или магические*, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинной сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием *an sich* всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика)» [20, с. 85].

Но если можно смело говорить об осязаемых Соловьёвских истоках определения искусства у Иванова, то по отношению к науке этого уже утверждать нельзя. Оппозиция науки и искусства в той жесткой форме, в которой она представлена в наброске Иванова, у Соловьёва отсутствует. Для поэта же она была принципиальной: не случайно же он возвращается к ней в поздней статье «Мысли о поэзии» (1938–1943). В ней поэт подходит к искусству с помощью метода, противоположного формально-логическому, свойственному науке. Он оперирует привычными для себя *что* и *как*, которые можно в самом общем виде понять как *сущность* и *явление* (при различных трактовках и соотношениях этих понятий). «На самом деле искусство всё стоит под знаком *как*, – пишет Иванов, – и само зачатие художественного творения заключается в том, как художник видит вещи: если он показал их, как увидел, его задача выполнена. Через это художественное *как* мы узнаем и *что* он увидел в мире. Отношение между *что* и *как* в науке обратно: она всегда сообщает некоторое *что*, но это что никогда не относится к субстанциальному *что* вещей, а исключительно к их модальному *как*» (III, 664–665). Похоже, что в этом сопоставлении художественного и научного дискурсов сталкиваются разные типы рациональности, которые были непримиримо противопоставлены Эрном, соответственно, как *Λόγος* и *ratio*.

В приведенном выше фрагменте статьи Иванова обращает на себя внимание текстуальная перекличка с полемическим замечанием Эрна в статье «Размышления о прагматизме», открывающей известный сборник философа «Борьба за Логос» (1911). Подводя к тому, что вера в факты, в эмпирию и прагматику на деле дает обязательное отвлечение от реальности, дальнейшую схематизацию и меоничность¹⁸, Эрн утверждает: «Действительность ими не ис-

¹⁸ Онтологический нигилизм (от греч. *μη ον* – «не-сущее»).

черпывается, не покрывается. Ее неисследимая глубина ускользает от каких бы то ни было научных измерений» [22, с. 20]. Чуть ниже по тексту мысль философа облекается прямо в ивановские одежды, так как латинская пара *realia – realiora* постоянно использовалась для определения реалистического символизма в программных статьях Вяч. Иванова 1908–1912 гг.¹⁹ Так, Эрн пишет: «Сквозь *realia* фактов современное научное сознание с разных сторон и с все большей силой начинает признавать *realiora* непостижимой действительности. И характерно, что эти *realiora*, всегда отрицавшиеся «эмпиристами», с несравненной силой и пафосом всегда утверждались противниками «эмпиризма» – религией и идеалистической философией» [19, с. 21].

Но дело даже не в словесном совпадении, которое могло быть более-менее случайным, а в том, что Иванова и Эрна, по крайней мере во время их активного творческого и жизненного взаимодействия, несомненно объединяло негативное отношение к науке, в противовес апологетическому утверждению профетической роли искусства. В отличие от своего старшего друга, который отдал науке определенную дань в юности, Эрн изначально был непримиримым к научному познанию, считая его несовместимым с православным мировоззрением, хотя впоследствии смягчился, защитил магистерскую диссертацию «Розмини и его теория познания» (1914) и подготовил, но не успел из-за ранней смерти защитить докторскую «Философия Джоберти» (1916)²⁰. Но антирационалистический и антинаучный (антипозитивистский) пафос остался у него навсегда.

Попутно заметим, как поразительно далек от изначальной антинаучной позиции был одноклассник Эрна П. Флоренский, который подхватил идею синтеза, лелеемую Н.Ф. Федоровым и Вл. Соловьёвым: «Произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью, но без каких-нибудь компромиссов, честно воспринять все положительное учение

¹⁹ Ср.: «В эстетических исследованиях о символе, мифе, хоровой драме, реалиоризме (пусть будет мне позволено употребить это словообразование для обозначения предложенного мною художникам лозунга: *a realibus ad realiora*, т.е. от видимой реальности и через нее – к более реальной реальности тех же вещей, внутренней и сокровеннейшей)» (II, 571); «Пафос реалистического символизма: чрез Августиново *transcende te ipsum* к лозунгу *a realibus ad realiora*. Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества – утвердить, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это – пафос мистического устремления к *Ens realissimum*, эрос божественного» (II, 553).

²⁰ В письме к Г.Н. Гехтману от 30 сентября 1900 г. Эрн признается: «До прошлого года у меня было направление аскетическое, монашеское, средневековое, если можно так выразиться. Конечно, отношение к науке и к исследованию при таком мировоззрении было у меня, если не враждебное, то, во всяком случае, пренебрежительное... Много пришлось пережить вследствие собраний у Вас по субботам. Я сначала боялся утратить свои убеждения..., но затем стал читать книги по разным отраслям знания и смело пускаться в исследование интересующих меня вопросов. Правда, религиозная точка зрения не только осталась, но еще и утвердилась и получила теоретическое обоснование» [6].

Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т.д. – вот как мне представляется одна из ближайших целей практической деятельности»²¹. Хотя и у него спустя некоторое время можно встретить близкую Эрну оценку занятия наукой как некоего соблазна гордыни и всемогущества, развивающего в человеке тщеславие²².

Несмотря на то, что впоследствии Эрн смягчится и сам вступит на научный путь, все же принципиально его отношение к науке по существу не изменится. Научный метод будет оцениваться в координатах торжества *ratio*, европейского рационализма, который, по Эрну, неразрывно связан с принципом меонизма, и породившего научный миф Нового времени. Огромное количество пылких и убежденных страниц против рационализма и научности говорят о том, что Эрн боролся прежде всего с *научной философией*²³ в лице журнала «Логос» неокантианского направления.

Оспаривая у русских неокантианцев право использовать заглавное древнегреческое слово, Эрн разрабатывает основы нового *логизма*, прямо противоположного во всем рационализму. Логос – это принцип философии христианского Востока. *Ratio* же как меонизм, имперсонализм, механицизм и детерминизм есть принцип всей западной философии в Новое время. Соответственно, логизм характеризуется Эрном как «живой и живящий персонализм», «философия свободы», «онтологизм», «символизм», «тонизм», «катастрофичность» и «жизненный динамизм» [22, с. 329–331].

В контексте сопоставления идей Иванова и Эрна важно положение о том, что «естественный и существенный символизм философии Логоса самыми внутренними, интимными связями соединяет логизм как с великим символическим языком искусства, так и с символизмом религий» [22, с. 330]. Это вполне ивановское по духу положение. Но Эрн оригинален в целом, в самой постановке проблемы – в поисках нового дискурса любомудрия, которое по существу оказывается не новой, а забытой старой традицией античного и средневекового онтологизма, возвращение к которой всегда понималось самобытной русской мыслью как важнейшая задача. Эрн энергично выдвигает отличную от новоевропейской парадигму мысли. Характерное для *ratio* понимание истины как соответствия понятия предмету, самим же *ratio* и представляемым, в *логизме* сменяется пониманием истины как динамического осознания своего бытия-в-Исти-

²¹ Из письма П.А. Флоренского О.П. Флоренской <3.03.1904. Москва – Тифлис> [6].

²² Ср.: запись слов Флоренского в дневнике А.В. Ельчанинова <31.01.1910. Сергиев Посад>: «Я, например, часто говорил о. Герману, что занятие наукой развивает во мне тщеславие, но он как-то совсем этим не трогается; думает, что это я говорю от излишней скромности» [6].

²³ Не случайно Б.В. Яковенко, один из сотрудников журнала «Логос», в своих многочисленных публикациях, содержащих острую критику идей Бердяева, Булгакова, Флоренского, Эрна, определял философию как научную дисциплину, содержание которой свободно от действия каких-либо внефилософских мотивов (в том числе, религиозных).

не. Познание, по Эрну, онтологично: чтобы *истинно знать*, нужно *истинно быть*, и на вершине гносиса находятся святые. Католицизм для Эрна так же *логичен* и *динамичен*, как и православие, в котором он подчеркивал более черты вселенского христианства, чем национальной русской веры. Здесь под каждым словом могли бы подписаться и Соловьёв, и Иванов, которые, наряду со многими русскими мыслителями, принадлежали, согласно Эрну, к традиции христианского *логизма*.

Однако показательно, что по отношению к Соловьёву Эрн высказывает и несколько полемических замечаний. Первое заключается в том, что философия всеединства не лишена черт того самого рационализма, который ее автор критиковал как *отвлеченные начала*. «Меоничность в философии Вл. Соловьёва, – утверждает Эрн, – проявляется именно там, где он, оставляя путь интуиции, обольщается миражом систематичности» [22, с. 89]. Второе вытекает из первого: «Как критика современной мысли, так и попытки «синтеза» не выходят за *область рационализма*. Рационализму не противопоставляется принципиально и сознательно никакого *иного начала*. <...> Очевидно, недостаточно критиковать частности и искать синтез внешний. Для того чтобы действительно преодолеть рационализм, необходимо по-новому, *метафизически осознать природу мысли*» [22, с. 324–325]. Наконец, признавая колоссальность дела и личности Соловьёва, Эрн отмечает его «немногочисленные, но несомненные lapsus'ы». К ним, по мнению Эрна, относится все, что Соловьёв написал о Ницше, «говоря о Ницше, он только острит и только высмеивал», высказывал «глубоко несправедливые суждения», поэтому его мнение «в данном вопросе не представляет никакого интереса, ибо продиктовано смешливым, полемическим настроением и основано на явном невнимании к Ницше» [22, с. 127].

Вполне вероятно, что во всех этих критических моментах, опирающихся на радикализм эрновского антирационалистического пафоса, Вяч. Иванов мог быть «прикровенно» солидарен со своим молодым другом. Не случайно в его глубокой и проникновенной статье «Религиозное дело Владимира Соловьёва» проскальзывает близкая Эрну оценка Соловьёвских «апологетических экскурсов, – la Hegel», которые, конечно, «не затемняют кристальночистой концепции Церкви» (III, 302), как тут же уточняет Иванов, но тем не менее имеют место в философии истории Соловьёва. Немаловажно, что и осознание огромного религиозного значения философа для русской культуры происходит также в духе эрновского *логизма*: «Чрез Соловьёва русский народ логически (т.е. действием Логоса) осознал свое призвание – до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской» (III, 306).

В заключение отметим, что провозглашаемая Эрном философия Логоса как «коренного и глубочайшего единства *постигающего* и *постигаемого*, единства познающего и того объективного *смысла*, который позна-

ется» [22, с. 3], проливает свет на загадочную запись Ольги Шор в дневнике от 24 июня 1931 г.: «Говорили о Вячеславологии» [17, с. 137]²⁴. Надо думать, что Иванов мечтал о том, что «наука о Вячеславе» будет развиваться в дискурсе *логизма* Эрна, а не в дискурсе лингвистического позитивизма и рационализма. Иными словами, она должна строиться как *поэтология*, а не как «научная», точнее – *эмпирическая, поэтика* (IV, 646), *меряющая поэзию инородною ей меркою научно-методического мышления* (IV, 634).

Список литературы

1. Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. 384 с.
2. Белевцева Н. Наука как религия, или Религия как философия: заочный спор либерала Бориса Чичерина и славянофила Ивана Аксакова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://aksakov.ouc.ru/nauka-kak-religia-ili-religia-kak-filosofia.html>.
3. Белый А. Начало века. Воспоминания. В 3 кн. Кн. 2. М., 1990. 687 с.
4. Вахтель М. Дионис или Протей? О ранней переписке Вяч. Иванова с Л.Д. Зиновьевой-Аннибал // Иванов Вячеслав, Зиновьева-Аннибал Лидия. Переписка: 1894–1903. В 2 т. Т. 1. М.: НЛЮ, 2009. С. 5–21.
5. Вестбрук Ф. Дионис и дионисийская трагедия: Вячеслав Иванов. Филологические и философские идеи о дионисийстве. Munchen: Verlag Otto Sagner, 2009. 314 с.
6. Взыскующие града: хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/03_v/vzy/sk_0305.html.
7. Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М.: Наследие, 1996. 392 с.
8. Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1971–1987.
9. Иванова Л.И. Воспоминания: Книга об отце. М.: РИК «Культура»; Феникс, 1992. 432 с.
10. История и поэзия: переписка И.М. Гревса и Вяч. Иванова. М.: РОССПЭН, 2006. 448 с.
11. Котрелев Н.В. Вяч. Иванов. Curriculum vitae. Неизданная автобиографическая справка Иванова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.v-ivanov.it/page/4>.
12. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради (1860–1881 гг.). М.: Наука, 1971. 728 с.
13. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 829 с.
14. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 830 с.
15. Самарин Ю.Ф. Письма, 1840–1853 // Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. Т. 12. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1911. 485 с.
16. Свасьян К.А. Ницше, или как становятся Богом (две вариации на одну судьбу). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/biograf/analiz/svasian/?curPos=3>.
17. Сентенции и фрагменты Вяч. Иванова, записанные О. Шор // Русско-итальянский архив III. Вячеслав Иванов – новые материалы. Салерно, 2001. С. 133–150.
18. Соловьёв В.С. Метафизика и положительная наука // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 12 т. Т. I. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1966. 407 с.
19. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 12 т. Т. I.

²⁴ На взаимосвязь «Вячеславологии» и логизма Эрна указывает также краткое пояснение к этой записи, отсылающее к отрывку «Деревья», тематически связанному с памятью недавно умершего друга [17, с. 143].

- 20 Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 12 т. Т. 6. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1966. 486 с.
21. Соловьёв В.С. Вера как основание науки. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://holychurch.narod.ru/ga/11/777/556.html>.
22. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 592 с.
23. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.
24. Хомяков А.С. Письма к Юрию Федоровичу Самарину / Предисловие Ив. Аксакова // Хомяков А.С. Полное собр. соч.: в 8 т. Т. 8. Письма. М.: Университетская типография, 1900. 543 с.

References

1. Altman, M.S. *Razgovory s Vyacheslavom Ivanovym* [Conversations with Vyacheslav Ivanov], Sankt-Petersburg: INAPRESS, 1995, 384 p.
2. Belevtseva, N. *Nauka kak religiya, ili Religiya kak filozofiya: zaochnyy spor liberala Borisa Chicherina i slavyanofila Ivana Aksakova* [Science as a Religion or Religion as a Philosophy: Correspondence argument between the liberal Boris Chicherin and Slavophile Ivan Aksakov], in <http://aksakov.ouc.ru/nauka-kak-religia-ili-religia-kak-filozofia.html>.
3. Belyi, A. *Nachalo veka. Vospominaniya: v 3 kn. Kn. 2* [The Beginning of the Century. Memories: in 3 vol.], vol. 2, Moscow: Respublika, 1990, 687 p.
4. Vakhtel, M. Dionis ili Protey? O ranney perepiske Vyach. Ivanova s L.D. Zinov'evoy-Annibal [Dionysus or Protey? On the early correspondence between Viach. Ivanov and L.D. Zinov'eva-Annibal], in *Ivanov Vyacheslav, Zinov'eva-Annibal Lidiya. Perepiska: 1894-1903: v 2 t.* [Ivanov, Vyacheslav, Zinoviev and Annibal Lydia. Correspondence: 1894-1903: in 2 vol.], vol. 1, Moscow: NLQ 2009, pp. 5-21.
5. Vestbruk, F. *Dionis i dionisiyskaya tragediya: Vyacheslav Ivanov. Filologicheskie i filozofskie idei o dionisiystve* [Dionysus and the Dionysian tragedy: Vyacheslav Ivanov. Philological and philosophical ideas about Dionisiystvo], Munchen: Verlad Otto Sagner, 2009, 314 p.
6. *Vzyskuyushchie grada: khronika russkoy religiozno-filozofskoy i obshchestvennoy zhizni pervoy chetverti XX veka v pis'makh i dnevnikakh sovremennikov* [Seeking the city: A Timeline of Russian Religio-philosophical and Social Life of the First Quarter of the XX century in Letters and Diaries of Contemporaries], in http://krotov.info/libr_min/03_v/vzy/sk_0305.html.
7. Vyacheslav, Ivanov. *Materialy i issledovaniya* [Materials and Researches], Moscow: Nasledie, 1996, 392 p.
8. Ivanov, V.I. *Sobr. soch.: v 4 t.* [Collected Works in 4 vol.], Bruxelles: Foyer Oriental Chretien, 1971-1987.
9. Ivanova, L.I. *Vospominaniya: Kniga ob ottse* [Memories: The book about his father], Moscow: Feniks, 1992, 432 p.
10. *Istoriya i poeziya: perepiska I.M. Grevsa i Vyach. Ivanova* [History and Poetry: conversations I. M Grevs and Vyacheslav. Ivanov], Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2006, 448 p.
11. Kotrelev, N.V. *Vyach. Ivanov. Curriculum vitae. Neizdannaya avtobiograficheskaya spravka Ivanova* [Vyach. Ivanov. Curriculum vitae. Ivanov's Unpublished Autobiographical Note], in <http://www.v-ivanov.it/page/4>.
12. *Neizdannyy Dostoevskiy: Zapisnye knizhki i tetradi (1860-1881)* [The Unpublished Dostoevsky: Diaries and Notebooks (1860-1881)], Moscow: Nauka 1971, 728 p.
13. Nitsche, F. *Veselaya nauka* [The Gay Science], in Nitsche F. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Moscow: Mysl', 1990, 829 p.
14. Nitsche, F. *Tak govoril Zaratustra*, in Nitsche F. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow: Mysl', 1990, 830 p.

15. Samarin, Yu.F. *Sochineniya v 12 t.* [Works in 12 vol.], vol. 12, Moscow: Tip. A.I. Mamontova i K°, 1911, 485 p.
16. Svas'yan, K.A. *Nitsshe, ili kak stanovyatsya Bogom (dve variatsii na odnu sud'bu)* [Nietzsche, or how to become a God (two variations on a single fate)], in <http://www.nietzsche.ru/biograf/analiz/svasian/?curPos=3>.
17. Sententsii i fragmenty Vyach. Ivanova, zapisannye O Shor [Viach. Ivanov's Sentences and Fragments, which D. Shore recorded], in *Russko-ital'yanskiy arkhiv III. Vyacheslav Ivanov – novye materialy* [The Russian-Italian archives III. Vyacheslav Ivanov – new materials], Salerno, 2001, pp. 133–150.
18. Solovyov, V.S. *Sobr. soch. v 12 t.* [Collected Works in 12 vol.], vol. I, Bruxelles: Foyer Oriental Chretien, 1966, 407 p.
19. Solovyov, V.S. *Sobr. soch. v 12 t.* [Collected Works in 12 vol.], vol. I, Bruxelles: Foyer Oriental Chretien, 1966, 486 p.
20. Solovyov, V.S. *Sobr. soch. v 12 t.* [Collected Works in 12 vol.], vol. I.
21. Solovyov, V.S. *Vera kak osnovanie nauki* [Faith as the Foundation of Science], in <http://holychurch.narod.ru/ga/11/777/556.html>
22. Ern, V. *Bor'ba za Logos. G. Skovoroda. Zhizn' i uchenie* [The Struggle for the Logos. G. Skovoroda Life and Teaching], Minsk: Kharvest, Moscow: AST, 2000, 592 p.
23. Fedorov, N.F. *Sochineniya* [Works], Moscow: Mysl' , 1982, 709 p.
24. Khomyakov, A.S. *Polnoe sobr. soch.: V 8-mi tt. T. 8. Pis'ma* [Complete Collected Works: in 8 vol., vol. 8, letters], Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1900, 543 p.

УДК 13:27-175:82(47)

ББК 87.216:83.3(2)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭСХАТОЛОГИИ В ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭЗИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА И А. БЕЛОГО

Д.В. ГУСЕВ

Орловский государственный университет,
302026 г. Орёл ул. Комсомольская, 95, Российская Федерация
E-mail: d.v.gusev@yandex.ru

Рассматриваются антропологические аспекты эсхатологии в философской поэзии В. Соловьёва и А. Белого, такие как антропологический кризис, теургия, эсхатологический смысл творчества, эсхатологическая надежда, духовное преображение жизни. Философская поэзия рождается на стыке философии и литературы. Она объединяет средства и возможности литературы и метафизики на основе глубокого интереса к человеку, проблемам внутреннего мира, смысла и цели в жизни. Предлагается сравнительный анализ эсхатологических идей Вл. Соловьёва и А. Белого и их отражения в философии и поэтическом творчестве. Подчеркивается эсхатологическое значение творчества, а также теургический характер поэтического творчества Вл. Соловьёва и А. Белого.

Ключевые слова: эсхатология, антропология, Вл. Соловьёв, А. Белый, философская поэзия, антропологический кризис, творческая активность, теургия.

ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF ESCHATOLOGY IN THE PHILOSOPHICAL POETRY OF VL. SOLOVYOV AND A. BELY

D.V. GUSEV

Orel State University

95 Komsomolskaya str., Orel, Russian Federation, 302 026

E-mail: d.v.gusev@yandex.ru

The article deals with the anthropological aspects of eschatology in the philosophical poetry of V. Solovyov and A. Bely. These aspects are anthropological crisis, theurgy, eschatological sense of creativity, eschatological hope, spiritual life transformation. Philosophical Poetry is born on the border of philosophy and literature. It brings tools and capabilities of literature and metaphysics together on the basis of deep interest to a person, the problems of the inner world, meaning and purpose in his life. The author compares the eschatological ideas of V. Solovyov and A. Bely and shows the way how eschatological images of their poetry complement the philosophy. The article tells about the main problem of these reflections – the eschatological meaning of creative work, pays special attention to the theurgical nature of their own poetic creativity.

Key words: eschatology, anthropology, Vl. Solovyov, A. Bely, philosophical poetry, anthropological crisis, creative activity, theurgy.

Современная ситуация характеризуется общей антропоцентрической ориентацией науки, выдвигающей проблемы человека и культуры в ряд важнейших в гуманитарном знании. Это созвучно с ситуацией рубежа XIX–XX веков, когда тема человека заняла центральное место в отечественной философии и культуре. Глубокий интерес к человеку, проблемам его внутреннего мира, смысла и назначения его жизни во многом обусловил Серебряный век русской культуры как время расцвета поэзии и философии: они вновь предстают в единстве. Одной из причин такого тесного синтеза философии и поэзии, как отмечает И.Н. Сиземская, стало особое внимание в русской общественно-философской мысли к теме человека, его судьбы (предназначения), смысла и целей человеческого существования, духовно-нравственных оснований его бытия [1, с. 13]. Б.В. Емельянов и А.И. Новиков считают, что философская поэзия «...существенно восполняла умаление, а подчас и утрату антропологической проблематики в господствовавшей философии» [2, с. 206–207], выступила в качестве своеобразного средства сохранения духовной неповторимости человека. Яркое выраженный антропологизм русской духовной культуры в качестве ее сущностной характеристики и структурообразующего элемента неразрывно связан с принципом эсхатологизма, который вместе с тем определяет динамику и содержание философствования в контексте идеи конца мира. Эсхатологические настроения становятся едва ли не постоянным фоном для осмысления тем свободы, судьбы человека, смысла его жизни, творчества, роли и назначения искусства и в философской поэзии рубежа веков. Обращение к проблеме человека как центральной и ее раскрытие в контексте эсхатологии в культуре Серебряного века связывалось с

поиском путей восстановления целостности сущностных начал человеческого существования путем синтеза, сопряжения различных элементов духовной жизни. К подобному синтезу устремились в первую очередь русские поэты, которые осознавали, что искусство, изолированное от философии, превращается либо в унылую копию быта, либо в словесную игру [2, с. 9]. Серебряный век русской культуры и стал попыткой воссоединения разрозненных начал духовной жизни, общей духовной основой которой выступила философия Вл. Соловьёва. Неслучайно многие его философские идеи проявились в поэзии символизма и акмеизма, и сам родоначальник философии всеединства был ярким представителем философской поэзии.

Философская поэзия как уникальное явление духовной культуры выступает в качестве своеобразной формы познания человека и бытия, отражающей идеи авторов поэтическим языком философских смыслов. И.Н. Сиземская отмечает, что философская поэзия возникает как «... особая форма мирозерцания – «философия-поэзия», в которой сила мышления приумножается силой воображения, и – наоборот. Это, с одной стороны, наполняет философское знание о мире и человеке богатством не охватываемых умом «жизненных окраин» мировоззрения, а с другой стороны, придает поэтическим образам глубокий смысл, подводя к границам «запредельного»» [1, с. 10]. Связь литературы (и особенно поэзии) и философии существует не только в отечественной культуре, но ее интенсивность стали отличительной чертой, важным признаком именно русской духовной культуры рубежа XIX–XX веков. Вл. Соловьёв писал о глубокой связи философии и поэзии: «Дело поэзии, как и искусства вообще, – не в том, чтобы «украшать действительность приятными вымыслами живого воображения», как говорится в старинных эстетиках, а в том, чтобы воплощать в осязательных образах тот самый высший смысл жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях... Художественному чувству непосредственно открывается в форме осязательной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления, а нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга. Это только различные стороны или сферы одного и того же. Между ними нельзя провести разделения, и еще менее могут они противоречить друг другу» [3, с. 472]. В целом, сопряжение философского и поэтического творчества стало атрибутивным свойством всей русской духовной культуры [1, с. 25–26]. Именно средства философской поэзии оказались особенно подходящими для переосмысления проблем бытия человека в эсхатологическом ключе. Философская поэзия, свободная от ограничений академической философии, «...выразила спектр настроений и оценок, которые были недоступны традиционным формам воплощения философских идей» [2, с. 201].

Несмотря на многочисленность посвященных этой эпохе работ, эсхатологические идеи в философии и культуре Серебряного века редко рассмат-

риваются в философско-антропологическом контексте. Преобладает установка на их прочтение в первую очередь в историческом и социально-философском ключе. Поэтому рассмотрение эсхатологической поэтики Вл. Соловьёва и А. Белого в ракурсе антропологической проблематики особенно актуально. Предметное поле исследования ограничено нами рамками философской поэзии Вл. Соловьёва и А. Белого. Именно к идеям Вл. Соловьёва восходят основные философско-поэтические мотивы Серебряного века, и от его философской поэзии выстраиваются прочные связи с философско-поэтическими идеями, сюжетными мотивами и образно-символическим миром философского и художественного творчества А. Белого. Для последнего наиболее характерно как влияние идей Вл. Соловьёва, так и «пронизанность» собственной поэзии философско-эсхатологическими мотивами, развитие темы трагизма и катастрофической непрочности бытия человека. Для Вл. Соловьёва и А. Белого содержание философской поэзии обладает свойством взаимодополнительности по отношению к их теоретическому творчеству, высказываемым ими философским идеям, далеко выходящим за рамки простой иллюстрации их философской позиции.

В.Ф. Саводник считал, что стихотворения Вл. Соловьёва «... служат важным дополнением к его отвлеченным сочинениям, бросают яркий свет на некоторые черты его мирозерцания, на некоторые из его излюбленных мыслей, проходящих красной нитью через все его творения» [1, с. 77]. Еще более четко подчеркнул важность поэзии Вл. Соловьёва С. Булгаков, который выделял приоритетное значение Соловьёвской лирики по отношению к остальному его творчеству: «... В многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьёва только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно проверять поэзией... Быть может, внутренняя справедливость по отношению к Соловьёву требовала бы излагать его мировоззрение, имея основой именно стихотворения, а «сочинения» рассматривать как философский к ним комментарий, но не наоборот, как это делается теперь» [4, с. 647]. Значимость связи философии и лирики Вл. Соловьёва как двух взаимодополняющих друг друга систем его творчества акцентировал С. Сайоран: «В поэзии Соловьёва мы находим мистический контрапункт его рациональной метафизической экзегезы. Каждая из систем недостаточна сама по себе и нуждается в интерпретации через другую. Невозможно понять поэтические образы Софии без обращения к теоретической системе. И наоборот, источником поэтического мастерства, несомненно, становится мистическое вдохновение, которое органично восходит к концепту Софии» [5, с. 219]. Созданная Вл. Соловьёвым в философской лирике сложная образно-символическая система, пронизанная эсхатологическими мотивами и реминисценциями, наметила основные черты своеобразной поэтики символизма. Высказанные поэтическим языком основные метафизические установки, связанные с темами Богочеловечества, теургии,

эсхатологии, были восприняты и развиты А. Белым, повлияли на его мироощущение. Составленный австрийским славистом А. Ханзен-Лёве глоссарий мифопоэтических мотивов поэзии А. Белого, А. Блока и других обосновывает прямое заимствование Соловьёвской образно-символической системы младосимволистами, ориентировавшимися на личность и идеи Вл. Соловьёва: «стихи Соловьёва буквально «растворены» в мифопоэтике символистов и в этом смысле вездесущи» [6, с. 166]. Л.Л. Авдейчик так определяет роль Вл. Соловьёва в качестве предтечи русского младосимволизма: «Творчество Соловьёва действительно во многом определило и философию, и поэзию младосимволизма: в лирике стали актуальными идеи всеединства и культурного синтеза, концептуализация двоемирия, воспевание Вечной Женственности, поэтическое выражение историософских идей, реализация пророческой роли поэта» [7, с. 158]. Эсхатологическая тема объединяет и придает своеобразный характер всем остальным заимствованным поэтами-младосимволистами мотивам философской поэзии Вл. Соловьёва. А. Белый, подчеркивавший определяющее значение для собственного творчества идей и личности Вл. Соловьёва, писал об интересе в первую очередь к его философской лирике и особенно подчеркивал эсхатологизм Соловьёва: «В 1899 г. Соловьёв указывал мне на направление моего плавания по морю жизни; направление – «Апокалипсис»: «Се творю все новое»...» [8, с. 430]. Важно, что А. Белый связывал эсхатологизм с проблемой трагедии личности как проявлением всеобщего кризиса, что напрямую восходит к идеям Вл. Соловьёва.

Тема эсхатологии выступает в качестве своего рода парадигмы всего творчества Вл. Соловьёва. Эсхатологизм наложил яркий отпечаток на личность и мировоззрение мыслителя, стал, по выражению М.В. Максимова, одним из оснований мирозерцания Вл. Соловьёва [9, с. 141]. Е.Н. Трубецкой писал об учении Соловьёва: «В сущности, во все периоды своего развития оно было *философией конца*: ибо оно всегда рассматривало не только весь *мировой* прогресс, но и весь *мировой процесс* в непосредственном отношении к его *концу* или смыслу, причем этот *конец* – *цель* во всей своей полноте должен раскрыться *в конце времен*, за пределами земной действительности» [10, с. 275]. В исследовательской литературе существует устойчивая тенденция противопоставления эсхатологических идей Вл. Соловьёва, высказанных в конце жизни, всему остальному его творчеству. Изложение Соловьёвской эсхатологии в рамках такого подхода опирается на последнее крупное произведение философа – «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», которое рассматривается в качестве итогового и ключевого по отношению ко всему его творческому наследию. Об этом писали Е. Трубецкой, Л. Шестов, К. Мочульский, Д. Стремоухов, Г. Флоровский и другие авторы. И.И. Евлампиев видит в эсхатологической концепции «Трех разговоров» свидетельство жизненной драмы и трагического отказа Вл. Соловьёва от основ его философской системы, отступление, отречение от сво-

его мировоззрения перед лицом ужаса личной смерти – это отступление проявляется в утверждении абсолютной предопределенности истории, исключая роль творческой активности человека. Это созвучно и оценке Н. Бердяевым эсхатологической доктрины Вл. Соловьёва как «пассивной» эсхатологии. Н.А. Бердяев писал: «Возможна пассивная и активная эсхатология. В большинстве случаев апокалиптические настроения приводили к пассивному ожиданию конца, к отказу от исторических задач. Такова была «Краткая повесть об антихристе» Вл. Соловьёва. Апокалиптическое время понимается как ожидание и претерпевание действия сил Божественных и дьявольских. Это упадочная настроенность. Но возможна активная эсхатология. Самосознание, соответствующее достоинству человека как свободного духа, должно утверждать усиление человеческой активности и человеческого творчества во времена конца. Конец нужно понимать не пассивно-отрицательно только, но творчески-положительно» [11, с. 356]. Такая оценка, ограничивающая рассмотрение эсхатологических взглядов Вл. Соловьёва рамками лишь «Трех разговоров...», на мой взгляд, является односторонней и несправедливой. Более взвешенный и аргументированный подход (М.В. Максимов, Б.В. Межуев) основывается на необходимости целостной реконструкции эсхатологических взглядов Вл. Соловьёва на основе всего комплекса его произведений. Особенно интересен при этом философско-антропологический ракурс проблемы, менее исследованный, чем историософский и социально-философский аспекты.

Темы богочеловечества, свободной теократии и теургии наиболее ярко демонстрируют тесное сопряжение эсхатологии и антропологии в творчестве Вл. Соловьёва. Все они взаимосвязаны. Так, сущностью теократии становится соединение человека с Богом, а ее началом – богочеловеческое начало. Всемирная теократия предвещает наступление Царства Божия, и, таким образом, эсхатологическое значение учения о теократии выражается в сотрудничестве Бога и человека, которое требует от человека активности, творчества, реализации собственной сущности. М.В. Максимов рассматривает концепцию свободной теократии как условную эсхатологию, «...как возможность благополучного завершения человеческой истории» [9, с. 188]. Сама идея условной эсхатологии чаще связывается с именами Н. Федорова и Н. Бердяева, писавших об условности апокалиптических пророчеств, которые не являются неизбежным сценарием будущего, а выступают в качестве предупреждения несовершеннолетнему, по определению Н.Ф. Федорова, человечеству. Они подталкивают его к творческой активности и подлинной реализации своей сущности. В подобной трактовке катастрофический финал эсхатологической драмы не только не предопределен, но и в каком-то смысле должен быть исключен, так как лишает смысла творческую активность человека. Позднее против подобной идеи возражал С. Булгаков: «...конец неизбежно содержит в себе для человека нечто неожиданное и катаст-

рофичное, как это и свидетельствуется в слове Божиим, ... переход мира в иное его стояние – жизнь будущего века – не есть момент эволюции самого мира, но творческая в нем катастрофа, однако она содержит в себе его же исполнение и продолжение» [12, с. 350]. Условная эсхатология в трактовке Соловьёва раскрывается в утверждении решающей роли свободного творчества человека, в процессе которого и происходит процесс воссоединения полноты богочеловеческой жизни. Более подробно эсхатологическая роль творчества человека раскрывается в рамках концепции теургии как «цельного творчества» грядущей жизни, имевшей определяющее значение для последующей религиозной философской мысли и для творчества А. Белого. Один из наиболее ярких примеров насыщенности поэтического произведения эсхатологическими образами и символами – написанное за две недели до смерти философа стихотворение «Вновь белые колокольчики» (1900 г.):

Зло пережитое
Тонет в крови, –
Всходит омытое
Солнце любви.

В этом же стихотворении мы встретим ключевой символ – «белых ангелов», особое значение которого подчеркивает С. Булгаков [4, с. 650]. Стихотворение наполнено чувством реальности запредельного, трансцендентного бытия. Стирание границ между мирами ведет к отчетливому осознанию непрочности земного бытия человека. Атмосфера напряженного эсхатологизма в целом характерна для философской лирики Вл. Соловьёва. И именно это настроение ярко проявилось в творчестве А. Белого, хотя и многие конкретные образы и идеи Вл. Соловьёва также наложили на его произведения свой отпечаток. Само вхождение А. Белого в литературу осуществлялось по пути, проложенному Вл. Соловьёвым, и сопровождалось ожиданием близкого наступления эсхатологической развязки. Вспоминая свой разговор с Вл. Соловьёвым весной 1900 г., А. Белый писал, что с этого времени он живет чувством конца, но в то же время и ощущением благодати новой, последней эпохи. Таким образом, эсхатологизм А. Белого изначально носит двойственный характер, сочетая эсхатологическую тревогу с эсхатологической надеждой наступления нового бытия.

Следуя стремлению культуры Серебряного века к синтезу различных форм, Андрей Белый пишет четыре литературных произведения в принципиально новом жанре симфоний: Северная симфония (1-я, героическая) (1900 г.); Симфония (2-я, драматическая) (1902 г.); Возврат (III симфония) (1905 г.); Кубок метелей. Четвертая симфония (1908 г.). Прозаическое повествование в них подчинено законам музыкальной симфонической формы. Новая художественная форма симфоний и была призвана выразить то эсхатологическое настроение, которое определило их идейно-художественное своеобразие. В «Симфонии (2-й драматической)» 1902 г. А. Белый усиливает это эсха-

тологическое настроение. Образ Вл. Соловьёва в этом сочинении приобретает черты символической фигуры, предвещающей близкое наступление эсхатологической развязки: «Серые глаза метали искры из-под черных, точно углем обведенных ресниц. Седеющая борода развевалась по ветру. <...> Соловьёв то взывал к спящей Москве зычным рогом, то выкрикивал свое стихотворение» [13, с. 14–15]. Ассоциация с трубным гласом семи ангелов Апокалипсиса (Откр., 8, 9, 11) усиливает напряженность эсхатологического настроения. Ожидание приближающегося конца мира, второго пришествия Христа и воскресения мертвых становится доминирующей темой «Симфоний», сквозным мотивом которых является начальная фраза из стихотворения Вл. Соловьёва «Знамение» (1898 г.): «Одно, навек одно!».

Свой первый поэтический сборник «Золото в лазури» А. Белый публикует в 1904. Образный строй в нем созвучен симфониям, и основным мотивом становится эсхатологическое ожидание грядущей «зари» нового мира. Творчество А. Белого в этот период наполнено предчувствием наступления конца старого мира, близости эсхатологической развязки, духовного преображения мироздания [14, с. 65]. Многие элементы эсхатологической символики в философской поэзии у Вл. Соловьёва и А. Белого общие. Так, в стихотворении Вл. Соловьёва «*Vis ejus integra si versa fuerit in terram*» (1876 г.) предстает символическая картина перерождения мира, наполненная эсхатологическими образами. «Сокрытое пламя», прорывающееся наружу и охватывающее землю пожаром, созвучное символу апокалиптического огня: «И ниспал огонь с неба и пожрал их...» (Откр. 20, 9), понимается не как огонь разрушающий, но как духовный огонь, преображающий мир. Образ очищающего мирового пожара мы встретим и у А. Белого [здесь и далее цит. по: 15]: «Золотое руно» (октябрь 1903 г.) – «Земля отлетает... || Вино || мировое пылает || пожаром || опять...». Этот эсхатологический огонь преображает и сердце человека: в «Солнце» (1903 г.) читаем: «Солнцем сердце зажжено. || Солнце – к вечному стремительность. || ... || В сердце бедном много зла || сожжено и перемолото...». В стихотворении «Старец» (сентябрь 1900 г.) огонь символизирует приближение эсхатологической развязки: «И все ярче рассвет || золотого огня. || И все ближе привет || беззакатного дня».

Наряду с отдельными эсхатологическими образами, переходящими из философской лирики Вл. Соловьёва в творчество А. Белого, особое значение имели два сквозных комплекса идей, связанных с софиологией и теургией. Центральный образ стихотворения Вл. Соловьёва «Знамение» (1898 г.), строка из которого стала лейтмотивом «Симфоний» А. Белого, – Дева Назарета, воссиявшая над руинами разрушенного в адском пламени храма (погибшего мира), – служит выражению идеи конца истории как торжества Софии над злом земного, падшего мира. Воссоединяя целостность союза неба и земли, София как «знак нетленного завета» становится необходимым действующим лицом в эсхатологическом процессе преображения мира. Переосмысленный

образ Апокалиптической Девы возникает и в конце «Краткой повести об антихристе». Образ Софии в лирике Вл. Соловьёва стал прототипом главных героинь «Симфоний» А. Белого и образа вечной женственности в его творчестве. Это сходство раскрывается средствами символики цвета: образ Софии сопровождают золото и лазурь. А. Белый считал, что светлая, божественная ипостась Души мира «должна стать соединяющим началом – Любовью» [8, с. 415]. В «Воспоминаниях о Блоке» А. Белый подчеркивал значение Софии в понимании сущности человека: «Сочетанье стремлений двойной ее сущности (темно-светлой, демиургически-хаотической) есть человек» [16, с. 266]. Нисхождение к Софии Логоса-Христа восстанавливает целостность и полноту бытия, София соединяет небо и землю, и в этом ее эсхатологический смысл. А. Белый писал об открытости Софии поэтическому сознанию: «Ее принимают как музу; и Фет обращался к ней; и Бодлер Ее знает. Более всех в Ее тайну проник Гете в «Фаусте»; и не сказал о Ней глубже никто. В этом смысле Она открывается Данте» [16, с. 39]. А. Белый прослеживал «образ Лучезарной Жены» в лирике Лермонтова [8, с. 413], последователями которого были А. Фет, Вл. Соловьёв и А. Блок. При этом А. Белый особенно подчеркивает близость образа «Девы, Зари, Купины» у А. Блока и Софии в поэзии Вл. Соловьёва.

Значение теургии для эсхатологических взглядов Вл. Соловьёва и А. Белого необходимо рассмотреть более подробно. Понятие «теургия» (греч. Θεου – бог, έργον – дело, т.е. богодействие, богоделание) было введено в оборот русской религиозной философии Владимиром Соловьёвым («Философские начала цельного знания»), который в контексте развития представлений о сущности и назначении искусства использовал его в значении «мистическое творчество». Обращение Владимира Соловьёва к понятию «теургия» связано с продолжением разработки им софиологической проблематики: София в теургической эстетике Владимира Соловьёва выступает в качестве принципа, который организует три составляющие Соловьёвского мировоззрения – теософию, теократию и теургию [17, с. 466]. Вслед за Вл. Соловьёвым, теургия рассматривается в русской религиозной философии как задача человечества – софийное преображение мира, возвращение природе ее софийного первообраза, как религиозное искусство, в котором реализуются высшие творческие силы человека, открытого и чуткого к Богу, и действуют преображающие жизнь Божественные энергии.

Анализируя введенное Вл. Соловьёвым в русскую религиозную философию понятие «теургия», А.Ф. Лосев отмечает: «Под «теургией» Вл. Соловьёв вовсе не понимает тоже когда-то популярного и бьющего на сенсацию учения о разного рода магии и чудесах. Теургия для него – это просто свободное общечеловеческое творчество, в котором свои высшие идеалы человечество осуществляет в материальной действительности, в природе. Свою теургию Вл. Соловьёв называет просто «искусством», вполне отдавая себе отчет в том, что это вовсе не есть традиционное искусство с его чрезвычайно ограничен-

ными целями и возможностями» [18, с. 120]. По определению Владимира Соловьёва, свободная теургия – это «реализация человеком Божественного начала во всей своей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком Божественных сил в самом реальном бытии природы» [19, с. 743]. Задача «свободной теургии», определенная Владимиром Соловьёвым, – «пересоздать существующую действительность, на место данных отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и в частностях, во всем и каждом внутренние органические отношения этих начал» [19, с. 744]. В своей концепции теургии, как отмечает В.В. Бычков, Вл. Соловьёв раскрывает эсхатологический смысл бытия человека как разумного существа по «образу и подобию Божию», наделенного свободой воли: «в процессе творческой эволюции под водительством Софии Премудрости Божией человек должен достичь духовного уровня, соизмеримого с уровнем божественной сферы, и перевоплотиться в свободного со-творца Богу на последнем этапе творения. В этом и заключается полная реализация его со-образности и подобия Богу. При этом человек свободно на основе собственных знаний (теософии), разума и веры придет к осознанию, что он сотворен именно для того, чтобы своими собственными руками реализовать последнюю идею космического творения – окончательно организовать действительность в соответствии с божественным замыслом» [20, с. 33].

Из философии Соловьёва понятие теургии было воспринято многими мыслителями и поэтами начала XX века, которые применительно к искусству понимали под «теургией» творческий акт символического перевоплощения действительности (А. Белый, Н. Бердяев, С. Булгаков, Вяч. Иванов, А. Лосев, П. Флоренский и др.). Примером подобного влияния идей Вл. Соловьёва может служить постановка проблемы теургии в философских поисках А. Белого. В автобиографическом очерке, написанном в 1928 г. («Почему я стал символистом»), А. Белый отмечает, что проблема теургии в рамках «соборного символизма» очень рано обозначилась для него как проблема собственного мировоззрения, и обозначает собственную трактовку данного понятия [8, с. 431]. А. Белый акцентирует эсхатологический и одновременно антропологический смысл теургии, он пишет о теургии как о термине для выражения «максимального напряжения символизма в личности»: «... символический ток высокого напряжения, преобразующий действительность, коллективы и «я»; преобразование это выглядит концом мира для противящихся процессу преобразования; конец мира – революционный шаг: удар тока по спящим; второе пришествие – в «я», через «я» – то же: в аспекте положительного раскрытия процесса преобразования. *Теургия* – ритмы преобразования: в нас» [8, с. 429]. Теургия по А. Белому – одна из форм символизаций [8, с. 112], в которой «...происходит совпадение искусства с религией». Данный тезис близок взглядам Вл. Соловьёва, видевшего в теургии соединение вершин символизма как искусства с мистикой. Н.П. Крохина отмечает значительную близость позиции А. Белого в вопросе

теургии целостной эсхатологической философии свободного, творчески активного духа Н.А. Бердяева [21, с. 77]. Основанием такой близости выступает определяющее влияние теургических идей Вл. Соловьёва.

Л.Л. Авдейчик отмечает, что Вл. Соловьёв в собственной философской поэзии актуализирует теургическую функцию художественного творчества: «... возможность через поэтическое слово проповедовать метафизические концепции и тем самым влиять на сознание людей, изменять действительность» [7, с. 158]. Теургическая трактовка собственного творчества применима в полной мере и к А. Белому, который писал: «... поэт, творящий формы образов и выражающий эти формы посредством слова, становится сам словом, воплощая слово. Сам художник становится художественным произведением. Но тут – предел поэзии. Тут – рождение в недрах поэзии религиозного культа личности. Тут соединение творчества и религии в сотворении художником религии, в теургии. <...> Теургический принцип предполагает нераздельную цельность формы и содержания. Содержанием художественного творчества является тут весь комплекс переживаний, отображенных в образе вселенной, а формой, творящей эту вселенную, – последнее звено в видимой цепи творений – человек» [8, с. 394]. В учении о теургии происходит переосмысление бытия человека как жизнетворчества, эсхатологический смысл которого выражается в творческом создании нового бытия в процессе реализации сущности и предназначения человека в мире. Это утверждает значимость творческой, духовной жизни человека, его активности как творца и создателя культуры, противопоставляя этому различные формы ухода от культурной и социальной активности.

В заключение отметим, что ярко выраженный эсхатологизм поэтической мысли Вл. Соловьёва и А. Белого прямо связан с их направленностью на религиозное постижение человека и мира путем теургически действенного участия человека-творца в процессе преображения бытия. Основными идеями эсхатологической поэтики Вл. Соловьёва, воспринятыми и развитыми А. Белым, являются осознание катастрофической непрочности бытия человека, эсхатологическая надежда как устремленность к новому бытию, утверждение значимости творческой активности человека в эсхатологической перспективе. Общая для мыслителей идея преображения мира творчеством по-новому раскрывает эсхатологический смысл бытия человека и культуры. Такая трактовка особенно актуальна в условиях антропологической катастрофы, убывания человеческого в человеке, столь характерных для нашей эпохи. Осуществляемая Вл. Соловьёвым и А. Белым в философской поэзии рефлексия предельных вопросов существования человека и мира необходима сегодня для поиска путей преодоления кризисных явлений в бытии человека и общества. Убежденность в неизбежности катастрофического конца света, лишенная эсхатологической надежды на наступление нового бытия, оборачивается для современного человека утратой собственной сущности как творца

культуры и социальной реальности. Ведь именно чувство эсхатологической надежды связывалось мыслителями с обретением подлинного смысла исторического существования и осуществлением человеком своего предназначения. Отчетливое осознание конечности человека и непредсказуемости его судьбы, возобладавшее в духовной ситуации современности, вызывает сегодня повышенный интерес к антропологическим идеям эсхатологии Вл. Соловьёва и А. Белого в поиске путей выхода из антропологического кризиса.

Список литературы

1. Поэзия как жанр русской философии: антология / сост. И.Н. Сиземская. М.: ИФ РАН, 2007. 333 с.
2. Емельянов Б.В., Новиков А.И. Русская философия серебряного века: курс лекций. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1995. 320 с.
3. Соловьёв Вл. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 465–483.
4. Булгаков С.Н. Стихотворения Владимира Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra: личность и творчество В. Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология: в 2 т. Т. 2. / сост. В.Ф. Бойков, Ю.Ю. Булычев. СПб.: Издательство РХГИ, 2002. С. 646–650.
5. Cioran S. Vladimir Solovyov and the Divine Feminine // Russian Literary Triquarterly / Editors Carl R. Proffer, Ellendea Proffer. Michigan, 1972. P. 219–239.
6. Ханзен-Лёве А. Русский символизм: система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. 813 с.
7. Авдейчик Л.Л. Философская поэзия Владимира Соловьёва. Минск: РИВШ, 2006. 170 с.
8. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
9. Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: Невидимый континент. М.: Прометей, 1998. 242 с.
10. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. М.: Московский философский фонд, «Медиум», 1995. Т. 2. 622 с.
11. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.; Харьков, 2005. 679 с.
12. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. М.: Общеизвестный Православный Университет, 2006. 656 с.
13. Белый А. Собрание эпических поэм. Книга первая. Северная симфония. М.: Изд-во В. Пашуканиса, 1917. 328 с.
14. Лавров А.В. Андрей Белый в 1900-е годы: Жизнь и литературная деятельность. М.: НЛЮ, 1995. 335 с.
15. Белый А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 5. Стихотворения. М.: Terra-Книжный клуб, 2005.
16. Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 1995. 509 с.
17. Козырев А.П. Софиология // Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995. 654. С. 465–469.
18. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 2009. 616 с.
19. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 581–745.
20. Бычков В.В. Эстетика Вл. Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 1999. 216 с. С. 3–41.
21. Крохина Н.П. Эсхатологический символизм А. Белого // Соловьёвские исследования. 2010. №. 3 (27). С. 73–85.

References

1. *Poeziya kak zhanr russkoy filosofii: antologiya* [Poetry as Genre of Russian Philosophy: Anthology], Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2007, 333 pp.
2. Emelyanov, B.V., Novikov, A.I. *Russkaya filosofiya serebryanogo veka: kurs lektsiy* [Russian Philosophy of Silver Age: Lectures], Ekaterinburg: Urals State University Publisher, 1995, 320 pp.
3. Solovyev, V.I. Poeziya F.I. Tyutcheva [F.I. Tyutchev's Poetry] in Solovyev V.I. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 465–483.
4. Bulgakov, S.N. Stikhotvoreniya Vladimira Solovyova [Vladimir Solovyov's Poems], in *Vladimir Solovyov: pro et contra: lichnost' i tvorchestvo V. Solovyova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley: Antologiya* [Vladimir Solovyov: pro et contra: Vladimir Solovyov's Personality and Work in Evaluation of Russian thinkers and Researchers: The Anthology], in 2 vol., vol. 2, Moscow: Russian Christian Humanitarian Institute Publisher, 2002, pp. 646–650.
5. Cioran, S. Vladimir Solovyov and the Divine Feminine, in *Russian Literary Triquarterly*, Editors Carl R. Proffer, Ellendea Proffer, Michigan, 1972, pp. 219–239.
6. Hansen-Love, Aage *A Russkiy simvolizm: sistema poeticheskikh motivov. Mifopoeticheskiy simvolizm nachala veka. Kosmicheskaya simbolika* [Russian Symbolism: System of Poetic Motifs. Mythopoetic Symbolism at the Beginning of the Century. Cosmic Symbolism], Sankt-Petersburg: Academic Project, 2003, 813 pp.
7. Avdeychik, L.L. *Filosofskaya poeziya Vladimira Solovyova* [Vladimir Solovyov's Philosophical Poetry], Minsk: Republican Institute of Higher Education Publisher, 2006, 170 pp.
8. Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as World Understanding], Moscow: Respublika, 1994, 528 pp.
9. Maksimov, M.V. *Vladimir Solovyov i Zapad: Nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: The Invisible Continent], Moscow: Prometei, 1998, 242 pp.
10. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie V.I. Solovyova* [V.I. Solovyov's Worldview], in 2 vol., vol. 2, Moscow: Moscow Philosophical Fund «Medium», 1995, 622 pp.
11. Berdyayev, N.A. *Dukh i realnost* [Spirit and Reality], Moscow: AST, Kharkov: Folio, 2005, 679 pp.
12. Bulgakov, S.N. *Nevesta Agntsa* [Bride of the Lamb], Moscow: Orthodox Public University Publisher, 2006, 656 pp.
13. Belyy, A. *Sobranie epicheskikh poem. Kniga pervaya. Severnaya simfoniya* [Collection of Epic Poems. Book 1. Northern Symphony], Moscow: Publishing house of V. Pashukanis, 1917, 328 pp.
14. Lavrov, A.V. *Andrey Belyy v 1900-e gody: Zhizn' i literaturnaya deyatel'nost'* [Andrew Bely in the 1900s: Life and Literary Career], Moscow: New Literary Review, 1995, 335 pp.
15. Belyy A. *Sobranie sochinenij v 6 t., t. 5. Stikhotvoreniya* [Collected Works in 6 vol., vol. 5, poems], Moscow: Terra – Knizhnyy klub, 2005.
16. Belyy, A. *Sobranie sochineniy. Vospominaniya o Bloke* [Collected Works. Memories about Blok], Moscow: Respublika, 1995, 509 pp.
17. Kozyrev, A.P. Sofiologiya [Sophiology] in *Russkaya filosofiya: Slovar'* [Russian Philosophy: Dictionary], Moscow: The Republic, 1995, pp. 465–469.
18. Losev, A.F. *Vladimir Solovyov i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow: Molodaya Gvardiya, 2009, 616 pp.
19. Solovyov, V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of Abstract Principles], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–745.
20. Bychkov, V.V. *Estetika V.I. Solovyova kak aktual'naya paradigma* [V.I. Solovyov's Aesthetics as the Actual Paradigm], in *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], vol. 4, Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 1999, 216 pp., pp. 3 – 41.
21. Krokhina, N.P. *Eskhatologicheskiy simvolizm A. Belogo* [Eschatological Symbolism of A. Bely] in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov Researches], 2010, 3 (27), pp. 73–85.

В.С. СОЛОВЬЁВ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

УДК 82:1(47)

ББК 83.3:877(2)5

**ОБ ОДНОМ ИЗ ВОЗМОЖНЫХ ИСТОЧНИКОВ СТАТЬИ
В.СОЛОВЬЁВА О ТЮТЧЕВЕ**

И.Б. НЕПОМНЯЩИЙ

Гимназия №1 г. Брянска,

ул. Менжинского, д. 6, г. Брянск, 241020, Российская Федерация

E-mail: nib-znak@yandex.ru

Поднимается вопрос о возможных источниках статьи Вл. Соловьёва «Поэзия Ф.И. Тютчева», которая в тютчеведении XX века по праву оценивается как первая серьёзная попытка систематически изложить философское мировоззрение поэта. Выдвигается гипотеза, что по крайней мере некоторые тезисы Соловьёва могут опираться на суждения о Тютчеве, высказанные еще в середине XIX столетия. Установлено, что параллель между Тютчевым и Гете, последовательно проводимая Соловьёвым, уже была намечена в заметке Тургенева о творчестве поэта (1854), а в дальнейшем поддержана и развита в тургеневских письмах, а также и художественной прозе (повесть «Фауст»). Делается вывод о весьма вероятном влиянии тургеневского восприятия тютчевской поэзии на концепцию Соловьёва.

Ключевые слова: русское Зарубежье, поэзия Тютчева, тургеневская критика, традиция, межтекстовые взаимодействия.

**ON ONE OF THE POSSIBLE SOURCES
OF V.SOLOVYOV'S ARTICLE ABOUT TYUTCHEV**

I.B. NEPOMNYASHCHIY

Gymnasium №1, Bryansk,

6, Menzhinsky str., Bryansk, 241020, Russian Federation

E-mail: nib-znak@yandex.ru

The author considers the issue about the possible sources of Vladimir Solovyov's article «F.I. Tutehev's Poetry» which is evaluated as the first serious attempt to expound systematically the poet's philosophical views. The author suggests the hypothesis that some of Solovyov's theses are based on Turgenev's judgment mentioned in the middle of the XIX century. The author proves the parallel between Tutehev and Goethe consistently carried out by Solovyov; was already marked in Turgenev's notes (1854) and later developed in Turgenev's letters and works of literature (the novel «Faust»). The author concludes that Solovyov's conception was highly influenced by Turgenev's perception of Tutehev's poetry.

Key words: Russian immigrants, Tutehev's poetry, Turgenev's critique, tradition, the intertext interactions.

Большое значение статьи Вл. Соловьёва «Поэзия Ф.И. Тютчева» для становления науки о поэте в XX в. подчеркивалось неоднократно. Об этом писали и представители русского Зарубежья: С. Франк, Н. Оцуп, В. Андреев, Г. Фроловский и др., – вот далеко не полный перечень тех, кто, размышляя о тютчевской лирике, оценивал появление статьи Соловьёва как поворотный момент в утверждении непреходящей ценности тютчевского слова. Так, Николай Оцуп был предельно категоричен: «...Только после Соловьёвской статьи для Тютчева наступила пора истинного и окончательного признания» [1, с. 98]. Ему вторит В. Андреев: «Заслуга «открытия» Тютчева принадлежит Вл. Соловьёву. До Соловьёвской статьи Тютчев пользовался известностью... только среди небольшого кружка поэтов и писателей середины XIX в.» [1, с. 88].

Мнения о самой сути Соловьёвских тезисов в эмигрантской среде были достаточно разноречивы: от глубокого и полного к ним сочувствия до откровенной полемики. Может быть, одно из наиболее сдержанных и взвешенных суждений в этом отношении принадлежит С. Франку, который в собственной блестящей работе о поэте отмечал: «Тенденцией вложить в поэзию Тютчева слишком отвлеченно и доктринально выраженное философское мирозерцание страдает известная статья Вл. Соловьёва, которая образует ценное начало в изучении духовного богатства поэзии Тютчева» [1, с. 41].

Между тем неоднократно в критике русского Зарубежья по поводу Соловьёвской статьи прослеживается любопытная тенденция: стремление оторвать проблематику последней от того, что было сказано в наиболее заметных «тютчеведческих» работах середины и второй половины XIX столетия. Так, В. Андреев, например, прямо утверждает: «Две статьи, появившиеся до Соловьёвской – Аксакова и Тургенева – не могли раскрыть нам тайну Тютчева... Ни Аксаков, ни Тургенев не постигли этой тайны» [1, с. 88]. Практически то же читаем и у Н. Оцуа: «Честь этого открытия (творчества Тютчева. – *И.Н.*) едва ли умаляется тем, что за много лет до того, еще при жизни поэта, его великий дар был уже отмечен и превознесен Некрасовым, Тургеневым, Фетом: они не ставили себе задачей проникнуть в самое средоточие тютчевской лирики» [1, с. 98]. Заявка на особое значение статьи для осмысления тютчевского наследия была сделана самим ее автором, который во вступительной части, отметив «восторженные отзывы» о поэте Толстого и Фета, Тургенева и Григорьева, счел нужным сказать, что «специального разбора и объяснения» поэзии Тютчева до сих пор в нашей литературе не существовало [2, с. 106]. Между тем вопрос о связях Соловьёвских тезисов с ключевыми высказываниями о Тютчеве середины XIX в. оказывается куда более сложен.

Едва ли не самое цитируемое место из работы Соловьёва касается параллели Тютчева и Гете: «Но и сам Гете не захватывал, быть может, так глубоко, как наш поэт, темный корень мирового бытия, не чувствовал так сильно и не сознавал так ясно ту таинственную основу всякой жизни, – природной и человеческой, – основу, на которой зиждется и смысл космического

процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества» [2, с. 112]. Именно в этом Соловьёв усматривает ключ ко всей тютчевской лирике, видит «источник ее содержательности и оригинальной прелести».

Параллели между Тютчевым и Гете, которым Соловьёв уделяет самое серьезное внимание, посвящая почти полностью четвертую главу, уже были намечены в исследовательской литературе о поэте. Но если в фетовской статье 1850 г. беглые упоминания о великом немце не обретают принципиального значения, то иначе обстоит дело с «гетевской» темой в творчестве Тютчева в небольшом, но чрезвычайно емком отклике Тургенева «Несколько слов о стихотворениях Ф.И. Тютчева». Казалось бы, и здесь упоминание о Гете имеет характер попутного замечания: «...от его стихов не веет сочинением; они все кажутся написанными... на известный случай, как того хотел Гете, то есть они не придуманы, а выросли сами, как плод на дереве, и по этому драгоценному качеству мы узнаем... влияние на них Пушкина, видим в них отблеск его времени» [3, с. 104]. Однако дело в том, что весь следующий пассаж в тургеневской статье, по всей видимости, также связан с параллелью Тютчев – Гете, хотя и без формального упоминания о последнем.

Размышляя о пропорциях сознательного и бессознательного, «ремесла» и «природы» в творческом акте, Тургенев опирается (мог опираться) на тютчевское стихотворение, посвященное смерти Гете. Переключки вполне ощутимы. Вот строки из стихотворения Тютчева:

На *древе* человечества высоком
Ты лучшим был его листом,
Воспитанный его чистейшим *соком*,
Развит чистейшим *солнечным лучом*. <...>

Не поздний вихрь, не буйный ливень летний
Тебя сорвал с *родимого сучка*:
Был многих краше, многих долголетней,
И сам собою пал, как из венка.

А вот фрагмент критической прозы Тургенева: «... мы восстаем только против отделения таланта от той почвы, которая одна может дать ему сок и силу...» [3, с. 104]. И далее: «Из отрубленного, высохшего куса дерева можно выточить какую угодно фигурку; но уже не вырасти на том *суке свежему листу*, не раскрыться на нем пахучему цветку, как ни *согревай его весеннее солнце*» [3, с. 104]. Перед нами едва ли не парафраз: пересечения с тютчевским текстом, созданным, кстати сказать, на «известный случай», касаются и мотивной сферы, и лексики. Если эта догадка правомочна, то становится ясно, что авторитет Гете, привлеченный Тургеневым для обоснования глубокой органичности тютчевского творчества, место Гете в си-

стеме тургеневской статьи о Тютчеве куда более значительны, чем представляется на первый взгляд.

В сознании Тургенева имена Тютчева и Гете были безусловно и прочно соотносены. По существу, в процитированном выше фрагменте статьи Тургенева устанавливается глубочайшее родство самой природы тютчевской лирики с эстетическими принципами Гете (заметим попутно, насколько естественно для Тургенева – всего за полтора-два года до начала работы над собственным «Фаустом» – к именам Гете и Тютчева присоединить и упоминание о пушкинском влиянии). Но и почти через 20 лет, в августе 1873, Тургенев напишет Фету в связи с известием о смерти Тютчева: «Самая сущность, его суть – это западная, сродни Гете ...»¹.

Связывая Тютчева с Гете, Тургенев подключается к той мощной традиции восприятия и интерпретации тютчевской поэзии, начало которой было положено статьей И.В. Киреевского «Обзорение русской словесности за 1829 год», в которой автор причисляет Тютчева (вместе с Хомяковым и Шевыревым) к «поэтам немецкой школы». Тургенев, разумеется, не упускал из виду и данное Пушкиным определение, касающееся самого пафоса ранней тютчевской лирики, – «Стихотворения, присланные из Германии». Родственные суждения высказывались и в середине XIX века, в том числе, и в ближайшем окружении Тургенева. Так, Анненков писал Некрасову: «Тютчев – немец и притом больше ничего не напишет» [4, с. 97]. Важно иное: из общего русла «немецкой школы», из многих ее представителей, в связи с Тютчевым Тургенев выделяет именно Гете.

Что же связывало Тютчева с Гете в сознании Тургенева? Об этом, хотя и косвенно, могут свидетельствовать размышления Тургенева в статье 1844 года о творце «Фауста». На протяжении всей статьи Тургенев неоднократно фокусирует внимание на проблеме личности, «человеческого я», как центральной для Гете: «Первым и последним словом, альфой и омегой всей его жизни было ... его собственное Я; но в этом Я вы находите целый мир...» [3, с. 37]. И еще: «Последним словом всего земного для Гете было человеческое я... И вот это я, это начало, этот краеугольный камень всего существующего, не находит в себе успокоения, не достигает ни знания, ни убеждения, ни даже счастья...» [3, с. 38]. И далее: «Гете ... первый заступился за права – не человека вообще, нет – за права отдельного, страстного, ограниченного человека; он показал, что в нем таится несокрушимая сила, что он может жить без всякой *внешней опоры* (курсив мой. – И.Н.) и что при всей неразрешимости собственных сомнений, при всей бедности верований и убеждений человек имеет право и возможность быть счастливым и не стыдиться своего счастья» [3, с. 47]. Нет нужды доказывать, насколько родственны эти тургеневс-

¹ Интересно, что в те же дни под впечатлением известия о смерти Тютчева, практически о том же Самарин напишет Аксакову: «...как поэт и художник слова он принадлежал бесспорно к пушкинской плеяде, а по природе своей приходился более язычником Гете...» [5, с. 87].

кие характеристики творчества Гете пафосу таких тютчевских пьес, как «Сон на море», «Нет, моего к тебе пристрастия...», «Тени сизые смешались...», «Святая ночь на небосклон взошла...» и многих других.

Однако на Соловьёва, думается, могла повлиять не только критическая, но и художественная проза Тургенева, его «таинственные» рассказы и повести: «Призраки», «Клара Милич» и т.п. В их ряду особенное внимание привлекает «рассказ в девяти письмах» «Фауст», в котором переосмысливается опыт гетевской трагедии. В этом произведении Тургенев, что важно для нас, цитирует строки из тютчевского стихотворения «День вечереет, ночь близка...». У Тургенева присутствует мотив, пафос и словесное воплощение которого если не тождественны, то, по крайней мере, очень близки пафосу и словарю соловьёвского сопоставления Тютчева и Гете. В «Фаусте», повествуя об истории трагических взаимоотношений Веры Ельцовой и П.Б., Тургенев пишет о необходимости «смириться и преклонить голову перед Неведомым», о «тайных силах, на которых построена жизнь и которые изредка, но внезапно пробиваются наружу» и т.п.

Таким образом, развитая Соловьёвым параллель между Гете и Тютчевым, впервые была выдвинута в критическом этюде Тургенева и подкреплена опытом восприятия тургеневской прозы. Вслед за Соловьёвым, в 1911 году, об особой роли личности и творчества Гете для понимания «немецких корней» Тютчева писал В. Брюсов: «...он воспитывался на образцах немецкой поэзии. Гейне, Ленау, Эйхендорф, отчасти Шиллер и, в очень сильной степени, царь и бог немецкой поэзии Гете, – вот его главные учителя» [6, с. 250–251].

Список литературы

1. Таинник Ночи. Из наследия русской эмиграции: (работы авторов-изгнанников 1920–1960-х годов, посвященных Ф.И. Тютчеву) / под ред. В.В. Кожина. М.: Русский миръ: Жизнь и мысль, 2008. 379 с.
2. Соловьёв В.С. Литературная критика. М., 1990. 422 с.
3. Тургенев И.С. Статьи и воспоминания. М., 1981. 303 с.
4. Литературное наследство. Т. 51/52. М., 1989. 590 с.
5. Осповат А.Л. «Как слово наше отзовется...»: о первом сборнике Ф.И. Тютчева. М., 1980. 112 с.
6. Брюсов В.Я. Ремесло поэта: статьи о русской поэзии. М., 1981. 400 с.

References

1. *Tainnik Nochi. Iz naslediya russkoy emigratsii* [The Confidant of Night. From Russian Emigrants Heritage], Moscow, 2008, 384 p.
2. Solovyev V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary Critique], Moscow, 1990, 422 p.
3. Turgenev I.S. *Stat'i i vospominaniya* [Articles and Memoirs], Moscow, 1981, 303 p.
4. *Literaturnoe nasledstvo* [Literary Heritage], vol. 51/52, Moscow, 1989, 590 p.
5. Ospovat A.L. «*Kak slovo nashe otzovetsya...*»: o pervom sbornike *FI. Tyutcheva* [«How our word can be reflected...»: About the First Tyutchev's Collected Works], Moscow, 1980, 112 p.
6. Bryusov V.Ya. *Remeslo poeta: stat'i o russkoy poezii* [Poet's Skills: Articles about Russian Poetry], Moscow, 1981, 400 p.

УДК 13:82(47)
ББК 87.2 :86.4:83.3(2)

ВЕРА И ЧУДО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

С.А. НИЖНИКОВ

Российский университет дружбы народов,
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, 117198, Российская Федерация
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

Через образы старцев Зосимы и Ферапонта из романа «Братья Карамазовы» Ф.М. Достоевского вскрывается критика писателем внешнего понимания веры и чуда. Образ старца Зосимы рассматривается как православный идеал личности, в то время как Ферапонт олицетворяет грубость, невежество и суеверие, выдаваемые за каноническую веру. Устанавливаются принципиальные различия между мистикой и суевериями с одной стороны, верой и духовным познанием – с другой. Отмечается, что в творчестве ряда отечественных мыслителей граница между ними зачастую размыта. Анализируется понимание чуда в творчестве таких русских мыслителей первой половины XX века, как П. Флоренский, Н. Бердяев и др. Приводятся суждения Вл. Соловьёва о посещении Достоевским Оптиной пустыни. Рассматривается, как Ф. Достоевский, Л. Толстой и Вл. Соловьёв понимали Воскресение Христа.

Ключевые слова: чудо, вера, старчество, суеверие, обрядоверие, мощи, культ, оккультизм, трансцендентное, исихазм, духовное.

FAITH AND MIRACLE IN RUSSIAN THOUGHT

S.A. NIZHNIKOV

Peoples' Friendship University of Russia,
10a, Mikluho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

In the article the author reveals the criticism of the external understanding of faith and miracle through the images of the monastic elders who are Zosima and Ferapont, taken from F.M. Dostoevsky's novel «Karamazov Brothers». The image of Zosima is considered as an orthodox ideal of the person while Ferapont personifies roughness, ignorance and superstition, given out for initial faith. The basic distinctions between mysticism and superstitions are established on the one hand, and between faith and spiritual knowledge on the other one. The border between them is frequently diffused away in creativity of some Russian thinkers. The understanding of miracle in creativity of some Russian thinkers of the first half of the XX century (P. Florensky, N. Berdyaev etc.) is also analyzed. The author suggests some Vl. Solovyev's estimations about F. Dostoevsky's visit to the Monastery of Optina. F. Dostoevsky, L. Tolstoy and Vl. Solovyev's understanding of the Christ's Resurrection is analyzed.

Key words: miracle, faith, monastic elders, superstition, ritualism, incorruptible relics, cult, occultism, transcendental, Hesychasm, spiritual.

Ф.М. Достоевский занимает исключительное место в истории русской мысли: замечательный писатель, он был в то же время очень глубоким и

оригинальным мыслителем, гениально проникавшим в самые сложные тайны человеческого духа. Н. Бердяев отмечал, что «...достаточно вспомнить одного Достоевского, чтобы почувствовать, какая философия может и должна быть в России. Русская метафизика переводит на философский язык Достоевского». Достоевский своими парадоксами мысли, глубочайшим осознанием феномена веры пробудил философскую мысль в России, утвердив ее на путях построения метафизики веры.

Достоевский парадоксален. Как и везде, писатель находит противоречия и в монашестве, и в движении старчества¹. Эти противоречия он выразил в образах двух старцев – Зосимы и Ферапонта – героев романа «Братья Карамазовы». Описывая Тихона в «Бесах», Достоевский указывает на светские книги в его библиотеке, хотя у самого святителя Тихона Задонского таковых не имелось. Парадоксы Достоевского указывают на то, что любое, даже самое богатое и глубокое духовное наследие требует творческого к себе отношения. Интересна в этой связи оценка Вл. Соловьёвым поведения Достоевского в Оптиной пустыни: «Д. во время пребывания в пустыни был “в весьма возбужденном состоянии”». Вс.С. Соловьёв писал К.Н. Леонтьеву 6 января 1879 г., что Достоевский «нарочно ездил в Оптину пустынь ... для первых глав своего романа» [4, с. 279]. Друг Н.Н. Страхова Д.И. Стахеев вспоминает: вместо того, чтобы «послушно и с должным смирением внимать поучительным речам старца-схимника, сам говорил больше, чем он, волновался, горячо возражал ему, развивал и разъяснял значение произносимых им слов и, незаметно для самого себя, из человека, желающего внимать поучительным речам, обращался в учителя» [9, с. 276]. Тем не менее Достоевский воспринял основное – дух традиции. В «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёв также выводит образ русского старца – не профессора философии, не митрополита или священника, а именно старца... В последние месяцы своей жизни Вл. Соловьёв вернулся к тому, чем завершил поиски своего духовного идеала Достоевский.

Образ старца Зосимы представляет собой православный идеал личности, в то время как Ферапонт олицетворяет грубость, невежество и суеверие, выдаваемые за каноническую веру. В своей критике бытующих в простонародье суеверий и обрядоверия Достоевский мужественно и саркастически затрагивает самую болезненную и острую народно-религиозную тему, покушается на представление о «нетленных мощах». Он специально и подробно описывает то, как тело отошедшего старца Зосимы «провоняло» уже

¹ Так, защищая свою «любовь», отец семейства Карамазовых Федор Павлович воскликнул: «Эта “тварь”, эта “скверного поведения женщина”, может быть, святее вас самих, господа спасающиеся иеромонахи!... Вы здесь на капусте спасаетесь и думаете, что праведники! Пескариков кушаете, в день по пескарику, и думаете пескариками Бога купить!» (XIV, 69) (Здесь и далее сноски на полное собрание соч. Ф.М. Достоевского (Достоевский Ф.М. ПСС в 30 тт. Л., 1972–1986) приводятся в тексте с указанием тома и страницы).

на другой день, нарушая тем самым все бытующие представления о кончине святого. С точки зрения обыденно-религиозного сознания такое внимание к этому факту со стороны писателя может рассматриваться как кощунство, однако у великого писателя нет ничего лишнего. Достоевский, как позднее и В. Розанов, тем самым пытался разрушить суеверные представления и явить новый, очищенный образ веры, фактически идя по стопам Серафима Саровского, признававшего целью христианской жизни стяжание Духа Святого [5, с. 307].

Если проанализировать, за что возненавидели Зосиму противники его образа старчества, то можно выделить следующее: он «по-модному веровал, огня материального во аде не признавал», «учил, что жизнь есть великая радость, а не смирение слезное», «к посту был не строг, сладости себе разрешал, варение вишневое ел с чаем», «чертей отвергал», а от болезни рекомендовал не только молитву, но и лекарство (XIV, 301–303). Напротив, отец Ферапонт носил тяжелые вериги, везде ему мерещились черти, был он строгим постником и не любил посещать храм, общую молитву. То же сказано о Тихоне («Бесы»), образ которого с трудом можно вместить в строго канонические рамки: он «не сумел внушить к себе, в самом монастыре, особого уважения»; имел «непростительную и несвойственную его сану рассеянность»; его осуждали «в небрежном житии и чуть ли не в ереси»; комнаты его были убраны также странно: «был дорогой бухарский ковер, а рядом с ним и циновки. Были гравюры “светского” содержания»; «библиотека тоже, говорили, была составлена слишком уж многообразно и противоположно: рядом с сочинениями великих святителей и подвижников христианства находились сочинения театральные, “а может быть, еще и хуже”» (XXI, 6–7).

В то же время в русской философии В. Розанов и П. Флоренский, например, выделяли такую черту простонародного православия, как «перевес культа, и в частности обряда, над учением и моральной стороной христианства. Брань, драка, пьянство – меньший грех, чем нарушение поста...». Вместе с тем наш народ, продолжает Флоренский, «усваивал христианство не по Евангелию, а по прологу (жития святых), просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием а поклонением и лобызанием святынь». При этом Флоренский, совершенно в духе Достоевского, отмечает: «Умы, склонные отводить первое место разумению, рассудку, анализу, возмущаются так называемым обрядоверием православных; но это возмущение не более, как недоразумение. Неужели больному полезнее изучать медицину, чем принять лекарство и излечиться? Религия ни в каком случае не есть дело рассудка ..., а принятие божественного в свое существо. Поэтому молитва, в которой Бог нисходит в душу молящего, для верующего выше даже чтения Библии, лобызание мощей, из которых, как из переполненного сосуда, льется благодать, важнее усвоения богословской премудрости...» [6, с. 649]. Наряду с этим

важно обойти две крайности: сухую безжизненную рассудочность и суеверный магизм, т.е. «обрядоверие».

Однако многие именитые философы не удержались от крена в сторону подобной мистики. Так, Флоренский, например, полагал, что «физиология святых – особенная и проявляется в характерных свойствах – благоухании, исходящем от них и их мощей. Я сам это испытал... Наоборот... демоны и бесноватые вонючи» [8, с. 411]. Флоренский приходит к выводу, что «самомумификация для людей повышенной душевной жизни вполне естественна» [8, с. 426]. Конечно, праведный человек обычно стремится к чистоте во всех отношениях, и физиология его тоже может быть иной, но непосредственно связывать состояние тела и души нельзя. Так можно прийти к «религиозному материализму» в вопросах духа. При этом упускается из виду его *трансцендентный* аспект, он натурализируется и превращается в чисто природную силу. Хотя уже Достоевский представил иное понимание веры и чуда – не натуралистическое, а духовное, не зависимое от того, что происходит с телом праведника после кончины. Так, великий старец Зосима самым неприличным образом «провонял», вызвав смятение у многих, ожидавших чуда благоухания.

«Миры иные» у Флоренского оказываются не теми, что у Достоевского. Так, определяя главное в образе Алеши Карамазова, Достоевский записал: «Мистик ли? Никогда! Фанатик? Отнюдь!». Писатель настойчиво подчеркивал, что дорогу к старцу его герой избрал, руководствуясь человеколюбием. Алешу он называет «реалистом», у которого «вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо». И далее поясняет свою мысль: «Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: “Господь мой и бог мой!” Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать, и может быть уже веровал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: “Не поверю, пока не увижу”» (XIV, 24–25). В одном из черновых набросков Достоевский уточняет: «...если есть другие миры и если правда, что человек бессмертен, то есть и сам из других миров, то, стало быть, есть и всё, есть связь с другими мирами. Есть и чудо» (XV, 201).

В свою очередь Флоренский, анализируя душевные состояния, пишет: «Истерия связана, может быть, с повреждениями некоторых мест астрального тела» [8, с. 421]. Он говорит о «трансцендентной психологии», но рассматривает её в рамках оккультизма. Между тем их нельзя даже сравнивать, столь они принципиально различны. «Трансцендентную психологию» можно представить как раздел метафизики веры, акцентирующий внимание на влиянии духовного познания, веры на душевную жизнь человека. В ней нет места оккультизму, напротив, последний выступает в виде препятствия, ибо низводит понятие духовного в сферу мистического и магического.

Интересно, что Достоевский в «Братьях Карамазовых» дает вполне научный и социальный анализ кликушества и «беснования», избегая какого-либо суеверия, обрядоверия или мистики и вместе с тем оставаясь в рамках духовно-трансцендентного толкования веры:

Старец стал на верхней ступеньке, надел эпитрахиль и начал благословлять теснившихся к нему женщин. Притянули к нему одну кликушу за обе руки. Та, едва лишь увидела старца, вдруг начала, как-то нелепо взвизгивая, икать и вся затряслась как в родимце. Наложив ей на голову эпитрахиль, старец прочел над нею краткую молитву, и она тотчас затихла и успокоилась. Не знаю как теперь, но в детстве моем мне часто случалось в деревнях и по монастырям видеть и слышать этих кликуш. Их приводили к обедне, они визжали или лаяли по-собачьи на всю церковь, но когда выносили дары и их подводили к дарам, тотчас «беснование» прекращалось, и больные на несколько времени всегда успокаивались. Меня ребенка очень это поражало и удивляло. Но тогда же я услышал от иных помещиков и особенно от городских учителей моих, на мои расспросы, что это всё притворство, чтобы не работать, и что это всегда можно искоренить надлежащею строгостью, при чем приводились для подтверждения разные анекдоты. Но впоследствии я с удивлением узнал от специалистов-медиков, что тут никакого нет притворства, что это страшная женская болезнь, и кажется по преимуществу у нас на Руси, свидетельствующая о тяжелой судьбе нашей сельской женщины, болезнь, происходящая от изнурительных работ слишком вскоре после тяжелых, неправильных, безо всякой медицинской помощи родов; кроме того от безвыходного горя, от побоев и пр., чего иные женские натуры выносить по общему примеру всё-таки не могут. Странное же и мгновенное исцеление беснующейся и бьющейся женщины, только лишь бывало ее подведут к дарам, которое объясняли мне притворством и сверх того фокусом, устраиваемым чуть ли не самими «клерикалами», происходило вероятно тоже самым натуральным образом, и подводившие ее к дарам бабы, а главное, и сама больная, вполне веровали, как установившейся истине, что нечистый дух, овладевший больною, никогда не может вынести, если ее, больную, подведя к дарам, наклонят пред ними. А потому и всегда происходило (и должно было происходить) в нервной и конечно тоже психически больной женщине непременно как бы сотрясение всего организма ее в момент преклонения пред дарами, сотрясение, вызванное ожиданием непременно чуда исцеления и самую полную верой в то, что оно совершится. И оно совершалось хотя бы только на одну минуту. Точно так же оно и теперь совершилось, едва лишь старец накрыл больную эпитрахилью» (XIV, 44).

С одной стороны, Флоренский видит это различие, называя оккультные силы «низшими», а теософическое, антропософское и подобное им мировоззрение «уточненным позитивизмом», более опасным, «чем грубый материа-

лизм, прямой позитивизм»; говорит, что в них Бог «разлагается на ряд сил безличных и притом ирреальных», но, с другой стороны, везде сбивается на анализ именно этих сил, на признание позитивных данных, например, в пользу астрологии [8, с. 490] и т.д.

Вместе с тем в статье «О суеверии и чуде» (1903) Флоренский справедливо противопоставляет суеверие вере: бывает сложно отличить веру от суеверия, так как и в первом, и во втором случае наблюдается признание сверхъестественного, чуда. Отличие заключается не в самом факте чуда, а в точке зрения. «Важно не то, по поводу чего у нас есть некоторое чувство (так как предмет чувства случаен), не то, как оно проявляется вовне (заклинания etc), а то, как субъект суеверия, суевер, относится к своему представлению» [7, с. 47]. Отличие веры от суеверия поэтому заключается не столько в форме, сколько в содержании: «Чудо – в отношении к факту». Получается, что сами по себе факты природы и факты духовной жизни внешним образом могут быть не различимы, но, тем не менее, разница между ними есть и она заключается «в *способе* отношения к этим фактам» [7, с. 52–53, 54]. К сказанному можно добавить, что истинное чудо, как и таинство, возникает только благодаря трансцендентности первопричины по отношению к миру. Дело не только в «отношении», но и в онтологии.

Духовно чудо осмысляется лишь в вере, тогда как суеверие его овнешняет, низводит на уровень натурализма. Чудо в метафизическом смысле не есть то, что является лишь чем-то пока непознанным для науки и с чего в процессе познания может быть снят ореол чудесности. Метафизическое и божественное (духовное) чудо всегда есть, было и будет чудом, ибо оно совершенно иного характера: оно вторгается в причинно-следственные связи этого мира и эмпирической Вселенной из сферы трансцендентного. У Флоренского, тем не менее, понимание чуда носит, скорее, магический, чем трансцендентный характер. Трансцендентное чудо в принципе не может быть познано естественнонаучным, рациональным методом, его «понимание» возможно лишь на путях метафизики веры. Лишь вера *знает* чудо и может поведать о его Причине, как ни парадоксально звучит это суждение. Чудо в собственном смысле слова возможно лишь в вере и исходя из веры, а осмысление его возможно на путях построения метафизики веры, разделом которой может быть особая область – «метафизика чуда».

Не избежал рассмотренных выше противоречий и Н. Бердяев: в работе «Философия свободного духа», после проникновенной критики теософии, он также признается в наличии в его сознании таких суеверий, как телепатия, ясновидение, животный магнетизм, сомнамбулизм, материализация и пр. Эти суеверия он называет «широтой мировоззрения» и неограниченностью узкими рамками рационализма. При этом он незаметно скатывается к тому же мистическому гностицизму, что и теософия. Бердяев, выступая против трансцендентного характера мистики, утверждал ее имманентизм и сверхконфес-

сиональность, эзотеризм и аристократизм, профетизм и параклетизм. Мистика всех народов и времен для него сходна, в том числе мистика языческая (Орфизм и Плотин) и христианская. Свое понимание мистики Бердяев никак не связывает со святостью, а значит, и моралью. Церковной духовности он противопоставляет гностическую, sacramентальной – профетическую, которая представлена в творчестве Плотина, Экхарта, Бёме и других представителей немецкой мистики. Церковная вера организована и дисциплинирована, а это именно то, чего не мог вынести Бердяев. Ему необходим свободный полет в неопределенность, тогда это будет настоящая мистика, «неоформленная и неорганизованная», которая для него «составляет основную ткань жизни».

Достоевский, напротив, прекрасно осознавал парадоксальность и неоднозначность своих суждений и образов, поэтому в письме к Н.А. Любимову в редакцию «Русского вестника», печатавшего его роман, он специально просит адресата «ничего не вычеркивать», так как «всё в порядке». И далее: «Есть только слово (про труп мертвого): *провонял*. Но выговаривает его отец Ферапонт, а он не может говорить иначе, и если б даже мог сказать: *пропах*, то не скажет, а скажет *провонял*. Пропустите это *ради Христа*. Больше ничего нет. Кроме разве что пурганец². Но это написано хорошо, и притом оно существенно, как важное обвинение». Еще есть и приписка: «...не подумайте, ради Бога, что я бы мог себе позволить, в сочинении моем, хотя малейшее сомнение в чудодействии мощей. Дело идет лишь о мощах умершего монаха Зосимы, а это уж совсем другое. – Подобный переполох, какой изображен у меня в монастыре, был раз на Афоне и рассказан вкратце и с трогательною наивностью в “*Странствовании Инока Парфения*”» (XXX, I, 126).

Однако эта приписка Достоевского как раз показывает истинные мотивы сохранения «слова» «провонял». Не зря К. Леонтьев так возмущался по этому поводу. Достоевский попал «не в бровь, а в глаз» всем суеверным натуралистическим представлениям о чуде. Он изобличает монахов монастыря, в среде которых начался ропот в связи с распространением тлетворного запаха, в отсутствии истинной веры и в уповании только на чудеса.

В.В. Зеньковский поясняет в этой связи, что «отрицать чудо – значит отрицать, что Бог может действовать в мире, отрицать, что Бог может отвечать на наши молитвы и упования». И действительно, всякая молитва «*ищет чуда*». «Чудо есть действие Бога в мире, – дает самое верное и глубокое определение чуду Зеньковский, – ...никакая сила веры не могла бы устоять без чуда» [2, с. 229].

Однако Достоевский, как свидетельствует его добавление к письму Любимову, несколько не отрицает возможность чуда и веры, в том числе,

² Пурганец – слабительное.

и в святые мощи; эти представления у него не вытесняются верой умозрительной, исихастской, согласно которой «блаженны не видевшие и уверовавшие». Соответствующие разъяснения он приводит и в самом романе (странно, что этого не заметил ревнитель строго «канонической» веры К. Леонтьев):

Кроткий отец иеромонах Иосиф, библиотекарь, любимец покойного, стал было возражать некоторым из злословников, что «не везде ведь это и так» и что не догмат же какой в православии сия необходимость нетления телес праведников, а лишь мнение, и что в самых даже православных странах, на Афоне например, духом тлетворным не столь смущаются, и не нетление телесное считается там главным признаком прославления спасенных, а цвет костей их, когда тела их полежат уже многие годы в земле и даже истлеют в ней, «и если обряцутся кости желты, как воск, то вот и главнейший знак, что прославил господь усопшего праведного; если же не желты, а черны обряцутся, то значит не удостоил такого господь славы, – вот как на Афоне, месте великом, где издревле нерушимо и в светлейшей чистоте сохраняется православие», заключил отец Иосиф. Но речи смиренного отца пронеслись без внушения и даже вызвали отпор насмешливый: «это всё ученость и новшества, нечего и слушать», – порешили про себя иноки (XIV, 44).

Достоевский глубоко осознал, что истинное чудо заключается в умозрительно-духовной сфере, а не чувственно-натуралистической. Можно уповать на чудо, но нельзя в вере зависеть от него. В этом позиция Достоевского близка позиции И. Канта, мыслившего мораль сущностью религии. Однако Достоевский добавляет к сухому ригоризму этики Канта учение о таинстве (а не мистике) и благодати (а не чувственности, которую и Кант отрицал в качестве основания добродетели), воспроизводя тезис первого русского митрополита Илариона, согласно которому любовь снимает в себе закон, включает его в себя. Любовь преобразует долг в нечто желаемое, а не только должное, объединяет требуемое и желаемое, – в этом случае преодолевается кантовский этический ригоризм и дуализм. Человек мыслится как существо целостное (хотя и противоречивое), когда телесное не противопоставляется умозрительному и духовному, как в платонизме и кантианстве (хотя Кант и был категорическим противником метафизики в виде всяческого платонизма).

Т. Касаткина отмечает, что в замысле Достоевского это был именно *поступок* старца (выражение госпожи Хохлаковой), т.е. «осознанное действие умершего, а вовсе не действие, производимое *над ним* законами природы», и при этом, «адекватный отказу Христа сойти со креста» [3, с. 16]. Предназначался он для того, чтобы была низвергнута гордыня, суеверие и маловерие соблазнившихся на чудеса. По смиренным словам Зосимы, обращенным еще при жизни к своему келейнику о. Иосифу, это ему за то, что в жизни он «при-

нял слишком много незаслуженной чести», а в назидание другим потому, что «слишком многие притекают, слишком многие бессознательно начинают смотреть на старца как на последнюю инстанцию, а не как на проводника к Богу. И вот этот грех духовных чад искупается старцем. Так что, как убийство Федора Павловича произошло по совокупной вине всех его сыновей по плоти, так и тлетворный дух изошел по совокупной вине всех сыновей по духу» [3, с. 20].

Образцы истинного умозрительно-духовного чуда во множестве приводятся в произведениях Достоевского, особенно в «Идиоте» и «Братьях Карамазовых»:

Алеша глядел с полминуты на гроб, на закрытого, недвижимо, протянутого в гробу мертвеца, с иконой на груди и с куколем с восьмиконечным крестом на голове. Сейчас только он слышал голос его, и голос этот еще раздавался в его ушах. Он еще прислушивался, он ждал еще звуков... но вдруг, круто повернувшись, вышел из кельи.

Он не остановился и на крылечке, но быстро сошел вниз. Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел, и вдруг, как подкошенный, повергся на землю.

Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и испуганно клялся любить ее, любить вовеки веков. «Облей землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои...» прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и «не стыдился испуганности сего». Как будто нити от всех этих бесчисленных миров божьих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». Простить хотелось ему всех и за всё, и просить прощенья, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а «за меня и другие просят», прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и навеки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом, и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», говорил он потом с твердою верой в слова свои...

*Через три дня он вышел из монастыря, что согласовалось и со словом покойного старца его, повелевшего ему «пребывать в миру» (XIV, 327–328)*³.

Стояние у гроба и тлетворный запах не смутили Алешу, ибо истинное чудо происходило в его душе, – в ней осуществилось таинство восприятия «миров иных», которые вне пространства и времени, они – в вечности и в сердце человека. «Тут, прибавлю еще раз от себя лично, – пишет Достоевский, – мне почти противно вспоминать об этом суетном и соблазнительном событии, в сущности же самом пустом и естественном, и я конечно выпустил бы его в рассказе моем вовсе без упоминования, если бы не повлияло оно сильнейшим и известным образом на душу и сердце главного, *хотя и будущего* героя рассказа моего, Алеши, составив в душе его как бы перелом и переворот, потрясший, но и укрепивший его разум уже окончательно, на всю жизнь и к известной цели» (XIV, 397). Эти касания «миров иных» опознаваемы по совершенно определенным критериям. Это восторг, покаяние и всепрощение, слёзы и радость, любовь, требующая воплощения в жизни. Достоевский реализует великий завет Гоголя: «монастырь ваш Россия».

Еще глубже в трактовке чуда развернулся талант Достоевского в главе «Великий инквизитор». Согласно инквизитору, есть только три силы, способные пленить совесть «слабосильных бунтовщиков»: чудо, тайна и авторитет. Однако Христос принес *свободную* веру – и в этом ценность его завета. Но обыденное «верующее» сознание зачастую связывает веру не со свободой, а с чудом, если же у него отбирают чудо, зависящая от него вера уничтожается. «Ты не знал, – вещает инквизитор воплощенному Христу, – что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога, ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес» (XIV, 233). Если Христос «не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной, жаждал свободной любви, а не рабских восторгов пред могуществом», т.е. «судил о людях слишком высоко», то инквизитор исходил из того, что человек «слаб и подл», и если лишить его чуда, «то насоздает себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником». Достоевский, исходя из Евангелия и в противовес инквизитору, взывает к человеческой свободе, к тому, чтобы человек пробудился к вере исходя из своей свободы, а не будучи рабом чуда, тайны или авторитета, т.е. обрел истинную моральную (Кант) и благодатную (святоотеческую) веру. Представления о свободной вере основываются у Достоевского на глубочайшей исихастской идее, пред-

³ Собранные доказательства того, что исихастская аскетика не отрицает, но, напротив, предполагает «работу в миру», смотрите в исследовании О.А. Богдановой (с. 70–71). Это доказывают исследования С.С. Хоружего и И. Экономцева, показывающих, что «монастырь в миру» – это исконная исихастская идея, ставшая основой мировоззрения Киреевских, Аксаковых и Достоевского.

ставленной еще в Евангелии: «Царство Божие внутрь вас есть». У писателя эта идея, заимствованная из произведений Исаака Сирина и Симеона Нового Богослова⁴, выражена в понятии *рая* и возможности вкушения его плодов уже при жизни человека (обжения).

Интересно также в данном контексте рассмотреть основные положения письма Вл. Соловьёва к Л. Толстому, его мысли по поводу воскресения Христа. Это малоизвестное для широкого круга читателей письмо раскрывает принципиальные установки и нюансы мировоззрения этих мыслителей. Остановимся вначале на рассуждениях Вл. Соловьёва.

«Все наше разногласие, – пишет Вл. Соловьёв Льву Толстому, – может быть сосредоточено в одном конкретном пункте – воскресении Христа» [10, с. 611]. «Дело в том, – продолжает он, – что без факта воскресения необычайный энтузиазм апостольской общины не имел бы достаточного основания и вообще вся первоначальная история христианства представляла бы ряд невозможностей. Разве только признать (как это иные и делали), что в христианской истории вовсе не было первого века и что началась она прямо со второго или даже с третьего. Я лично с тех пор как признаю, что история мира и человечества имеет смысл, не имею ни малейшего сомнения в воскресении Христа, и все возражения против этой истины своею слабостью только подтверждают мою веру» [10, с. 614].

Для подтверждения своей веры Соловьёв приводит три довода:

1) «наш мир прогрессивно изменяется, переходя от низших форм и ступеней бытия к высшим, или более совершенным;

2) осуществляется «взаимодействие между внутренней жизнью и внешней физической»;

3) на почве этого взаимодействия «совершенство духовного существа выражается в том, что его собственная духовная жизнь подчиняет себе его физическую жизнь, овладевает ею».

Для доказательства факта воскресения Вл. Соловьёв использует эволюционистские постулаты новоевропейской науки, исходя из которых обосновывают также материализм и атеизм. «Как животный мир тяготеет к разуму, – пишет Вл. Соловьёв, – так человечество тяготеет к бессмертию. Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, причем светлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все таки *одолевает*, то воскресение, то есть действительная и окончательная победа живого существа над смертью, есть необходимый момент этого процесса, который в принципе этим и оканчивается; весь дальнейший прогресс, строго говоря,

⁴ См. об этом: С. Сальвестрони. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. СПб., 2001. С. 17, 137; Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. ПСС в 30 тт. Т. XIV. Л., 1976. С. 216; О сути вопроса у Г. Флоровского («Святитель Григорий Палама и традиция отцов» // Догмат и история. М., 1998. С. 386).

имеет лишь экстенсивный характер, состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы или в распространении ее последствий на все человечество и на весь мир» [10, с. 613]. Вл. Соловьёв верил, что «дух действительно фактически овладевает материальной жизнью», а «смерть есть явная победа бессмыслия над смыслом, хаоса над космосом». В этом явно прослеживается путь к позднейшим построениям божественной эволюции Тейяр де Шардена. Корни этой установки лежат еще в неоплатонизме, когда инволюция должна смениться эволюцией, у Соловьёва – Богочеловечеством.

Как известно, Л. Толстой воспринимал личность Христа по Канту, видел в нем лишь проповедника морали. Соловьёв в этом вопросе был ближе к Достоевскому. Однако у Достоевского воскресение мыслится как сверхъестественное чудо, а не как естественный результат развития все более одухотворяющей себя материи (Н.Ф. Федоров). Вл. Соловьёв пишет в этой связи, что «если под чудом разуместь факт, противоречащий общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположность чуду – это есть факт, безусловно необходимый в общем ходе вещей», так же как появление живого вещества. Для Соловьёва «Победа над смертью есть необходимое натуральное следствие внутреннего совершенства; то лицо, в котором духовное начало забрало силу решительно и окончательно над всем высшим, не может быть покорено смертью; духовная сила, достигнув *полноты* своего совершенства, неизбежно переливается, так сказать, через край субъективно психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преобразует ее, а затем окончательно одухотворяет, неразрывно связывает с собой. Но именно образ полного духовного совершенства я и нахожу в Евангельском Христе...» [10, с. 614].

Не соглашаясь со Львом Толстым по вопросу воскресения, Соловьёв одновременно признает, что писатель выдвинул «единственное серьезное и оригинальное возражение», известное ему. В устной беседе с философом Л. Толстой отметил (солидаризируясь в этом с Кантом), что если признать Воскресение и, следовательно, особое сверхъестественное значение Христа, то это заставит христиан более полагаться для своего спасения на таинственную силу этого сверхъестественного существа, нежели на собственную нравственную работу. Такое отношение и понимание веры Соловьёв считал не христианским, так как Христа мы не можем знать, но лишь верить в него: «только лицемеры или негодяи могут ссылаться на благодать *в ущерб* нравственным обязанностям» [10, с. 615]. С последним высказыванием, видимо, должен был согласиться и Л. Толстой (ответ которого Вл. Соловьёву нам неизвестен).

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. XIV. Л., 1976. 512 с.
2. Зеньковский В.В. О чуде. Возможность и реальность чудес // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. М., 2008. С. 227–245.

3. Касаткина Т. Литургическая цитата в «Братьях Карамазовых» // Достоевский и мировая культура / Альманах. № 22. М., 2007. С. 13–26.
4. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского. 1821–1881. Т. 3. СПб., 1995. 615 с.
5. Серафим Саровский о цели христианской жизни // Жития и творения русских святых. М., 1993. С. 287–323.
6. Флоренский П.А. Православие // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. I. М., 1994. С. 638–662.
7. Флоренский П.А. О суеверии и чуде // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. I. М., 1994. С. 44–69.
8. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. III (2). М., 1999. 624 с.
9. Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб., 1993. 331 с.
10. Письмо Вл. Соловьёва к Л. Толстому (О воскресении Христа) // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М., 1992. С. 613–615 (75–77).

References

1. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [Karamazov Brothers], in Dostoevskiy F.M. *Poln. sobr. soch. v 30 t., t. XIV* [Dostoevsky, F.M. Completed Works in 30 vol., vol. XIV], Leningrad, 1976, 512 p.
2. Zen'kovskiy, V.V. O chude. Vozmozhnost' i real'nost' chudes [About Miracles. Possibility and Reality of Miracles.] in Zen'kovskiy, V.V. *Sobranie sochineniy, v 2 t., t. I* [Zenkovsky, V.V. Collected Works in 2 vol., vol. II], Moscow, 2008, pp. 227–245.
3. Kasatkina, T. Liturgicheskaya tsitata v «Brat'yakh Karamazovykh» [Liturgical Quotation in «Karamazov Brothers»] in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura, Al'manakh, № 22* [Dostoevsky and World Culture. Almanac, № 22], Moscow, 2007, pp. 13–26.
4. *Letopis' zhizni i tvorchestva F.M. Dostoevskogo. 1821–1881, t. 3* [Annals of Life and Creativity of F.M. Dostoevsky. 1821–1881, vol. 3], Sankt-Petersburg, 1995, 615 p.
5. Serafim Sarovskiy o tseli khristianskoy zhizni [Seraphim of Sarov about the Meaning of Christian Life] in *Zhitiya i tvoreniya russkikh svyatihkh* [Life and Creativity of Russian Saints], Moscow, 1993, pp. 287–323.
6. Florenskiy, P.A. Pravoslaviye [Orthodoxy] in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. I* [Collected Works in 4 vol., vol. I], Moscow, 1994, pp. 638–662.
7. Florenskiy, P.A. O sueverii i chude [About Superstition and Miracles] in Florenskiy P.A. *Sochineniya v 4 t., t. I* [Florensky, P.A. Collected Works in 4 vol., vol. I], Moscow, 1994, pp. 44–69.
8. Florenskiy, P.A. U vodorazdelov mysli [At the Watersheds of Thoughts] in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. I* [Florensky, P.A. Collected Works in 4 vol., vol. III (2)], Moscow, 1999, 624 p.
9. *F.M. Dostoevskiy v zabytykh i neizvestnykh vospominaniyakh sovremennikov* [Dostoevsky in Forgotten and Unknown Reminiscence of His Contemporaries], Sankt-Petersburg, 1993, 331 p.
10. Pis'mo Vl. Solov'eva k L. Tolstomu (O voskresenii Hrista) [Vl. Solovyev's Letter to L. Tolstoy], in *Put'. Organ russkoy religioznoy mysli. Kn. 1 (I–VI)* [«The Path». Organ of Russian Religious Thought, vol. 1 (I–VI)], Moscow, 1992, pp. 613–615 (75–77).

УДК 128/129:82(47)
ББК 87.3(2)6:83.3(2)

О КОСМИЗМЕ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА

Н.М. ЕФИМОВА

Вятский государственный гуманитарный университет,
ул. Красноармейская, 26, г. Киров, 610002, Российская Федерация
E-mail: nm-efimova@rambler.ru

Рассматриваются вопросы, связанные с творчеством писателя Андрея Платонова, выделяются периоды его творчества. Ставится задача проанализировать эволюцию взглядов А. Платонова, связанную с пересмотром идеи русского космизма, представителем которого является писатель, о тотальном преобразовании окружающего мира на началах разума и выходом на первый план идеи о преодолении отчуждения между людьми через родственную любовь и заботу. Исследование основывается на анализе произведений писателя, относящихся к разным периодам его творчества, таких как «Маркун», «Потомки солнца», «Чевенгур», «Афродита», «Еще мама». Анализируется платоновское понимание смерти как возвращения в единое тело человечества, как генетически связанной цепи поколений и как рассеяния частиц человеческого тела в общем бесконечном природном кругообороте. Делается вывод о том, что, оставаясь в целом в контексте мировоззрения русского космизма, А. Платонов критически пересматривает идею «регуляции природы» и воскрешения умерших как одного Общего дела на все человечество и обращается к идее преодоления отчуждения между людьми через возобновление родственных, братских отношений.

Ключевые слова: мировоззрение писателя, русский космизм, эволюция идей, категории жизни и смерти, идея преодоления отчуждения, роман «Чевенгур».

ON ANDREY PLATONOV'S COSMISM

N.M. EFIMOVA

Vyatka State University of Humanities,
26, Krasnoarmeyskaya str, Kirov, 610002, Russian Federation
E-mail: nm-efimova@rambler.ru

In the article the author considers the questions connected with Andrey Platonov's works, the periods of his literature career. The author tries to analyse the evolution of A. Platonov's ideas connected with the revision of Russian kosmism, the representative of that is the writer, about total transformation of the world around on the basis of a reason and an exit of the idea foreground about alienation overcoming between people through their love and care. The research is based on the analysis of the writer's works concerning different periods of his career, such as «Markun», «Descendants of the Sun», «Chevengur», «Aphrodite», «Still mum». In article A. Platonov's understanding of death as returning in a uniform body of the mankind as genetically connected chain of generations and as dispersion of particles of a human body in the general infinite natural circulation is analyzed. In conclusion the author suggests that being in the frameworks of the Russian Cosmism World understanding, A. Platonov critically reconsiders the idea of «nature regulation» and revival of dead people as one Common afford for all mankind, and addresses to the other part – the overcoming idea of alienation between people through renewal of related, brotherly relations between them.

Key words: *world outlook of the writer Andrew Platonov; Russian cosmism, the evolution of ideas, understanding of life and death, overcoming the alienation, novel «Chevengur».*

Андрей Платонович Платонов – русский писатель, значение творчества которого сегодня сложно переоценить. Наиболее важными работами, открывшими имя Платонова для широкого читателя, считаются статьи Л. Шубина, С. Бочарова и Е. Толстой-Сегал. В исследованиях, посвященных творчеству Платонова, большое внимание уделяется разбору смыслов платоновского текста, его этике, но особый акцент делается на особенностях его языка. Так, М. Михеев указывает, что язык Платонова – некий сделанный, измененный и в какой-то мере даже тайный, никогда всего до конца не договаривающий, на котором автор постоянно силится сказать нам что-то главное, но то ли не может, то ли не решается выговорить то, что волнует душу. Иначе говоря, это язык, нуждающийся в постоянной, идущей параллельно чтению работе по его истолкованию¹. Е. Яблоков считает, что в глубинах платоновского слова заложен «протест» против языка вообще, что привычному слову противостоит неповторимый «сокровенный» смысл².

Особому сложному способу платоновского видения мира посвящена статья В. Подороги³, который считает, что Платонов обладает особым умением видеть, отсюда его поразительный стиль. Это особенное видение связано с тем, что происходящее изображается Платоновым с позиции того, кого сам писатель определяет как живущего в каждом человеке «маленького зрителя», наблюдающего все безучастно и хладнокровно. Роль этого «маленького зрителя» состоит в том, чтобы «быть свидетелем, но он без права голоса в жизни человека, и неизвестно, зачем он одиноко существует. Этот угол сознания человека день и ночь освещен, как комната швейцара в большом доме». Швейцар «знает всех жителей своего дома, но ни один житель не советуется со швейцаром о своих делах. Жители входят и выходят, а зритель-швейцар провожает их глазами». Он существует как бы «мертвым братом человека: в нем все человеческое имелось налицо, но чего-то малого и главного не доставало. <...> Это евнух души человека» [5, с. 113].

В. Подорога подчеркивает, что принятие позиции «евнуха души» приводит к установке на то, «чтобы описывать и свидетельствовать лишь то, что не поддается никакому пониманию», и эта установка «определяет особенность платоновского взгляда».

¹ Михеев М.Ю. В мир Платонова – через его язык. Предположения, факты, истолкования, догадки. М.: Изд-во МГУ, 2002. 407 с.

² Яблоков Е.А. На берегу неба. Роман Андрея Платонова «Чевенгур». СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 376 с.

³ Подорога В.А. Евнух души (позиция чтения и мир Платонова) / Андрей Платонов – писатель и философ: материалы дискуссии // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 21–26.

В произведениях Платонова, пишет Подорога, «все движется само собой. Изображаемое – деперсонализируется и не определяется никакой телеологией... Подобному описанию доступно только внешнее». То есть Платонов изображает только внешнее положение, движение тел, физические события. Читатель сам в это внешнее описание вкладывает какое-то внутреннее содержание. Платоновский же взгляд, как считает Подорога, «о-страняет (т.е. делает странным. – *Н.Е.*), о-внешняет любое из событий, претендующих на то, чтобы являть собой внутреннее переживание состояний мира и человеческих существ». Персонажи Платонова поэтому напоминают природные автоматы, «чьё сознание «течет» по поверхности собственного тела и вещей, не зная внутреннего». Они могут наблюдать собственную физиологию мысли, но не могут управлять ею. Платоновские персонажи, пишет Подорога, пойманы в ловушку «внеотносительного объективного наблюдения». Платонов же безучастно описывает все происходящее, и создается впечатление, что у Платонова одна задача – это скрупулезно описывать физические события, не упуская главных мгновений их действия.

Мы обращаемся к Андрею Платонову как к писателю, в творчестве которого обнаруживается влияние идей и мировоззрения русского космизма⁴. В этом смысле Платонова можно назвать представителем русского космизма в литературе, а если точнее, то представителем гуманитарного направления русского космизма⁵.

В творчестве Платонова мы выделяем три этапа, водоразделами которых оказываются кризисные ситуации 1926, а также 1934 годов, когда писатель пересматривает прежние взгляды и ставит перед собой новые задачи и темы.

Первый этап: 1914–1926 годы. В этот период Платонов пишет стихи, ранние рассказы, повести, статьи научного характера. Основной темой творчества является идея тотального преобразования окружающего мира на началах разума, которая выступает в качестве ведущей в работах основоположника русского космизма Н. Федорова (проект *общего дела* по регуляции природы).

Второй этап: 1927–1934 годы. Платонов выступает как зрелый писатель со сложившимися взглядами и убеждениями. Вершиной этого периода являются романы «Чевенгур», «Котлован», «Ювенильное море». В этих

⁴ См. об этом: Гулыга А. Русский космизм: наследие и наследники // Гулыга А. Уроки классики и современность. М.: Худож. лит-ра, 1990. С. 222–232; Ефимова Н.М. Онтология русского космизма (Н. Федоров, К. Циолковский, А. Платонов). Киров: Изд-во ВятГГУ, 2006. 96 с.; Семёнова С.Г. Николай Федоров: творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990. 383 с.

⁵ Мы различаем собственно русский космизм, с его главным представителем и основателем Николаем Федоровым, а также естественнонаучное направление космизма (В.И. Вернадский и К.Э. Циолковский) и гуманитарное направление, включающее художников, писателей, прежде всего А. Платонова, а также В. Брюсова, М. Горького, Н. Заболоцкого, В. Маяковского, Б. Пастернака, В. Хлебникова.

романах критически пересматривается идея тотального преобразования мира на началах разума.

Третий этап: 1935–1950 годы – военная проза и публицистика.

Общая линия эволюции взглядов Платонова состоит в том, что, оставаясь в общем и целом выразителем мировоззрения космизма, Платонов выводит на первый план идею преодоления смерти и отчуждения через восстановление родственных, братских отношений между людьми.

Рассмотрим этот аспект ближе. Для первого периода творчества Платонова характерны типичные для космизма идеи по преобразованию мира, которые, впрочем, вполне соответствовали духу того революционного времени. Так, Платонов пишет в одной из своих статей в 1921 году: «Сначала русский народ пропоет свои любимые песни, полные любви и неизмеримых пространств. Потом русский народ, в лице своего пролетариата, выйдет вооруженный машиной и точной мыслью на завоевание вселенной. <...> Русскому мужику тесны его пашни, и он выехал пахать звезды. Рабочему малосильны двигатели, и он надевает приводной ремень на орбиту земли, как на шкив». В другой его статье выдвигается следующий тезис: «Человечество – художник, а глина для его творчества – вселенная».

Герой рассказа «Маркун» (1921) – самоучка, изобретатель «вечного двигателя», вынашивает грандиозную мечту – перекачать южный, теплый океан на полюсы: «Пусть все цветет, во всем дрожит радость бесконечности».

Такой представляется ближайшая перспектива эры преобразования для молодого писателя и поэта. Люди выступают богами, время измеряется столетиями, в этой перспективе исчезает реальный человек, проживающий свою конкретную будничную жизнь с ее ежедневными заботами и проблемами. Устремленность в будущее настолько всепоглощающа, что некогда вглядываться в пестрый, противоречивый реальный мир.

В ранних фантастических рассказах Платонова – яростная фетишизация машин, расчета, энергии, разворачиваются картины переустройства вселенной через полное овладение и управление человеком природными стихиями, через братское единение людей. С этих космических вышей конкретный русский мужик с его повторяющимся из века в век рутинным бытом и должен казаться косным фактором, нуждающимся в коренном преобразовании в видах реорганизации мирового хозяйства.

Инженер Вогулов в рассказе «Потомки солнца (Фантазия)» (1921) следующим образом формулирует свою цель: переделать всю землю, ставшую неудобной, опасной для развивающегося и размножившегося человечества, начав с изменения рельефа Земли и регулирования силы и направления ветров. Вогулов убежден, что природа Земли ищет в человеке своего хозяина, ищет властелина, а не робкого исследователя. Вогулов, по замыслу писателя, – духовный вождь целой «эпохи электричества и перестройки земного шара».

Как же относятся обычные люди к гигантским планам по преобразованию земной природы? Сам Вогулов убил в себе человечность и утратил контакт с людьми. Его гипертрофированный мозг истребляет все возможности счастья и прежде всего то, «что единственно нужно человеку – душу другого человека». Однако в миг почти полного торжества Вогулова вдруг выясняется, что порой и в нем «сверкало что-то иное, мысль не этого дня», что даже он не смог убить в себе память о любви и личности.

Вот эта возникающая уже в ранних рассказах Платонова нота сомнения «в миг торжества» превращается в ведущую идею в повести «Епифанские шлюзы» (1924), в которой научно просчитанные и обоснованные проекты английского инженера Бертрана Перри терпят крах перед конкретной реальностью России.

1926 год – переломный в творческом развитии Платонова. Работая над произведениями «Лунная пыль», «Эфирный тракт», Платонов окончательно осознает, что всеобщее блаженство – «ложная мечта, и не в этом состоит истина человека». Но на вопрос, в чем же она состоит, он еще не может ответить.

Над последней повестью «Эфирный тракт» Платонов работает мучительно и тяжело. «Полтора ста страниц насиловал я свою музу в «Эфирном тракте», – потом напишет он. Это было, может быть, первое его произведение, в котором он и любил себя прежнего, но уже и хоронил, оплакивал и ненавидел. Можно сказать, что в работе над «Эфирным трактом» и даже над «Епифанскими шлюзами» умирал утопический писатель и рождался реалистический художник.

Просматривая все написанное Платоновым в хронологическом порядке по 1926 год включительно, останавливаешь свое внимание на небольшом рассказе «Родина электричества». Есть там строки: «Я отошел прочь от старухи, наполненной скорбью и размышлениями, и решил посвятить ей всю свою жизнь».

В этих словах, по сути дела, сформулирована социально-нравственная и эстетическая программа Платонова, определяющая главное во всем его будущем творчестве.

Итак, для ранних произведений Платонова (первый период) характерно сочетание двух тенденций. Первая – технократический взгляд на мир, который вполне соответствует мировоззрению космизма. Мир несовершенен и нуждается в преобразовании на разумных, научно-технических основаниях. Вторая тенденция – все большее осознание противоречия между пафосом научного изменения мира, превращающего условия жизни и самую жизнь конкретных человеческих индивидов в объект преобразования и, следовательно, отрицания, и самоценностью жизни этих конкретных человеческих индивидов.

Во второй период своего творчества это противоречие Платонов решит в конечном счете таким образом, что поставит под сомнение любые

преобразования, которые не считаются с самоценностью конкретной человеческой личности. В романе «Чевенгур» (1929) он напишет: «Жителям надоели большие идеи и бесконечные пространства: они убедились, что звезды могут превратиться в пайковую горсть пшена, а идеалы охраняет тифозная вошь» [5, с. 177]. Есть основания считать, что Платонов здесь выражает свою авторскую позицию, и что под «большими идеями» понимаются именно идеи тотального преобразования природы и человека, включая регуляцию природы, Николая Федорова.

Но отрицание «больших идей» оставляет, тем не менее, открытыми проблемы смерти и бессмертия, неродственности. Если надежда на «научное воскрешение умерших» пропадает, то все равно встает во всей своей принципиально неустранимой трагичности смерть как бессмысленное обрывание жизни конкретной личности.

С.Г. Семенова пишет, что мотив умирания и смерти является всепроникающим у Платонова, и добавляет, что к нему примыкают мотивы скуки и сиротства. Действительно, слова «скука», «скучно», «скучный» в платоновском словаре занимают одно из лидирующих положений, а все герои Платонова – «буквальные сироты» – «сироты земного шара» [8, с. 82–94].

Ясно, что Платонов, отказываясь от тех решений проблем смерти и бессмертия, отчуждения между людьми, которые были основаны на идее тотального преобразования как внешней природы, так и природы самого человека, должен находить какие-то другие решения, оставаясь в общем и целом на мировоззренческих основаниях космизма.

В романе «Чевенгур» А. Платонов дает понимание смерти как возвращения в единое тело человечества, рассматриваемое как генетически связанная цепь поколений. Остановимся на этом более подробно.

Описывая смерть машиниста-наставника, Платонов употребляет следующие выражения: «будто купался в горячих обнаженных соках своих внутренностей», «слишком большой старый рост», «теснота внутри его матери». Выражения «нежной тьме» и «тихой горячей тьме» обращают на себя внимание своей странной поэзией и образностью, и в то же время ясно, что взятые сами по себе они не могут быть поняты. Чтобы уяснить смысл этих выражений, прочитаем их в контексте платоновского описания смерти машиниста-наставника:

«Машинист-наставник закрыл глаза и подержал их в нежной тьме; никакой смерти он не чувствовал – прежняя теплота тела была с ним, только раньше он ее никогда не ощущал, а теперь будто купался в горячих обнаженных соках своих внутренностей. Все это уже случалось с ним, но очень давно, и где – нельзя вспомнить. Когда наставник снова открыл глаза, то увидел людей, как в волнующейся воде. Один стоял низко над ним, словно безногий, и закрывал свое обиженное лицо грязной, испорченной на работе рукой.

Наставник рассердился на него и поспешил сказать, потому что вода над ним уже смеркалась:

– Плачет чего-то, а Гераська опять, скотина, котел сжег...

..Наставник вспомнил, где он видел эту тихую горячую тьму: это просто теснота внутри его матери, и он снова всовывается меж ее расставленных костей, но не может пролезть от своего слишком большого старого роста...

...Здесь наставник втянул воздух и начал что-то сосать губами, он толкался плечами и силился навсегда поместиться.

– Просуньте меня поглубже в трубу, – прошептал он опухшими детскими губами, ясно сознавая, что он через девять месяцев снова родится...» [5, с. 68].

Смерть воспринимается наставником как возвращение в материнское тело, причем это возвращение описывается как процесс рождения, взятый в обратной последовательности. На эту обратную последовательность указывает, в частности, деталь про «опухшие детские губы». В таком контексте становятся понятными приведенные вначале метафоры и сравнения. Они и есть не что иное, как физиологически точное описание того, что и должно ощущаться при продвижении внутрь материнского тела: «будто купался в горячих обнаженных соках своих внутренностей», «горячая тьма» и т.п.

Насколько такое восприятие смерти связано лишь с данным героем, и не является ли оно общим и для других персонажей «Чевенгура», и больше того – не характерно ли оно, в конечном счете, и для самого автора?

В романе мы встречаем место, где Саша Дванов разговаривает со своим умершим отцом: «Папа, меня прогнали побираться, я теперь скоро умру к тебе» [5, с. 43]. Выражение «умру к тебе» говорит о том, что в данном случае, теперь уже другим героем, смерть тоже воспринимается как своеобразное возвращение, только речь идет уже о воссоединении с отцом.

Описание реальной смерти Саши Дванова в конце романа как воссоединения с умершим отцом дается уже не через восприятие героя, а через авторское изложение. Таким образом, мы имеем дело с устойчивой чертой мироощущения, которая характеризует самого А. Платонова как писателя и художника.

Дванов, уцелевший после боя с казачьим отрядом, возвращается в родную деревню и заходит в озеро, в котором раньше утонул его отец (и снова смерть предстает как последовательность «рождения наоборот»).

Дванов въезжает в деревню, где когда-то родился. Все так же «на завалинке ближней хаты сидел горбатый старик – Петр Федорович Кондаев». Все так же звонит знакомый колокол, и его звук «Дванов услышал как время детства». То есть речь идет не просто о возвращении в деревню, где Дванов когда-то родился, а о возвращении в детство (вспомним «опухшие детские губы» умирающего машиниста-наставника).

«Дванов не пожалел родину и оставил ее». Он подъезжает к урезу воды озера. «Он в ней купался и из нее кормился в ранней жизни». Мотив воды мы

уже встречали: «Когда наставник снова открыл глаза, то увидел людей как в волнующейся воде», «...вода над ним уже смеркалась». Ясно, что вода выступает как символ смерти, но в данном конкретном случае вода ассоциируется с околоплодной жидкостью в утробе матери, в которую возвращаются умирающие герои Платонова.

Саша Дванов подъезжает к урезу воды, останавливается на границе бытия и небытия, жизни и смерти. Еще раз нужно подчеркнуть, что все происходит не в настоящем времени, а отсылает героя во времена детства. Об этом же говорит такая деталь, как удочка: «Дванов узнал, что это была его удочка, забытая здесь в детстве». Время идет вспять, и Саша Дванов у края воды – это Саша Дванов в момент своего рождения.

Далее идет ключевой эпизод для уяснения платоновского понимания не только смерти, но и ее противоположности – жизни.

«Он (Дванов. – Н.Е.) оглядел все неизменное, смолкшее озеро и настожился, ведь отец еще оставался – его кости, его жившее вещество тела, тлен его взмокавшей потом рубашки – вся родина жизни и дружелюбия. И там есть тесное, неразлучное место Александру, где ожидают возвращения вечной дружбой той крови, которая была однажды разделена в теле отца для сына» [5, с. 397].

И снова мы обнаруживаем метафоры и сравнения, которые, если их рассматривать отдельно, сами по себе не могут быть поняты: «родина жизни и дружелюбия», «жившее вещество тела», «тесное, неразлучное место», «возвращение вечной дружбой той крови, которая однажды была разделена в теле отца для сына». Эти выражения становятся ясными только в контексте понимания смерти как возвращения в тело родителей. Укажем также, что выражения «в ранней жизни», «родина жизни и дружелюбия» переключаются с выражением «детская родина» из другого фрагмента романа: «Захару Павловичу сильно захотелось раскопать могилу и посмотреть на мать – на ее кости, волосы и на все последние, пропадающие остатки своей детской родины» [5, с. 57].

Попробуем выразить это понимание в общей форме. Согласно ему, жизнь не начинается с момента рождения, то есть отделения или, лучше сказать, отпадения от материнского тела, она включает в себя и нахождение в утробе матери (детская родина), то есть период физической нераздельности с родителями.

Возможно, жизнь вообще не начинается, она всегда есть, она длится, но проходит различные состояния. Поэтому жизнь конкретной личности в привычном смысле – от рождения до смерти – является одним из преходящих состояний жизни в более широком смысле, которая включает в себя, с одной стороны, также и жизнь в утробе матери в качестве эмбриона, а до этого жизнь как присутствие в крови родителей, до того как эта кровь «была разделена в теле отца для сына», и более того, жизнь как присутствие данной

конкретной личности с самого начала в крови или в телах всей череды сменяющих друг друга предков, уходящих в прошлое.

А с другой стороны, эта жизнь, в более широком смысле, включает в себя также возвращение после так называемой смерти (в обыденном значении этого слова) в единое тело человечества как генетически связанную цепь поколений.

Неслучайно Платонов не показывает момента собственно смерти Саши Дванова: «...Дванов..., *продолжая свою жизнь* (курсив мой. – Н.Е.), сам сошел с седла в воду – в поисках той дороги, по которой когда-то прошел отец в любопытстве смерти, а Дванов шел в чувстве стыда жизни (реминисценция федоровского «стыда жизни». – Н.Е.) перед слабым, забытым телом, остатки которого истомились в могиле, потому что Александр был одно и то же с тем еще не уничтоженным, теплящимся следом существования отца» [5, с. 397–398].

Здесь обрывается повествование о Дванове, дальше речь идет о Пролетарской силе – коне, на котором приехал к озеру Дванов, и о других героях «Чевенгура».

При таком понимании жизни как вечной длительности, а смерти как «возвращения» жизнь в обычном значении этого слова, как промежуток времени между рождением и смертью, предстает как временное отпадение, отрыв от «тела всего человечества», «уходящего вглубь веков родства всех по единым предкам» [8]. Это отпадение, отрыв, характеризуется поэтому состоянием «сиротства», которому, в свою очередь, соответствуют ощущения «скуки», «тоски», «скорби».

Анализ некоторых фрагментов из романа А. Платонова «Чевенгур» позволил выявить платоновское понимание жизни – как череды форм пребывания, или присутствия, в совокупном генетическом теле человечества, причем жизнь конкретной личности в обычном смысле этого слова предстает как временное существование вне этого генетического тела, а смерть – как возвращение в него.

В то же время, обращаясь к более поздним произведениям Платонова, мы можем обнаружить несколько иное изображение и понимание человеческой смерти. Смерть осознается уже не как возвращение в генетическое тело человечества, но как растворение или рассеяние частиц человеческого тела в общем бесконечном природном кругообороте. Однако это рассеяние в бесконечном природном кругообороте опять же не означает совершенно бесследного исчезновения личности или превращения ее в ничто. Сохраняется присутствие личности в «общем хозяйстве» мира в виде телесных следов или знаков, через которые, в принципе, может расшифровать и распознать данную конкретную личность другая – любящая и равнодушная – личность. Такое изображение смерти мы находим в рассказе «Афродита» (1944).

Назар Иванович Фомин возвращается в освобожденный от немцев город. В мирное время он жил в этом городе со своей любимой женой Афродитой, пропавшей в годы войны без вести и теперь, по-видимому, умершей. Рассказ строится на воспоминаниях Назара Фомина о своей жене. Смерть понимается как «рассеяние» в равнодушной природе, которая стремится растворить тело человека без следа, «чтобы все вещество жизни Афродиты расточилось в мире равномерно и бесследно, чтобы человек был забыт» [4, с. 377]. И одновременно – человеческое чувство любви к умершей сопротивляется, противостоит распыляющему действию природы, отыскивает физические следы ее бывшего существования – «рассеянное тепло ее уст и слабый запах ее исчезнувшего тела, – ведь в мире нет бесследного уничтожения» [4, с. 308].

Таким образом, одной из ведущих тем произведений Платонова последнего периода становится тема превращения мира во все более расширяющийся круг родных, заботящихся друг о друге и любящих друг друга людей. Любовь и забота выступают усилием, которое противостоит смерти и отчуждению (опять федоровские идеи об отчуждении между людьми как причине смерти и о преодолении смерти через родственную любовь и заботу).

В рассказе «Возвращение» (1946) усилие детской, сыновней любви преодолевает «преграду самолюбия и собственного интереса» и спасает семью от распада и разрушения.

В рассказе «Еще мама» (1947) маленький Артем идет в первый раз в школу, представляющей ему чужим, незнакомым миром, и встречает там учительницу, которая становится для него «еще мамой». Сам рассказ начинается с диалога между матерью и Артемом, из которого мы узнаем, что маленький сын тревожится о том, что его отсутствие дома во время учебы в школе может привести к смерти матери, поэтому она должна терпеть и дожидаться его, и вот тогда она не помрет.

Таким образом, если под космизмом Платонова понимать, в частности, использование идейного богатства федоровского наследия, то можно говорить о преодолении А. Платоновым одной части этого наследия – идеи «регуляции природы» и воскрешения умерших как одного *общего дела* на все человечество, а также о творческом обращении к другой его части – идее преодоления отчуждения между людьми через возобновление родственных отношений между людьми.

Список литературы

1. Гулыга А. Уроки классики и современность. М.: Худож. лит., 1990. 382 с.
2. Ефимова Н.М. Онтология русского космизма (Н. Федоров, К. Циолковский, А. Платонов). Киров: Изд-во ВятГГУ, 2006. 96 с.
3. Михеев М.Ю. В мир Платонова – через его язык. Предположения, факты, истолкования, догадки. М.: Изд-во МГУ, 2002. 407 с.
4. Платонов А.П. Живя главной жизнью: Повести, рассказы, пьеса, сказки. Автобиографическое. М.: Правда, 1989. 448 с.

5. Платонов А.П. Чевенгур. М.: Высш. шк., 1991. 654 с.
6. Подорога В.А. Евнух души (Позиция чтения и мир Платонова) / Андрей Платонов – писатель и философ: мат-лы дискуссии // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 21–26.
7. Семенова С.Г. Николай Федоров: творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990. 383 с.
8. Семенова С.Г. «Тайное тайных» Андрея Платонова: Эрос и пол // Свободная мысль. 1994. 6. С. 82–94.
9. Яблоков Е.А. На берегу неба. Роман Андрея Платонова «Чевенгур». СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 376 с.

Reference

1. Gulyga, A. *Uroki klassiki i sovremennost'* [Lessons of Classics and Contemporaneity], Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 1990, 382 p.
2. Efimova, N.M. *Ontologiya russkogo kosmizma (N. Fedorov, K. Tsiolkovskii, A. Platonov)* [Ontology of Russian Cosmism (N.Fedorov, K.Tsiolkovsky, A.Platonov)], Kirov: Izdatel'stvo VjatGGU, 2006, 96 p.
3. Miheev, M.Yu. *V mir Platonova – cherez ego yazyk. Predpolozheniya, fakty, istolkovaniya, dogadki* [In Platonov's World – through his language. Assumptions, Facts, Interpretations, Guesses], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2002, 407 p.
4. Platonov, A.P. *Zhivya glavnoy zhizn'yu: Povesti, rasskazy, p'esa, skazki. Avtobiograficheskoe* [Live with the Main Life: Tales, Stories, the Play, Fairy tales. Autobiographical], Moscow: Pravda, 1989, 448 p.
5. Platonov, A.P. *Chevengur* [Chevengur], Moscow: Vysshaja shkola, 1991, 654 p.
6. Podoroga, V.A. *Voprosy filosofii*, 1989, 3, pp. 21–26.
7. Semenova, S.G. *Nikolay Fedorov: tvorchestvo zhizni* [Nikolay Fedorov: Creative Activity of Life], Moscow: Sovetskij pisatel', 1990, 383 p.
8. Semenova, S.G. *Svobodnaya mysl'*, 1994, 6, pp. 82–94.
9. Yablokov, E.A. *Na beregu neba. Roman Andrey Platonova «Chevengur»* [On the Bank of the Sky. Andrey Platonov's Novel «Chevengur»], Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo «Dmitrij Bulanin», 2001, 376 p.

УДК 82:111.85(47)

ББК 83.3:87.8(2Рос=Рус)

(НЕ) ОДИНОКИЙ ДУХ. В. СОЛОВЬЁВ И М. ЦВЕТАЕВА: СОВПАДЕНИЕ В ЭСТЕТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

А.В. СУХОВА

Ивановская государственная текстильная академия,
проспект Фридриха Энгельса, д. 21, г. Иваново, 153000, Российская Федерация
E-mail: suhova-av@yandex.ru

Рассматриваются и обосновываются «точки конвергенции» эстетических взглядов В. Соловьёва и М. Цветаевой. Основное внимание обращено на трактаты «Общий смысл искусства» В. Соловьёва и «Искусство при свете совести» М. Цветаевой. Сравнительный анализ позволил констатировать целый ряд «совпадений» двух авторов в эстетическом дискурсе. Выявлена типологическая близость Соловьёвского и цветаевского осмысления

связи искусства и природы, этического и эстетического подходов к творчеству, духовного и физического в искусстве. В ходе исследования сделан вывод о том, что притягательность мысли В. Соловьёва о поэзии как способе выявления внутренних состояний, связывающих «нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром», проявилась в цветаяевских размышлениях, с одной стороны, о вдохновении как единстве «держимости» vs. одержимости поэта и воли творца, его «душевно-художественного рефлекса», а с другой – о гении как медиаторе между двумя мирами.

Ключевые слова: эстетический дискурс, искусство и природа, творчество, поэт, вдохновение, воля и интуиция.

(NOT) LONELY SPIRIT (V. SOLOVYOV AND M. TSVETAEVA: COINCIDENCE IN AESTHETIC DISCOURSE)

A.V. SUKHOVA

Ivanovo State Textile Academy,
21, Fridrih-E. str., Ivanovo, Russian Federation, 153000
E-mail: suhova-av@yandex.ru

The author considers the convergence point of Solovyov and Tsvetaeva's aesthetic views in this article. The author of this research suggests the comparative analysis of V. Solovyov's work called «The overall meaning of art» and M. Tsvetaeva's work «The art in the light of conscience». It allows to find a whole number of «coincidences» in the two authors' works in the aesthetic discourse. Their comprehension of the relation of art and nature, ethical and aesthetic approaches to creativity, spiritual and physical in art are typologically similar. Attractiveness of Solovyov's thought on poetry as a way of revealing of inwardness, connecting «us with original essence of things and with the strange world», was showed in Tsvetaeva's reflection about inspiration as «derzhimost» vs. poet's obsession and the will of the creator; his «mentally artistic reflex» and about the genius as a mediator between two worlds.

Key words: aesthetic discourse, art and the nature, creativity, the poet, inspiration, will and intuition.

«Елизавете Григорьевне Волконской принадлежит один из самых трепетных женских возгласов, спор женщины и *одинокого духа* (курсив наш. – А.С.), где последнее слово остается – за последним. Она была в дружбе с Владимиром Соловьёвым, и вот однажды с ее уст срывается: «Я люблю Соловьёва больше, чем кого бы то ни было», и тут же, спохватившись: «То есть, конечно, я больше всех люблю вас, детей моих, но для приволья души моей...» Для того приволья, где уже ни мужа, ни сына, – только один друг: Дух».

М. Цветаева [1, с. 262].

Признания Марины Ивановны Цветаевой об ее отказе от принадлежности к «цехам», «кружкам» и «направлениям» и о «незнании влияний»¹ стали общим местом большого количества исследований о поэте². Однако, как

¹ Хотя наличествует, например, признание Цветаевой: «Бальмонту подражала 14-ти лет». [2, с. 61].

² Шевеленко И. Литературный путь Цветаевой: Идеология – поэтика – идентичность автора в контексте эпохи. М., 2002. 464 с.

справедливо заметил О.А. Клинг, «этот подход к творчеству Цветаевой, необходимый на определенном этапе, когда надо было доказывать неповторимость и первозданность художественного мира поэта, сегодня представляется не до конца верным» [4, с. 262]. Прослеживая «связь стиля» Марины Ивановны и «приемов символизма», исследователь приходит не только к констатации «подсознательного существования» «следов чтения стихов Брюсова» в ее творческом наследии, но и к выделению двух этапов «формирования идиостиля Цветаевой» – «притяжение» к Брюсову (а в его лице и к символизму) и «оттолкновение» от него³. Мы полагаем, что не менее важным предметом «притяжения» Марины Ивановны являлось и наследие Владимира Сергеевича Соловьёва, которого в своей апологии «Кедр» она именует «одиноким духом». Безусловно, утверждение преимущества цветаевских представлений о природе творчества было бы некорректным (в силу невозможности однозначной верификации знания поэтом позиции «идеолога символизма»). Однако количество поводов для констатации типологической близости эстетической интуиции обоих достаточно велико.

И первый из них – параллелизм и созвучие трактатов «Общий смысл искусства» В. Соловьёва⁴ и «Искусство при свете совести» М. Цветаевой⁵. Оставляя в стороне полемический пафос обоих произведений (противостояние «моралистам», «атеистам»), мы не можем не отметить общую для авторов идею необходимости «превращения физической жизни в духовную» посредством искусства. Размышляя в первой части своей работы об эстетической связи природы и творчества, Соловьёв не только констатирует ее глубину и значительность, но и утверждает, что связь эта «состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой, – в дальнейшем и более полном разрешении той же эстетической задачи» [6, с. 126]. Словно вторя предшественнику, Цветаева также начинает свое повествование с установления их подобия: «Искусство есть та же природа» [7, с. 24]. И далее: «Последний атом сопротивления стихии во славу ей – и есть искусство. Природа, перебарывающая сама себя во славу свою» [7, с. 29].

Собственно цветаевское определение произведения искусства – «то же произведение природы, но долженствующее быть просвещенным светом разума и совести. Тогда оно добру служит, как служит добру ручей, крутящий мельничное колесо» [7, с. 26] – коррелирует с Соловьёвским представ-

³ См.: М. Цветаева: «Брюсова я под искренним видом ненависти просто любила, только в этом виде любви (оттолкновении) сильнее, чем любила бы его в ее простейшем виде – притяжении» [5, с. 51].

⁴ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 126–139.

⁵ Цветаева М. Искусство при свете совести // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. Кн. 2: Статьи. Эссе. Переводы. М., 1997. С. 24–52.

лением о художественном тексте как «ощутительном изображении какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира» [6, с. 134]. Размышляя о гармонии природы, основанной на всеобщей солидарности и всеединстве особенных, но не исключительных начал, Соловьёв утверждает: «Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей и целого» [6, с. 130]. В свете этих замечаний мысль Цветаевой о том, что «*порочно* только пресловутое «индивидуальное»: единоличное порочного эпоса, как порочной природы, нет» [7, с. 25] превращается в условие «произращения» человеком доброго, «которое он знает».

Поражает и то, как близки частные в своей конкретности размышления Цветаевой о причинах отсутствия в пушкинском «Пире во время чумы» противу-гимна («Гений Пушкина в том, что он противовеса Вальсингамову гимну, противоядия Чуме – молитвы – не дал. Тогда бы вещь оказалась в состоянии равновесия, как мы – удовлетворенности, от чего добра бы не прибыло, ибо, утолив нашу тоску по противу-гимну, Пушкин бы ее угасил. Так, с только-гимном Чуме, Бог, Добро, молитва остаются – вне, как место не только нашей устремленности, но и отбрасываемости: то место, куда отбрасывает нас Чума» [7, с. 27]) заключению Соловьёва о реализации смысла духовной жизни «в самых великих произведениях поэзии» «только через отражение от неидеальной человеческой действительности» [6, с. 138].

Идея отражения глубоко укоренена в цветаевском творчестве: «Рояль был моим первым зеркалом, и первое мое, своего лица, осознание было сквозь черноту, переводением его на черноту, как на язык темный, но внятный. Так мне всю жизнь, чтобы понять самую простую вещь, нужно окунуть ее в стихи, *оттуда* увидеть» [8, с. 28]. Однако эта рефлексия актуализирует аспект творчества, названный Соловьёвым «*предварение* (антиципация) совершенной красоты», а точнее, его второй род: предварение «через усиление (потенцирование) данной красоты, когда внутренний и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных явлениях природного и человеческого мира и лишь смутно и недостаточно выраженный в их естественной красоте, открывается и уясняется художником через воспроизведение этих явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализированном виде» [6, с. 135]. Утверждая, что «пейзажная живопись (и отчасти лирическая поэзия) воспроизводит в сосредоточенном виде идеальную сторону сложных явлений внешней природы, очищая их ото всех материальных случайностей (даже от трехмерной протяженности)» [6, с. 135], Соловьёв остается в рамках понимания искусства как *вы-явления* и *пред-явления* человеку красоты. Цветаева же видит в поэзии не только антиципацию («вся работа поэта сводится к ... воплощению духа, желающего тела (идей), и к одухотворению тел, желающих души (стихий)» [7, с. 38]), но и экстерриори-

зацию (вынесение за пределы): «С Вальсингамом внутри не проживешь: либо преступление, либо поэма» [7, с. 29].

Последовательность vs. стройность параллелей может быть разрушена указанием на единственное явно противоречащее общему смыслу искусства (в понимании Соловьёва) цветаевское утверждение: «Художественное творчество в иных случаях некая атрофия совести, больше скажу: необходимая атрофия совести, тот нравственный изъян, без которого ему, искусству, не быть. Чтобы быть хорошим (не вводить в соблазн малых сих), искусству пришлось бы отказаться от доброй половины всего себя» [7, с. 31]. Вырванное из контекста, оно, безусловно, противоречит самой идее искусства как «человеческого творчества», превращающего физическую жизнь в духовную. Однако в рамках восстановленного контекста⁶, каковым является утверждение Цветаевой: «Чему учит искусство? Добру? Нет. Уму-разуму? Нет. Оно даже себе самому научить не может, ибо оно – дано. Нет вещи, которой бы оно не учило, как нет вещи, ей прямо обратной, которой бы оно не учило, как нет вещи, которой бы одной только и учило» [7, с. 30], – все встает на свои места. Полемика ведется с теми, кто проповедует нарочитый дидактизм любого творческого продукта. Отношение к дидактике в художественном произведении является еще одной точкой сближения М. Цветаевой и В. Соловьёва. Размышляя о причинах «предпочтения» «девятиных годов Надсона – Пушкину» и «Некрасова-гражданина – просто Некрасову», Цветаева приходит к пронизательному заключению, которое одновременно является приговором утилитарному, «этическому подходу» к творчеству: «Россия, к ее чести, вернее к чести ее совести и не к чести ее художественности (вещи друг в друге не нуждающиеся), всегда подходила к писателям, вернее: всегда ходила к писателям – как мужик к царю – за правдой...» [7, с. 38]. Видя задачу искусства в совершенном воплощении «духовной полноты в нашей действительности», в осуществлении в ней «абсолютной красоты» и в создании «все-ленского духовного организма», В. Соловьёв пишет: «Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного пророчества» [6, с. 134]. Цветаева словно проясняет природу этого пророчества⁷ своим утверждением «душевно-художественно»

⁶ В том числе и ранее упомянутого определения искусства, которое может быть рассмотрено как аргумент в пользу непоследовательности Марины Ивановны.

⁷ Сам Соловьёв в размышлениях о «нищестии» Лермонтова определял пророчество как «способность переступить в чувстве и созерцании через границы обычного порядка явлений и схватывать запредельную сторону жизни и жизненных отношений» [6, с. 448], а корни его видел в «необычной сосредоточенности Лермонтова в себе», которая «давала его взгляду остроту и силу, чтобы иногда разрывать сеть внешней причинности и проникать в другую, более глубокую связь существующего» [6, с. 448].

ственного рефлекса»⁸, своей уверенностью в обреченности поэта на службу стихиям, его подчиненности слуху, его «держимости»: «Он сам – средство в чьих-то руках, как, впрочем, и только-большой – в руках иных. Вся разница, кроме основной разницы рук, в степени осознанности поэтом этой своей держимости. Чем поэт духовно больше, то есть, чем руки, его держащие, выше, тем сильнее он эту свою держимость (служебность) сознает» [7, с. 37–38]⁹. «Основное собственно-эстетическое требование» Соловьёвым «чувственного осуществления» «всеобщей солидарности или положительного всеединства» основано на его убеждении в том, что «абстрактный, неспособный к творческому воплощению дух и бездушное, неспособное к воплощению вещество – оба несообразны с идеальным или достойным бытием...» [6, с. 132]. Удивительно в унисон звучит цветаевская уверенность в том, что «воля поэта» сводится к «физическому воплощению духовно уже сущего (вечного) и к духовному воплощению (одухотворению) духовно еще не сущего и существовать желаемого, без различия качеств этого желаемого. К воплощению духа, желаемого тела (идей), и к одухотворению тел, желаемых души (стихий)» [7, с. 38]. Еще более тождественно – «По отношению к миру духовному – искусство есть некий физический мир духовного. По отношению к миру физическому – искусство есть некий духовный мир физического» [7, с. 39]. И как итог, «мысль», находящаяся, по мнению В.И. Фатющенко и Н.И. Цимбаева, «в явном противоречии со всей практикой мирового искусства, но зато в полном соответствии с логикой Соловьёва, с его концепцией «общего смысла искусства»»¹⁰. В. Соловьёв: «Художество вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста» [6, с. 138] – М. Цветаева: «По существу, вся работа поэта сводится к исполнению, физическому исполнению духовного (не собственного) задания» [7, с. 38], а «<...> Все искусство – одна данность ответа. <...> Все наше искусство в том, чтобы суметь (поспеть) противопоставить каждому ответу, пока не испарился, свой вопрос. Это обскакивание тебя ответами и есть вдохновенье» [7, с. 30]. Эта мысль рождалась «в недрах» записных тетрадей 1924 года, в размышлениях Цветаевой о даре Бо-

⁸ См. у М. Цветаевой: «...до всякой мысли, даже до всякого чувства, глубочайшая и быстрейшая, как электрическим током, пронзенность всего существа данным явлением и одновременный, почти что преждевременный на него ответ. Ответ не на удар, а на колебание воздуха – вещи еще не двинувшейся. Ответ на до-удар. И не ответ, а до-ответ. Всегда на явление, никогда на вопрос. Само явление и есть вопрос. Вещь поэта самоударяет – собой, самовопросаает – собой» [7, с. 42].

⁹ Вера Цветаевой в предзаданность произведения может корениться и в ее посвященности в размышления Тредьяковского о творчестве, которые стали эпиграфом к ее «первой чешской черновой» тетради 1922 года: «От сего, что поэт есть творитель, не наследует, что он лживец: ложь есть слово против разума и совести, но поэтическое вымышление бывает по разуму так, как вещь МОГЛА и ДОЛЖЕНСТВОВАЛА быть» [9, с. 106].

¹⁰ Фатющенко, В.И., Цимбаев, Н.И. Владимир Соловьёв – критик и публицист [Интернет ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/a3.txt>

риса Пастернака: «В природе (а искусство *не* иное), к счастью, вопросы не существуют, *только* ответы» [9, с. 308].

Собственно оно – вдохновение – а точнее, восприятие его Цветаевой¹¹, может быть рассмотрено в качестве еще одного довода в пользу «притягательной» силы эстетической мысли Соловьёва, который уделил пристальное внимание не только общему значению «этого имени», но также истории осмысления представлений «о причине этого явления» в статье для Словаря Брокгауза и Эфрона¹². Наблюдения автора словарной статьи весьма последовательно указывают на дихотомию восприятия вдохновения: «положительно-го вдохновения (наитие свыше)» и «одержания, или бесноватости», гениальности и сумасшествия. Текст работы Цветаевой также содержит целый ряд «имен» вдохновения: пушкинские строки есть «наитие стихий», а собственно гений, по мнению поэта, – «высшая степень подверженности наитию – раз, управа с этим наитием – два. Высшая степень душевной разъятости и высшая – собранности. Высшая – страдательности и высшая – действительности» [7, с. 26]. Но самое точное определение «состояния творчества» («Состояние творчества есть состояние наваждения. Пока не начал – *obsession* [одержимость (фр.)], пока не кончил – *possession* [обладание (фр.)]. Что-то, кто-то в тебя вселяется, твоя рука исполнитель, не тебя, а того. Кто – он? То, что через тебя хочет быть» [7, с. 44]) включает в себя и представления о демонической природе вдохновения: «Демон (стихия) жертве платит. Ты мне – кровь, жизнь, совесть, честь, я тебе – такое сознание силы (ибо сила – моя!), такую власть над всеми (кроме себя, ибо ты – мой!), такую в моих тисках – свободу, что всякая иная сила будет тебе смешна, всякая иная власть – мала, всякая иная свобода – тесна, и всякая иная тюрьма – просторна. Искусство своим жертвам не платит» [7, с. 47]. Таким образом, вдохновение есть, по мнению Цветаевой, одержимость *стихией, словом, гулом*, в котором необходимо раствориться бескорыстно.

Те же «мотивы» бесконечной одержимости и краткой радости обладания звучат в поэтическом тексте «Три подвига» В. Соловьёва. Лирический герой стихотворения утверждает, что вдохновение дает «жизнь и плоть своей мечте», но «мнить», «что подвиг совершен», нелепо, ибо красоте нужна «новая победа». Представленная Вяч. Ивановым символическая интерпретация этого произведения¹³ намечает пути победы человеческого духа над

¹¹ Еще в 1921 году Цветаева пишет: «Не надо работать над стихами, надо чтоб стих над тобой (в тебе!) работал» [9, с. 57].

¹² Соловьёв В. Вдохновение // Брокгауз и Эфрон, Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/brokgauz/>

¹³ См.: Иванов Вяч. «О границах искусства»: «Таковы в символике этого стихотворения три ипостаси человеческого подвига: подвиг резца, подвиг меча и подвиг креста, каковым соответствуют: дело вдохновенного творчества, дело общественного строительства и дело богочеловечества; или духовная культура, государство и церковь» [12, с. 214–215].

Природой, Душой Мира и ограничивается обследованием «заповедного предела», «которое отмечает теургическую межу художества». Это прочтение может стать очередным доказательством незамкнутой многозначности символа, его многослойности, так как осмысление стихотворения в аспекте дискурса творчества позволяет увидеть три ипостаси собственно творца – Пигмалион (дар воплощения мечты), Персей (Соловьёв актуализирует победу над чудовищем, которое видит себя в отражении зеркального щита и гибнет), Орфей (потрясший «песней всепобедной» «Аида свод»). Цветаевой был близок и дорог мотив Орфея, не сумевшего спасти Эвридику своей любовью и побеждающего смерть лирой. Верифицированное происхождение цветаевского мифа о поэте¹⁴, «следующем по следам тоски»¹⁵, не исключает возможной его сопричастности и к наследию Соловьёва, уже потому, что для Цветаевой голос Орфея больше его самого¹⁶, а его «тень» «зажигает взор мудрецам» [15, с. 97].

Исследуя природу вдохновения, В. Соловьёв упоминает о концепции Э. Гартмана, который «довольствуется причислением вдохновения ... к проявлению в нас бессознательного или сверхсознательного начала»¹⁷. Влияние упомянутого философа на эстетику символизма признано. Цветаевское же понимание гения как совокупности воли и наития («Гения без воли нет, но еще больше нет, еще меньше есть – без наития. Воля – та единица к бесчисленным миллиардам наития, благодаря которой только они и есть миллиарды (осуществляют свою миллиардность) и без которой они нули – то есть пузыри над тонущим. Воля же без наития – в творчестве – просто кол» [7, с. 26]¹⁸) звучит в унисон гартмановскому¹⁹. И еще одно важное в аспекте совпадений замечание Цветаевой о воле поэта: «Моя воля и есть слух, не устать слушать, пока не услышишь, и не заносить ничего, чего не услы-

¹⁴ Дайс Е. Марина и Орфей // Нева. 2006. 8 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2006/8/da11.html>

¹⁵ См.: М. Цветаева: «Орфея в Аид, на свидание с любимой, привела его тоска: та, что всегда ходит – своими путями!» [2, с. 7].

¹⁶ См.: М. Цветаева: «Если б Орфей не сошел в Аид / Сам, а послал бы голос / Свой, только голос послал во тьму, / Сам у порога лишним / Встав, – Эвридика бы по нему / Как по канату вышла...» [14, с. 323–324].

¹⁷ Соловьёв В. Вдохновение // Брокгауз и Эфрон/ Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/brokgauz/>

¹⁸ Еще более точно далее: «По существу, вся работа поэта сводится к исполнению, физическому исполнению духовного (не собственного) задания. Равно как вся воля поэта – к рабочей воле к осуществлению. (Единоличной творческой воли – нет)» [7, с. 38].

¹⁹ Соловьёв в статье для Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона излагает одно из основных положений Гартмана следующим образом: «Воля сама по себе имеет лишь силу реальности, но безусловно слепа и неразумна, идея же, хотя светла и разумна, но абсолютно бессильна, лишена всякой активности» [11].

шал» [7, с. 47–48]²⁰. Оно близко не только размышлениям Э. Гартмана о бессознательном как единстве воли и представлений (идеи), но и Соловьёвскому заключению о том, что поэзии дано «прямо» или «косвенно», преодолевая «житейский шум трескучий» (который есть «Только отклик искаженный // Торжествующих созвучий»), «схватить» «глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром» [6, с. 134], которые «находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах» [6, с. 134–135]. Размышления Цветаевой о гении как медиаторе между двумя мирами, признание наличия особого места – мира поэта («Третье царство, первое от земли небо, вторая земля. Между небом духа и адом рода искусство чистилище, из которого никто не хочет в рай» [7, с. 40]), а также о поэте как об «определенном и неизменном душевно-художественном рефлексе» [7, с. 42], необходимость которого отмечена и В. Соловьёвым («прежде, чем творить в красоте, или претворять неидеальную действительность в идеальную, нужно знать различие между ними – знать не только в отвлеченной рефлексии, но прежде всего в непосредственном чувстве, присущем художнику» [6, с. 130]), позволяют предположить, что с идеями членов Московского Психологического Общества (к которому принадлежал и В. Соловьёв), Марина Ивановна была знакома. Конечно, важно еще раз оговориться: вероятнее всего, опосредованно²¹.

Определенным является тот факт, что взгляды М. Цветаевой на искусство близки концепции В. Соловьёва, повлиявшего на формирование эстетического дискурса Серебряного века, и в основе этой близости лежит не только типологическое подобие, но и принцип, который сформулирован Мариной Ивановной в 20-е годы: «Внутренняя (жизненная) заражаемость при полном отсутствии подражательности – вот моя жизнь и стихи» [2, с. 47]. Наиболее ярко эта «внутренняя заражаемость» проявилась в осмыслении Цветаевой творчества Б. Пастернака и В. Маяковского, для которых, по мнению ав-

²⁰ По мнению Марины Ивановны, любое творчество невозможно без слуха: «Слово-творчество, как всякое, только хождение по следу слуха народного и природного. Хождение по слуху» [7, с. 41]. Соловьёвское утверждение – «Поскольку и в неорганическом мире в некоторых его явлениях мы находим действительное предварение (антиципацию) жизни, чем и обуславливается эстетическое значение этих явлений, постольку и звуки в неорганической природе, как выражения ее собственной жизни, приобретают свойство красоты» [6, с. 107] проясняет тезис Цветаевой.

²¹ Как, например, идея о роли «сновидений» в искусстве в работе М. Волошина «Театр и сновидение», своеобразно развивающая, по мнению Н. Осиповой, «Соловьёвскую идею тождества двух миров, их бесконечной взаимобратимости и вариативности» [16, с. 259]. В этом контексте особое значение обретает цветаевское замечание: «Состояние творчества есть состояние сновидения, когда ты вдруг, повинувшись неизвестной необходимости, поджигаешь дом или сталкиваешь с горы приятеля» [7, с. 44].

тора очерка «Эпос и лирика современной России»²², «есть формула» – «Это – двуединая строка Тютчева: Все во мне и я во всем» [17, с. 57]. Как Соловьёв увидел в Тютчеве поэта, с которым «сходилась» душа мира «и в блеске молодой весны, и в «светлости осенних вечеров»» [6, с. 283], так Цветаева «утвердила» Пастернака как «поглощение», а его «лирический поток» как «насыщенный (миром) раствор» («Пастернак – претворение предмета в себя, растворение предмета в себе» [17, с. 58]), продолжив тем самым не только Соловьёвский вектор идеи всеединства, но и мысль о преобразующей силе искусства, его воздействии на природу, «прежде всего на природу нашего глаза» [17, с. 60].

Список литературы

1. Цветаева М. Кедр // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. Кн. 1: Автобиографическая проза. Статьи. Эссе. М., 1997. С. 262.
2. Цветаева М. Бальмонт // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 4. Кн. 1: Воспоминания о современниках. М., 1997. С. 6–11.
3. Шевеленко И. Литературный путь Цветаевой: Идеология – поэтика – идентичность автора в контексте эпохи. М., 2002. 464 с.
4. Клинг О.А. Поэтический стиль М. Цветаевой и приемы символизма: притяжение и отталкивание // Клинг О.А. Влияние символизма на постсимволистскую поэзию в России 1910-х годов: проблемы поэтики. М., 2010. С. 249–266.
5. Цветаева М. Герой труда // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 4. Кн. 1: Воспоминания о современниках. М., 1997. С. 12–63.
6. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 126–139.
7. Цветаева М. Искусство при свете совести // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. Кн. 2: Статьи. Эссе. Переводы. М., 1997. С. 24–52.
8. Цветаева М. Мать и музыка // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. Кн. 1: Автобиографическая проза. Статьи. Эссе. М., 1997. С. 10–31.
9. Цветаева М. Неизданное. Сводные тетради. М., 1997. 640 с.
10. Фатющенко В.И., Цимбаев Н.И. Владимир Соловьёв – критик и публицист [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/a3.txt>
11. Соловьёв В. Вдохновение // Брокгауз и Эфрон. Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/brokgauz/>
12. Иванов Вяч. И. О границах искусства // Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 199–217.
13. Дайс Е. Марина и Орфей // Нева. 2006. 8 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2006/8/da11.html>
14. Цветаева М. Есть счастливицы и счастливицы // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 2: Стихотворения. Переводы. М., 1997. С. 323–324.
15. Цветаева М. Невестам мудрецов // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. Кн. 1: Стихотворения. М., 1997. С. 97.
16. Осипова Н. Наследие Вл. Соловьёва в системе художественно-эстетических исканий русского театра начала XX века // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 253–262.

²² Цветаева М. Эпос и лирика современной России // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. Кн. 2: Статьи. Эссе. Переводы. М., 1997. С. 53–74.

17. Цветаева М. Эпос и лирика современной России // Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. Кн. 2: Статьи. Эссе. Переводы. М., 1997. С. 53–74.

References

1. Tsvetaeva, M. Kedr [Cedar] in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 5, 1, Moscow, 1997, p. 262.
2. Tsvetaeva, M. Bal'montu [To Balmont] in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 4,1, Moscow, 1997, pp. 6–11.
3. Shevelenko, I. *Literaturnyj put' Tsvetaevoy: Ideologiya – poetika – identichnost' avtora v kontekste epohi* [Tsvetaeva's Literary Way: Ideology – Poetics – Identity of the Author in the Context of the Era], Moscow, 2002, 464 p.
4. Kling, OA Poeticheskiy stil' M. Tsvetaevoy i priemy simvolizma: prityazhenie i ottalkivanie [M. Tsvetaeva's Poetic Style and Symbolism Techniques: Attraction and Repulsion] in Kling, OA *Vliyanie simvolizma na postsimvolistskuyu poeziyu v Rossii 1910-h godov: problemy poetiki* [The influence of Symbolism on Postsymbolic Poetry in Russia, 1910s: Poetics Problems], Moscow, 2010, pp. 249–266.
5. Tsvetaeva, M. Geroy truda [The Hero of Work] in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 4,1, Moscow, 1997, pp. 12–63.
6. Solovyev, V.S. Obshiy smysl iskusstva [The Overall Meaning of Art] in Solovyev, V.S. *Stihotvoreniya. Jestetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow, 1990, pp. 126–139.
7. Tsvetaeva, M. Iskusstvo pri svete sovesti [Art at the Light of Conscience] in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 5, 2, Moscow, 1997, pp. 24–52.
8. Tsvetaeva, M. Mat' i muzyka [Mother and Music] in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 5, 1, Moscow, 1997, pp. 10–31.
9. Tsvetaeva, M. *Neizdannoe. Svodnye tetradi* [Unpublished. Summary Notebooks], Moscow, 1997, 640 p.
10. Fatyushchenko, VI., Tsimbaev, NI. *Vladimir Solovyev – kritik i publitsist* [Vladimir Solovyev as a Critic and Publicist] [Internet resource] <http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/a3.txt>
11. Solovyev, V. Vdokhnovenie [Inspiration] in *Brokgauz i Efron, Enciklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary], [Internet resource] <http://www.vehi.net/brokgauz/>
12. Ivanov, Vyach. I. O granitsakh iskusstva [Boundaries of art] in Ivanov, Vyach. I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal], Moscow, 1994, pp. 199–217.
13. Dajs E. *Neva*, 2006, 8 [Internet resource] <http://magazines.russ.ru/neva/2006/8/da11.html>
14. Tsvetaeva, M. Est' schastlivtsy i schastlivtsy [There are lucky persons and lucky women], in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 2, Moscow, 1997, pp. 323–324.
15. Tsvetaeva, M. Nevestam mudretsov [To brides of Wise Men], in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 1, 1, Moscow, 1997, p. 97.
16. Osipova, NO *Nasledie VI. Solovyeva v sisteme hudozhestvenno-esteticheskikh iskanij russkogo teatra nachala XX veka* [The VI. Solovyev Heritage in the System of Artistic and Aesthetic Quests in Russian Theatre in the beginning of XX century], in *Solovyevskie issledovaniya* [Solovyev Researches], 2004, vol. 9, pp. 253–262.
17. Tsvetaeva, M. Epos i lirika sovremennoy Rossii [Epos and Lyrics of Modern Russia], in Tsvetaeva, M. *Sobr. soch.: v 7 t.* [Collected Works: in 7 vol.], vol. 5, 2, Moscow, 1997, pp. 53–74.

УДК 82:11(47)
ББК 83.3:873(2)

ПОЭЗИЯ В. НАБОКОВА: «СОЛОВЬЁВСКИЙ СЛЕД»

П.А. СУСЛОВ

Ивановский государственный университет
ул. Ермака, 37, г. Иваново, 153025, Российская Федерация
E-mail: owl_logos@mail.ru

Рассматривается один из аспектов проблемы влияния Серебряного века на художественную личность В. Набокова, а именно – влияние на В. Набокова такой знаковой для Серебряного века фигуры, как Вл. Соловьёв. Несмотря на отсутствие прямого влияния, выдвигается предположение о косвенном воздействии Вл. Соловьёва на В. Набокова. Сделана попытка обнаружить своеобразный «след» Вл. Соловьёва в поэзии В. Набокова. Доказывается, что, несмотря на очевидные поэтические противоречия между Вл. Соловьёвым и В. Набоковым, можно говорить об определенном метафизическом согласии между этими авторами, которое достигается за счет сходства в решении наиболее волнующих метафизических вопросов – прежде всего, вопроса о преодолении времени и смерти.

Ключевые слова: Серебряный век, символизм, постсимволизм, метафизика, опосредованное влияние, Вечная Женственность, всеединство, теургия.

VLADIMIR NABOKOV'S POETRY: «TRACE OF VLADIMIR SOLOVYOV»

P.A. SUSLOV

Ivanovo State University,
37, Ermaka str., Ivanovo, 153025 Russian Federation
E-mail: owl_logos@mail.ru

The article describes one of the aspects of the problem of the Silver age influence on the art of V. Nabokov, namely - aspect of V. Solovyov's influence on V. Nabokov. The conclusion that despite lacking direct influence there are some bases to talk about indirect influence of V. Solovyov on V. Nabokov is made in the article. The article attempts to find out original «trace» of V. Solovyov in Nabokov's poetry. The author proves that despite poetic contradictions between Solovyov and Nabokov, there is the metaphysical consent, which can actually exist between them due to similar attitude to the most strained metaphysical problems, first of all to the problem of overcoming time and death.

Key words: Silver Age, symbolism, postsymbolism, metaphysics, indirect influence, eternal femininity, all-unity philosophy, theurgy.

О влиянии на В. Набокова культуры Серебряного века в целом и символизма в частности в набоковедении сказано достаточно. Более того, можно с уверенностью утверждать, что факт такого влияния в науке превратился в своего рода «общее место». Даже в исследованиях, непосредственно данную проблему не затрагивающих, можно встретить попутные, дающиеся как нечто самоочевидное, замечания о существенной роли, которую символизм

сыграл в творческом становлении Набокова. В качестве доказательства актуальности и разработанности этой темы достаточно упомянуть 6-й выпуск «Набоковского вестника», вышедший с подзаголовком «В.В. Набоков и Серебряный век» (причем большинство вошедших в это издание работ посвящено именно теме «Набоков и Символизм»)¹.

Очевидность влияния культуры Серебряного века на художественный мир Набокова подтверждается и тем, что на протяжении своей жизни писатель неоднократно «расписывался» в особенном отношении к этой культурной эпохе, как в своих художественных произведениях (достаточно вспомнить известное «Как любил я стихи Гумилева...»), так и в интервью, письмах («Я – продукт этого времени, я вырос в этой атмосфере»²).

Следует говорить о том, что культура Серебряного века была впитана Набоковым всецело, со всеми ее многообразными проявлениями; в этом времени он взрослел и формировался как художник. Серебряный век действительно был той средой, которая «вскормила» Набокова. Отсюда богатый тематический разброс научных работ, посвященных влиянию Серебряного века на Набокова. Исследования, носящие условно «общий» характер, остались в прошлом, в девяностых (см. напр.: В. Александров. Набоков и «Серебряный век» русской культуры). В первое десятилетие XXI века появляется все больше трудов, разрабатывающих «частный» подход к данной теме. В исследованиях этих лет часто говорится о взаимоотношениях Набокова не с культурой Серебряного века в целом, но о влиянии на писателя какого-то отдельного проявления этой культуры³. Не может, однако, остаться незамеченным, что при оговоренном «разбросе» тем особой «популярностью» пользуется тема «Набоков и Блок»⁴.

Следуя этой своеобразной тенденции на уточнение, углубление наших представлений о степени влияния Серебряного века на творчество Набокова, нельзя не задаться вопросом о возможном влиянии на писателя такой знаковой для этого периода фигуры, как Вл. Соловьёв. Этот вопрос представляется весьма проблематичным, разрешение его сопряжено с опреде-

¹ Набоковский вестник. Вып. 6. СПб., 2001. 269 с.

² Из письма В. Набокова Э. Уилсону. Цит. по: Александров В. Набоков и «Серебряный век» русской культуры // Звезда. 1996. № 11. С. 215.

³ См. напр.: Сендерович С., Шварц Е. Сок трех апельсинов: Набоков и петербургский театральный авангард // Империя Н. Набоков и наследники. М., 2006. С. 293–347; Панова Л. Вл. Сирин и русский Египет // Империя Н. Набоков и наследники. М., 2006. С. 348–355; Старк В. Пушкин, Гумилев, Набоков: «прежние песни» // Набоковский вестник. Вып. 6. СПб., 2001. С. 43–55; Полищук В. В.В. Набоков и московские символисты // Набоковский вестник. Вып. 6. СПб., 2001. С. 14–22.

⁴ См. напр.: Старк В. А.А. Блок в художественных отражениях В.В. Набокова // Набоковский вестник. Вып. 4. СПб., 1999. С. 53–68. Шадурский В. А. Блок в художественном мире В. Набокова // Александр Блок и мировая культура. В. Новгород, 2000. С. 256–287.

ленными трудностями. С одной стороны, нельзя не задуматься: а насколько вообще правомерна постановка такого вопроса? В пользу подобных сомнений говорит принципиальная разница этих личностей, разная направленность их философски-эстетических исканий. Если задаться целью сопоставить Соловьёва и Набокова на основании некоторых характерных черт их миропонимания, то мы столкнемся с серьезными противоречиями. Крайний индивидуализм Набокова и тяготение Соловьёва к «соборности», к «всеединству». Сдержанное отношение зрелого Набокова к религии и христианский пафос философии Соловьёва. Противоречия между Набоковым и Соловьёвым обнаруживаются даже на уровне их отношения к искусству: Соловьёвское представление о подлинном творческом акте как о «божественной теургии», как о некоем данном свыше откровении вряд ли совпадает с набоковским требованием чеканности формы, продуманности структуры, сознательной обработки фразы и проч. Очевидное эстетическое несовпадение подтверждается и выводами некоторых ученых⁵.

Но дистанция между двумя явлениями не означает невозможности эти явления сопоставлять и о них говорить. Сама дистанция, в конечном счете, – предмет исследования. Да и так ли она несомненна, эта дистанция? Описанные выше противоречия между Вл. Соловьёвым и В. Набоковым очевидны. Но именно в силу своей очевидности они теряют в цене; отказаться на этом основании от постановки проблемы «Соловьёв и Набоков» – путь наиболее простой и, стало быть, с нашей точки зрения, недопустимый. Гораздо интереснее явных противоречий неявные совпадения. Попытаемся выявить некоторые из них.

Интеллектуал Набоков, «сознательность» творчества которого признана если не всеми, то большинством, и которого А. Григорьев вполне мог бы назвать автором «головным», напишет в конце жизни эссе «Вдохновение», открывающееся критикой тех, кто повинен в исчезновении этого понятия из активного словаря современной культурной жизни, а в целом являющееся не только апологией Вдохновения, но и настоящим ему панегириком. Возникает, таким образом, вопрос: настолько ли уж «головным» писателем был Набоков? И не синонимичны ли – хотя бы отчасти – набоковское «вдохновение» и «божественная теургия» Соловьёва? По крайней мере, можно с уверенностью говорить о том, что вдохновение – одна из важнейших составляющих Соловьёвской «теургии».

⁵ См. напр.: Сконечная О. *Отчаяние* Набокова и *Мелкий бес* Сологуба: к вопросу о традициях русского символизма в прозе В.В. Набокова 1920–1930-х гг. // Vladimir Nabokov-Sirine. Les années européennes. Cahiers de l’émigration russe. 5. 1999. P. 133–143. В этой статье автор заключает, что Набокову близка модель двоемирия скорее декадентского, чем Соловьёвского типа.

Сказанные однажды Соловьёвым слова о том, что человечество успело выразить в своих науках и искусствах значительно меньше того, что оно знает, неявно, но очень «ощутимо», «осязуемо» соотносятся со следующим признанием Вл. Набокова: «Я знаю больше, чем могу выразить словами, и то немногое, что я могу выразить, не было бы выражено, не знай я большего»⁶.

Одно из наиболее известных стихотворений Соловьёва «Бедный друг, истомил тебя путь...» заканчивается следующими словами:

Смерть и Время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви [1, с. 53].

Полагаем, понадобилось бы несколько страниц, чтобы привести все возникающие в памяти высказывания Набокова, по сути и содержанию если не аналогичные этому четверостишию, то родственные – несомненно. Отличия в форме и манере высказывания, существенные сами по себе, в данном случае несущественны, так как речь идет, прежде всего, о метафизическом, философском (а не о поэтическом) сходстве двух авторов, а точнее – об одних и тех же причинах метафизической взволнованности обоих: смерть и время. В романе «Память говори» Набоков пишет: «Я должен сделать все пространство и время соучастниками в моем чувстве, смертном чувстве любви, дабы помочь себе в борьбе с окончательным унижением, со смехотворностью и ужасом положения, в котором я мог развить в себе бесконечность чувства и мысли при конечности существования» [2, с. 572]. В «Других берегах», этом «русскоязычном аналоге» «Памяти говори», Набоков наделил время недвусмысленным эпитетом «дьявольское» [3, с. 233]. Проблема возможности или невозможности преодоления времени (а вместе с ним смерти) стояла перед Набоковым всю жизнь, это одна из центральных проблем набоковской прозы. Трудно сказать, дал ли Набоков, как сделал это в своем стихотворении Соловьёв, окончательный ответ на им самим поставленный вопрос, но несомненно, что если он и считал возможным победить время, то только при помощи трех тесно связанных между собой сил: памяти, искусства, любви. И в этом смысле он не просто близок Соловьёву, но полностью – не как художник, но как метафизик (если такое разделение вообще правомерно) – с ним совпадает.

Отмеченных «неявных совпадений» между двумя авторами достаточно, чтобы увидеть необходимость (а главное – возможность) дальнейшей разра-

⁶ См. интервью О. Тоффлеру, январь 1964 г.: Три интервью с Владимиром Набоковым: Интервью в журнале Playboy, 1964 // Иностран. лит. 1995. № 11. С. 241.

ботки темы «Набоков и Соловьёв». На наш взгляд, существуют основания предполагать своеобразный «соловьёвский след» в набоковском творчестве, самим Набоковым, конечно, не сознаваемый, но, вероятно, имеющий место быть, так как, помимо влияния непосредственного, нужно помнить о замечательном в своей неожиданности влиянии «косвенном», которое тоже может – и должно – быть предметом исследования. (Тем более, что сам Набоков ясно сознавал всю странность и причудливость механизма литературных «влияний»: «Случается, что передатчиком воздействия одного писателя на другого оказывается третий или образуется целая амальгама воздействий. Это дело совершенно непредсказуемое»⁷.)

Не претендуя на полноту раскрытия проблемы, попытаемся обнаружить этот «соловьёвский след» в набоковском творчестве.

Существуют известные сложности с определением принадлежности прозы Набокова к тому или иному художественному течению. Органично вобравшая в себя очень многое из самых различных направлений, освещенная при этом ярким светом ни на что не похожей и ни с чем не сопоставимой набоковской художественной индивидуальности, она называется то символистской, то акмеистской, то – очень часто – постмодернистской. При этом ясно, что ни одно из этих определений не может быть стопроцентно верным, отчего возникает необходимость в синтетических дефинициях. Не то со стихами Набокова. Полагаю, у нас есть полное право отнести их к так называемой постсимволистской поэзии. В пользу этого говорит как время, в котором было создано большинство набоковских стихов (10–20-е гг. XX в.), так и сама художественная специфика этих стихов, характеризующаяся, с одной стороны, несомненной ориентацией на символистскую поэзию, а с другой – определенным ослаблением философской (или философско-религиозной) интенсивности, свойственной поэзии символистов.

О месте Вл. Соловьёва в поэтической системе постсимволизма, а точнее – о специфике воздействия этой личности на поэтов-постсимволистов, говорит Н. Дзуцева. Наблюдения, представленные в статье «Вл. Соловьёв и постсимволизм», ценны для нас указанием на невозможность разговора о прямом влиянии Соловьёва на творчество постсимволистов, но на вполне оправданную возможность разговора о косвенном воздействии Соловьёва: «<...> Прежде всего, на наш взгляд, вряд ли стоит говорить о непосредственной рецепции соловьёвского учения постсимволистским художественным сознанием, как это было в символизме его «младшей» ветви в лице Андрея Белого, Вяч. Иванова, А. Блока. По отношению к метасистеме постсимволизма уместнее размышлять об *отзвуках мощного духовного поля «соловьё-*

⁷ Цит. по.: Александров В. Набоков и потусторонность: метафизика, этика и эстетика. СПб., 1999. С. 256.

ёвства», – т. е. имея в виду уже не определенный конгломерат Соловьёвских идей, а ту духовную энергию, которую продолжало излучать это поле (курсив мой – П.С.). Другими словами, речь должна идти о креативном потенциале мыслительных начал, как бы отделившихся от своего центра в лице его создателя и все еще питающих художественное творчество, но уже совсем другой поэтической парадигмы» [4, с. 191].

Сказанное о сомнительности «непосредственной рецепции Соловьёвского учения постсимволистским художественным сознанием» применимо к Набокову, возможно, в большей степени, чем к кому-либо из других постсимволистов. Но при этом нельзя сбрасывать со счетов «мощность духовного поля соловьёвства», «отзвуки» которого не могли не коснуться Набокова. Делая небольшое отступление, хочется сказать о довольно своеобразных, но тем более любопытных, не могущих не привлечь внимание формах воздействия личности Соловьёва на современный ему мир. В статье С. Сендеровича и Е. Шварц приведен интересный факт: «<...> На зеленоватой обложке каждого выпуска детского журнала «Тропинка» была изображена витая тропинка, уходящая в глубину леса. Журнал этот начал издаваться в 1906 г., когда маленький Набоков был в идеальном для его читателя возрасте 7-ми лет. Журнал создан был Поликсеной Сергеевной Соловьёвой, сестрой философа и поэта Владимира Соловьёва, и Натальей Ивановной Манасеиной. На обороте обложки издательницы сообщали: “Цель и задачи журнала – развивать в детях художественное чутье, давать им занимательное и полезное чтение, включающие религиозный и сказочный элемент”» [5, с. 142–143]. Далее авторы говорят о том, как этот журнал и, особенно, его обложка с изображением тропинки символически отразились в романе В. Набокова «Подвиг». На наш взгляд, перед нами замечательный по своей очаровательной «случайности», трогательной «пустяковости» (впрочем, как нам кажется, мнимой) пример совершенно неожиданных проявлений личности в культуре определенной эпохи. Конечно, ни о каком влиянии собственно Соловьёва здесь говорить не приходится, однако показательна именно эта «опосредованность», «косвенность», в которой можно, думается, усмотреть своеобразную, чрезвычайно искусно и тонко сработанную жизнью провиденциальность: несмотря на то, что в силу малого возраста познакомиться с творчеством и философией Соловьёва Набоков никак не мог, существование этой личности уже как-то коснулось Набокова – через посредство сестры философа. Невозможно удержаться от соблазна развить эту мысль и сказать, что такое, в каком-то смысле пророческое, появление соловьёвской «тени» на периферии жизни маленького Володи совпадает с одной из особенностей отношения зрелого Набокова к проблеме «судьбы»: как известно, ему дорога была мысль о том, что человеческая жизнь – это сложный симметричный узор; это своеобразный ковер, который нужно сложить так, чтобы на складках линии, прежде казавшиеся случайными, соединились в цельный орнамент. Чтобы понять свое настоящее, следует припомнить

прошлое. Проделав это, можно заметить, что у многих событий или явлений в прошлом существовал уже свой «прообраз».

Как незаметно, почти случайно скользнула тень Соловьёва перед маленьким Набоковым, так впоследствии соловьёвские идеи и эстетика повлияли на будущего писателя – косвенно и незначительно. Те поэты, которых молодой Набоков ценил и стихи которых знал едва ли не наизусть, испытали сильное непосредственное воздействие Соловьёва и развивали его темы и образы в собственном творчестве. Прежде всего, это относится к Блоку, любовь к стихам которого Набоков сохранил на всю жизнь, разочаровавшись впоследствии во многих других авторах. Бесспорно, что, будучи поклонником, а в каком-то смысле и эпигоном Блока, Набоков в своих подражаниях нечаянно оказался и под косвенным, но все же воздействием того «мощного поля соловьёвства», о котором говорилось выше.

Что же именно могло передаться Набокову от Соловьёва через поэзию Блока? Нам кажется, только одно. Соловьёвский образ «вечной женственности», отразившись в стихах Блока в виде Прекрасной Дамы, перешел отчасти и в произведения Набокова, а именно – в некоторые его ранние, «сирийского» периода, лирические стихи, объединенные возвышенным образом неземной, лишённой ясных черт возлюбленной, явно восходящим к блоковской Прекрасной Даме. Таких стихов сравнительно немного, они лишены блоковской философской глубины и эстетической выразительности – как в силу очевидной подражательности, так и в силу того, что Набоков-Сирий, в отличие от Блока, был, скорее, умелым стихотворцем, чем подлинным поэтом. Вероятно, будет справедливым использовать терминологию В. Шадурского и говорить о Прекрасной Даме Сирина, о своеобразном «сирийском изводе» Прекрасной Дамы Блока.

В своей работе «А. Блок в художественном мире В. Набокова» В. Шадурский, описывая сирийские заимствования из Блока, помимо прочего часто останавливается на нескольких постоянных свойствах женских образов – на уже оговоренных нами возвышенности и неясности черт. «Во многих стихах (сборник “Горний путь”) есть обращения к неземной возлюбленной, к Дальней. <...> В стихах 1921–1922 гг. (цикл “Ты” в сборнике “Гроздь”) есть блоковские интонации, тематика, образы: возвышенная “она”, незнакомка; ожидающий, зовущий, любящий ее “он”. Набоков пытается создать свой, романтический мир, обращаясь к творчеству символистов, к Блоку» [6, с. 261].

«Возвышенная», «Дальняя», «Недосягаемая», «Белая», «Жданная», неоднократно помещаемая молодым поэтом в мир небесный («На ярком облаке покоясь...» [7, с. 490]), облачаемая им в «воздушные» одежды, – все эти черты и свойства героини набоковских стихов, бесспорно, произрастают из поэтического наследия А. Блока, но подлинным истоком, от которого питались оба поэта – один непосредственно, другой безотчетно и косвенно, следует считать философское учение Соловьёва.

Соловьёв полагал, что идеализация предмета любви «<...> есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо и присутствует в каждой из ... своих индивидуализаций» [8, с. 533]. Данное высказывание для нас – отправная точка, с которой следует приступить к рассмотрению набоковских стихов в свете их невольной, но – парадоксально – несомненной ориентированности на философско-эстетические взгляды Соловьёва. Впрочем, лишь при поверхностном подходе это может звучать как противоречие, поскольку нельзя забывать, что творчество той или иной выдающейся личности, по существу, несоизмеримо больше самой этой личности и чем мощней талант, чем выше значимость и ценность сообщаемого художником (или философом) миру, тем шире пределы, в которых звучит его голос (хотя бы и в качестве эха), и тем неожиданнее те воздействия, которые этот голос, возможно уже никак не связываемый с его источником, продолжает оказывать на мир. По существу, речь идет о ноосфере (или о пневмосфере).

Так, слушая, но не отдавая себе в этом ясного отчета, вибрацию энергетического поля Соловьёва, Набоков в своих стихах как бы развивает процитированное выше высказывание философа: влюбленный в девушку, не всегда воплощенную и осязаемую, видимую иногда лишь во снах и грезах («Мне так просто и радостно снилось...»), поэт приобщается и к любви к миру. В сущности, обе эти любви: нежность к девушке и нежность, доходящая до слез, к миру («Я не знаю, что все это значит, / почему я проснулся в слезах... / Кто-то в сердце смеется и плачет, / и стоишь ты на солнце в дверях» [7, с. 499]), – являются единым цельным чувством.

Внимание лирического героя стихов Набокова, обостренное силой любви, способно захватить все мельчайшие дары, рассыпанные в этом мире. Это не может не навести на мысль о соловьёвском «всеединстве», залогом и своеобразным стимулом которого является именно любовь. Можно подобрать целый ряд стихов, иллюстрирующих это утверждение. Если подробнее остановиться на стихотворении «Мне так просто и радостно снилось...» и сравнить его со стихотворением Соловьёва «Нет вопросов давно, и не нужно речей...», то момент неотделимости любви к женщине от любви к миру, свойственный обоим авторам, очень зримо предстанет перед нами:

Соловьёв:

Нет вопросов давно, и не нужно речей,
Я стремлюся к тебе, словно к морю ручей,
Без сомнений и дум милый образ ловлю,
Знаю только одно – что безумно люблю.

В алом блеске зари я тебя узнаю,
Вижу в свете небес я улыбку твою,
А когда без тебя суждено умереть,
Буду яркой звездой над тобою гореть [1, с. 71].

Набоков:

Мне так просто и радостно снилось:
ты стояла одна на крыльце
и рукой от зари заслонила,
а заря у тебя на лице.

Упадали легко и росисто
луч на платье и тень на порог,
а в саду каждый листик лучистый
улыбался, как маленький бог.

Ты глядела, мое сновиденье,
в глубину голубую аллею,
и сквозное листвы отраженье
трепетало на шее твоей.

Я не знаю, что все это значит,
почему я проснулся в слезах...
Кто-то в сердце смеется и плачет,
и стоишь ты на солнце в дверях [7, с. 499].

Образ женщины и в том, и в другом случае связан с миром, с природой. Совпадение тем более занимательное, что, показывая неразрывность в восприятии поэта любви к женщине и любви к миру, оба автора прибегают к образу зари. Нельзя, однако, не заметить существенной разницы: у Соловьёва образ женщины и образы природы – одно: «В алом блеске зари я тебя узнаю, / Вижу в свете небес я улыбку твою». Тогда как героиня Набокова вписана в природный мир, тесно с ним соприкасается, но все же воспринимается лирическим героем как образ самостоятельный, не сливающийся с природой воедино. На ее лице заря, на платье ее падает луч, сквозное отражение листвы трепещет на ее шее: все это *на* ней, но это не она сама. Разница также в том, что Соловьёв более метафоричен (или символичен), в отличие от подчас акмеистически-вещественного Набокова. Образы Соловьёва – широкие сильные мазки, тогда как набоковский мир изображен тонкими, точными штрихами и состоит из ряда кропотливо описанных мелочей.

Внимание Набокова-поэта к миру, продиктованное силой живущей в нем любви, напоминает не только о «всеединстве» Соловьёва, но и о Соловьёвской теургии, т. е. о преосуществлении «грубой коры вещества» духовной силой искусства. Именно любовь дает лирическому герою Набокова возможность по-новому почувствовать мир, увидеть прекрасное в нем, она же является творческим импульсом – даже тогда, когда предмет любви еще не явлен, но лишь – по-блоковски – предчувствуется поэтом («Мечтал я о тебе так часто, так давно...» [9, с. 452]). Идеальная возлюбленная должна быть запечатлена в искусстве, словом о ней должно быть слово художника:

Ее душа, как свет необычайный,
как белый блеск за дивными дверьми,
меня влечет. Войди, художник тайный,
и кисть возьми.

Изобрази цветную вереницу
волшебных птиц, огнисто распиши
всю белую, безмолвную светлицу
ее души.

Возьми на кисть росинки с розы чайной
и красный сок раскрывшейся зари.
Войди, любовь, войди, художник тайный,
мечтай, твори [9, с. 453].

Слова «Войди, любовь, войди, художник тайный» для нас – ключевые, так как они утверждают теснейшую, непосредственную взаимосвязь искусства и любви. «Белая, безмолвная светлица души» героини – образ, наполненный особым, почти религиозным пафосом, что является еще одним «невным совпадением» между Набоковым и Соловьёвым. (Так ли далек от религии был Набоков? По крайней мере, на начальном этапе своего творческого развития он нередко прибегал к христианской образности, как в стихах, так и в прозе («Слово», «Удар крыла»)).

В стихотворении «Пускай все горестней и глуше...» любовь и искусство выступают средствами спасения от несовершенства действительности. На первый взгляд, о преображении мира с помощью искусства и любви здесь ничего не сказано, но следует внимательно вчитаться в последнюю строфу:

Пускай все горестней и глуше
уходит мир в стальные сны...
Мы здесь одни, и наши души
одной весной убелены.

И вместе, вместе, и навеки,
построим мир – незримый, наш;
я в нем создал леса и реки,
ты звезды и цветы создашь.
И в этот век огня и гнева
мы будем жить в веках иных –
в прохладах моего напева,
в долинах ландышей твоих.

И только внуки наших внуков –
мой стих весенний полюбя –
сквозь тень и свет воздушных звуков
увидят – белую – тебя [9, с. 457].

Мир в этом стихотворении не преобразается в настоящем, но он будет преобразен когда-то в будущем. Прекрасная Дама Сирина здесь выступает подлинным символом этого преобразования, причем есть основания опять говорить о религиозной образности. Помимо того, что героиня снова изображается с помощью белого цвета (белый цвет – это вообще постоянный спутник сиринской Прекрасной Дамы), она видна «сквозь тень и свет воздушных звуков», то есть является людям в небе – это практически появление божества, сходящего в мир, чтобы его преобразовать и очистить. И это не может не навести на мысль о Соловьёвской Софии.

Впрочем, есть основания полагать, что «вечная Женственность» у Сирина носит иное имя. В стихотворении «Я думаю о ней, о девочке, о дальней», помимо ярко выраженного единства любви к девушке и любви к миру (реализующейся, прежде всего, в интенсивной наблюдательности), есть нечто, представляющее особый интерес для нашего исследования:

Я думаю о ней, о девочке, о дальней,
и вижу белую кувшинку на реке,
и реющих стрижей, и в сломанной купальне
стрекозку на доске.

Там, там встречались мы и весело оттуда
пускались странствовать по шепчущим лесам,
где луч в зеленой мгле являл за чудом чудо,
блистая по листьям.

Мы шарили во всех сокровищницах Божьих;
мы в ивовом кусте отыскивали с ней
то лаковых жучков, то гусениц, похожих
на шахматных коней.

И ведали мы все тропинки дорогие,
и всем березонькам давали имена,
и младшую из них мы назвали: Мария
святая Белизна.

О Боже! Я готов за вечными стенами
неисчислимые страданья воспрять,
но дай нам, дай нам вновь под теми деревцами
хоть миг, да постоять [7, с. 556].

Прежде всего интересно присутствие в этом тексте детски-непосредственного, «простосердечного» слова о Боге (черта, которая в последующем творчестве Набокова если не исчезнет, то примет принципиально иное звучание). Это слово о Боге вовсе не означает именно истовой религиозности молодого автора. Его, скорее, следует понимать, как своеобразное проявление восторга перед прекрасным, озаренным светом любви миром и как желание кого-то, все это сотворившего, возблагодарить. Тем не менее это слово ценно для нас, так как лишней раз подтверждает то, что противоречия между Соловьёвым и Набоковым, возможно, не так уж и принципиальны. Но главный интерес в этом стихотворении представляет для нас упоминание в четвертой строфе Марии святой Белизны. Этот образ позволяет говорить нам сразу о двух вещах – как о схожести миропонимания (или, вернее, мироощущения) Набокова с миропониманием Соловьёва, так и об их различии. Очевидная схожесть – в возвышенном, едином с природой женском образе Марии святой Белизны, на полных правах могущей быть возведенной к «вечной женственности» Соловьёва. На это указывает, во-первых, пафос, с которым Мария святая Белизна вводится в текст Набокова (она – образ особый среди прочих образов стихотворения, символически обобщающий и концентрирующий всю полноту испытываемой поэтом любви; в ней женское и относящееся к миру, понимаемому тут как к природе, слито воедино), во-вторых, этот образ именно религиозный, христианский, о чем говорят все три составляющие образа: имя Мария, эпитет «святая», а также слово «белизна», написанное с прописной буквы. Нельзя не отметить и определенную близость имен Мария и София, которая проявляется в равном количестве слогов, схожести фонетического облика, принадлежности обоих имен к христианской традиции.

Но все-таки «вечная женственность» Набокова и «вечная женственность» Соловьёва носят разные имена. В этом, как нам кажется, существенное различие мироощущения Набокова и философии Соловьёва.

Соловьёвская деятельность была сознательно направлена на духовное преобразование мира, на исправление мира, на его, если угодно, спасение. Деятель и философ слились в личности Соловьёва с редкой и счастливой органичностью, но все же Соловьёв-деятель преобладал над Соловьёвым-художником и философом. Образ Софии Премудрости Божией, таким образом, более чем не случаен – не случайно, прежде всего, имя, в котором воплощена для Соловьёва была «вечная женственность». Вот что о Софии сказано в «Именах» П. Флоренского: «София не хочет оставаться в чистом и бездеятельном созерцании, она волит низойти к зиждательству и организации. <...> София сознает себя несущей миссию и потому входит в мир не как член мирового целого, не как звено взаимной ответственности и усийной связи существ мира, а мироустроительно, законодательно – словом, как *власть*. <...> София *властна* и полагает, что власть по природе, по складу ее лично-

сти, конечно, должна принадлежать ей» [10, с. 531–532]. «София – распорядительность, организацион[ные] способности и в связи с этим привычка стоять над другими, окружающими» [10, с. 649].

Из сказанного можно вывести две наиболее существенные черты этого имени: власть и склонность к упорядочиванию, к организации. Это очень совпадает с философским темпераментом Вл. Соловьёва – преобразователя мира, чувствующего необходимость установления над миром некой высшей власти, чувствующего необходимость осуществления в мире Софии Премудрости Божией, и его София – женственна, но и деятельно-властна.

Главы, целиком посвященной имени Мария, у Флоренского нет. Однако отношение Флоренского к этому имени нашло отражение в его черновиках и письмах: «Мария, имя всеблагоуханное, лучшее из имен, не только женских, но и всех вообще, совершеннейшее по красоте, а внутри равновесное. Идеал женственности... Свет его ослепляет меня, и я говорю о нем в плане высшем» [10, с. 643]; «Лучшее, конечно, – Мария, самое женственное, равновесное и внутренне гармоничное, доброе» [10, с. 649].

Разница между именами значительная. Мария совершенна по сути, в основании своем. Это имя, в котором гармония достигнута, а не достигается, добро и свет Марии не насаждаются миру ее, Марии, властью (которой в ней попросту нет), но лишь кротко присутствуют и сияют в нем. Набоков всегда ценил (как в жизни, так и в искусстве) «бесцельную красоту». Поэтому и его «вечная женственность» – просто *бесцельно* прекрасна. Образ Марии святой Белизны, прежде всего, поэтический образ. В Софии же Соловьёва первична и наиболее значима для самого философа – ее мудрость, а не красота, ее миропреобразовательный потенциал. А если быть более точным, мудрость в данном случае следует понимать как синоним красоты: София для Соловьёва прекрасна своей мудростью, она – образ, прежде всего, философский, и только потом поэтический.

Следует также обратить внимание и на частоту обращения к этим женским образам: постоянное обращение к образу Софии у Соловьёва и сравнительно редкое обращение к образу Марии у Набокова. В собрании стихотворений Набокова образ Марии встречается всего шесть раз, причем в четырех случаях она оказывается лишь действующим лицом, необходимым автору для выстраивания евангельского сюжета – Матерью Христа. Таким образом, у нас нет никаких прав говорить о Марии святой Белизне из стихотворения «Я думаю о ней, о девочке, о дальней» как о постоянном, наполненном глубоким философским содержанием образе набоковской поэзии. В качестве «вечной женственности» образ Марии выступает лишь в этом стихотворении и нигде больше, причем «вечная женственность» понимается тут Набоковым как «бесцельная», прекрасная сама по себе красота, и в общем, пассивная по отношению к миру. Мир, или кто-то в этом мире, может принять ее – если захочет (как лирический герой стихотворения), а может и прой-

ти мимо. Тогда как София для Соловьёва – образ концептуальный, и София его не бесцельно-прекрасна, но деятельна и по отношению к миру активна.

Итак, мы можем сделать, соблюдая известную осторожность, вывод о том, что в стихах Набокова прослеживается некая связь с соловьёвским миропониманием. Отчасти она спровоцирована прямым влиянием А. Блока, благодаря которому в набоковскую поэзию приходит образ «вечной женственности», отчасти – самой индивидуальностью юного поэта, изумленного силой любви и потому изумленно, любовно глядящего на мир, что соотносится с «всеединством» Соловьёва. Большой натяжкой будет полагать, что три философы Соловьёва («вечная Женственность», «всеединство», «теургия») действительно присутствуют в стихах Набокова в их исконном, «соловьёвском» виде. Но между двумя авторами ощущается определенное метафизическое согласие, общность тем и образов, сходство в решении наиболее волнующих и проблемных вопросов, и прежде всего – вопроса о преодолении Времени и Смерти.

Список литературы:

1. Соловьёв В. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. 445 с.
2. Набоков В. Память, говори // Собр. соч. американского периода: в 5 т. Т. 5. СПб., 2004. С. 314–597.
3. Набоков В. Другие берега // Собр. соч. русского периода: в 5 т. Т. 5. СПб., 2000. С. 140–339.
4. Дзуцева Н. Вл. Соловьёв и постсимволизм // Соловьёвские исследования. 2006. 12. С. 189–205.
5. Сендерович С. Шварц Е. Тропинка подвига: комментарий к роману В.В. Набокова «Подвиг» // Набоковский вестник. 1999. 4. С. 142–143.
6. Шадурский В. А. Блок в художественном мире В. Набокова // Александр Блок и мировая культура. 2000. С. 256–287.
7. Набоков В. Стихотворения / Сборник «Горный путь» // Собр. соч. русского периода: в 5 т. Т. 1. СПб., 1999. С. 468–560.
8. Соловьёв В. Смысл любви // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 493–548.
9. Набоков В. Стихотворения / Сборник «Гроздь» // Собр. соч. русского периода: в 5 т. Т. 1. СПб., 1999. С. 443–457.
10. Флоренский П. Имена. М., 2008. 896 с.

References

1. Dzutseva, N. *Solovyovskie issledovaniya*, 2006, 12, pp. 189–205.
2. Nabokov, V. *Sobraniye sochinenij russkogo perioda*, v 5 t. [Collected Works of Russian period, in 5 vol.], vol. 1, Sankt-Petersburg, 1999, 832 p.
3. Nabokov, V. *Sobraniye sochinenij russkogo perioda*, v 5 t. [Collected Works of Russian period, in 5 vol.], vol. 2, Sankt-Petersburg, 1999, 784 p.
4. Nabokov, V. *Sobraniye sochinenij russkogo perioda*, v 5 t. [Collected Works of Russian period, in 5 vol.], vol. 3, Sankt-Petersburg, 2000, 848 p.
5. Nabokov, V. *Sobraniye sochinenij russkogo perioda*, v 5 t. [Collected Works of Russian period, in 5 vol.], vol. 4, Sankt-Petersburg, 2000, 784 p.

6. Nabokov, V. *Sobraniye sochinenij russkogo perioda*, v 5 t. [Collected Works of Russian period, in 5 v.], vol. 5, Sankt-Petersburg, 2000, 832 p.
7. Nabokov, V. *Sobraniye sochinenij amerikanskogo perioda*, v 5 t. [Collected Works of American period, in 5 vol.], vol. 5, Sankt-Petersburg, 2004, 700 p.
8. Senderovich, S., Shwarts, E. *The Nabokov bulletin*, 1999, 4, 1999, pp. 142–143.
9. Solovyov, V. *Sochinenija*, v 2 t. [Collected Works, in 2 vol.], Moscow, 1990, 822 p.
10. Solovyov, V. «*Nepodvizhno lish' solnce lubvi...*» *Stikhotvorenija. Prosa, Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [«Only the sun of love is motionless...» Poems. Prose. Letters. Memoirs of Contemporaries], Moscow, 1990, 445 p.
11. Florensky, P. *Imena* [Names], Moscow, 2008, 896 pp.
12. Shadursky, V. *Alexander Blok i mirovaja kultura* [Alexander Block and World Culture], 2000, pp. 256–287.

УДК 82:1(47)
ББК 83.3:873(2)

В. НАБОКОВ И Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ: ВЕЧНЫЙ ДИАЛОГ

Н.Л. ТАГАНОВА

Ивановская государственная текстильная академия
проспект Фридриха Энгельса, д. 21, г. Иваново, 153000, Российская Федерация
E-mail: natle@yandex.ru

Рассматривается текстовое пространство романа В. Набокова «Приглашение на казнь» как сложный метамир, не замкнутый в рамках одного этого произведения, но включающийся в широчайшую интертекстуальную парадигму мировой литературы. С использованием интертекстуального, структурно-типологического (выстраивание типологии авторского сознания с точки зрения отношения к традиции), историко-генетического методов выявляются разнообразные литературные ходы и приемы, аллюзии и реминисценции, анализ которых позволяет утверждать существование вневременного диалога В. Набокова с Ф.М. Достоевским. Обнаружен и интерпретирован ряд новых нюансов интертекстуального взаимодействия писателей. Делается вывод о том, что тексты В. Набокова и Ф.М. Достоевского находятся в отношениях взаимной корреляции смыслов.

Ключевые слова: гностицизм, интертекст, философия, миф, метамир, диалог, игра.

V. NABOKOV AND F. DOSTOYEVSKY: ETERNAL DIALOGUE

N. TAGANOVA

Ivanovo State Textile Academy
21, Fridriha Engelsa pr., Ivanovo, Russian Federation, 153000
E-mail: natle@yandex.ru

The author considers the context space of V. Nabokov's novel «Invitation to Beheading» as a complex metaworld which is not locked in the bounds of only one this novel but included in wide intertextual paradigm of the world literature. The author explores various literature methods and

techniques, allusions and reminiscence to analyze the existence of eternal dialogue of V. Nabokov and F. Dostoevskiy by means of applying the intertextual, structural and typological (creating the typology of author's consciousness according to the relation towards the tradition), as well as historical and genetic methods. The author finds out and interprets the set of the new features of writers' intertextual interaction. The author makes a conclusion that the texts of V. Nabokov and F. Dostoevskiy are in mutual sense correlation.

Key words: *gnosticism, intertext, philosophy, myth, metaworld, dialogue, game.*

Существует мнение, что вне привлечения категории интертекстуальности набоковское творчество не может быть осмыслено в принципе, как невозможно и адекватное проникновение в суть замысла художественной организации пространства его произведений. Причем несомненно и то, что обширнейший пласт набоковских интертекстуальных связей на данный момент является недостаточно изученным. Несмотря на то что к этой теме обращались такие исследователи, как О. Дарк, П. Бицилли, Н. Букс, С. Давыдов, А. Долинин, А. Злочевская, В. Старк, Г. Левинтон, П. Тамми и др., пути осмысления взаимосвязи В. Набокова с его предшественниками лишь намечены, что и обуславливает актуальность данного вопроса.

Вневременной диалог В.В. Набокова и Ф.М. Достоевского, на первый взгляд выразившийся лишь в «литературной злости» автора «Приглашения на казнь» и его все усиливающихся нападок на своего гениального предшественника, имеет характер мучительного отталкивания Набокова от мучительно притягивавшего его Достоевского. Стоит остановиться подробнее на характере сложнейших взаимоотношений двух писателей, чтобы понять суть и следствия этой «злости».

В лекциях по русской литературе, многочисленных интервью, даже в комментариях к «Евгению Онегину» Набоков, все усиливая резкость формулировок, не перестает характеризовать Достоевского, как «одного из пламенных вещателей тяжеловесных банальностей» [1, с. 741], третьесортного писателя, автора «абсурдных», посредственных романов с «чернобородыми убийцами, изображенными как некий негатив тривиального образа Иисуса Христа, и плаксивыми проститутками, взятыми напрокат из слезоточивых романчиков предшествующей эпохи» [2, с. 100].

Уничижительные отзывы о великом классике проскальзывают и в романах Набокова. Так, Вадим Вадимович Н., пародийный двойник автора из романа «Посмотри на арлекинов!», вставляет в текст книгу о Достоевском, уничтожающую сочинителя сентиментальных готических романов. Фабула набоковской «Лолиты» пародийно отсылает к исповеди героя Достоевского Ставрогина, а Гумберт Гумберт внезапно осознает в себе омерзительное прорастание все тех же героев Достоевского: «Внезапно, господа присяжные, я почувал, что сквозь самую эту гримасу, искажавшую мне рот, усмешечка из Достоевского брезжит как далекая и ужасная заря» [3, с. 86]. Сама структура повествования «Лолиты» недвусмысленно отсылает к адресованному суду «сло-

ву» из «Записок из подполья», равно как и герой романа «Отчаяние», постоянно обращающийся к необозначенным судьям и обнаруживающий в себе «карикатурное сходство с Раскольниковым» [4, с. 449].

«Брань по адресу Достоевского, придирки к “эстетике” – замечает Л. Сараскина, в очередной раз прочитав “Отчаяние” как дуэль с великим предшественником, – были своего рода конспирацией; за позой неприятия скрывалась мучительная зависимость от мира “совершенно безумных персонажей” от их автора» [5, с. 568].

«Не скрою, мне страстно хочется Достоевского развенчать» [6, с. 176], – заявляет Набоков в лекции о Достоевском для американских студентов. Однако по прочтении этой лекции создается такое впечатление, что Набоков всеми силами старается отвратить, а тем самым и оградить западного слушателя от Достоевского.

В начале 30-х годов XX в. Набоков выступил в Берлине с большим докладом о «Братьях Карамазовых» под знаковым названием «Достоевский без достоевщины», в котором призвал взглянуть на Достоевского не как на мыслителя и пророка, а как на художника слова. Это совершенно необходимо, говорит Набоков, потому что «над именем Достоевского вырос за последние полвека такой курган схоластических комментариев, что Достоевский-художник, Достоевский-писатель – задавлен, зарыт» [7, с. 277]. Именно с таким Достоевским, художником и писателем, вступает в диалог Набоков.

Диалог Ф.М. Достоевского и В.В. Набокова отчетливо прослеживается в набоковском тексте «Приглашение на казнь», причем перед нами не спор, не полемика, а именно диалог, основанный на переплетении актуальнейших для обоих авторов мотивов и направленный на выявлении той доминанты, что лежит в основе генезиса Вселенной.

Так, анализ романов Ф.М. Достоевского в контексте набоковского «Приглашения на казнь» позволяет сделать любопытный вывод о глубокой заинтересованности обоих писателей философией гностицизма, имеющей, впрочем, разные точки приложения. Так, если у Набокова гностицизм суть прерогатива как героя «Приглашения на казнь», так и автора и перед нами несомненное приятие гностической доктрины, то вопрос отношения Достоевского к данной философии намного сложнее¹: с опаской к ней относясь, он наделяет иных своих героев ярко выраженными гностическими чертами, что определенно служит реализации сложного и тонкого художественного замысла.

Набоков сам намекнул на угадываемые в его романе гностические элементы, изменив определение совершенного героем «Приглашения на казнь» Цин-

¹ См.: Мартынов А. Литературно-философские проблемы русской эмиграции: сб. ст. – М.: Посев, 2005; Евлампиев И.И. Ф. Достоевский и гностическая религиозность русской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. № 2.

цинцинатом Ц. преступления: «гносеологическая гнусность» русского оригинала превратилась в «гностическую гнусность» английского перевода [8, с. 72].

Мотив полета, ставшего первым свидетельством инаковости героя, также имеет отчетливые гностические отзвуки. В. Александров в своем исследовании «Набоков и потусторонность» пишет: «Детская прогулка Цинцинната по воздуху... прообразом своим имеет гностическое разделение человечества на индивидов духовных и телесных, а также миф об изначальном пленении человеческого духа» [9, с. 106].

Одним из центральных убеждений гностиков является вера в то, что пробудить душу избранного от дремотного состояния в земной юдоли может некий духовный избавитель или какое-то знамение, посланное положительной, одухотворенной силой света². У Набокова это гностическое представление воплощается в таинственном послании о неведомом отце, которое приносит Цинциннату мать. Рассказывая о его отце, о котором никогда не знали, ни кто он, ни откуда, Цецилия Ц., с которой они внезапно встретились и так же внезапно расстались, говорит, что слышала «только голос – лица не видела» [10, с. 126]. Этот мифологический отец настолько развоплощен и слит со своей тайной стихией, настолько по ту сторону материального, что реальным остаётся только голос.

В. Александров замечает: «Цецилии назначена роль более “развитой”, с позиции гностицизма, личности, чем её сын. В её душу заронена божественная искра, больше того, она в любой момент готова обнаружить этот дар. <...> Рассказывая о “нетках”, странных предметах, которые кажутся бесформенными и бессмысленными, но, отражаясь в особенных, кривых зеркалах, складываются в “чудный и стройный образ”, она как бы намекает, что ей открыты тайны бытия и непримиримого различия миров материи и духа. <...> Можно понять, что на этих высотах, где она пребывает, будущее Цинцинната тайны не представляет» [9, с. 126]. Цинциннат Ц., вплоть до последних страниц «Приглашения на казнь», находится в отношениях самоидентификации и референции с окружающим пространством тюрьмы. Тем самым оба героя центрированы и прикованы к психическому уровню (т.е второй ступени гностической триады), и исход в пневматическое (т.е децентрированное) им закрыт. Однако в амбивалентном финале романа, по словам С. Давыдова, «вслед за реинтеграцией всей духовной субстанции и ее воссоединением с первоисточником наступает эсхатологический момент, ознаменованный уничтожением лишённого пневмы и света материального космоса. <...> К концу романа Цинциннат доходит до окончательного, всезавершающего познания смерти, он разоблачает карнавальную мистерию смерти и открывает истинную,

²См. например: Св. Ириней Лионский. Творения (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви». II). М.: Благовест, 1996. 640 с.

гностическую тайну о ней» [11, с. 136]. Роман рядом исследователей³ прочитывается как гностическая эпифания, намеченная и не реализованная в стихотворении и утверждающая слияние с пневмой и вечностью.

Перед нами свойственное гностикам отождествление Христа и мира, Христа и человека (смерть первого равна смерти второго)⁴, а также гностическая поляризация природы и духа, физики и метафизики, ведущая к идее заключенности человеческого духа в тюрьму его плотской природы, преодоление которой возможно лишь через смерть и выход в пневматическое. В гностическом апокрифе Иоанна говорится⁵: «Я – память Плеромы... И я вошла в середину их темницы, это темница тела, и я сказала: «Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тяжелого» [12, с. 217].

Согласно еще одной гностической идее, спасение обретается через познание высших истин⁶. Подчеркнутая автором, но еле выразимая интуиция Цинциннат позволяет ему улавливать в этом мире нечто существенное, важное и иным недоступное, а именно, его растущее осознание того, что смерть следует приветствовать как освобождение из земной тюрьмы. А. Ханзен-Леве в «Русском символизме» замечает, что «мотив «мир (или тело) как тюрьма» характерен для гностицизма...; «этот» мир находится по отношению к «тому» миру... в непримиримом противостоянии... Тело и душа должны быть отброшены, чтобы «искра света», «пневма» могла возвратиться в пра-единое...» [13, с. 100].

В финальной сцене казни Цинциннат, вдруг постигая ускользавшую суть вещей, «подумал: зачем я здесь? отчего я так лежу? – и задав себе этот простой вопрос, он отвечал тем, что привстал и осмотрелся. <...> Все падало. Винтовой вихрь забирал и крутил пыль, тряпки, крашенные щепки, мелкие обломки позлащенного гипса, картонные кирпичи, афиши; летела сухая мгла; и Цинциннат пошел среди пыли, и падших вещей, и трепетавших полотен, направляясь в ту сторону, где, судя по голосам, стояли существа, подобные ему» [10, с. 186–187].

Герои-гностики Достоевского, как и Цинциннат Ц. во время своих метафизических развоплощений, наделены телесной неполнотой, и эта недово-

³ Напр.: Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб., 1999; Ермилова Г.Г. Набоков и Достоевский: гностические мотивы // Шестое чувство. Иваново, 2003.

⁴ в основе гностических верований лежит примирение и воссоединение божества и мира, абсолютного и относительного бытия, бесконечного и конечного. Материальный мир, согласно гностикам, представляет собой хаотическую композицию разнородных элементов, суть бытия мира – в разделении этих элементов и возвращении каждого в свою сферу.

⁵ Речь идет об Эпинойе света, являющейся слагаемым Софии Премудрости Божьей и образующей жизнь.

⁶ Ср.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002. (Серия «Святоотеческое наследие». Т. 5).

лощенность подчеркивает их отрыв от эмпирической плоти. Ипполит («Идиот») «худ, как скелет», и «слаб, как сорванный с дерева дрожащий листик» (ср. с Цинциннатом, который «легок, как лист», его позвонки проступают сквозь кожу). Физическая природа тяготит Кириллова («Бесы»), который говорит о перерождении людей, «ибо в теперешнем физическом виде... нельзя быть человеком без прежнего бога никак» [14, с. 472]. Говоря о Кириллове, Г.Г. Ермилова проницательно делает акцент на том, что Петр Верховенский «теряет» его в комнате, из которой тот не мог выйти. «И хотя тут же становится ясно, что Кириллов прячется за шкафом, но инерция восприятия его души в некотором дистанцировании от тела не только не ослабевает, но, напротив, усиливается» [15, с. 58]. Развоплощение Кириллова происходит перед сценой самоубийства: вся фигура его – «точно окаменевшая или восковая», глаза же были «неподвижны и глядели в какую-то точку в пространстве», причем в какой-то момент Верховенский понимает, что тот «хоть и смотрит куда-то пред собой, но искоса его видит и даже, может быть, наблюдает» [14, с. 475].

Согласно учению гностиков, спасение обретается через познание высших истин. И Ипполит и Кириллов «прозревают» – первый видит «темное, глухое и всесильное существо», которому он не хочет подчиняться, второй останавливает часы в момент, когда он приходит к осознанию своей идеи о пришествии человекобога.

Несмотря на устойчивое использование гностических элементов в произведениях Достоевского, гностическая парадигма может считаться лишь частью возможного истолкования текстов писателя, религиозное мировоззрение которого никак не может быть названо гностическим.

Говоря о реминисценциях Ф.М. Достоевского у В. Набокова, на поверхности лежит образ Цинцинната Ц., окруженный карикатурными «осколками» от героя «Преступления и наказания»: Родион – Роман – Родриг Иванович. Воспроизведена тройственная рычащая анаграмма имени Родиона Романовича Раскольников. К Достоевскому же (образы пошляка Петра Петровича Лужина и следователя Порфирия Петровича) отсылает нас и настоящее имя палача – Петр Петрович. Несомненно портретное сходство героев. Цинциннат Ц. амбивалентно вобрал в себя черты двух типов героев Достоевского. С одной стороны, он, подобно князю Мышкину («ребенок», «невинный простофиля», «точно даже и не мужчина»), бесплотен, или беспол. Любовь его к Марфиньке, как и любовь князя Мышкина к Аглае, Настасье Филипповне, – платоническая, агапэ, имеющая в основе желание духовного единения и взаимопроникновения. С другой стороны, Цинциннат волей-неволей вовлечен в плотскую парадигму отношений с дочерью директора тюрьмы, двенадцатилетней Эммочкой. Разумеется, перед нами не ставрогинско-свидригайловский искус, однако отсыл к этим героям и контексту Достоевского несомненен.

Беседы м-сье Пьера и Цинцинната – явное пародирование душеспасительных бесед Порфирия Петровича и Раскольникова. Сама манера поведения (постоянное хождение) и речи с обилием уменьшительно-ласкательных форм и постфиксов «-с», обращениями к своей жертве «голубчик», «батюшка», витиеватое многословие по контрасту с угрюмой скупостью ответов собеседников – все это общее у Порфирия и м-сье Пьера, равно как и нарочито фамильярный тон и акцентирование дружелюбия. Порфирий Петрович настаивает: «Я вас, батюшка, пригласил теперь по-домашнему, совершенно этак по-дружески!» [16, с. 269]. «Разрешите мне на правах дружбы...», – уже на второй встрече заявляет м-сье Пьер [10, с. 113]. В речи Порфирия Петровича при прощании с Раскольниковым проскальзывает любопытная фраза: «Увидимся-с... и окончательно познаем друг друга» [16, с. 272]. М-сье Пьер подводит итог беседам с Цинциннатом следующим образом: «Думаю, что я вас знаю теперь лучше, чем кто-либо на свете, – и уж конечно интимнее, чем вас знала жена» [10, с. 146]. На торжественном ужине накануне казни гости кричат «горько». Характер отношений жертвы и палача приобретает специфическую форму интимного взаимопроникновения и познания внутренней сущности во всей ее наготе.

И наконец, еще одно любопытное сближение. Раскольников называет Порфирия «полишинель проклятый». А это тот самый балаганный петрушка, кукла, которую, называя «тезкой», носит под мышкой м-сье Пьер. И это не случайное совпадение имен, но обнаружение их тождественной балагурной сущности.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что тексты В. Набокова и Ф.М. Достоевского, несомненно, находятся в отношениях взаимной корреляции смыслов. Более того, набоковский текст по-своему *проясняет* некоторые тексты его литературного предшественника и оппонента, делая их диалог дискурсивно-многообразным и насыщенным.

Список литературы

1. Набоков В.В. Комментарии к «Евгению Онегину». М.: НПК «Интелвак», 1999. 1008 с.
2. Набоков В.В. Смотри на арлекинов! // Набоков В.В. Собр. соч. американского периода. СПб.: Симпозиум, 1999. 700 с.
3. Набоков В.В. Лолита. М.: Худож. лит., 1991. 415 с.
4. Набоков В.В. Отчаяние // Набоков В.В. Собр. соч.: в 4-х т. М., 1990. Т.3. 480 с.
5. Сараскина Л. Набоков, который бранится... // Набоков В.В.: Pro et contra СПб.: РХГИ, 1999. 976 с.
6. Набоков В.В. Федор Достоевский // Набоков В.В. Лекции по русской литературе: Чехов, Достоевский, Гоголь, Горький, Толстой, Тургенев. М.: Независимая газета, 1998. 439 с.
7. Долинин А. Набоков, Достоевский и достоевщина // Старое литературное обозрение. 2001. № 1 (277). С. 39–46.
8. Nabokov V. Invitation to a Beheading. NY, 1965. 223 p.
9. Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб.: Алетейя, 1999. 320 с.

10. Набоков В.В. Приглашение на казнь // Набоков В.В. Собр. соч.: в 5 т. СПб., 2000. Т.4. Русский период. 782 с.
11. Давыдов С. «Тексты-матрешки» Владимира Набокова. СПб.: Кирцидели, 2004. 158 с.
12. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. Ч. 2. 336 с.
13. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 511 с.
14. Достоевский Ф.М. Бесы // Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 10. 519 с.
15. Ермилова Г.Г. Достоевский и Набоков: гностические мотивы // Шестое чувство: сб. науч. тр., посвященных памяти П.В. Куприяновского. Иваново, 2003. С. 147–160.
16. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т.6. 424 с.

References

1. Nabokov, V.V. *Kommentarii k «Evgeniyu Oneginu»* [Commentaries to «Eugene Onegin»: the novel in verse by Aleksandr Pushkin], Moscow: NPK «Intervak», 1999, 1008 p.
2. Nabokov, V.V. *Smotri na arlekinov! Sobranie sochineniy amerikanskogo perioda* [Look at the Harlequins: Collected Works of the American Period], Sankt-Petersburg: Simpozium, 1999, 700 p.
3. Nabokov, V.V. *Lolita* [Lolita], Moscow: Hudozhestvennaya Literatura, 1991, 415 p.
4. Nabokov, V.V. *Otchayanie* [Despair], Moscow, 1990, vol. 3, 480 p.
5. Saraskina, L. Nabokov, kotoryi branitsya [Nabokov scolds] in V.V. Nabokov: *Pro et contra* [V.V. Nabokov: Pro et contra], Sankt-Petersburg: RHGI, 1999, 976 p.
6. Nabokov, V.V. *Lektsii po russkoy literature: Chehov, Dostoevskiy, Gogol', Gor'kiy, Tolstoy, Turgenev* [Lectures on Russian Literature: Chekhov, Dostoevsky, Gogol, Gorky, Tolstoy, Turgenev], Moscow: Nezavisimaya Gazeta, 1998, 439 p.
7. Dolinin, A. *Staroe literaturnoe obozrenie*, 2001, 1(277), pp. 39–46.
8. Nabokov, V. Invitation to Beheading, New York, 1965, 223 p.
9. Aleksandrov, V.E. *Nabokov i potustoronnost': metafizika, etika, estetika* [Nabokov and the World Above: Metaphysics, Ethics, Aesthetics], Sankt-Petersburg: Aleteia, 1999, 320 p.
10. Nabokov, V.V. Priglasenie na kazn' [Invitation to Beheading] in Nabokov V.V. *Sobr. soch v 5 t.* [Nabokov V.V. Collected Works in 5 vol.], Sankt-Petersburg, 2000, vol. 4, 782 p.
11. Davydov, S. «Teksty-matreshki» Vladimira Nabokova [Vladimir Nabokov's Texts like Matreshkas], Sankt-Petersburg: Kircideli, 2004, 158 p.
12. *Apokrify drevnikh khristian: Issledovanie, teksty, komentarii* [Apochrypha of Ancient Christians], Moscow: Mysl', 1989, ch. 2, 336 p.
13. Hanzen-Lyove, A. *Russkiy Simvolizm. Sistema povticheskikh motivov. Ranniy simvolizm* [Russian Symbolism. System of Poetic Motives/ Early Symbolism], Sankt-Petersburg, 1999, 511 p.
14. Dostoevskiy, F.M. Besy [Demons] in Dostoevsky F.M.: *poln. sobr. vch. v 30 t.* [Dostoevsky F.M.: Completed Works in 30 vol.], Leningrad: Nauka, 1985, vol. 10, p. 519.
15. Ermilova, G.G. Dostoevskiy i Nabokov: gnosticheskie motivy [Dostoevsky and Nabokov: Gnostic Motives] in *Shestoe chuvstvo* [Sixth Sense], Ivanovo, 2003, pp. 147–160.
16. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment] in Dostoevsky F.M.: *poln. sobr. vch. v 30 t.* [Dostoevsky F.M.: Completed Works in 30 vol.], Leningrad: Nauka, 1985, vol. 6, p. 424.

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

УДК 1(091):37(47)
ББК 87.3:74:86.37(2)

**ПРОБЛЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ:
ПОИСКИ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ**

Т.И. СИМОНЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет,
Университетская наб., 7-9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: ts@rusk.ru

Рассматриваются воззрения В.С. Соловьёва и других представителей русской философской мысли на проблему образования. Показано, что особенности исследования проблемы образования в русской философии коренятся в области поиска его онтологических оснований. Анализируется связь проблемы образования с решением важнейших для русской философии вопросов: взаимоотношение человека и Абсолюта; человечество как субъект истории и совершенствование человека; проблема целостности человека и духовности как ее основы; понимание человека как образа и подобия Бога; культурные предпосылки образования личности; роль традиции в выборе образовательной стратегии в России. Делается вывод о том, что предметом философско-образовательной концепции русской философии является бытие в его целостности.

Ключевые слова: образование, Абсолют, всеединство, Богочеловечество, целостность, духовность, религиозность, образ и подобие Бога, традиция, культура.

**EDUCATION PROBLEM IN RUSSIAN PHILOSOPHY:
SEARCHES FOR ONTOLOGICAL FOUNDATIONS**

T.I. SIMONENKO

St. Petersburg State University,
7-9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: ts@rusk.ru

The article deals with the views of V. Solovyov and other representatives of Russian philosophy on the problem of education. It has been shown that the features of education research in Russian philosophy are rooted in the field of search of the ontological foundations of education. The article examines the relation between the problems of education and solutions to a lot of important for Russian philosophy issues. They are the relationship between the human and the Absolute; humankind as the subject of history and human development; the problem of human integrity and spirituality as its foundation; the concept of the human as the image and similarity to God; cultural preconditions for personality formation, and the role of tradition in selecting Russian educational strategy. The author concludes that the subject of the philosophical and educational concept of Russian philosophy is being in its entirety.

Key words: education, Absolute, all-unity, God-manhood, integrity, spirituality, religiousness, image of and similarity to God, tradition, culture.

В числе наиболее значимых проблем русской философии всегда были вопросы о человеке, его сущности и существовании, выбора им жизненных ориентаций, нравственных ценностей, его судьбы в исторической перспективе, путей личностного становления и другие задачи жизнеустройства человека. Такого рода практическая направленность русской мысли служила предпосылкой глубокого интереса к проблемам образования, выразившегося в создании оригинальных образовательных концепций, имеющих ценность как для философии, так и для педагогики. Раскрывая вопрос о сущности образования как феномене культурно-исторического бытия человека, русская философия осуществляла построение образовательных теорий, а педагогика поднималась до определенного уровня философской рефлексии, получала мировоззренческое обоснование. В результате отечественные мыслители предоставили нам образец оригинального философско-педагогического синтеза, объединяющего религиозные, просветительские и рационалистические построения.

В обсуждении вопросов об образовании нашли свое отражение основные особенности русской философской традиции, в частности онтологизм, который, по словам В.В. Зеньковского, состоит не в преимущественном рассмотрении онтологических проблем перед, скажем, гносеологическими, а в своеобразном подходе к вечным философским темам, предполагающем включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем [5, с. 16], что в образовательном дискурсе выразилось в способности рассматривать образование в отношении его к субъекту познания, веры, культуры, истории, в обсуждении, как того страстно желал В.В. Розанов, «самого образования, самого воспитания в ряду остальных культурных фактов и также в отношении к вечным чертам человеческой природы и постоянным задачам истории...» [12, с. 601]. В контексте размышления о развитии, совершенствовании человека, обретения им образа (образования) особый смысл и актуальность приобретают учения русских философов об отношении человека, мира и Абсолюта, цельном знании, духовности, свободе, творчестве, целостности и т. д.

Понятие Абсолюта отражает неодолимое стремление русской философии к поиску идеала. С точки зрения религиозной, Абсолют внеположен человеку и служит образцом, совершенным идеалом человеческих устремлений, совершенным критерием истины, добра и красоты, соотносясь с которым человеческое сознание получает надежные нравственные опоры в своем становлении и развитии. В русской философской мысли Абсолют представлен весьма разнообразно: от всеединства до личности и свободы [4], и каждая из известных интерпретаций Абсолюта задает определенное видение интересующей нас темы – онтологических оснований образования.

Важнейшее место в воззрениях русских философов на Абсолют занимает учение В.С. Соловьёва. Абсолют, по Соловьёву, – это реальность иного онтологического ранга, нежели бытие: Абсолют понимается им как сущее, которое оказывается выше бытия и к которому понятие бытия непримени-

мо. Однако точка опоры мира именно в Абсолюте, который причастен бытию, укоренен в бытии своим организующим и гармонизирующим бытие воздействием, выступая онтологической скрепой мира, результатом со-образования его различных составляющих в направлении их притяжения и единения. Однако учение Соловьёва об Абсолюте далеко не исчерпывается простым отнесением его в сферу трансцендентного бытия, поскольку Абсолют прежде всего является той целью, к которой в своем развитии устремлен образующийся человек, открытый Абсолюту. Присутствуя в человеческой жизни, Абсолют дарует ей оправдание и целеопределенность: человеческое преобразование сопряжено с ясностью цели и убежденностью в подлинности абсолютной ценности. Данная характеристика Абсолюта весьма оптимистична для осознания перспектив преобразования человека, поскольку присутствие Абсолюта в мире является для человека образующегося убедительным свидетельством наличия для этого онтологических предпосылок.

В контексте размышления об Абсолюте-всеединстве по-новому высвечивается место человека в мире. Соловьёв утверждает, что «человек сам есть высшее откровение истинно-сущего, что все корни его собственного бытия лежат в трансцендентной сфере» [17, с. 225], другими словами, человек есть иное Абсолюта. Отсюда очевидно значение человека в процессе преобразования самого мира: по Соловьёву, достижение всеединства без человека невозможно. И дело здесь не только в необходимости его физического присутствия в мире, человек играет особую, осознанную им самим роль, судьбоносную не только для самого человека, но и для состояния мира – воссоздание и сохранение внутреннего всеединства человека и мира: «Духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешать» [16, с. 345]. В человеке как существе образующемся, устремляющемся к Богу заложена огромная потенция гармонии мира, поскольку он аккумулирует в себе идеалы всеединства и способен их культивировать и претворять в действительность.

Смысл совершенствования человека и человечества выражается у Соловьёва в идее Богочеловечества, которая органически дополняет его концепцию всеединства и занимает значительное место в русской философии образования [13], [14]. Богочеловечество означает объединение людей, достигающее совершенства в соответствии с имеющимся идеалом. В русской религиозной философии идея о человечестве как субъекте истории и прогрессивного развития является достаточно распространенной. Ее в той или иной форме выражали славянофилы, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров. У Соловьёва эта идея несет в себе смысл борьбы против отвлеченных начал, свойственных некоторым направлениям современной философии (прежде всего позитивизму). В своей работе «Философские начала цельного знания» он проводит мысль о том, что человечество отнюдь не является абстракцией, это единый живой

организм [17, с. 225]. Соловьёв переставляет акценты: лицо, личность – это человечество, осуществляющее свое богочеловеческое предназначение, а конкретная человеческая личность, взятая вне всеединого человечества, – это абстракция, поскольку истинным субъектом совершенствования (образования) выступает «единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным, или обществом» [16, с. 485]. Соловьёв развивает принцип субстанциализма, обосновывающего реальность, всеединство и бесконечность (взятую во временном отношении) человека и человечества.

Поставив вопрос о соединении Божества с человечеством, Соловьёв рассуждает о возможности и способе воплощения Бога, который отнюдь не является чуждым «общему порядку бытия», напротив, он существенно связан со всей историей мира и человечества, логически следует из нее. Бог как творческая сила стремится к полноте бытия в форме всеединства. «Этим определяется и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного» [18, с. 154], – отмечает В.С. Соловьёв. Движение истории в направлении всеединства, становления богочеловеческого с необходимостью осуществляется через посредство воплощения Бога в Богочеловеке, являющемся реальным, жизненным примером боговоплощения, а потому и обязательным этапом становления Богочеловечества.

Анализируя особенности истолкования христианства В.С. Соловьёвым, Н.А. Бердяев указывает на идею Богочеловечества как на центральную в творчестве Соловьёва, благодаря которой в христианство вносится идея развития, предполагающая слияние в Богочеловечестве двух природ – божественной и человеческой [1], в движении к которому один возможный путь – христианская вера: без участия Бога личностное преобразование невозможно. В этом смысле бытие Бога представляет собой онтологический горизонт бытия человека, организуемого по законам Абсолюта. «Пророкам Бог открывается как обладающий известным существенным идеальным определением, как всеобъемлющая любовь, – вследствие чего и действие Бога на другое, Его отношение к человеку определяется уже объективной идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода» [18, с. 75]. Данное размышление Соловьёва полностью укладывается в содержание основной идеи русской религиозной философии о том, что все значимое в нашей культуре и жизни обретает подлинный смысл только через соединение человека с подлинной (абсолютной) реальностью, которая носит духовный характер.

Духовность как основа личностного бытия проявляется в устремленности к идеальному и совершенному. Как пишет В.В. Зеньковский, в этом искании вечного и идеального как раз и состоят смысл и основания духовной жизни че-

ловека: «Душа наша глядится в Бесконечное и Безусловное, – вернее, томится о Нем... Образ Божий, как мы думаем, и дан нам в этом неустранимом влечении к Безусловному: мы можем питать это влечение суррогатами, но душа непобедимо ищет Вечного, безусловного всюду и во всем» [6, с. 156]. По словам В.В. Зеньковского, «пронизанность светом Божиим» – важнейшая характеристика просвещенного сознания. В этом родстве человека и Бога и состоит смысл учения об образе Божиим в человеке, которое, по В.В. Зеньковскому, лежит в основе христианской антропологии в качестве ее центральной идеи [7].

В традициях русской мысли рассматривать образ Божий в качестве начала, устремляющего образующегося человека к совершенному. Так, например, В.В. Зеньковский подчеркивает онтологический статус образа и подобия: «Образ Божий, по этому толкованию, дан нам Богом, роднит нас с Богом, но ныне он уже есть природная особенность наша, онтологически включенная в состав человека. В таком толковании образ Божий в нас частично или даже всецело образует метафизическую сторону в человеке, субстанциальное ядро ее» [6, с. 154]. В.С. Соловьёв указывает на то, что в каждом человеке содержится частичка абсолютного в виде совершенного Образа, благодаря чему и возможно преобразование: «Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, т.е. особую форму абсолютного содержания» [17, с. 516]. А С.Н. Булгаков, анализируя соотношение образа и подобия, отмечает: «Образ Божий дан человеку, он вложен в него как неустранимая основа его бытия, подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа как задача его жизни» [2, с. 268]. Это значит, что образ – это сущностное человеческое свойство, онтологическая основа существования человека, а подобие – перспектива человеческого самосовершенствования, осуществляемого благодаря присутствию образа. В результате образование может быть понято как онтологический процесс развертывания полноты богоустремленного человеческого в человеке, базирующийся на полноте связей и взаимоотношений человека с миром. Не случайно в русской философской традиции обосновывалась мысль о том, что воспитание духовности невозможно вне религиозной составляющей. В.В. Зеньковский, например, отмечает: «Тема религиозного воспитания есть основная тема педагогики, все остальное – развитие интеллекта, накопление знаний, усвоение технических и социальных навыков, развитие характера – является лишь частью этой общей и основной педагогической задачи...» [8, с. 38].

Образ и подобие Бога является условием и гарантом соединения человека и Бога и перехода человеческой природы в сферу природы Абсолюта. «Человеческая личность только потому может свободно изнутри соединяться с Божественным началом, что она сама в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству», – пишет Соловьёв [19, с. 20]. Божественная сила проявляет себя в человеке и через человека, который, преображаясь сам, преобразует и мир.

Вера в силы и возможности человека, связанные с переустройством мира и преображением человеком самого себя, основана, в частности, на идеале целостности, издавна утвердившемся в русской мысли. Целостность есть свойство и мира, и человека, и в своем проявлении она едина, через постижение целостности человека можно прийти к постижению целостности мира и Абсолюта. В русской философской мысли идея целостности часто представлена в качестве основы формирования философско-педагогических взглядов, особенно в контексте обоснования принципов воспитания и образования. «Мотив целостности имеет огромное значение в русском педагогическом сознании, так как он прищипывает к однородному мотиву в русской философии, горячо стоявшей за идею целостности личности», – отмечает В.В. Зеньковский [8, с. 38].

Обращение к целостности в связи с проблемой образования находит разные интерпретации в русской философии. У В.С. Соловьёва на принципе целостности, снимающем противостояние философии и религии, базируется концепция всеединства, являясь знанием, сориентированным на обнаружение основных закономерностей процесса развития (образования) человека и человечества [19]. С.С. Гогоцкий показывает, что идея целостности лежит в основе философии, культуры и образования, что целью воспитания является принцип «внутреннего нравственного чувства личности», который обеспечивает целостность мировоззрения человека. Выделение им данного принципа осуществляется на основе рассмотрения индивидуальности личности, ее духовного начала как основы умственного и нравственного воспитания [3]. В.В. Зеньковский понимает под целостностью единство тела, души и духа, центральным в этом единстве является духовная сфера, которая сориентирована на поиск Абсолюта [7]. Проблема целостности человека представлена и у П.Д. Юркевича, который рассматривает духовную сферу как единство души, ума и сознания. Особое внимание он уделяет такой области религиозного воспитания, как сердце, которое является гарантом единства тела и души человека и играет значительную роль в разворачивании духовных процессов в человеке, а значит – в образовании человека: оно преимущественно работает там, где разум в его отвлеченном знании несостоятелен, оно видоизменяет знание разума в сторону развития духовности [21].

Разворачивание идеи целостности в перспективе философско-образовательной проблематики дает возможность представителям русской философии обосновать следующие выводы: во-первых, человек образующийся развивается в направлении формирования своей целостности; во-вторых, чтобы быть целостным существом, человек должен собрать свои творческие силы и волю для этого и в становлении своей целостности содействовать совершенствованию мира; и в-третьих, основанием целостности является духовная сущность человека, устремленная к поискам Абсолюта и обеспечивающая личностное становление. Как указывает В.В. Зеньковский, «сердцевиной личности», «источником индивидуальности в живой целостности состава человека» является

духовная жизнь [7, с. 245]. Похожие идеи мы найдем и у Соловьёва, который утверждает, что дух имеет «первоначальное субстанциальное бытие» [19, с. 86], и у И.А. Ильина, высказывающего положение о том, что духовность человека не совпадает с сознанием, мышлением, сферой слов и высказываний, «духовность глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее» [11, с. 301]. При этом приоритет духовного вовсе не означает разделения человека, напротив, духовное предполагает гармонизацию, целостность всех человеческих составляющих: тела, души и духа.

Духовная культура представляет собой, по Ильину, явление внутреннее и сокровенное, устремленное к совершенствованию. Она «захватывает самую глубину человеческой души», решая «вопрос о достоинстве внешнего, явного, вещественного», обеспечивая тем самым единство внутренне-духовного и внешне-культурного в жизни человека [9, с. 300]. Это значит, что развитие, образование человека предполагает заботу об утверждении, сохранении и передаче основных значений собственного культурного бытия, характеризующегося верой, традициями, своим языком, определенным порядком жизни и т.д. В рамках русской философии образования неоднократно озвучивалась мысль о необходимости обеспечить преемственность культуры в развитии человека (славянофилы, В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин и др.). А.С. Хомяков, например, указывает на значение образования как культурной преемственности, как жизненных начал общества [19]. О значимости традиций в образовании пишет и В.С. Соловьёв, видя в них воплощение нравственности и истинности: «Высшая, безусловная нравственность также обязывает настоящее поколение передать новому двоякое наследие: во-первых, все положительное, что добыто прошедшим человечеством, все результаты исторического сбережения, а во-вторых, способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага, для нового приближения к высшей цели. Таково существенное назначение истинного воспитания, которое должно быть зараз и нераздельно *традиционным и прогрессивным*» [15, с. 495]. Укореняясь в традиционной культуре, человек способен располагать полнотой живого и осмысленного бытия и видеть перспективу своего творческого участия в изменении себя и мира. Поэтому задача педагогики, как правило, виделась отнюдь не в копировании универсальных норм общепринятого знания, а в культивировании живой и исконно близкой человеку культуры бытия, что и является реальным, наполненным духовным содержанием онтологическим основанием развития (образования) человека. Эту тему развивает И.А. Ильин: «Из духа семьи и рода, из духовного и религиозно осмысленного притяжения своих родителей и предков – рождается и утверждается в человеке чувство собственного духовного достоинства, эта первая основа внутренней свободы, духовного характера, здоровой гражданственности» [10, с. 167–168]. Ильин размышлял о духовности инстинкта, имея в виду, что духовность должна прививаться де-

тям не на уровне идеологии, а на уровне инстинкта, призывая исправить это распространенное заблуждение в педагогике, в противном случае все, что ценно в нашей культуре, будет навязываться извне, а не формироваться изнутри. И.А. Ильин подчеркивает: «Воспитание человека начинается с его инстинктивных корней. Оно не должно сводиться к разглагольствованию или проповеди; оно должно сообщить ребенку новый способ жизни. Его основная задача не в наполнении памяти и не в образовании «интеллекта», а в зажигании сердца» [11, с. 409].

Размышляя об образовании как включении человека в многосложный порядок мироустройства и о культуре как средстве образования человека, русские философы обдумывали вопросы о построении грамотной, отвечающей целям и задачам национальной идеи образовательной политики в России, о перспективах образования и возможных образовательных стратегиях. Данная тема представлена в русской мысли широко и многопланово: от анализа основных принципов и подходов, определяющих различные типы образовательных стратегий на Западе и в России (Н.Я. Данилевский), и приоритетной культурной ценности отечественной, национальной традиции (А.С. Хомяков, С.П. Шевырев, К.Н. Леонтьев) до обоснования единых общечеловеческих оснований образования и воспитания, общих и для России, и для Европы (В.Г. Белинский, А.И. Герцен), и широкомасштабных проектов преобразования человека и общества, преодолевающих религиозные, культурные и межчеловеческие различия (В.С. Соловьёв).

Таким образом, если говорить о предмете философско-образовательной концепции, разворачивающейся в русской философской мысли, то это не только человек, взятый в единстве его свойств и отношений, но и все бытие в его целостности (бытие Абсолюта, человека, человечества, культуры и т. д.). Для русской философии характерна ориентация на абсолютные ценности, которые связываются с мыслью о духовном развитии человека как образа и подобия Бога, и потому таким пророческим представляется следующее убедительно обоснованное русскими философами теоретическое положение: если нет веры человека в существование совершенного Образа и своего богоподобия, то мы имеем дело с утратой истинного смысла человеческого существования и бесперспективностью образовательной сферы.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.anthropology.rchgi.spb.ru/soloviev/soloviev_i13.htm.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. 415 с.
3. Гогоцкий С.С. Об историческом развитии воспитания у примечательнейших народов мира // Журнал Министерства народного просвещения. 1854. № 10–12. LXXXIV–LXXXVI.
4. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках абсолюта. СПб.: Алетейа, 2000. 415 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. 222 с.

6. Зеньковский В.В. Об образе Божием в человеке // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 147–161.
7. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Педагогические сочинения. Саранск: Красный Октябрь, 2003. 808 с.
8. Зеньковский В.В. Русская педагогика в XX в. Париж: Религиозный педагогический кабинет при Православном богословском институте в Париже, 1960. 54 с.
9. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 285–332.
10. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 39–284.
11. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
12. Розанов В.В. Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. 624 с.
13. Симоненко Т.И. Идея В.С. Соловьёва о духовном развитии человечества в контексте философии образования // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 240–244.
14. Максимова, Л.М. Наследие Вл. Соловьёва и современная философия образования // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 1. С. 174–184.
15. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–549.
16. Соловьёв В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 344–355.
17. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
18. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
19. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 5–170.
20. Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации. Благословение, 2011. С. 271–295.
21. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 69–103.

References

1. Berdyaev, N.A. *Osnovnaya ideya Vl. Solovyova* [Main Idea of Vl. Solovyov], URL: http://www.anthropology.rchgi.spb.ru/soloviev/soloviev_i13.htm.
2. Bulgakov, S. *Svet nevecherniy* [Unfading Light], Moscow, 1994, 415 p.
3. Gogotskiy S.S. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of National Education], 1854, № 10–12, LXXXIV–LXXXVI.
4. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya metafizika v poiskakh absolyuta* [History of Russian Metaphysics in the 19th and 20th centuries. Russian Metaphysics in the Search of Absolute], Sankt-Petersburg, 2000, 415 p.
5. Zenkovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], in 2 vol., Leningrad, 1991, vol. 1, 222 p.
6. Zenkovskiy, V.V. *Voprosy filosofii*, 2003, № 12, pp. 147–161.
7. Zenkovskiy, V.V. *Problemy vospitaniya v svete khristianskoy antropologii* [Education Problems in Christian Anthropology Concept], in Zenkovskiy, V.V. *Pedagogicheskie sochineniya* [Pedagogical Compositions], Saransk, 2003, 808 p.
8. Zenkovskiy, V.V. *Russkaya pedagogika v XX v.* [Russian Pedagogics in XX c.], Paris, 1960, 54 p.
9. Il'in, I.A. *Osnovy khristianskoy kul'tury* [Foundations of Christian Culture], in Il'in, I.A. *Sobr. soch.: v 10 t.* [Collected Works: in 10 vol.], Moscow, vol. 1, 1993, pp. 285–332.

10. Il'in, I.A. Put' dukhovnogo obnovleniya [Way of Spiritual Updating], in Il'in, I.A. *Sobr. soch.: v 10 t.* [Collected Works: in 10 vol.], Moscow, vol. 1, 1993, pp. 39–284.
11. Il'in, I.A. *Put' k ochevidnosti* [Way to Evidence], Moscow, 1993, 431 p.
12. Rozanov, V.V. *Sumerki prosveshcheniya* [Education Twilight], Moscow, 1990, 624 p.
13. Simonenko, T.I. *Minuvshee i neprekhodyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva* [Past and Enduring in V.S. Solovyov's Life and Creativity], Sankt-Petersburg, 2003, pp. 240–244.
14. Maksimova, L.M. Nasledie Vl. Solovyova i sovremennaya filosofiya obrazovaniya [Vl. Solovyov's Heritage and Modern Philosophy of Education], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov Research], 2001, 1, pp. 174–184.
15. Solovyov, V.S. Opravdanie dobra Nравstvennaya filosofiya [The Justification of the Good. Moral Philosophy], in Solovyov, V.S. *Soch. v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Moscow, 1988, pp. 47–549.
16. Solovyov, V.S. O prichinakh upadka srednevekovogo mirosozertsaniya [About Reasons of Decline of Medieval World Views], in Solovyov, V.S. *Soch. v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow, 1989, pp. 344–355.
17. Solovyov, V.S. Smysl lyubvi [Sense of Love], in Solovyov, V.S. *Soch. v 2 t.* [Works: in 2 vol.], vol. 2, Moscow, 1988, pp. 493–547.
18. Solovyov, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Beginnings of Integral Knowledge], in Solovyov, V.S. *Soch. v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow, 1988, pp. 139–288.
19. Solovyov, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Divine Humanity], in Solovyov, V.S. *Soch. v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow, 1989, pp. 5–170.
20. Khomyakov, A.S. *Vsemirnaya zadacha Rossii* [Russian World Problem], Moscow, 2011, pp. 271–295.
21. Yurkevich P.D. Serdtse i ego znachenie v dukhovnoy zhizni cheloveka po ucheniyu slova Bozhiya [Heart and Its Value in Spiritual Human Life, According to the Doctrine of God's Word], in Yurkevich P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical Works], Moscow, 1990, pp. 69–103.

УДК 1(47:430)

ББК 873(2Рос:4Гем)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ В «ОПРАВДАНИИ ДОБРА» В.С. СОЛОВЬЁВА

В.В. СИДОРИН

Институт Философии Российской Академии Наук,
ул. Волхонка, 14, Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: vladimir_vs85@yahoo.com

Поднимается и рассматривается вопрос о применении В.С. Соловьёвым диалектического метода в одном из самых значимых произведений последнего периода творчества русского философа – «Оправдании добра». Обосновывается тезис о том, что диалектика Гегеля имела для русского философа не только методологическое, но и эвристическое значение, что позволяет объяснить наличие в философии В.С. Соловьёва довольно многочисленных псевдиалектических рассуждений, на которые не раз обращалось внимание в исследованиях о русском мыслителе. Дан анализ использования В.С. Соловьёвым диалектики Гегеля как методологического инструмента. На его основании сделан вывод о глубокой интерпретации гегелевской диалектики русским мыслителем, заключающейся в отказе от диалектики как логики рассужде-

ния при осмыслении действительности и исторического процесса, несмотря на диалектическое рассмотрение их абсолютного основания – безусловного начала нравственности, или безусловного добра. Выявлены и рассмотрены теоретические основания, побудившие русского мыслителя к подобной интерпретации диалектики Гегеля. В качестве главного основания предлагается попытка В.С. Соловьёва преодолеть пантеистические мотивы философии Гегеля и противоречия между ключевыми для гегелевской диалектики механизмами опосредствования и снятия и философскими задачами и установками русского мыслителя.

Ключевые слова: философия В.С. Соловьёва, диалектика Г.В.Ф. Гегеля, безусловное добро, исторический процесс, опосредствование, обусловленность, эвристика, методология, действительность, снятие, Абсолют.

INTERPRETATION OF HEGEL'S DIALECTICS IN VLADIMIR SOLOVYEV'S «JUSTIFICATION OF THE GOOD»

V.V. SIDORIN

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences,
14, Volkhonka str., Moscow, Russia, 119991
vladimir_vs85@yahoo.com

This article deals with Solovyev's usage of Hegel's dialectical method in one of the most important works "The Justification of the Good" in his last stage of the Russian thinker. The author substantiates the idea that Hegel's dialectics had not only a methodological but also a heuristic value for the Russian philosopher. It helps to explain the existence of numerous pseudo-dialectical reasoning in Solovyev's philosophy. In this article the usage of Hegel's dialectics in the Solovyev's above-mentioned work as a methodological instrument is also analyzed. According to this the author concludes that in "The Justification of the Good" we encounter with serious interpretation of dialectical method made by Vladimir Solovyev. The Russian thinker abandoned to use the dialectics in making sense of reality and historical process. But at the same time he dialectically examines their absolute foundations – the absolute good. Theoretical bases are identified and led the Russian thinker to his interpretation of Hegel's dialectics. Vladimir Solovyev's attempt to overcome pantheistic tendency of Hegel's philosophy and contradictions between the mediation and the sublation as key aspects of Hegel's dialectics and the purposes of Solovyev's philosophy is offered as the main ground.

Key words: Vladimir Solovyev's philosophy, Hegel's dialectics, absolute good, historical process, sublation, reality, the Absolute, conditionality, mediation, heuristics, methodology.

Вопрос о влиянии гегелевской диалектики на философию Владимира Соловьёва уже не раз поднимался в исследовательской литературе о творчестве русского философа. Так, Л. М. Лопатин и Е. Н. Трубецкой, которые близко знали Владимира Соловьёва и стали первыми исследователями его творчества, отмечали, что философских построениях русского мыслителя сильно влияние системы Гегеля. Анализ этого влияния не входил в исследовательские задачи Лопатина и Трубецкого, в силу чего они ограничились лишь общими замечаниями [6, с. 159; 16, с. 372]. Очень кратко эта тема была затронута и такими авторитетными исследователями творчества русского философа, как К.В. Мочульский, В.В. Зеньковский [10, с. 91; 3, с. 461, 463].

А.Ф. Лосев, посвятивший вопросу влияния философии Гегеля на Соловьёва небольшую часть своей работы « Владимир Соловьёв и его время», выделяет основные пункты критики Соловьёвым Гегеля и гегелевские идеи, которые воспринял русский мыслитель. По его мнению, русский философ в своих рассуждениях постоянно использовал диалектику, а его философия истории вся пронизана гегелевскими схемами, хотя Соловьёв и наполнял эти схемы оригинальным содержанием. Лосев констатирует, что из-за стремления Соловьёва, с одной стороны, использовать некоторые гегелевские методологические схемы, а, с другой стороны, при критике Гегеля, наполнять их собственным содержанием, вопрос об отношении Владимира Соловьёва к Гегелю весьма запутан, и рассмотрение этого вопроса находится в литературе лишь на начальной стадии [7, с. 172–174].

Проблема влияния философии Гегеля на Соловьёва не раз поднималась и в новейшей научной литературе о русском мыслителе¹. Однако исследовательский интерес к проблеме гегелевских влияний в творчестве Соловьёва сосредоточивается почти исключительно на ранних работах русского философа – преимущественно на «Философских началах цельного знания» и «Чтениях о Богочеловечестве». Вопрос о гегелевских влияниях в поздних произведениях русского философа – в первую очередь в «Оправдании добра» – остается открытым. Этот вопрос тесно связан с имеющими место в отечественном соловьёвведении дискуссиями об эволюции идей Соловьёва, которые основательно разобрал в своем исследовании В.Н. Миргородский. Он пришел к выводу, что дискуссии «построены дихотомично, контрадикторно: либо преемственность основных идей, либо их резкое изменение. Но есть и третий подход: некоторые исследователи одновременно признают и изменение, и преемственность философских взглядов Вл. Соловьёва в течение его жизни» [9, с. 120]. Резкое изменение русским мыслителем своих основных идей связывается, как правило, с появлением в 1899–1900 годах его «философского завещания» – работа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Так, П.П. Гайденко утверждает, что, по крайней мере, в философии истории Соловьёв в конце жизни резко меняет свои взгляды, и это влечет за собой его разрыв с наследием Гегеля. «В «Трех разговорах»

¹ См. об этом: Гайденко П.П. Испытание диалектикой: Соловьёв и Гегель // Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 92–118; Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России: Кант – Гегель – Вл. Соловьёв. М., 1996; Клайн Дж. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. 1996. №10. С. 84–93; Максимов М.В. Соловьёв и Гегель (к анализу философско-исторических воззрений) // Соловьёвские исследования. Иваново, 2001. Вып. 3. С. 5–18; Печурчик Ю.Ю. Мистика Вл. Соловьёва и Гегеля // Соловьёвские исследования. Иваново, 2006. Вып. 13. С. 16–24; Роцинский С.Б. Гегелевские элементы в метафизической системе Соловьёва // Роцинский С.Б. Владимир Соловьёв и западная мысль: критика, примирение, синтез. М.: Элиста, 1999. С. 44–55.

русский философ, разочаровавшись в своей утопии, намечает контуры иного подхода к истории – эсхатологического. Тут, наконец, В. Соловьёв освобождается от идеи прогресса и от обаяния гегелевской философии, с этой идеей неразрывно связанного» [1, с. 118]. Такой взгляд на эволюцию идей Владимира Соловьёва – один из наиболее радикальных в исследовательской литературе, но сам факт идейной эволюции русского мыслителя представляется бесспорным. Но если, с одной стороны, мы учитываем активное использование гегелевской диалектики молодым Соловьёвым, а, с другой – имеем в виду эволюцию его взглядов в более зрелых работах, то необходимо ответить на вопрос, насколько гегелевские влияния, характерные для ранних работ русского философа, сохранились в его поздних произведениях?

Сам Соловьёв в своей энциклопедической статье «Гегель» значительно скорректировал высказанные им в ранних произведениях критические замечания в адрес немецкого мыслителя. А от главных из них и вовсе отказался. В ранних произведениях Соловьёв критиковал немецкого философа за использование понятий «чистого бытия» и «ничто» в качестве исходного пункта диалектики, указывая, что подобная отправная точка приводит к тому, что «все происходит из ничего, или все в сущности есть ничто» [15, с. 189]. Другой главный упрек Соловьёва немецкому мыслителю – бессодержательная отвлеченность его философских построений, заключающаяся в мысли без мыслящего и мыслимого, представлении без представляющего и представляемого, состояниях сознания без сознающего и сознаваемого. Но в статье «Гегель» у Соловьёва есть прямое указание на недопустимость подобных упреков немецкому мыслителю. Во-первых, «не следует забывать, – пишет Соловьёв, – что Гегель никогда не представлял начала и последовательности логического процесса в виде порядка временного; он был более всего далек от мысли, что сначала существовало чистое бытие и больше ничего, потом оно оказалось равным ничто и из этого вышло понятие Werden» [13, с. 437]. Абсолютная идея Гегеля существует в своих определениях вечно, и начало процесса ее самораскрытия в логике нужно понимать не буквально, а как условную исходную точку философствования. Во-вторых, отмечает Соловьёв, неверно понимать диалектику немецкого мыслителя как мышление без мыслящего и мыслимого, поскольку само мышление, по Гегелю, есть тождество субъекта и объекта: «Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу вещи – и хорошо делал... По Гегелю, в истинном процессе бытия и мышления субстанция становится субъектом или духом» [13, с. 438].

Эволюция критического отношения Владимира Соловьёва к Гегелю, на наш взгляд, доказывает, что русский мыслитель в течение своей творческой жизни неоднократно возвращался к философии Гегеля, осмысливая и переосмысливая ее, что, в свою очередь, не могло не отразиться на изложении русским мыслителем собственных философских идей, в частности в одном из ключевых произведений этого этапа – «Оправдании добра».

Формулируя на первых страницах «Оправдания добра» цель своей работы, Соловьёв рассуждает следующим образом. Поскольку добро безусловно, постольку вся полнота его содержания должна быть выведена с помощью разума из него самого, а точнее говоря, «из тех действительных нравственных данных, в которых оно заложено». Таким образом, на первый взгляд кажется, что Соловьёв полностью следует за Гегелем, признавая, что методом философской науки может быть лишь внутреннее самодвижение содержания (*innere Selbstbewegung des Inhalts*) и принцип восхождения (*Aufstieg*) от абстрактного к конкретному. Однако выявляется фундаментальное отличие движения его идей от философии Гегеля. «Первичные данные нравственности», по Соловьёву, – это стыд, жалость и благоговение, в которых добро, собственно, и заложено. Их Соловьёв выводит из непосредственного нравственного опыта. Задача нравственной философии – «выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит» в понятии добра [14, с. 98]. У Гегеля исходным пунктом философского размышления также является опыт, но его отношение к мышлению немецкий философ понимал совершенно иным образом. В «Энциклопедии философских наук» Гегель писал: «Философия имеет своим исходным пунктом опыт, непосредственное и рассуждающее сознание. Возбужденное опытом как раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что поднимается выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отстраненное, отрицательное отношение к этому своему исходному пункту» [2, с. 96; 19, с. 43]. Для Гегеля опыт является исходным пунктом, раздражителем (*Reiz*) мышления, и через отталкивание от него и его преодоление философия оказывается в стихии чистого мышления. Соловьёв же в «Оправдании добра» не только отталкивается от непосредственного нравственного опыта, но в своих рассуждениях основывается на нем, постоянно обращаясь к «первичным данным нравственности» и тем историческим принципам, в которые они воплотились. Для Соловьёва, таким образом, непосредственный нравственный опыт оказывается не только источником, но и основой и союзником мышления. Перенимая от Гегеля формулировку задачи, Соловьёв радикально пересматривает соотношение мышления и опыта в философском познании, то есть способ решения этой задачи. Соловьёв отказывается от использования ключевого для гегелевской диалектики механизма и понятия опосредствования (*Vermittlung*), предпочитая вместо него прослеживание обусловленности (*Bedingtheit*). Последнее предполагает исключительно положительную связь между тем, что обуславливает, и тем, что обуславливается. Опосредствование же есть движение, заключающее в себе отрицательное отношение к собственному исходному пункту. Для Гегеля различие между этими двумя механизмами было принципиально важным, и немецкий мыслитель предостерегал от непонимания этого существенного различия. «Если опосредствование превращать

в обусловленность и односторонне подчеркивать ее, – писал он в «Энциклопедии философских наук» по поводу отношения между мышлением и опытом, – то можно сказать, что философия обязана своим первым возникновением опыту (апостериорному), но этим, собственно говоря, не много сказано, ибо на самом деле мышление существенно есть отрицание непосредственно данного» [2, с. 97; 19, с. 44–45].

Манон де Куэртен (Manon de Courten) в своей монографии «History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History and his Social Commitment» также отмечает тот факт, что русский мыслитель не использует в «Оправдании добра» отрицание. Де Куэртен объясняет этот факт тем обстоятельством, что Соловьёв, якобы, неверно понимал сущность гегелевской диалектики [18, с. 165]. Однако такое объяснение представляется неудовлетворительным. Во-первых, отказ от опосредствования как способа философского мышления не имеет в «Оправдании добра» исключительного характера в том смысле, что безусловное добро, или абсолютное совершенство, по сути, оказывается у Соловьёва, используя терминологию Гегеля, опосредствованным человеческим несовершенством и процессом совершенствования, являющегося, собственно говоря, историей. Во-вторых, в энциклопедической статье «Гегель», написанной несколькими годами ранее «Оправдания добра», и в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии» Соловьёв продемонстрировал понимание важности отрицания в логике Гегеля. В частности, излагая суть философии Гегеля, он писал, что, по мысли немецкого философа, в истинном философском познании за первым, рассудочным моментом, фиксирующим противоположности, следует «второй, отрицательно-диалектический момент – самоотрицание понятия вследствие внутреннего противоречия» [13, с. 429]. Кроме того, обвинять Соловьёва, уже в молодости демонстрировавшего поразительную способность улавливать тончайшие нюансы философских идей, в непонимании одного из главных компонентов гегелевской диалектики, по меньшей мере, странно. А значит, речь идет о сознательном отказе Соловьёва последовательно применять механизм отрицания и опосредствования. Попытаемся установить мотивы и последствия этого отказа.

Именно опыт, согласно Соловьёву, позволяет установить, что существует три врожденных человеку нравственных чувства: стыд, являющийся корнем нравственного отношения к низшей в человеке природе, жалость, лежащая в основе нравственных отношений с равной природой, то есть со всеми другими живыми существами; и благоговение, определяющее наше нравственное отношение к высшему началу. Разум же из этих первоначальных нравственных данных выводит принципы, которые, по мнению Соловьёва, выступали на первый план в различных этических учениях. Речь идет об аскетическом, альтруистическом и религиозном началах нравственности. На первый взгляд кажется, что чувства стыда и благоговения, а также выводы-

мые из них с помощью разума нравственные принципы Соловьёв раскрывает диалектически. Но при ближайшем рассмотрении оказывается: если благоговение и связанное с ним религиозное начало нравственности действительно раскрываются с опорой на диалектику, то в рассуждениях Соловьёва о чувстве стыда и аскетическом принципе нравственности от гегелевской диалектики остается лишь внешняя схема. Так, осуществление аскетического принципа, цель которого подчинить плоть духу, состоит, по мнению русского философа, из трех моментов: «1) внутреннее саморазличение духа от плоти, 2) реальное отстаивание духом своей независимости и 3) достигнутое преобладание духа над природой, или упразднение дурного плотского начала как такового» [14, с. 142]. Схема этого процесса такова: 1) различение А от В; 2) фиксация противоположности между ними; 3) синтез противоположных элементов. Однако, во-первых, саморазличение духа от плоти лишь внешне напоминает диалектический момент самоотрицания понятия и полагания им своего другого. Во-вторых, синтез здесь понимается Соловьёвым не в духе диалектики Гегеля – как достижение единства равноправных и равноценных противоположностей, а как подчинение одного элемента другому. Чувство благоговения раскрывается Соловьёвым через диалектическую триаду. К высшему началу, или абсолютному добру, мы относимся, по мысли Соловьёва, трояким образом: сначала отличаем свое несовершенное состояние от совершенства абсолютного добра, и «в этом отношении мы составляем противоположность божества, его отрицательное другое». Затем, понимая свое несовершенство, мы сознаем абсолютное совершенство как истину и тем самым идеально соединяемся с ним. И наконец, желая также достичь действительного совершенства, мы стремимся к усовершенствованию. Таким образом, «полное религиозное отношение, – пишет Соловьёв, – логически слагается из трех нравственных категорий: 1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи» [14, с. 252–253].

Итак, мы имеем абсолютное совершенство (момент А), полагающее свое отрицательное другое – несовершенство (момент В) и преодолевающее вместе с ним это противоположение (момент С). Причем момент В (человеческое несовершенство) оказывается, вполне в духе Гегеля, единством себя и своего противоположного. Речь идет о том, что наше несовершенство есть, вместе с тем, совершенство, только потенциальное, а значит, представляет собой, если употреблять терминологию Гегеля, абстрактный момент, нуждающийся в конкретизации. При рассмотрении альтруистического принципа нравственности Соловьёв и вовсе обходится без диалектики. Таким образом, мы сталкиваемся со своеобразной непоследовательностью использования Соловьёвым гегелевской диалектики. С одной стороны, диалектика является для русского философа ценным методологическим инструментом, позволяющим решать серьезнейшие теоретические задачи. Такие, например, как

раскрытие понятия безусловного добра и тем самым обоснование исторического процесса или, если речь идет о ранних метафизических размышлениях Соловьёва, раскрытие диалектики божественного всеединства. И там, где русский мыслитель в своих рассуждениях применяет диалектику как методологический инструмент, он строго следует за Гегелем. В других рассуждениях Соловьёва (например, о чувстве стыда) от гегелевской диалектики остается лишь внешняя схема, которую русский философ использует, на наш взгляд, в качестве эвристического инструмента. Необходимо учитывать и то, что тройственность, или триадичность моментов, столь характерная для рассуждений Соловьёва, имела своим источником не только диалектическую логику Гегеля, но, не в меньшей степени, и христианскую традицию, что было отмечено и С. Б. Роцинским: «В этой повсеместной тройственности Соловьёв усматривал не столько логический, сколько мистический смысл» [12, с. 46]. Соловьёв, по сути, разграничивал эвристическую и методологическую области применения гегелевской диалектики. Это и привело к тому, что в историко-философских дискуссиях о проблеме влияния гегелевской диалектики на Вл. Соловьёва мы встречаемся с противоположными утверждениями. В то время как одни исследователи говорят о значительной диалектичности мысли русского философа, другие указывают на то, что в его рассуждениях от диалектики осталась лишь внешняя схема.

Итак, безусловное добро, или абсолютное совершенство, становится у Соловьёва основанием истории. При этом совершенствование понимается не только как требование индивидуальной жизни, но и как всемирно-историческая задача. Для Соловьёва совершенствование как преодоление противоречия между несовершенством человека и совершенством Бога есть суть истории, ее основа.

Но, несмотря на диалектичность оснований исторического процесса, сам он развивается не диалектически. История в её целостности состоит из последовательности пяти царств: минеральное, растительное, животное, человеческое и Божье, каждое из которых является «материей» для последующей ступени развития и занимает по отношению к ней подчиненное положение. В природе и истории (развитие природы Соловьёв включает в исторический процесс) нет места диалектике: «камень есть типичнейшее воплощение категории бытия как такового, и в отличие от гегелевского отвлеченного понятия о бытии он не обнаруживает никакой склонности к переходу в свое противоположное: камень есть то, что он есть» [14, с. 269]. В развитии этих пяти царств мы не находим никакого опосредствования. Каждое царство лишь обуславливает последующее, подготавливая необходимые условия для его возникновения. Причем эволюция не самодостаточна, в том смысле, что для перехода на качественно иную ступень бытия эти возникшие условия должны быть оплодотворены «новым творческим актом, или действием того, что в богословии называется благодатью» [14, с. 276].

Аналогичным образом, по мысли Соловьёва, в историческом процессе развивается и «лично-общественное сознание». В своем развитии оно проходит три ступени: родовой союз, национально-государственный строй и «всемирное общение жизни». Каждая последующая ступень обусловлена предыдущей, которая занимает по отношению к ней подчиненное положение. Соловьёв следующим образом описывает этот процесс: «Всякая общественная среда есть объективное проявление или воплощение нравственности (должных отношений) на известной степени человеческого развития; но нравственная личность в силу своего стремления к безусловному добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно – не к самому по себе, а только к данной низшей ступени его воплощения» [14, с. 287]. Нравственное сознание в силу стремления к безусловному содержанию перерастает ту общественную форму, в которую оно воплощено на том или ином этапе исторического развития. В результате между нравственным сознанием и имеющейся общественной средой возникает противоречие, которое знаменует собой возникновение исторических условий для перехода на новый исторический этап. И переход этот осуществляется благодаря божественной благодати, в силу чего история является богочеловеческим процессом. Речь здесь опять же не идет о том, что подвергшаяся отрицанию форма общественного сознания снимается в гегелевском смысле этого термина. Она обуславливает собой новую форму общественного сознания и занимает по отношению к ней подчиненное положение. Таким образом, и здесь от гегелевской диалектики остается лишь внешняя схема, имеющая для Соловьёва значение эвристического инструмента. Несмотря на диалектичность основания истории, она представляет собой линейный процесс выстраивания ступеней бытия в определенном иерархическом порядке.

На наш взгляд, в «Оправдании добра» мы сталкиваемся с серьезным переосмыслением русским философом гегелевской диалектики, и отказ Соловьёва от диалектической интерпретации действительности – при том, что русский философ диалектически раскрывает безусловное начало этой действительности – продиктован следующими причинами. По мысли Соловьёва, ни внутренний, ни внешний опыт не находит в действительности ключевого для диалектики Гегеля механизма опосредствования. Русский философ был убежден, что истинно диалектическое развитие присуще только абсолютному, в силу самого содержания этого понятия. Соловьёв нигде прямо не указывает на подобное ограничение сферы применения диалектического метода, но, по нашему мнению, это следует из его философии и воплощено в различных произведениях. Так, в «Философских началах цельного знания» Соловьёв писал: «По смыслу слова абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит, во-1-х, *отрешенное* от чего-нибудь, *освобожденное* и, во-вторых, *завершенное, законченное, полное, всецелое*. Таким образом, уже в словесном значении заключается два оп-

ределения абсолютного: в первом оно определяется само по себе, в отдельности или отрешенности от всего другого и, следовательно, *отрицательно* по отношению к этому другому, то есть ко все частному, конечному, множественному, – определяется как свободное от *всего*, как безусловно *единое*; во втором значении оно определяется *положительно* по отношению к другому, как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя» [15, с. 231]. Только абсолютное есть единство себя и своего противоположного. Только оно включает в себе свое отрицательное, необходимость положения и противоположения себе своего другого. В энциклопедической статье «Гегель» Соловьёв, излагая суть философии немецкого мыслителя и пытаясь проследить логику его рассуждений, писал: «Необходимость и движущее начало диалектического процесса заключается в самом понятии абсолютного. Как такое оно не может относиться просто отрицательно к своему противоположному (не абсолютному, конечному); оно должно заключать его в самом себе, так как иначе если б оно имело его вне себя, то оно им ограничивалось бы, – конечное было бы самостоятельным пределом абсолютного, которое, таким образом, само превратилось бы в конечное. Следовательно, истинный характер абсолютного выражается в его самоотрицании, в положении им своего другого, а это другое, как полагаемое самим абсолютным, есть его собственное отражение, и в этом своем внебытии или инобытии абсолютное находит само себя и возвращается к себе как осуществленное единство себя и своего другого. А так как абсолютное есть то, что есть во всем, то этот же самый процесс есть закон всякой действительности» [13, с. 429–430]. Таков, по мнению Соловьёва, ход мысли Гегеля. Представляется, что, за исключением последнего предложения этой цитаты, русский мыслитель полностью его принимает. Следует отметить, что, хотя вышеприведенная цитата относится к метафизике русского философа, она в полной мере приложима и к «Оправданию добра». Ведь добро Соловьёв определяет как абсолютный и безусловный принцип, из чего следует необходимость именно диалектического его рассмотрения.

С одной стороны, перенимая от Гегеля диалектический метод, а с другой, ограничивая область его применения абсолютным, Соловьёв пытается преодолеть пантеистические мотивы, которые, по его мнению, были присущи философии немецкого мыслителя. Отметим лишь, что, с нашей точки зрения, это преодоление осуществляется Соловьёвым, в том числе, и через отказ от диалектического осмысления действительности. Только Абсолютное развивается диалектически. Действительность же, не будучи Абсолютом, развивается линейно. Вводя в абсолютное начало и действительность, различные принципы развития, русский философ пытается преодолеть пантеистические тенденции как системы Гегеля, так и своей собственной философии.

Причиной отказа Соловьёва от диалектического осмысления «не абсолютной» действительности является и специфика фундаментального для его философии принципа всеединства. «Мировой процесс, – писал Соловьёв, –

не есть только процесс развития и совершенствования, но и *процесс собирания Вселенной*» [14, с. 275]. История есть располагание Вселенной в некотором своеобразном иерархическом порядке, и в этом процессе нет места отрицанию одних ступеней развития другими. Вместо этого каждая последующая ступень как бы обнимает собой, включает в себя низшую. Русский мыслитель обосновывал понимание действительности как процесса собирания Вселенной, достижения ее подлинного всеединства. И снятие (*Aufheben*), характерное для гегелевской диалектики, не устраивало Соловьёва в качестве способа осуществления данного процесса.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что в «Оправдании добра» мы сталкиваемся не с неверным истолкованием гегелевской диалектики, как утверждает в своем исследовании Манон де Куэртен, а с глубоким переосмыслением русским философом места диалектического метода в философском познании. Владимир Соловьёв перенимает от Гегеля диалектику безусловного, или абсолютного, начала. Но, несмотря на наличие у Соловьёва многочисленных диалектических рассуждений, казалось бы, подобных гегелевским, русский мыслитель отказывается следовать диалектике Гегеля как логике рассуждения при осмыслении действительности. Этот отказ обусловлен, по меньшей мере, тремя причинами. Во-первых, стремлением Соловьёва преодолеть отвлеченность гегелевской мысли, оторванной от действительности, поскольку ни во внутреннем опыте (непосредственных данных сознания), ни в опыте внешнем (исторической действительности) мы не находим, по мысли Соловьёва, опосредствования. Во-вторых, спецификой фундаментального для философии Соловьёва принципа всеединства. В-третьих, попыткой русского мыслителя преодолеть пантеистические мотивы, которые, по его мнению, были характерны для философии Гегеля. Таким образом, многочисленные диалектические рассуждения Соловьёва основывались не столько на философии немецкого мыслителя, сколько на христианской традиции.

Список литературы

1. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. 472 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1974–1977. Т. 1. 452 с., Т. 2. 695 с., Т. 3. 471 с.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. 880 с.
4. Клайн Дж. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 84–93.
5. Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России: Кант – Гегель – Вл. Соловьёв. М., 1996. 305 с.
6. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 2000. 496 с.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. 720 с.
8. Максимов М.В. Соловьёв и Гегель (к анализу философско-исторических воззрений) / Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 3. С. 5–18.
9. Миргородский В.Н. Дискуссии об эволюции идей Владимира Соловьёва и проблема сущего и бытия // Вопросы философии. 2008. № 12. С. 115–129.

10. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. 607 с.
11. Печурчик Ю.Ю. Мистика Владимира Соловьёва и Гегеля // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 16–24.
12. Роцинский С.Б. Владимир Соловьёв и западная мысль: критика, примирение, синтез. М.; Элиста, 1999. 173 с.
13. Соловьёв В.С. Гегель // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 419–441.
14. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 47–580.
15. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 139–288.
16. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьёва. В 2 т. М., 1913. Т. 1. 652 с. Т. 2. 420 с.
17. Чижевский Д.И. Гегель в России. Спб., 2007. 411 с.
18. de Courten Manon. History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History and his Social Commitment. Bern, 2004. P. 534.
19. Hegel G.W.F. Sämtliche Werke herausgegeben von Georg Lasson. Band V. 3 Auf. Leipzig, 1923. S. 406.

References

1. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solovyev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyev and Philosophy of the Silver Age], Moscow, 2001, 472 p.
2. Gegel, G.V.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk v 3 t.* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, 3 volumes], Moscow, 1974–1977, 452 p., 695 p., 471 p.
3. Zen'kovskiy V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow, 2001, 880 p.
4. Cline, J. *Voprosy filosofii* [Philosophy Issues], 1996, 10, pp. 84–93.
5. Lazarev, V.V. *Eticheskaya mysl' v Germanii i Rossii: Kant – Gegel' – Vl. Solov'ev* [Ethical Thought in Germany and Russia: Kant – Hegel – Vl. Solov'ev], Moscow, 1996, 305 p.
6. Lopatin, L.M. *Filosofskie kharakteristiki i rechi* [Philosophical Description and Discourses], Moscow, 2000, 496 p.
7. Losev, F.F. *Vladimir Solovyev i ego vremya* [Vladimir Solovyev and His Time], Moscow, 1990, 720 p.
8. Maksimov, M.V. *Solovyevskie issledovaniya*, 2001, 3, pp. 5–18.
9. Mirgorodskiy, V.N. *Voprosy filosofii*, 2008, 12, pp. 115–129.
10. Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solovyev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyev. Dostoevsky], Moscow, 1995, 607 p.
11. Pechurchik, Yu. Yu. *Solovyevskie issledovaniya*, 2006, 2 (13), pp. 16–24.
12. Rotsinskiy, S.B. *Vladimir Solov'ev i zapadnaya mysl': kritika, primirenje, sintez* [Vladimir Solovyev and the West Thought: Critiques, Reconciliation and Synthesis], Moscow-Elista, 1993, 173 p.
13. Solovyev, V.S. *Gegel'. Sobranie sochineniy v dvukh tomakh, t. 2* [Hegel. Collected Works, vol. 2], Moscow, 1990, 822 p., pp. 419–441.
14. Solovyev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of Good], in *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1990, 892 p., pp. 47–580.
15. Solovyev, V. S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, 822 p., pp. 139–288.
16. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva. v 2 t.* [Vladimir Solovyev's World View], Moscow, 1913, 652 p., 420 p.
17. Chizhevskiy, D. I. *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia], Sankt-Petersburg, 2007, 411 p.
18. de Courten, Manon. History, Sophia and the Russian Nation. Reassessment of Vladimir Solovyev's Views on History and His Social Commitment, Bern, 2004, p. 534.
19. Hege, G. W. F. Sämtliche Werke herausgegeben von Georg Lasson. Band V. 3 Auf., Leipzig, 1923, p. 406.

ИСТОРИСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 12:27-175(47)
ББК 87.3(2)51:60.03

**«ВОСКРЕСЕНИЕ ПЕРВОЕ» В ИСТОРИЧЕСКОМ
И АСКЕТИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ
ИСТОРИСОФИИ: ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ
И ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ**

А.П. ГЛАЗКОВ

Астраханский государственный университет,
ул. Татищева 20а, г. Астрахань, 414056, Российская Федерация
E-mail alpglazkov@yandex.ru

Рассматривается проблема типологического различия внутри русской эсхатологической историософии. Предпринимается попытка при помощи методологии сравнительного анализа исследовать различия в представлениях о «первом воскресении» в философии всеединства Владимира Соловьёва и аскетической философии Игнатия Брянчанинова. Излагаются взгляды этих двух русских религиозных мыслителей о «первом воскресении» и исследуется их обоснование. Выявляется различие в онтологических основаниях между христианской аскетической философией и философией всеединства. На основе проведенного исследования делается вывод о том, что это различие в онтологических основаниях естественным образом реализуется в понимании «первого воскресения»: историческом у Владимира Соловьёва и аскетическом у Игнатия Брянчанинова. Раскрывается специфика проблематики смысла истории как спасения человечества в русской религиозной философии в целом.

Ключевые слова: историософия Владимира Соловьёва, аскетическая философия Игнатия Брянчанинова, русская религиозная философия, аскетика, исторический процесс, философия всеединства, эсхатология, «первое воскресение», «всеобщее воскресение», эсхатологическая историософия.

**«THE FIRST RESURRECTION» IN HISTORICAL AND ASCETIC
UNDERSTANDING OF ESCHATOLOGICAL HISTORIOSOPHY: VLADIMIR
SOLOVYOV AND IGNATIUS BRYANCHANINOV**

A.P. GLAZKOV

Astrakhan State University,
20a, Tatishcheva str., Astrakhan, 414056, Russian Federation
E-mail alpglazkov@yandex.ru

The article considers the problem of the typological differences within the Russian eschatological historiosophy. Using the methodology of comparative analysis the author makes attempts to investigate the distinction in representations about «the first resurrection» in the Vladimir Solovyov's philosophy of all-unity and Ignatius Bryanchaninov's ascetic philosophy. Opinions of these Russian religious

thinkers about «the first revival» are stated and their substantiation is investigated. Within the framework of the article the distinction comes to light in ontological grounds between Christian ascetic philosophy and philosophy of all-unity. On the basis of the conducted research the author concludes that the distinction in ontological grounds is naturally realized in historical understanding of the «first resurrection» for Vladimir Solovyev and ascetic understanding of the same thing for Ignatius Bryanchaninov. More than that, the article tends to open the specificity of the problematics of history sense in Russian religious philosophy as a whole, as the mankind rescue.

Key words: historiosophy of Vladimir Solovyov, ascetic philosophy of Ignatius Bryanchaninov; Russian religious philosophy, asceticism, the historical process, all-unity philosophy, eschatology, «the first resurrection», «the general resurrection», eschatological historiosophy.

Исследование эсхатологических аспектов темы жизни и смерти в творчестве Владимира Соловьёва и Игнатия Брянчанинова представляет особый научный интерес, так как оно позволяет сделать более ясными очертания русской эсхатологической историософии XIX века. Ввиду обширности самой эсхатологической проблематики жизни и смерти, мы рассмотрим лишь один из ее моментов, а именно вопрос о «первом воскресении из мертвых», как оно мыслилось у Игнатия Брянчанинова и у Владимира Соловьёва. В решении этого вопроса по существу, беря во внимание даже, может быть, больше необходимость самой его постановки и степень его разработанности, на наш взгляд, в достаточно отчетливом виде прослеживается различие онтологических оснований их философских систем, определяющих, в свою очередь, дифференциацию вариантов эсхатологической историософии.

Источниками философских взглядов Игнатия Брянчанинова являются христианское священное писание и учение святых отцов православной церкви, поэтому в его размышлениях о жизни и смерти эсхатологизм проявляется в наиболее последовательном виде. Наименование историософии Соловьёва как эсхатологической может считаться дискуссионной темой. Не вдаваясь в подробный анализ полемики по этому вопросу, заметим лишь, что в его творчестве присутствуют и эсхатологические и утопические моменты¹. В какой-то мере упрощая наши оценки, учитывая сложность конструкции метафизики всеединства, источников ее формирования и эволюции взглядов самого В.С. Соловьёва, мы можем считать историософию этого неорди-

¹ См.: Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва) // Соловьёвские исследования: периодич. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 40–73; Котрелев Н. Эсхатология у Владимира Соловьёва (К истории «Трех разговоров») // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 238–257; Межуев Б. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьёва 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 258–272; Сербиненко В.В. Философская эсхатология Вл. Соловьёва // Минувшее и непреходящее в творчестве В.С. Соловьёва: мат-лы междунар. конф. (14–15 февраля 2003 г.). СПб., 2003. С. 153–163 и др.

нарного русского мыслителя в целом эсхатологической. Мы предполагаем, что сравнительный анализ философских воззрений Игнатия Брянчанинова и Владимира Соловьёва на один из важнейших элементов христианской эсхатологии, а именно «первое воскресение», может способствовать в какой-то мере уточнению характера эсхатологизма историософии создателя концепции всеединства.

В творчестве Игнатия Брянчанинова и Владимира Соловьёва, на наш взгляд, представлены два четко выраженных различных подхода в понимании религиозной эсхатологии, которые мы можем условно обозначить как «аскетический» и «исторический». Название «аскетический» мы относим к взглядам Игнатия Брянчанинова, а «исторический» – к метафизике всеединства Владимира Соловьёва². Личность святителя Игнатия (в миру Дмитрия) Брянчанинова представляет собой одно из самых интересных и уникальных явлений в русской религиозной философии XIX века. Будучи представителем древнего дворянского рода, получивший прекрасное светское инженерное образование, обладающий незаурядным литературным талантом, отмеченным самим А.С. Пушкиным [4, с. 50], он выбирает для своей деятельности монашеское поприще и путь христианской аскезы. По своим взглядам, по стилю своих произведений и даже в какой-то мере по внешнему своему положению, соединив в себе высокий уровень светской образованности, церковное служение и аскетический монашеский подвиг, он может быть отнесен к философскому направлению, которое было основано святыми отцами Церкви и получило название «патристика». Если под патристикой понимать также синтез достижений научной мысли и христианского аскетического мировоззрения, то святитель Игнатий является одним из тех ярких представителей отечественной мысли, который пытался на деле осуществить этот синтез, объективно предвосхищая тем самым неопатристическое движение XX века. По своим взглядам и воспитанию святитель Игнатий может быть поставлен рядом с Иваном Киреевским, внутри широкого, сложного и в какой-то степени оппозиционного господствующему официозу движения, выступающего за возрождение изначальных, исходных, издревле присущих русской культуре духовных оснований. Игнатий Брянчанинов был среди тех, кто искал эти основания в русской православной религиозной традиции и в византийском духовном наследии. В России в XIX веке одним из центров возрождения патристики становится Оптина Пустынь. Но если Иван Киреевский пришел к философии святых отцов церкви и сблизился с оптинскими

² Такое наименование различий в известной мере формальное. Историчность присутствует в философствовании Игнатия Брянчанинова, а аскетизм является одним из моментов историчности Владимира Соловьёва. Если можно так выразиться, то у Игнатия Брянчанинова мы видим аскетическую историчность, а у Владимира Соловьёва исторический аскетизм. Речь в данном случае идет о взглядах по существу, об определенном ракурсе зрения и приоритетах.

старцами, в частности с о. Макарием (Михаилом Ивановым), уже в зрелом возрасте и оставался все же светским человеком, то Игнатий Брянчанинов с ранней юности делает решительные шаги к монашескому аскетическому поприщу. Интересно отметить, что его становление как аскетического подвижника происходит под влиянием одного из видных представителей движения оптинских старцев о. Леонида (Льва Наголкина), который был близок к о. Макарию (духовнику И. Киреевского) и который был знаком со схимонахом Феодором, учеником старца Паисия Величковского [4, с. 50]. В философских воззрениях Игнатия Брянчанинова и Владимира Соловьёва мы можем найти общие точки соприкосновения. Созданная Соловьёвым религиозно-философская концепция всеединства, которую автор именовал христианской, также представляет собой философский синтез, одним из существенных элементов которого является христианское священное писание. Философские взгляды создателя системы всеединства формировались в некоторой степени под влиянием Ивана Киреевского и раннего славянофильства [3, с. 43]. Соловьёв был знаком с учением святых отцов церкви, использовал множество христианских понятий, таких, например, как Троица, душа, аскетизм, Воскресение, Царство Божие и др. В то же время в конкретном содержании этих понятий, в осмыслении основных идей христианства у этих мыслителей мы наблюдаем существенное различие.

Аскетическое понимание эсхатологии было нами отнесено к философии Игнатия Брянчанинова. Под аскетикой в данном случае мы понимаем практику личностного нравственного совершенствования в точном соответствии с заповедями Иисуса Христа в целях обретения чистоты помыслов и должного для христианина спасительного состояния духа. Так как, согласно христианскому вероучению, совершает все Бог, то аскезис представляет собой синергию человека и Бога. Для аскетической философии принципиальным моментом является онтологическое различие вечной души и временного тела. Соответственно, жизнь и смерть рассматриваются ею как бы в двух измерениях: в измерении вечности (духовности) и в измерении временности (чувственной телесности). Собственно само разделение души и тела есть следствие смерти, которая проникла в человеческую природу («семя смерти») через грехопадение прародителей человечества. Поэтому существует различие между смертью существенной, которая соотносится с вечностью, и смертью временной или телесной. Существенная смерть является следствием нарушения духовных (то есть вечных, непреложных) законов жизни, или заповедей. Это преступление заповедей, совершенное в помыслах, словом или в действии, отчуждает человека от Бога как источника жизни и обрекает его, тем самым, на вечную смерть. Святитель Игнатий пишет, что как только «человек преступил заповедь (жизни) и немедленно умер; смерть мгновенно явилась во всех движениях души и в ощущениях тела» [2, с. 121]. После грехопадения, после преступле-

ния заповедей пребывания в вечной жизни переменялось на пребывание в духовном состоянии вечной смерти. Приводя в подтверждение этой мысли известные слова Христа о погребении мертвых своих мертвецов (Лк.9:60), святитель Игнатий, ссылаясь на учения Феофилакта Болгарского и Григория Паламы, пишет: «Мертвыми наименовал Господь тех живых по плоти, которые были поистине мертвы, как умерщвленные душой» [2, с. 123]. Выход же из этого состояния вечной смерти возможен, пока тело временно еще живо через аскезис. Иными словами, согласно этим взглядам, душа сама по себе субстанциональна, неуничтожима и принадлежит вечности. Единжды родившись вместе с телом, она больше уже не исчезнет, но ее онтологическое духовно-нравственное состояние обуславливает ее место пребывания в вечности после смерти тела.

Смерть телесная, которая присуща этому временному миру, представляет собой разлучение души и тела. Но эта смерть является лишь естественным, то есть закономерным следствием смерти существенной. Игнатий Брянчанинов пишет: «Точно, в собственном смысле разлучение души с телом не есть смерть; оно только последствие смерти. Есть смерть, несравненно более страшная! Есть смерть – начало и источник всех болезней человека, и душевных, и телесных, и любой болезни, исключительно именуемой у нас смертью» [2, с. 120]. Тело, которым в этом веке обладает временно человек, обречено естественным образом на тление и распад на составляющие его элементы. Душа же после своего отделения от тела занимает то место в вечности, которого она оказывается достойной по своему духовному состоянию. Собственно, это вытекающее из Священного Писания знание и обуславливает особое внимание патристики к аскетической жизни, необходимой не только монашеству, но и вообще всем христианам. Смысл жизни христианина заключается, согласно этим взглядам, в спасении от смерти и, таким образом, обретении вечной жизни. Только на путях личностного аскезиса, через борьбу с самим собой и со своими помыслами, борьбу с грехом, которой способствуют и таинства Церкви, достигается то качественное состояние внутреннего человека, которое оказывается достойным для его вхождения в вечную жизнь. Аскезисом достигается особое состояние души, которое представляет собой онтологическое духовное изменение, μετνοια, или покаяние. Это внутреннее духовное состояние есть необходимое условие для спасения души от вечной, существенной смерти, то есть для ее оживления, которое осуществляет уже Бог как Источник и Податель Жизни. Именно это оживление объята́й смертью души, или воскресение, и названо Игнатием Брянчаниновым «первым воскресением»: «Первое воскресение совершается при посредстве двух таинств: Крещения и Покаяния. Совершитель воскресения – Дух Святой» [2, с. 125]. Таким образом, «первое воскресение» осуществляется еще в этом временном мире, когда воскресает душа, то есть «внутренний человек».

Именно об этих воскресших еще в этой временной жизни людях, по мнению Игнатия Брянчанинова, и говорит Иоанн Богослов в XX главе Апокалипсиса, указывая на первое воскресение: «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это – первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20:4 – 6). По Игнатию Брянчанинову, престолы святых – это их господство над страстями, над недугами и над демонами. Ожившим, воскресшим людям дан суд, то есть рассуждение духовное, которым они обличают грех, как бы он не был прикрыт благовидностью, и отвергают его, судят, обличают даже демонов, которые принимают облик ангелов света. Они не поклонились ни антихристу, ни образу его, ни предызображавшим его гонителям христианства, требовавшим от христиан отречения от Христа и Его святых заповедей. Они усвоили себе ум Христов, постоянно выражали его в образе мыслей и в образе действий. Для них – нет смерти: «Это царствование священников Божиих в Духе Святом не может быть прервано разлучением души и тела: оно развивается и упрочивается им» [2, с. 126]. Таким образом, Брянчанинову свойственно своего рода духовно-реалистическое и можно сказать онтологическое понимание «первого воскресения». Это «первое воскресение» представляет собой нравственное и на путях аскезиса вполне достижимое для каждого человека реальное изменение духовного строя личности еще в этом мире. То, что спасение открыто для каждого человека, независимо от его социального положения, национальной принадлежности или исторической эпохи, в этом видится универсальность этой возможности. В то же время эта универсальная возможность исторична, так как она открылась и стала доступной человеку в исторический период времени после воскресения Иисуса Христа и остается у человечества до Его Второго Пришествия. Иными словами, тысячелетнее царствование Христа – это духовное, можно сказать таинственное и реальное царствование, то есть господство над страстями в Святом Духе, которое утверждено в вечности и которое некоторое определенное время («тысяча лет») присутствует в этом временном, несовершенном, конечном, «эсхатическом» и обреченном на уничтожение мире. Такое понимание тысячелетнего царства Христа обуславливает и духовно-символическую интерпретацию апокалиптического указания на «тысячу лет». Игнатий Брянчанинов в этом вопросе следует за толкованием св. Андрея Кесарийского, согласно которому «тысяча лет» – это время от вочеловечения Христова до Его Второго Пришествия, время, в течение которого будет благовествоваться Евангелие. Тысяча – это символ, то есть духовный указатель полноты, обилия и совершенства до своего возможного предела в

«плодоприношении». Словосочетанием «тысяча лет» изображена полнота времени, необходимая для проповеди и правильного понимания Евангелия всем человечеством. Это означает, что для того, чтобы каждый человек мог сделать осознанный выбор и был испытан в этом выборе, дано «все нужное время» [2, с. 123–124]. Игнатий Брянчанинов пишет: «С начала этого тысячелетия открылось и ныне продолжает открываться первое, таинственное, существенное воскресение мертвых; оно будет продолжаться до конца времен» [2, с. 124]. Как мы видим, это духовное понимание «первого воскресения» не исключает и исторический его аспект. Речь в данном случае идет об аскетически понимаемой эсхатологической историчности. После Воскресения Иисуса Христа и создания церкви появились все необходимые условия для спасения человечества от вечной смерти, началась новая, эсхатологическая по сути, историческая эпоха первого воскресения, символически названная «тысячелетним царством святых», которая продлится до Второго Пришествия. Так как «первое воскресение» является личностным, зависит от сознательного, основанного на вере свободного выбора и аскетических усилий каждого человека, то значение новой исторической эпохи обуславливается необходимостью открытия всем людям спасительного слова Божьего и помощи им в спасении через церковные таинства. Таким образом, акцент этой эсхатологической историчности расставляются как бы внутри личности и ее действительного преображения. Исторические обстоятельства являются лишь следствием личного духовного свершения людей, результатом их свободного выбора и спасительного для всех Промысла Божьего.

Конечно, в рамках такого понимания историчности речь не идет ни о каком-либо прогрессивном историческом развитии, ни о подготовке условий для тысячелетнего, в духе Иоахима Флорского хилиастического утопического «царства святых». Согласно аскетической эсхатологической историософии, смысл истории в период этой «тысячи лет» заключается в том, чтобы от вечной смерти спаслось как можно большее число людей. Об этом достаточно определенно говорил святитель Игнатий: «Тысяча лет, по объяснению, общепринятому Святой Церковью, не знаменует здесь определенного числа годов, а знаменует весьма значительное пространство времени, данное милосердием и долготерпением Божиим, чтоб весь плод земли, достойный неба, созрел и чтоб ни единое зерно, годное для горней житницы, не было утрачено. Когда и самые святые Божии уже сочли грехи мира преисполнившимися, а окончательный Суд Божий настолько нужным, тогда услышали от Бога: *да почуют еще время мало, дондеже скончаются и клеветы* (т.е., друзья, товарищи, в рус. переводе «Откровения» – «сотрудники». – А.Г.) *их и братия их*³. Так долготерпеливо великое милосердие Божие!» [2, с. 123]. Над всеми другими людьми

³ См.: Откр.6:11.

окончательное определение будет уже во время всеобщего «второго воскресения», когда воскреснут тела и совершится Божий суд над всем человечеством. Однако если душа каким-либо образом не была возрождена еще в этой временной ее жизни, то есть ею не было предпринято никаких усилий в направлении спасения, то, когда тело оживится, она останется мертвой, и тогда сохранится для нее и в новом теле вечная мука. Когда воскреснут тела всех, тогда будет совершен окончательный Божий Суд, мир преобразится и каждый займет свое место в вечности согласно своему достоинству. Святитель Игнатий ничего не говорит об апокатастасисе в оригеновском смысле этого слова. Но смысл его слов ясен – начало всеобщего восстановления возможно уже в этом временном мире через правильно осуществляемый аскезис, итогом которого является уничтожение смерти в самом человеке.

Если подход Игнатия Брянчанинова к эсхатологии мы обозначили как «аскетический», то подход Владимира Соловьёва к эсхатологическим вопросам, в том числе и к рассматриваемой нами теме «первого воскресения», можно назвать «историческим». Дело в том, что явление Царства Божия, которое, по мнению русского философа, есть «действительность абсолютного нравственного порядка, или – что то же – всеобщее воскресение и восстановление всяческих (αλοκατ στσις τῶν π ντων)» [6, с. 276], подготавливается непосредственно историческим развитием человечества. Интересно отметить, что в своем трактате «Оправдание добра», который был переиздан примерно за год до смерти философа, Соловьёв не проводит различия между «первым воскресением» и «вторым». В этом фундаментальном труде говорится лишь о всеобщем воскресении. Однако в своем последнем значительном произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», где эсхатологические темы находятся в центре внимания русского философа, Соловьёв вскользь упоминает вместе с «тысячелетним царством Христа» и «первое воскресение», различая его тем самым от «всеобщего воскресения». Собственно, именно на этом явлении «тысячелетнего царства», а не на апокатастасисе обрывается его эсхатологическая «Краткая повесть об антихристе»: «Между тем евреи бежали к Иерусалиму, в страхе и трепете взывая о спасении к Богу Израилеву. Когда святой город был уже у них на виду, небо распахнулось великой молнией от востока до запада и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках. В то же время от Синая к Сиону двигалась толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом, а с разных сторон бежали еще иные восторженные толпы: то были все казненные антихристом евреи и христиане. Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет» [8, с. 761]. Чудесное явление Спасителя представлено в «Трех разговорах» как историческое событие, которое открывает новую историческую, и уже эсхатологическую по сути, эпоху – «тысячелетнее царство Христа». Как видим, Соловьёв, в отличие от Игнатия Брянчанинова, интерпретирует XX главу Апокалипсиса не в духовно-символическом, а в бук-

вальном, то есть, если так можно выразиться, фантастически-материалистическом смысле. К сожалению, Соловьёв не раскрывает подробно, как именно он представляет эти тысячу лет истории человечества и их цель, но по тому, что уже сказано в этом эпизоде, о бегущих восторженных толпах оживших евреев и христиан, мы можем предположить, что речь идет, скорее всего, о воскресении людей, подобном, может быть, воскресению Лазаря, то есть в тех же земных телах, с тем же самым сознанием, которому, судя по всему, предстоит подготовить исторические условия для всеобщего воскресения. Все это свидетельствует о том, что, несмотря на появление в «Трех разговорах» новых значимых моментов в эсхатологической части философского учения Соловьёва, принципиально-онтологическая ее составляющая не претерпела существенных изменений. Мы можем говорить лишь о внесении Соловьёвым изменений в изображение конкретных деталей одного из финальных этапов истории в период его известной «особой перемены в душевном настроении». Думается, что эти изменения отражают переход создателя концепции всеединства от «оптимистической» версии своей эсхатологической историософии к «пессимистической»: если человечество в целом оказалось не способным создать необходимые условия для явления Царства Божьего, то это будет осуществлено ожившими в первом воскресении людьми в тысячелетнее царствие Христа. Ожили же в первом воскресении те, кто не принял сторону антихриста и выдержал тем самым последнее, окончательное испытание, о котором Соловьёв говорил еще в своей ранней работе «София». В этом раннем и неопубликованном при его жизни труде, еще в период осмысления своих основополагающих идей, создатель метафизики всеединства писал, что «прежде чем достигнуть своего предела, церковь должна была еще выдержать великую борьбу с властями века сего, которые, будучи свергнутыми, но не уничтоженными, лишь поменяли сферу своего действия» [5, с. 487]. Таким образом, обе эти версии, и «пессимистическая» и «оптимистическая», базируются на одном и том же представлении об онтологическом всеединстве божественного и природно-космического, которое Соловьёв усвоил еще в начале своего творческого пути. Согласно этому представлению, не существует онтологического разделения между Творцом и сотворенным Им миром. В результате происходит слияние духовного и материального в единое субстанциональное целое. Как следствие, происходит, с неизбежностью, своего рода «материализация» божественного и «обоожествление» материального. Поляризация духовного и материального в рамках всеединого целого уподобляет мир некой личности. Это уподобление мира личности порождает представление о всемирной душе и ее развитии, сначала в космической, а затем в исторической перспективе. Как следствие, отдельный человек теряет свое самостоятельное значение и растворяется в этой всецелой и всеединой личности. Нравственное совершенство личности, которое может быть признано достойным абсолютного нравственного порядка Царства Божьего, ставится в полную зависимость от нрав-

ственного состояния общества, которое понимается при этом как единый всецельный организм. То духовно-нравственное дело, что в философии Игнатия Брянчанинова является аскетическим праксисом отдельной личности, в философии всеединства, таким образом, переносится на целое общество и превращается в историческое дело нравственного совершенствования всего человечества. Такой антропоморфизм системы всеединства с неизбежностью рождает историоцентризм. Как метко заметил В.В. Бибихин, история – «тайный бог антропоморфизма» [1, с. 229]. У Соловьёва нравственное совершенствование человека заменяется историческим совершенствованием общества. Он пишет: «Мы знаем, что *лица в отдельности* не существует, а следовательно, и не совершенствуется. Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса (как и исторического вообще), есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным*, или обществом» [6, с. 485]. Такая позиция обуславливает и понимание самого аскетизма в историческом смысле, то есть не как индивидуального, а как общественного делания и как определенной исторической задачи всего общества⁴. Соловьёв пишет: «Без сомнения, всякое положительное содержание жизни, а тем более ее совершенство, человек получает от Бога; но чтобы быть способным получить его, чтобы стать восприимчивою формой божественного содержания (а в этом только и состоит человеческое совершенство), необходимо, чтобы человек действительным опытом отделился и очистился от всего несовместимого с этим совершенным состоянием, что и достигается для совокупности всех людей в историческом процессе, чрез который таким образом осуществляется воля Божия в мире» [6, с. 259]. Таким образом, представление об онтологическом всеединстве перемещает внимание философа в плоскость исторической перспективы «богоматериального процесса», а само достойное явлению Царства Божьего нравственное совершенство человечества переносится в область неопределенного будущего. Так как это предполагаемое будущее на самом деле еще не существует, то это привносит в подобную историософскую конструкцию элемент идеализма и утопизма. Таким образом, «первое воскресение» у Игнатия Брянчанинова – это возможность, ставшая реальной после Воскресения Иисуса Христа для каждого человека в существующем настоящем, «первое воскресение» для Соловьёва – это вероятное событие более или менее отдаленного будущего.

В философии всеединства Соловьёва и в аскетической христианской философии мы видим множество терминологических совпадений и даже формально, внешне сходную направленность мысли. Существенное отличие между этими философскими системами лежит в области внутренних

⁴ См. об этом: Глазков А.П. Философия всеединства и православная аскетика: историософский аспект // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2 (22). С. 80–88.

онтологических оснований и содержательной предметности. В конечном итоге речь идет о том, где именно пролегает, говоря языком Соловьёва, «сверхчеловеческий путь» к бессмертию [7, с. 633]. Последовательное онтологическое различение божественного и сотворенного, духовного и материального у Игнатия Брянчанинова помещает эсхатологические вопросы в область настоящего и концентрирует внимание на аскетическом спасительном труде отдельной личности и ее правильном духовном устройении. Основанная же на онтологическом всеединстве эсхатология неизбежно будет смещать акценты в область будущего и разрабатывать различные образы духовного устройства общества и способы исторической практики, необходимой для его достижения.

Список литературы

1. Бибихин В.В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. 416 с.
2. Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти // Собрание сочинений. Т. 3. М.: Благовест, 2001. С. 74–194.
3. Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва) // Соловьёвские исследования: периодич. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 40–73.
4. Леонид Соколов. Святитель Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003.
5. Соловьёв В.С. София // Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М., 2007. С. 409–492.
6. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 47–580.
7. Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 626–634.
8. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 635–762.

References

1. Bibikhin, V.V. *Yazyk filosofii* [Language of Philosophy], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2002, 416 p.
2. Bryanchaninov, Ignaty. Slovo o smerti [A Word about Death] in *Sobranie sochineniy, vol. 3*, Moscow: Blagovest, 2001, pp. 74–194.
3. Maksimov, M.V. *Solovyovskie issledovaniya*, 2001, 2, pp. 40–73.
4. Sokolov, L. *Svyatitel' Ignaty. Ego zhizn', lichnost' i moral'no-asketicheskie vozzreniya* [St. Ignatius. His Life, Personality, Moral and Ascetic Views], Moscow: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya, 2003.
5. Solovyov, V.S. Sofiya [Sophia] in Kozыrev A.P. *Solovyov i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics], Moscow, 2007, pp. 409–492.
6. Solovyov, V.S. Opravdanie dobra [The Justification of the Good] in *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected Works in 2 vol.], vol. 1, Moscow, 1988, pp. 47–580.
7. Solovyov, V.S. Ideya sverkhcheloveka [Idea of Superman] in *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow, 1988, pp. 626–634.
8. Solovyov, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii [Three Talks about War, Progress and the End of the World History including Short Story about Antichrist and with Supplements] in *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow, 1988, pp. 635–762.

УДК 141.7:94(47)
ББК 873:63(2)52-412

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО В ЛИБЕРАЛЬНОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ К.Д. КАВЕЛИНА

О.В. КОЗЛОВА

Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова,
ул. Советская, д.14, г. Ярославль, 150000, Российская Федерация

E-mail: OI_v_k@mail.ru

Рассматриваются проблемы становления либерализма в России. На основе использования исторического, биографического, критического методов исследования проводится анализ причин исторической задержки появления и развития либеральных идей в России. Дан анализ концепции К.Д. Кавелина, его вклада в разработку концептуальных основ либерализма, а также в осмысление преимуществ этой доктрины перед иными направлениями политико-правовой мысли. Обозначены характерные особенности российского либерализма: убежденность в необходимости сохранения самодержавной власти, эволюционный переход к конституционной монархии, интерес к проблеме личных прав граждан, принципиальный отказ от революционных методов реформирования власти и осуществление либеральных преобразований общества. Обращено внимание на проблему свободы воли и поиска путей достижения свободного и справедливого общества у К.Д. Кавелина и В.С. Соловьёва. Отмечены значение и вклад К.Д. Кавелина в определение стратегических основ распространения и внедрения либеральных идей в общественное сознание. Сделан вывод о созвучности идей двух великих мыслителей – К.Д. Кавелина и В.С. Соловьёва. Выявлено, что индивидуально-ценностное начало в концепции К.Д. Кавелина подчиняется нормативно-целому, вследствие чего Кавелин преодолевает рамки либеральной парадигмы, обосновывая ценность универсальной индивидуальности.

Ключевые слова: личность, индивидуальность, общество, либерализм, самодержавие, свобода, равенство, наука, религия, конституционная монархия.

PERSONALITY AND SOCIETY IN K.D. KAVELIN'S LIBERAL PUBLICISM

O.V. KOZLOVA

Yaroslavl State University named after P.G. Demidov,
14, Sovetskaya str., Yaroslavl, 150000, Russian Federation

E-mail: OI_v_k@mail.ru

The author considers the problem of formation of liberalism in Russia. Based on the usage of historical, biographical and critical research methods the author analyzes the causes of historical delay of the emergence and development of the liberal ideas in Russia. The analysis of the K.D. Kavelin's concept is offered. The article is devoted to K.D. Kavelin's contribution to the development of conceptual foundations of liberalism, as well as to understanding the benefits of this doctrine to other areas of political and legal thought. The author denotes the typical features of Russian liberalism: the belief to preserve the autocratic power, the evolutionary transition to a constitutional monarchy, the development issues of personal rights of citizens, principled rejection of revolutionary methods of reforming

government and the implementation of liberal reforms of society. The attention is paid to considerations of K.D. Kavelin and V.S. Solovyov's problem of free will and finding ways to achieve a free and fair society. The importance and contribution of K.D. Kavelin in determination of the strategic framework for dissemination and implementation of liberal ideas in the public consciousness are considered. It is concluded that there is the consonance of ideas of these two great thinkers, K.D. Kavelin and V.S. Solovyov. In conclusion, the author reveals that individual and valuable beginning in K.D. Kavelin's concept submits to the normal and entire one, that is why Kavelin overcomes the limits of the liberal paradigm, substantiating the value of universal identity.

Key words: *personality, personality, society, liberalism, autocracy, freedom, equality, science, religion, constitutional monarchy.*

Во второй половине XIX в. в основном была оформлена доктрина российского либерализма, характерными особенностями которого стали: убеждение в необходимости сохранить самодержавную власть, эволюционный переход к конституционной монархии, разработка проблемы личных прав граждан, принципиальный отказ от революционных методов реформирования власти и осуществление либеральных преобразований общества. Важную роль в создании основ либеральной доктрины сыграли выдающиеся представители отечественной политико-правовой мысли К.Д. Кавелин и Б.Н. Чичерин.

Либерализм представляет собой сложное, многообразное историческое, философское, культурное и правовое явление, которое трудно ограничить рамками научной дефиниции. На это обстоятельство обращал внимание русский философ Н.А. Бердяев. В своей работе «Философия неравенства» он писал: «Либерализм есть настроение и умозерцание культурных слоев общества. В нем нет бурной стихии, нет огня, воспаляющего сердца, в нем есть умеренность и слишком большая оформленность. Правда либерализма – формальная правда. Она ничего не говорит ни положительного, ни отрицательного о содержании жизни, она хотела бы гарантировать личности любое содержание жизни» [4, с. 527]. Признавая наличие онтологического содержания в либерализме, Бердяев утверждал, что либерализм «нельзя обосновать позитивистически, его можно обосновать лишь метафизически» [4, с. 599]. Он также вполне обоснованно утверждал, что либерализм содержит в себе непреодолимое противоречие между свободой и равенством. «Свобода и равенство несовместимы, – полагал Н.А. Бердяев. – Свобода есть прежде всего право на равенство. Равенство есть прежде всего посягательство на свободу, ограничение свободы. Свобода живого существа, а не математической точки, осуществляется в качественном различии, в возвышении, в праве увеличивать объем и ценность своей жизни. Свобода связана с качественным содержанием жизни. Равенство же направлено против всякого качественного различия и качественного содержания жизни, против всякого права на возвышение» [4, с. 603–604].

Трудность адаптации идей либерализма на русской почве вынуждает нас обратиться к исследованию причин исторической задержки появления и раз-

вития либеральных идей в России. Существуют различные точки зрения на классификацию периодов развития либерализма. Так, Н.И. Баркова выделяет четыре всеобщие стадии развития либерализма: ранняя латентная, классическая, постклассическая или социальная, неоклассическая. Но в контексте развития либеральной идеи в России, Н.И. Баркова ограничивается рассмотрением только классического и постклассического этапов развития либерализма на рубеже XIX–XX вв [3, с. 11]. И.Д. Осипов определяет такие направления развития русского либерализма, как христианское, консервативное, социальное [8, с. 10]. О.Л. Гнатюк, рассматривая историческое развитие русского либерализма, выделяет три этапа: правительственный, консервативный и социальный [5, с. 87]. По мнению Р.В. Пырмы, в России существовали «четыре волны прилива либеральной идеи»: «бюрократический либерализм (М.М. Сперанский, Н.С. Мордвинов и др.), консервативный либерализм (Б.Н. Чичерин, К.Д. Кавелин), демократический либерализм (П.Б. Струве, Л.П. Петражицкий, П.И. Новгородцев, К.А. Кистьяковский, С.И. Гессен и др.), радикальный либерализм (Е.Т. Гайдар, и др.)» [10, с. 16]. В.В. Шелохаев относит становление русского либерализма к началу XX века и связывает это с формированием соответствующей системы ценностей [12, с. 36].

В этой связи следует признать справедливость оценки В.Н. Приленского, считающего ранний российский либерализм антидемократичным, указывая на то, что либерализм и идеи демократии казались несовместимыми, а их объединение недостижимым. В.Н. Приленский совершенно справедливо отмечает, что в России вплоть до конца XIX в. мы имеем дело в большей степени с либерализмом теоретическим, нежели практическим [9, с. 16, 24].

Неоценимую роль в формировании российской либерально-правовой доктрины сыграл К.Д. Кавелин. Его вклад состоял, прежде всего, в разработке концептуальных основ, разъяснении содержания и значения либерализма для России, пропаганде его преимуществ перед иными направлениями политико-правовой мысли, а также в определении стратегических основ распространения и внедрения либеральных идей в общественное сознание. По справедливой оценке А.А. Алафаева и С.С. Секиринского, Кавелин – один из самых разноплановых социальных мыслителей пореформенной России, сумевший достигнуть синтеза традиций историософской мысли с уроками реальной реформаторской практики и развить на этой основе достаточно целостную концепцию «русского национального интереса» [2, с. 74]. Кроме того, следует признать справедливость точки зрения Н.М. Азаркина, считавшего, что русские «юристы либеральной ориентации меньше всего исходили из стремления выразить чьи-либо классовые интересы» [1, с. 315].

В ряде публицистических работ, таких как «Паспорта в России» (1861), «Дворянство и освобождение крестьян» (1862), «Наш умственный строй» (1875), «Политические призраки и административный произвол» (1877) и др., К.Д. Кавелин изложил основные положения своей политико-правовой докт-

рины. Как человек широкообразованный, он понимал, что в середине XIX в. радикальная модернизация России невозможна.

К.Д. Кавелин в этой связи отмечал, что древняя русская жизнь исчерпала себя вполне, что она развила все начала, которые в ней скрывались, все типы, в которых непосредственно воплощались эти начала. Он указывает также на то, что древняя жизнь провела Россию сперва через общинный быт, потом через родовой и смешанный, постепенно выводила на сцену истории типы племеноначальника, начальника рода и вотченника и осуществляла их в больших размерах. Последним ее усилием, венцом творения были первые зачатки государства и начало личности.

Мыслитель указывает на то, что начало личности, таким образом, узаконилось в русской жизни и настала его очередь действовать и развиваться. При этом он говорит, что лицо личности было приготовлено древней русской историей, но только как форма, лишенная содержания. Именно содержания, как указывает Кавелин, не могла дать древняя русская жизнь, задача которой заключалась именно в том, чтобы выработать начало личности и освободить его из-под подчинения природе. Сделавшись независимой, не через себя, а как бы извне, вследствие исторической неизбежности, личность ещё не сознавала значения, которое она получила, и поэтому оставалась бездеятельной. Следовательно, согласно рассматриваемой концепции, русская история получила практически несвободную личность, которая не смогла бы распорядиться свободой, даже получив ее извне.

К.Д. Кавелин отмечает далее, что такое положение личности не могло долго продолжаться, свобода личности должна была пробудиться к действию и сделать личность мерилем всего. Но свобода не могла сама собой пробудиться в личности, а личность не могла начать действовать во имя себя самой, так как была совершенно неразвита и не имела никакого содержания. Следовательно, делает вывод Кавелин, свое содержание личность должна принять извне, то есть начать действовать под чужим влиянием. Но личность, действующую под чужим влиянием, нельзя назвать свободной, следовательно, личность не может обладать внешней свободой: «начало личности было и у нас и равнялось на свободу. Беглецы, разбойники, казаки как другая сторона медали»[7, с. 162].

По мнению К.Д. Кавелина, эти проявления индивидуальности идут параллельно с крепостным началом, то есть началом несвободы, доказывают неспособность индивидуальности создать гражданский быт – этим объясняют крепостное начало. Как считает Кавелин, в сложившемся таким образом быту личное начало могло быть вызвано, пробуждено к нравственному духовному развитию только извне и только начиная с высших слоев. Такое пробуждение, по Кавелину, начинается с эпохи Петра Великого: «Петр – первая свободная великоросская личность, со всеми ее характеристическими чертами: практичностью, смелостью, широтой, и со

всеми недостатками, обусловленными тою средою и теми обстоятельствами, при которых она появилась» [7, с. 163].

К.Д. Кавелин убежден в том, что в обществе, построенном на крепостном начале, личность могла заявить о себе не иначе, как с большою ненавистью к современному ей порядку, со всей «необузданностью и гневом угнетенной силы, рвущейся на простор, с пристрастием к цивилизованной Европе, где личность служит основанием общественного быта и права, свобода её признана и освещена» [7, с. 163]. То есть личность могла выступать, по Кавелину, только как несвободная личность с пренебрежением к действительности как к основе существования несвободы. Таким образом, личность могла искать основания бытия только в себе самой и в своей вере, считает Кавелин.

Исходя из этого К.Д. Кавелин делает вывод о том, что необходимость естественных явлений уживается рядом с психической свободой воли и между той и другой нет собственно никакого противоречия. По Кавелину, вся деятельность человека во внешнем мире ограничивается только перестановкой физических явлений, другой их комбинацией, при этом человек не в состоянии ни убавить, ни прибавить, ни изменить естественные законы, а природу заставляет служить своим интересам только приведя её условия в такое сочетание, что «они сами собой, действуя по естественным законам, производят то, что человеку нужно» [6, стб. 416].

Из этого следует, что свободной и произвольной деятельностью человека закон необходимости никогда не нарушается и не может быть нарушен. Поэтому философ указывает на то, что естественные науки не знают свободы воли, а знают только закон необходимости, потому что во внешней природе все необходимо, все есть роковое, неизбежное последствие данных условий, управляемых неизменными законами. Следовательно, с точки зрения естественных наук нельзя и догадаться, что существует свобода воли, так как каждый акт воли производит во внешнем мире только те перемены, которые допускаются естественными условиями и законами, отмечает Кавелин.

Таким образом, исходя из концепции К.Д. Кавелина, можно заключить, что проблема свободы, свободы воли и свободного действия находится вне компетенции естественных наук, «поэтому они не утверждают и не отрицают свободы воли и произвольных движений, а просто обходят их, не имея до них никакого дела» [6, стб. 417].

Согласно К.Д. Кавелину, нравственный характер, нравственное развитие лица невозможны и немислимы без свободы воли, то есть «без возможности, по усмотрению и произволу, выбрать тот или другой путь, склониться на то или другое действие, дать своей деятельности то или другое направление» [6, стб. 383]. По мнению мыслителя, внешние обстоятельства могут способствовать или мешать исполнению тех или других решений человека. Из

этого следует, что борьба является постоянным законом развития нравственной личности: «Мы боремся с окружающей природой, вообще с обстановкой, с самими собою, чтобы достигнуть своих целей, исполнить свои намерения, задачи, создать в себе и вокруг себя среду, соответствующую нашим желаниям и помыслам. Вот почва, на которой вырастает и развивается нравственная личность» [6, стб. 383].

В этом плане интересны размышления В.С. Соловьёва, который указывает, что очень часто свободу выбора смешивают с неопределенностью выбора, т.е. пока человек еще не определился в своем решении, он представляется как будто свободным, сохраняющим возможность каждого из выборов. Для Соловьёва является важным, что в этой неопределенности положения нет еще решения или воли, а есть только борьба желаний, которая может решиться на основании какого-нибудь достаточного мотива. Эта неопределенность не может быть свободной, потому что такая неопределенность принадлежит всем явлениям до тех пор, пока они рассматриваются только в возможности или как потенциальные: «Я могу делать что хочу, я могу, если хочу, отдать все свое имущество бедным и сам сделаться нищим – если хочу, но я не могу этого хотеть, если противоположные мотивы имеют слишком много силы надо мною для того, чтоб я мог этого хотеть» [11, с. 83]. В приведенном примере решение воли определяет выбор между многими однородными мотивами или желаниями. Выбор решается согласно более сильному желанию или предмету, вызывающему такое более сильное желание; свободы тут нет никакой. Но бывают такие случаи, когда воля решает не в пользу одного из желаний, а в пользу общего отвлеченного принципа или идеи. При этом определяющий решение принцип (или идея) служит мотивом, делающим решение безусловно необходимым в данных обстоятельствах и для данного действующего лица, заключает философ.

Соловьёв уверен, что никакой мотив и никакая причина сами по себе недостаточны для произведения какого бы то ни было действия. Внешняя причина может производить определенное действие только согласно особенному характеру или свойству действующего существа, и если это обстоятельство не делает неразумных существ свободными, то точно так же действие на человека мотивов, обуславливаемых его особенным характером, не делает еще его свободным: «Если бы в каждом данном случае известный человек мог свободно действовать, так или иначе, в дурную или худшую сторону, в совершенной независимости от своего предполагаемого характера, то в таком случае ни в жизни, ни в поэзии мы не могли бы иметь никаких определенных и постоянных индивидуальных характеров» [11, с. 85].

Если под свободой понимать способность человека вообще подчинять низшие стремления высшим, внешние мотивы подчинять внутреннему мотиву нравственного принципа или идеи, то такую свободу человек, несомненно, имеет, продолжает свои рассуждения мыслитель. При этом возникает

вопрос: имеет ли человек способность всегда из безусловной свободы осуществить в себе эту общую возможность человека как разумного существа, т.е. всегда ли человек может действовать по нравственному принципу? Соловьёв указывает, что опыт дает нам отрицательный ответ. Способность действовать по нравственному принципу зависит не от доброй воли каждого лица, а от его характера. Эта способность действовать по нравственному принципу сама является одной из главных черт личности, которая свойственна далеко не всем людям.

В.С. Соловьёв убежден в том, что факт действия некоторых людей, всегда исходя из нравственного принципа, вопреки низшим мотивам, еще не доказывает свободы. Эти люди, по мнению философа, действуют согласно своему личному характеру, который для них есть необходимость. Свобода была бы доказана эмпирически, если бы все лица без исключения могли бы всегда, при всех условиях и обстоятельствах, действовать согласно нравственному принципу, считает мыслитель. «Если бы все лица имели эту способность, то она зависела бы от личного характера, который бесконечно разнообразен, и в таком случае действие не определялось бы ни мотивами, ни воспринимающим мотивы характером и, следовательно, было бы свободным» [11, с. 86]. Следовательно, мыслитель обращает внимание на то, что если бы нравственная воля или практический разум были бы одним достаточным основанием для произведения нравственного действия, тогда автономия человека как разумного существа, была бы несомненной действительностью. Но в опыте, в эмпирической действительности, как показывает Соловьёв, действия всегда определяются совместным присутствием мотива и характера как достаточных оснований и, следовательно, подлежат закону необходимости.

К.Д. Кавелин с глубокой грустью отмечает, что личность как нравственный деятель сходит со сцены, личностям предстоит постепенно превратиться в безличные человеческие единицы, лишённые в своем нравственном существовании точки опоры и поэтому легко заменяемые одни другими. При этом достоинство и нравственный характер должны определяться только внешней жизнью и деятельностью в качестве члена государства, общества или какого-нибудь частного союза, а при оценке человека не внутренние мотивы, а степень необходимости для общежития должны выдвинуться на первый план, и именно внешние привычки должны сделаться меркой человека. Мыслитель стремится обратить внимание на то обстоятельство, что в человеке незаметно ступшевывается именно то, что делает его человеком: «Мы больше и больше привыкаем смотреть на его деятельность только с одной внешней стороны, как будто бы все его действия определялись исключительно одной внешней его обстановкой. Развивая последовательно наши взгляды, мы должны смотреть на воспитание как на дрессировку, определять наказания не условиями нравственной природы человека, а по одним соображениям общественной пользы. Искусства и даже знание должны, при

таким взгляде, потерять сами по себе всякую цену и измеряться только степенью их полезности или бесполезности для общества»[6, стб. 385].

Мыслитель убежден в том, что пока условия индивидуальной жизни, нравственные элементы личности, будут оставаться в теперешнем пренебрежении, до тех пор эти взгляды будут все глубже проникать в умы большинства образованных людей. Философ указывает, что именно в современную ему эпоху делается все возможное для удовлетворения потребностей человека, а он все менее и менее становится способен пользоваться этими благами: «Дерево цветет, а корни его как будто подсыхают; того и гляди, начнет сохнуть и самое дерево. Мы уже больше не боимся вторжения диких орд; но варварство подкрадывается к нам в нашем нравственном растлении, за которым по пятам идет умственная немощь. Люди обратились бы в злейших из хищных зверей, если бы современные взгляды, как думают многие, действительно выражали собою последнее слово науки, а не были, как мы убеждены, ошибочным, неумелым её применением к психической жизни»[6, стб. 386].

К.Д. Кавелин отмечает, что до последнего времени в исследованиях, имеющих отношение к духовной и нравственной стороне человеческого существования, отправным пунктом служил индивидуальный человек: «Думает, исследует не отвлеченное понятие человеческого рода или нации, а живой, единичный человек, при том запасе знания и опытности, какой умел приобрести. Поэтому с себя он начинал и себя же сознательно или бессознательно принимал за исходную точку своих общих выводов и соображений»[7, с. 530].

Поэтому, по Кавелину, индивидуализм лег в основание всей науки, философии и общественных учреждений. Это продолжалось, по его мнению, до тех пор, пока все стороны индивидуального человека не были исследованы и испробованы на деле в построениях общества и государства.

С другой стороны, мыслитель отмечает, что центром исследования должен стать не единичный человек, а общество. Мир знания и науки открылся перед человеком только благодаря обобщениям, которые сделались возможны лишь благодаря общению его с другими людьми. Если, таким образом, человек только в обществе себе подобных становится способным к развитию и совершенствованию, то на него следует смотреть не как на самостоятельную единицу, а как на составную часть целого, указывает философ. В этой связи Кавелин предостерегает от заблуждения, которое заключается в том, что человека пытаются представить как составную часть организма: «Так как в человеке дифференциация достигает высшего развития, то человек в обществе стоит гораздо самостоятельнее, может достигать гораздо большего, индивидуального развития, чем составные части всякого другого живого организма»[7, с. 531].

К.Д. Кавелин указывает на то, что вышеуказанное отношение к человеку уступило место представлению о полной и совершенной зависимости че-

ловека от природы и общества, ими он обусловлен и вне природы и общества не мыслим. Следовательно, согласно этому представлению, индивидуальный человек ограничен в своем существовании и в своей деятельности во всех отношениях природой и обществом.

К.Д. Кавелин отмечает, что сознание внутреннего, духовного мира человека, раз возникнув, впоследствии на долгое время утрачивалось и исчезало. В этой связи философ ставит вопрос: «Не следует ли отсюда, что обращение человека на себя не более, как переходный момент в развитии, минутная стоянка, отдых, после которого люди с обновленными силами снова продолжают свой многовековой труд?» [7, с. 514]. То есть, по Кавелину, за погружением человека в свой духовный мир наступало всегда не обновление политической и общественной жизни, а, напротив, ее разложение и разрушение. Следовательно, только в накоплении знания объективного мира заключается действительный успех развития человечества.

Согласно концепции К.Д. Кавелина, исследуя и узнавая окружающее, человек изменяется сам и смотрит на тот же окружающий мир другими глазами, а это снова изменяет его прежний взгляд и заставляет иначе взглянуть на то, что живет и совершается около него. В этом и заключается, по мнению философа, развитие знания и опытности, это объясняет периодическое обращение человека к самому себе, к своему внутреннему, психическому миру.

К.Д. Кавелин отмечает, что несомненная связь между человеком и окружающим его миром, так ясно выступающая в развитии знания и науки, не разрешает всех проблем, возникающих в ходе исторического развития. Согласно концепции мыслителя, человек со своим внутренним миром и его тайнами и откровениями выступает не как продолжение, разъяснение и дополнение окружающего мира, а напротив, он отрицает его, «спасается от его зол и страданий, в самом себе ищет точки опоры и во имя ее стремится пересоздать весь действительный мир и условия его существования» [7, с. 516].

Исходя из этого философ ставит вопросы: что значит это противопоставление внутреннего мира внешнему, доходящее до вражды, и почему оно является заключительным актом эпох культур и цивилизаций, а не заявляет себя в самом их начале? По мнению Кавелина, позднее появление протестов во имя внутреннего, душевного мира против окружающей среды, в которой суждено жить человеку, легко объясняется законом дифференциации, одинаково действующим в развитии природы и человека, человеческого общезития. Мыслитель отмечает, что слитное, не различенное в зародыше, является при дальнейшем росте различным и обособленным, иногда до того, что трудно уловить и определить взаимную связь бывших прежде частей одного целого. Это замечание Кавелин относит к высшим, сложным организмам – человеческому обществу: «Сначала индивидуальность людей, из которых оно состоит, не выдается вперед, ступенькаясь и утопая в общем стадном чувстве. Развитие общества ослабляет это первоначальное безраз-

личие. По мере того как общество живет, индивидуальность выступает ярче, определеннее и резче. Вот почему обращение человека к себе, погружение его в свой внутренний мир, в противоположность окружающему внешнему, появляется не на первых, а на последних заключительных ступенях развития, когда все задатки эпохи вполне созрели, когда она исчерпала свое содержание и пришла к заключительным своим итогам»[7, с. 516].

К.Д. Кавелин убежден в том, что в обществе, соединяющем в одно целое людей разного склада, главная задача – найти условия их мирного и безобидного сосуществования, и эта цель может быть достигнута, когда причины противоположностей будут обеими сторонами поняты и круг деятельности того и другого направления очерчен добровольно и с возможной точностью. При этом необходимо иметь в виду, указывает философ, что знание, наука на многие вопросы не дают в теории точного ответа; в практическом приложении приходится в таких случаях довольствоваться возможным приближением к недостижимому точному решению.

Поэтому Кавелин настаивает на том, что только признание потребности духовного и нравственного развития индивидуальности как одной из основных задач жизни и возможности дойти двумя различными путями до условий ее удовлетворения могут подготовить почву для компромисса между религией и наукой и их мирного совместного сосуществования.

В.С. Соловьёв указывал на то, что именно в возможности действовать нравственно (т.е. формировать умопостигаемые предметы и цели), а не по эмпирическим или чувственным побуждениям, заключается несомненная свобода человека: «Для того чтобы человек мог действовать нравственно, нет надобности, чтобы он был свободен в том смысле, чтобы не определяться никакими мотивами; достаточно, что он свободен в том смысле, что может определяться идеальными мотивами. Свобода человека в последнем смысле есть внутреннее субъективное условие нравственной деятельности»[11, с. 112].

Согласно концепции В.С. Соловьёва, нравственная деятельность имеет своей формой безусловную всеобщность, своим предметом – все живые существа, своей окончательной целью – организацию этих существ в царство целей. Отсюда философ делает вывод, что нравственная деятельность выходит за пределы единичной личной жизни и обуславливается существованием общества. Ясно, что полное осуществление этой объективной нравственной деятельности должно происходить в нормальном обществе. Поэтому задача объективной этики, по Соловьёву, заключается в определении условий нормального общества как высшего практического идеала. По убеждению мыслителя, обязательная форма нравственного начала, заключающая в себе предположение свободной воли, остается открытой задачей, пока не решен вопрос о свободе воли. А этот вопрос, по Соловьёву, не может быть окончательно разрешен в области одних этических понятий. Об-

щество, по мнению философа, есть и существующий факт, и неосуществленная идея или идеал: «Общество есть факт, но также факт и то, что общество не есть какое-нибудь вполне определенное, завершенное в своих формах бытие, оно есть нечто изменчивое, нескончаемое, только делающееся или осуществляемое»[11, с. 114].

По мнению К.Д. Кавелина, остается открытым и вопрос: есть ли возможность путем науки и знания открыть и указать твердую почву и основание тех начал, на которых построено учение о нравственности и на которые опирается духовное и нравственное развитие людей? По мнению мыслителя, нравственное и духовное развитие личности отодвинуто на второй план, оно вполне заменяется изменением и улучшением условий жизни человека: «Дайте людям хороший суд, хорошее управление, поставьте их в нормальное экономическое положение, откройте им широко двери науки и знания, обеспечьте их физическое благосостояние – и они сами собою станут духовно и нравственно развитыми. Факты не оправдывают, однако, этих надежд»[7, с. 528].

К.Д. Кавелин обращает внимание на то, что нравственные качества и нравственное совершенствование не совпадают ни с умственным развитием и образованием, ни с обеспеченностью, ни со свободами политическими и гражданскими, ни с культурой. Мыслитель указывает на то, что пороки и преступления под влиянием всех этих несомненных благ не уменьшаются среди людей, а только становятся утонченнее: «Посреди небывалых богатств, материальных и духовных, тосклива и безотраднa, скучна и бесцветна становится жизнь современного человека. Сомнение закрадывается в его душу: к чему все эти блага, когда с ними живет так тяжело, какая-то тоска наполняет грудь и не дает ими наслаждаться? Да и в самом ли деле они – блага, когда не дают душевного удовлетворения? Стоит ли жить, когда жизнь не радует, а оставляет ничем не наполненную пустоту? И люди тысячами спешат насильственно прекратить свою жизнь, и эти тысячи растут в ужасающей, зловещей пропорции, а живущие при внутренней разорванности малопомалу впадают в равнодушие и апатию. Напрасно говорят им о необходимости энергии и характера для того, чтобы достигнуть великих результатов. Настойчивость, выдержка, умение, находчивость – всего этого имеют в избытке люди нашего времени, не задающиеся нравственными идеалами, а чисто личными целями. Но они более и более вырождаются в хищных зверей, тем более лютых и опасных, что, не останавливаясь ни перед чем, вооружены всеми средствами, какие дает знание, наука»[7, с. 528–529]. Продолжая эту мысль, Кавелин говорит о том, что если все усилия ума, создания науки и искусства, которыми люди так справедливо гордятся, не могли дать полного удовлетворения людям и человек даже при такой обстановке может быть ничтожен или негоден, то из этого следует, что одна обстановка сама по себе его не воспитывает, не укрепляет, не улучшает, а необходимо нечто другое – индивидуальная, духовная и нравственная выработка.

С другой стороны, мыслитель отмечает, что возможен и другой вариант: «Человек есть творец своей обстановки, в том виде, как она им прилажена к его потребностям и нуждам; он – творец науки и искусства. Они только для него и только через него существуют, и сами по себе, без него, не имеют ни значения, ни даже смысла»[7, с. 528].

По мнению Кавелина, из этого следует, что возможно полное удовлетворение потребностей человека есть последняя цель и назначение науки и искусства, и если наука и искусство этого не достигают, то, очевидно, нужно кроме них что-то другое, чего они не дают и дать не могут. Это нечто, по убеждению Кавелина, и есть душевный строй, «нравственный камертон, который, давая нам точку опоры и поддерживая в равновесии наши душевные отправления, открывает наше сердце ко всем радостям и делает способными пользоваться и наслаждаться всеми благами, какие дает наука, искусство и творчество бесчисленных предшествовавших поколений в приспособлении окружающей среды к человеческим потребностям»[7, с. 529].

В этой связи Кавелин отмечает также, что для людей, отступивших от предания, такая точка опоры, камертон и равновесие должны быть найдены путем знания и точной науки, имеющей авторитет в их глазах. «Мы думаем, что это возможно, если только наука, оставаясь верной себе и последовательной своим началам, перенесет на исследование психических явлений тот же самый метод, который повел к таким блистательным открытиям в естественных науках»[7, с. 529].

И этот «камертон», который так мучительно искал К.Д. Кавелин, гениально воплотил В.С. Соловьёв в своей идее Богочеловечества. Он утверждал, что, хотя абсолютное благо для всех одно и то же, а относительное благо – проявление абсолютного в естественном порядке – различно для каждого, именно оно соответствует степени развития каждого. Это соответствие, по Соловьёву, есть справедливость в положительном ее выражении. В этом положительном выражении справедливость есть форма любви. «Таким образом, распределение добра (в силу любви) между всеми по необходимости сообразуется (в силу справедливости) с относительным качеством каждого, а это значит, что *справедливость есть необходимая форма любви*; и если, как мы знаем, любовь есть нравственный принцип церкви, а справедливость – нравственный принцип государства, то мы легко поймем внутреннюю органическую связь, в которой находится государство, как область формальных средств, с церковью, как областью существенных целей»[11, с. 178].

Согласно концепции В.С. Соловьёва, человек является: 1) религиозным существом, определяемым любовью; 2) рациональным субъектом (свободно-разумным существом), определяемым справедливостью; 3) материальным существом, стремящимся к наслаждению. Мыслитель неоднократно в своих работах подчеркивает внутреннюю связь этих трех определений, в совокупности представляющих собой путь к Богочеловечеству. Совершенное чело-

вечество в представлении философа – это не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо, но и не человек как родовое понятие, а «всечеловеческий организм», человечество как вечная идея. Бессмертен не человек как индивидуальное существо, а его вечная умопостигаемая сущность. В философии Соловьёва вечный человек, или идеальное человечество, есть особого рода универсальная индивидуальность, или всемирная форма соединения материальной формы с божеством – Богочеловечество, которое является реализацией полной свободы, т.е. свободы и положительной, и отрицательной.

Эти выводы особенно актуальны в наше время, когда в связи с господством рационализма в науке и, пожалуй, во всех сферах жизни человека, наблюдается оторванность психологических проблем от экономических, политических и социальных. Поэтому философские воззрения двух крупнейших мыслителей XIX века К.Д. Кавелина и В.С. Соловьёва можно рассматривать как идеологическое завещание поколениям XX и XXI веков.

В целом консервативный либерализм К.Д. Кавелина отличался этатизмом и прагматизмом, апологией государственной дисциплины и порядка. В некоторых случаях индивидуально-ценностное начало в его концепции подчинялось нормативно-целому, и тем самым в определенной мере преодолевались рамки либеральной парадигмы, в которой ценность и норма, личное и общественное находятся в единстве.

Список литературы

1. Азаркин Н.М. История юридической мысли России: курс лекций. М.: Юрид. лит., 1999. 526 с.
2. Алафаев А.А., Секиринский С.С. Константин Дмитриевич Кавелин // Российские либералы: сб. статей / Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории; под ред. Б.С. Итенберга, В.В. Шелохаева. М.: РОССПЭН, 2001. С. 53–84.
3. Баркова И.Н. Либеральное понимание общественного идеала в русской философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. 36 с.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2002. 732 с.
5. Гнатюк О.Л. Либерализм в России: основные этапы, идеи, особенности и перспективы // Правоведение. 1995. № 6. С. 86–95.
6. Кавелин К.Д. Задачи психологии. Соображения о методах и о программе психологических исследований // Кавелин К.Д. Собр. соч. В 4 т. Т.3. СПб.: типогр. Стасюлевича, 1899. Стб. 375–648.
7. Кавелин К.Д. Наш умственный строй: статьи по философии, русской истории и культуре. М.: Правда, 1989. 656 с.
8. Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX – начала XX веков. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. 192 с.
9. Приленский В.Н. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995. 312 с.
10. Пырма Р.В. Политическая идеология либерализма в социокультурном пространстве России: автореф. дис. ... канд. полит. наук. М., 1999. 24 с.
11. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 1–9. СПб.: Изд-во товарищества «Общественная польза», 1878–1880. Т. 2. С. 1–374.

12. Шелохаев В.В. Русский либерализм как историографическая и историософская проблема // Вопросы истории. 1998. № 4. С. 26–41.

References

1. Azarkin, N.M. *Istoriya yuridicheskoy mysli Rossii: Kurs lekciy* [History of Legal Thought in Russia: Lectures], Moscow: Yuridicheskaya literatura, 1999, 526 p.
2. Alafaev, A.A., Sekirinsky, S.S. Konstantin Dmitrievich Kavelin [Konstantin Kavelin], in *Rossijskie liberaly: sbornik statej* [Russian Liberals: Articles], Moscow: Rossijskaya politicheskaya encyclopedia (ROSSPEN), 2001, pp. 53–84.
3. Barkova, I.N. *Liberal'noe ponimanie obschestvennogo ideala v russkoj filosofii* [Liberal Understanding of Social Ideal of Russian Philosophy], Avtoreferat dissertacii kandidata filosofskih nauk [Abstract. diss. ... Candidate. Sc. Science], Moscow, 2003, 36 p.
4. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [Philosophy of Freedom], Moscow.: AST: Kharkov': Folio, 2002, 732 p.
5. Gnatiuk, O.L. Liberalism v Rossii: osnovnye etapy, idey, osobennosti i perspektivy [Liberalism in Russia: Main Stages, Ideas, Features, and Prospects], in *Pravovedenie* [Legal Science], 1995, № 6, pp. 86–95.
6. Kavelin, K.D. Zadachi psikhologii. Soobrazheniya o metodakh i programme psihologicheskikh issledovaniy [Psychology Issues. Considerations about Methods and Program of Psychological Research], in Kavelin K.D. *Sobranie sochinenij v 4 t., t. 3* [K.D. Kavelin, Collected Works in 4 vol., vol.3], Sankt-Petersburg: Tipografiya Stasyulevicha, 1899, pp. 375–648.
7. Kavelin, K.D. *Nash' umstvennyj stroy. Stat'i po filosofii, russkoj istorii i kul'ture* [Our Mental System. Articles on Philosophy, Russian History and Culture], Moscow: Pravda, 1989, 656 p.
8. Osipov, I.D. *Filosofiya russkogo liberalizma XIX – nachala XX vekov* [Philosophy of Russian Liberalism, XIX – early XX centuries], Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburzhskogo universiteta, 1996, 192 p.
9. Prilenskij, V.N. *Opyt issledovaniya mirovozzreniya rannih russkih liberalov* [Research Experience of World Outlook of early Russian liberals], Moscow, 1995, 312 p.
10. Pyrma, R.V. *Politicheskaya ideologiya liberalizma v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii* [Political Ideology of Liberalism in the Social and Cultural Areas in Russia], Avtoreferat dissertacii kandidata politicheskikh nauk [Abstract. Dis. ... Candidate of Political Science], Moscow, 1999, 24 p.
11. Solovyov, V.S. Kritika otvlechennyh nachal [Criticism of Abstract Principles], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochinenij tt. 1–9* [Solovyov, V.S. Collected Works, Vols. 1-9], Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo tovarischestva «Obschestvennaya pol'za», 1878–1880, vol. 2, pp. 1–374.
12. Shelohaev, V.V. Russkiy liberalizm kak istoriograficheskaya i istorisofskaya problema [Russian Liberalism as Historiographical and Historiosophical Problem], in *Voprosy istorii* [History Issues], 1998, № 4, pp. 26–41.

НАШИ АВТОРЫ

- Суходуб**
Татьяна Дмитриевна
канд. филос. наук, доцент, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины, г. Киев, Украина
E-mail: borftat@mail.ru
- Вознякевич**
Екатерина Евгеньевна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социальных наук Обнинского института атомной энергетики – филиала Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ», г. Обнинск, Россия
E-mail: rinav@mail.ru
- Димитрова**
Нина Ивановна
д-р филос. наук, профессор Института исследования общества и знания Болгарской Академии наук, г. София, Болгария
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg
- Федотова**
Светлана Владимировна
канд. филол. наук, доцент, докторант кафедры русской и зарубежной литературы Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, г. Тамбов, Россия
E-mail: lucia-th@yandex.ru
- Гусев**
Дмитрий Владимирович
канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой социологии и ювентальной политики философского факультета Орловского государственного университета, г. Орёл, Россия
E-mail: d.v.gusev@yandex.ru
- Непомнящий**
Игорь Борисович
канд. филол. наук, учитель русского языка и литературы гимназии № 1 г. Брянска, Россия
E-mail: nib-znak@yandex.ru
- Нижников**
Сергей Анатольевич
д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, г. Москва, Россия
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

-
- Ефимова**
Наталья Михайловна
канд. филос. наук, доцент кафедры всеобщей истории Вятского государственного гуманитарного университета, г. Киров, Россия
E-mail: nm-efimova@rambler.ru
- Сухова**
Алена Владимировна
канд. филол. наук, доцент кафедры русского языка как иностранного Ивановской государственной текстильной академии, г. Иваново, Россия
E-mail: suhova-av@yandex.ru
- Суслов**
Павел Андреевич
аспирант кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета, г. Иваново, Россия
E-mail: owl_logos@mail.ru
- Таганова**
Наталья Леонидовна
канд. филол. наук, доцент кафедры философии Ивановской государственной текстильной академии, г. Иваново, Россия
E-mail: natle@yandex.ru
- Симоненко**
Татьяна Ивановна
канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Россия
E-mail: ts@rusk.ru
- Сидорин**
Владимир Витальевич
аспирант сектора истории западной философии Института философии Российской Академии наук, г. Москва, Россия
E-mail: vladimir_vs85@yahoo.com
- Глазков**
Александр Петрович
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета, г. Астрахань, Россия
E-mail: alpglazkov@yandex.ru
- Козлова**
Ольга Валерьевна
канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры отечественной средневековой и новой истории Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова, г. Ярославль, Россия
E-mail: Ol_v_k@mail.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования» “Solov’evskie issledovaniâ” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят крупнейшие специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» (МК-Periodica).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

ON “SOLOV’EVSKIE ISSLEDOVANIYA” JOURNAL
(“The Solovyev Research”)

“Solov’evskie issledovaniya“ journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December. You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>
The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

“Solov’evskie issledovaniya“ journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly “Solov’evskie issledovaniya” journal in any post office in Russia

The subscription conditions are in “Rospechat Catalogue” (section “Journals of Russia”), for nondomestic subscribers are in catalogues of JSC “MK-Periodica”.

The subscription zip in “Rospechat Catalogue” is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev’s Heritage (The Solovyev Seminar)
Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» («МК-Periodica»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@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».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л., 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 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации должна быть следующей: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results), заключение (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**. Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. Авторские примечания (помещаемые ранее в разделе «Примечания» и оформляемые как затекстовая ссылка) с выпуска 1(33) 2012 года оформляются в виде подстрочных ссылок и примечаний в соответствии с требованиями по оформлению подстрочных ссылок и примечаний – внизу страницы под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9.

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 ; mvtmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2012. Вып. 1 (33)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 23.03.2012. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 14,96. Уч.-изд. л. 15,7
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.