

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

## **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Выпуск 4 (28) 2010**

## Соловьёвские исследования. Вып. 4 (28) 2010

Журнал издается с 2001 года

ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор, г. Иваново),  
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

Е.М. Амелина, д-р филос. наук (г. Москва),  
А.В. Брагин, д-р филос. наук (г. Иваново),  
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария),  
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург),  
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук (г. Иваново),  
О.Б. Куликова, канд. филос. наук (г. Иваново),  
Н.В. Котрелев (г. Москва),  
Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша),  
Л.М. Максимова, канд. филос. наук (г. Иваново),  
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва),  
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва),  
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва),  
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров),  
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук (Германия),  
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва),  
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва)

Адрес редакции:

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

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

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

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

*Решением Президиума Высшей аттестационной комиссии Российской Федерации Журнал «Соловьёвские исследования» включён в «Перечень российских рецензируемых научных журналов», в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук (редакция Списка от 22 октября 2010 г.)*

© М.В. Максимов, составление, 2010

© Авторы статей, 2010

© Ивановский государственный энергетический университет, 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

Международная конференция, посвященная памяти В.С. Соловьёва и протоиерея Александра Меня.....	4
---	---

### ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЁВА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Суходуб Т.Д. В.С. Соловьёв о философии и культуре философского мышления.....	6
Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв в болгарской культуре (первая половина XX века).....	22
Нижников С.А. Концепт «осевого времени» Карла Яспера и библейский профетизм о. Александра Меня.....	28

### СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

Кантор В.К. Владимир Соловьёв о соблазне национализма.....	35
Треушников И.А. Русская духовность в межкультурной коммуникации сквозь призму философии всеединства.....	48
Глазков А.П. Понимание веры у В.С. Соловьёва и онтологическое измерение историософии всеединства.....	58
Савельева М.Ю. К вопросу об обосновании концепции всеединой личности в творчестве Владимира Соловьёва.....	67
Крохина Н.П. Женский вопрос в «Воскресных письмах» Вл. Соловьёва и ренессансная метакультура.....	77

### ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

Матсар М. Эстетические идеи Вл. Соловьёва в контексте современного художественного опыта.....	84
Потапова Е.Н. Синтез искусств как средство преобразования действительности в эстетике русского символизма.....	92
Степанов А.Н. Эстетика «Трёх разговоров...» в творчестве А. Белого, А. Блока («Двенадцать», «Скифы»).....	98

### ПУБЛИКАЦИИ

Забывтый Соловьёв: Поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Часть 2. Публикация М.В. Максимова.....	109
НАШИ АВТОРЫ.....	156
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	158
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	158

## **МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ПАМЯТИ В.С. СОЛОВЬЁВА И ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСАНДРА МЕНЯ**

23–25 сентября 2010 г. в Ивановском государственном энергетическом университете состоялась международная конференция «Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110 годовщине смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня».

Конференция была организована Ивановским государственным энергетическим университетом, Российским научно-образовательным центром исследований наследия В.С. Соловьёва и кафедрой философии ИГЭУ при поддержке Правительства Ивановской области, МГУ им. М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургского государственного университета, Института философии РАН, Российского государственного гуманитарного университета, Фонда имени протоиерея Александра Меня.

В конференции приняли участие преподаватели 27 университетов России и 5 университетов зарубежных стран (Германия, Италия, Польша, Беларусь, Украина), духовных учебных заведений Иванова и Белгорода, сотрудники журналов «Вопросы философии» и «Сократ», культурного центра «Дом Русского Зарубежья им. Александра Солженицына» (г. Москва).

В составе участников конференции были 1 академик, 20 докторов наук, 19 кандидатов наук, 9 докторантов, 4 аспиранта, 1 магистрант, 1 студент – представители ивановских университетов, МГУ им. М.В. Ломоносова, Института философии РАН, Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Института научной информации по общественным наукам РАН, Российской академии художеств, Российского государственного гуманитарного университета, Российского университета дружбы народов, Государственного университета – Высшей школы экономики, Российской академии государственной службы при Президенте РФ, Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова, Московского энергетического института (Технического университета), Московской финансово-промышленной академии, Государственного университета управления (г. Москва), Санкт-Петербургского государственного университета, Астраханского государственного университета, Волго-Вятской академии государственной службы (г. Нижний Новгород), Костромского государственного технологического университета, Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова, Липецкого государственного педагогического университета, Морской государственной академии им. адмирала Ф.Ф. Ушакова (г. Новороссийск), Нижегородской академии МВД России.

Зарубежные участники конференции были представлены преподавателями Папского Восточного института (г. Рим, Италия), Вроцлавского университета (Польша), Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (г. Киев, Украина), Полтавского национального технического университета им. Ю. Кондратюка (Украина), Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (г. Киев), Национального университе-



---

та пищевых технологий (г. Киев, Украина), Белорусского государственного медицинского университета (г. Минск, Беларусь).

К конференции были приурочены выставки, посвященные жизни и служению о. Александра Меня и 10-летию журнала «Соловьёвские исследования». Культурная программа конференции включала музыкальный вечер, посвященный поэтическому творчеству В.С. Соловьёва. Прозвучали вокальные произведения композиторов А. Аренского, А. Гречанинова, Р. Глиэра, Г. Катуара и др. на стихи В.С. Соловьёва в исполнении солистки Ивановской государственной филармонии Елены Лихачевой и концертмейстера Валерии Сабуровой.

В настоящем номере журнала мы публикуем статьи, подготовленные авторами на основе докладов, представленных на конференции «Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110 годовщине смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня» (23–25 сентября 2010 г., г. Иваново, Ивановский государственный энергетический университет).

## ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЁВА И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 141.132  
ББК 87.22

**Т.Д. СУХОДУБ**

Центр гуманитарного образования  
Национальной академии наук Украины, г. Киев

### В.С. СОЛОВЬЁВ О ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

*На основе различения понятий философской рациональности и рационализма рассматриваются понимание В.С. Соловьёвым специфики философии, стиль и категориальные основания его философствования. Предпринята попытка показать близость философии В. Соловьёва к поискам «новой» рациональности в современную эпоху.*

*The specifics of V. Solovyov's philosophy, style and categorial grounds of his philosophizing are understood by the distinction of concepts of philosophic rationality and rationalism. The author also tries to show the closeness of V. Solovyov's philosophy to the search of "new" rationality in the modern age.*

Ключевые слова: тип рациональности, рационализм, философия всеединства, положительное всеединство, цельный опыт.

Key words: type of rationality, rationalism, unity-of-all philosophy, positive all-unity, integral experience.

Вопрос о том, что значит быть философом и в чём заключается специфика философского долженствования как особой культуры мышления интеллектуалов, принадлежащих к многовековой традиции, всегда оставался важнейшим в философской среде. В XX в. тема поиска оснований философии приобрела характер острейшей проблемы, связанной с ощущением кризиса традиционного философствования и с поиском новых его форм, нового языка метафизических размышлений. Следствием этого явилась постепенная смена типов философской рациональности, переход от рациональности классической, модернистской, монологической, трансцендентальной к постклассической, диалогической, коммуникативной, ориентированной на повседневность, «жизненный мир», плюральный опыт человеческого бытия и т.д. Особое место в процессе такого переосмысления начал философской рефлексии занимает творчество В.С. Соловьёва. На наш взгляд, именно его опыт служит определённой праформой пересмотра устоявшейся культуры мышления, позволяет увидеть тенденции развития последующей философской мысли.

Однако сразу же возникает проблемная ситуация: насколько корректна применительно к философу Соловьёву данная постановка вопроса, ведь подлинное творчество он не связывал со сферой рационального, критического мышления, видя основания его в иррациональных переживаниях, воспроизводимых скорее в эстетических образах, нежели в категориальных мыслительных формах, логических умозаключениях. А коль жизнь, её полноту и многообразие нельзя

вывести из логики, то соответственно и понять этот феномен невозможно на основании абстрактных логических схем, умозрительных выводов.

Для обоснования правомерности заявленной темы, прежде всего, различим понятия рационализма и рациональности. Если первое отражает исторически сформированную мировоззренческую позицию, толкующую разум, мышление в качестве единственного источника и критерия истинности познания, то второе понятие несёт в себе одновременно онтологический и гносеологический смысл. Оно воспроизводит принцип бытия и постижения человеком мира; разнообразие его рационального и иррационального опыта и практик (эстетической, этической, религиозной, материальной, др.). Тексты философа позволяют увидеть разное содержание данных понятий, скрывающееся за их мнимой тождественностью.

Рационализм, согласно В.С. Соловьёву, проявляет себя в практической жизни, науке и религии одинаково – через «признание за человеческим разумом высшего и решающего значения»<sup>1</sup>. При этом объективное содержание, формирующееся благодаря человеку, в указанных трёх сферах будет в разной степени согласовано с разумом, т.е. в неравных долях присутствует здесь разумность, а кроме того, деятельность людей несёт в себе определённую меру разумности и неразумности. Так, в практической жизни людей и народов рационализм сталкивается «с житейским консерватизмом и с «историческим воззрением», в науке – с «эмпиризмом», в религии – с «традиционализмом, супранатурализмом и мистикой»<sup>2</sup>. Философ прямо не употребляет понятия рациональности, но в его пояснениях смыслов познания и бытия оно присутствует. С одной стороны, он утверждает, что «ни в жизни, ни в науке, ни в религии разум не рождает и не перерождает из самого себя никакого действительного содержания, а только обуславливает формально своими логическими требованиями самосознание и самооценку данной действительности»; с другой же стороны, он уверен, что именно разум делает действительность «способною к переходу в новые лучшие образы бытия»<sup>3</sup>. Иначе говоря, разум трансформируется в формы, способные изменять понимание, да и саму действительность. Следует заметить, что тут Соловьёв не просто поясняет, как это принято в жанре справочных изданий (речь идёт об одной из статей для словаря Брокгауза), систему рационалистического видения мира, как она сложилась в границах немецкой классической философии. Он ставит перед собой задачу пояснить, что такого рода рационализм – лишь одна из форм *разумения* мира, с которой может соперничать и другого рода рациональность, выступающая иной мыслительной способностью человека философски понимать мир. Именно потому философский замысел, расширяющий мышление, согласно Соловьёву, представляет собой требование «подлинной безусловности» – в этом специфика философского знания. То есть важна не сама по себе разумность, а такая, что позволит как «безразличная форма всякого содержания» перейти «в требование определённого содержания, именно безусловного, или всецелого», сможет определить себя «как утверждение самой истины, стремящееся стать разумом истины»<sup>4</sup>.

Это означает, что на уровне философии принцип рациональности человеческого существования рождает особого порядка рефлексивность, задача кото-

рой, по Соловьёву, – увидеть мир целостно, постичь его смысл, раскрыть сущность жизни. Рациональность классическая ставила в общем-то те же задачи, однако подмена рациональности рационализмом с его панлогизмом, отождествлением разума с разумом, невозможностью преодолеть одномерное абстрактное «я», найти выход к описанию иррационального опыта ограничивала возможности философии, заводила в тупик метафизическое пояснение мира и человека. Отсюда неслучайно философов интересуют вопросы: а что же собой представляет и каким должно быть философское мышление? С одной стороны, «для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления, как единственный способ достигнуть желанной цели и отдалиться ему без всяких посторонних опасений и страхов»<sup>5</sup>, – пишет В.С. Соловьёв. Но, с другой стороны, «само по себе рациональное мышление не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить *соответствующего* ему, т.е. всеединого, или истинного, содержания»<sup>6</sup>. Следовательно, делает вывод мыслитель, необходим иного порядка опыт. «Человек, как рациональный, получает своё истинное и положительное содержание от своего мистического, или божественного, элемента; и если систему рационального знания мы называем философией, то мы должны признать, что философия получает своё содержание от знания религиозного, или теологии»<sup>7</sup>, – заключает Соловьёв. Значит, философа беспокоит содержательная наполненность философского знания и путь к этому он видит в принципе универсализма, раскрываемого, однако, не через логику, а через синтез разных составляющих культуры. Он исходит из того, что «универсальный синтез теологии, философской метафизики и положительной науки является в результате философского развития как логическая и историческая необходимость»<sup>8</sup>. Эту мысль Соловьёв прежде всего развивает в аспекте существующего единства религиозных и философских систем: «как все религиозные системы суть лишь различные, более или менее ограниченные фазисы одного и того же религиозного содержания, – утверждает он, – так равно и множественность философских систем есть лишь необходимое условие для последовательного и многостороннего развития одних и тех же умственных начал»<sup>9</sup>. Что же касается различия в культуре философии и религии, раздвоения философского познания («разумного сознания») и религиозной веры, то это «законное произведение логической и исторической необходимости». При этом сложившийся духовный путь человечества не следует считать «абсолютным законом», так как противоречие философского сознания и веры есть исторически обусловленное, говоря словами Соловьёва, «нормальное явление», «временное переходное состояние»<sup>10</sup>.

Высшего рода знание, то есть знание, имеющее своим предметом абсолютные начала и причины, как считает философ, предполагает и органическую связь с наукой, которая в этом случае выходит на свой новый уровень развития. Речь идёт о том, что «истинное построение науки» возможно только «в её тесном внутреннем союзе с теологией и философией как высшими членами одного умственного организма, который только в этой своей целостности может получить силу и над жизнью»<sup>11</sup>. Синтез в культуре философии, религии, науки будет не-

полным без искусства, которое призвано творить «вечные истинно художественные образы». Но для такого искусства необходима вера в «высшую действительность идеального мира», необходимо возвышение над эмпирикой человеческого бытия, необходим реализм не житейский, а идеальный, связанный с идеалами высшего порядка. Отсюда философ, сомневаясь в действительности существующего искусства, вопрошает: «И как может давать вечные идеалы для жизни такое искусство, которое не хочет ничего знать, кроме этой самой жизни в её обиходной поверхностной действительности, стремится быть только её точным воспроизведением? Разумеется, такое воспроизведение даже невозможно, и искусство, отказываясь от идеализации, переходит в карикатуру»<sup>12</sup>.

Идея универсализма духовной культуры как основание философского видения мира рождает и иное понимание собственно философского знания, опирающееся не на логическое объяснение идей, а на связанные с жизненным опытом начала человеческого бытия и культуры. Философ видит свою задачу следующим образом: «Помимо диалектики понятий нужно было найти действительное начало, посредующее между двумя мирами и объединяющее их на деле»<sup>13</sup>. Знание должно быть цельным, т.е. в единстве своём сочетать многообразие, нести в себе начала как рациональные, так и чувственные, теоретические и эмпирические, частные и всеобщие, метафизические и религиозные. Философ убеждает, что к этой идее подводит история мировой культуры, ведь «результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского)»<sup>14</sup>. Целостность духовного пути человечества, многообразие культуры, синтетичность знания (воспроизводящего универсальность деятельности) – всё это сказывается на понимании мыслителем специфики философии как культуры мышления, а также создании им собственного учения. Философ верит, что земное существование человека предполагает не только синтетический по сути своей жизненный опыт, но и нацеленность на «иные миры», что делает возможным духовное проникновение в них. И эта своеобразная диалектика индивидуального и всеобщего всегда имела место в культурной традиции. По мнению Соловьёва, великие люди в любые эпохи «считали свою деятельность не произвольной, а провиденциальной, т.е. признавали её как от века предопределённый способ осуществления всемирно исторических, не ими самими поставленных целей; все они были так или иначе фаталистами, видели в себе живые орудия высших сил»<sup>15</sup>. Однако в этой утверждаемой им связи земного и трансцендентного наблюдаются и проблемы. Как замечает П.П. Гайденок, «признавая возможность непосредственного воздействия трансцендентных существ на человека, отождествляя это воздействие с интеллектуальным созерцанием идей, Соловьёв тем самым снимает границу между рациональным мышлением и мистическим (а нередко и оккультным) опытом; а устранение различия между мистически истолкованной интеллектуальной интуицией и продуктивной способностью воображения порождает смешение художественной фантазии с религиозным откровением, создаёт возможность оккультно-магического понимания искусства»<sup>16</sup>.

В представленном пути создания «цельного знания» исследователь видит «опасность «неразличения духов», смещения, образно говоря, «жанров» творчества.

Итак, В.С. Соловьёва не удовлетворяет «классический» вариант философской рациональности. Он подчеркивает кризисное состояние, бездейственность современной философии, её ограниченность в возможностях понимания мира. «Между книгами по *философии*, – читаем горькую его мысль, – которых и у нас стало довольно много появляться в последнее время, только очень немногие могут быть названы *философскими* книгами»<sup>17</sup>. Отсюда ставится задача найти основания гармонизации разорванного, несогласованного, конфликтующего мира, преодолевая характерные для современной ему культуры расщепления и разлады сознания. Соловьёв считает, что кризис философии несёт в себе возможность перехода к новым идеям. «Самое это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, – утверждает он, – содержит в себе живую и реальную критику этих начал, их суд и осуждение; так, отвлечённый клерикализм уничтожен своим собственным последовательным развитием в папстве; отвлеченная философия осуждена гегельянством, а отвлечённая наука подрывается современными позитивистами; так что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим; этот вывод есть *положительное всеединство*»<sup>18</sup>. В идее всеединства философ подчеркивает целостность культуры, где каждая её составляющая выполняет свои функции, без доминирования какой-либо одной, но сосуществуя, без унификации, но в связи со всем другим. Иной вариант «единства», сориентированный на унификацию, одинаковость, будет ложным, исторически обреченным, что собственно и показал западный путь развития, критически оценивая который философ пишет: «В области знания Западный мир постигла та же судьба, как и в области жизни общественной: абсолютизм теологии сменился абсолютизмом философии, которая в свою очередь должна уступить место абсолютизму эмпирической положительной науки, т.е. такой, которая имеет своим предметом не начала и причины, а только явления и их общие законы. Но общие законы суть только общие факты...»<sup>19</sup>. Соловьёв же ищет не такого рода общее, которое понимается как общий факт, термин, а общее, которое несёт в себе многообразную связь каждого со всем, где всё, что составляет некоторую целостность, само по себе ценностно значимо. Философа пугает, что западная цивилизация атомизирует общественное бытие человека, действующая здесь историческая сила «неудержимо приводит под конец к всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал бытия. <...> Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке – вот последнее слово Западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству...»<sup>20</sup>. Мыслитель убеждён, что этот разобщающий человека и мир, человека и человека, человека и общество атомизм должен быть преодолен новыми «культурными формами», социальными институтами, служащими прежде всего че-



ловеческой солидарности. В этом контексте Соловьёв, например, определяет государство, которое «как действительное историческое воплощение людской солидарности, есть реальное условие общечеловеческого дела, т.е. осуществления добра в мире»<sup>21</sup>, хотя и подчеркивает, что реальная история, увы, не давала оснований для оценки этого института как «безусловного начала нравственности». Необходима «новая историческая сила», чтобы «оживить, одухотворить враждебные, мёртвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от необходимости исключительного самоутверждения и взаимного отрицания»<sup>22</sup>. Последнее может быть преодолено только взаимной нацеленностью, восприимчивостью друг друга, связью, которую принято называть диалоговой.

Идея «позитивного всеединства» Соловьёва как синтеза культур, религий, традиций, но не на основе принципа унификации, разрушения всего богатства особенного, уникального, а через сохранение разного, культивирование восприимчивости к инаковому закладывает основы нового мировоззрения и нового цивилизационного пути. Соловьёвский универсализм ставил по сути вопрос о необходимости нахождения оснований единения субстанциально разного бытия, характеризующего мир, в целом, в целостность культуры. Рождённый мыслителем термин «всеединство» описывал возможную связь частей мира с миром как целым. Эта связь может нести принципиально разное взаимоотношение между частью и целым: часть может быть подчинена целому, быть его функцией, а может быть равной целому началом; часть (человек, общество, традиция, мировоззрение, эпоха) может нести в себе универсальный порядок, действуя по его законам, а может, напротив, сопротивляться им, разрушая бытие. Поэтому в концепции всеединства В.С. Соловьёв различает «истинное всеединство» и «ложное, отрицательное», отличие между которыми принципиально: если первый вариант единства существует во всеобщую пользу, «не за счет всех», осуществляясь как полнота бытия, то при «ложном единстве» имеет место подавление входящих в него элементов. Отсюда «отрицательное всеединое», из которого «ничего вывести нельзя, очевидно, не может быть истинным началом всего, не может быть принципом истины»<sup>23</sup>. Всякое отдельное, отдельные начала (философские, политические, нравственные принципы) ложны, ибо не могут быть достаточными, утверждение отдельности не соответствует целому. Отсюда Соловьёв ратовал за целостное мировоззрение и цельную человеческую личность. Смысл своей позиции он видел в «осуществлении положительного всеединства в жизни, знании и творчестве» – в «великом синтезе» отвлечённых, идеально-умозрительных и реальных, практически-деятельных начал. Иначе говоря, всеединство в категориальном смысле понимается мыслителем как идеальный строй мира, предполагающий воссоединение, гармонизацию элементов бытия: идеальных и материальных начал, рационального, эмпирического и мистического знания, науки, религии, морали и т.д. А человек оказывается в центре этого движения: «... каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни»<sup>24</sup>.

Такого рода историческое развитие требует, безусловно, иной философии, которая в понимании В.С. Соловьёва представляет собой духовный путь обретения смыслов, нахождения ценностных оснований человеческого пре-бы-вания «здесь» и «теперь»: «Для того чтобы наше знание было истиной, оно должно представлять не одну действительность или реальность существующего, а его *смысл*, или *разум*, – утверждает Соловьёв, – <...> Разум, или смысл, вещи состоит именно в её отношении к всему ...»<sup>25</sup>. Но определить это отношение ко всему, бесконечному множеству существующих предметов и явлений возможно лишь тогда, когда субъект выявляет способность «разуметь *все* как некоторое *единство*, то есть должно признать некоторое единое начало, общее всем вещам, обнимающее собою все действительное и все возможное бытие»<sup>26</sup>. Отсюда философ выводит «формулу» истинного знания, которое возможно «только под формой разумности или *всеединства*»<sup>27</sup>. То есть «разумность формы» определяет истинность знания, так как несёт в себе «отношение» реального содержания знания «ко всему в единстве» или началу всеединому. В силу того, что в опыте нет ни «всего», ни «единого», смысл познаваемых феноменов «может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум»<sup>28</sup>. Иначе говоря, если истина в эмпирическом аспекте, понимаемая как «значение», отвечает на вопрос: «так ли это на самом деле?», то истина, понимаемая как «смысл» в соловьёвской интерпретации имеет иную «логику». Путь смыслопоиска – это вариации ответа на человеческое «вопрошение», а *зачем* и *как* быть, а существует ли какая-либо значимая для отдельного существования связь со всем, можно ли её установить, в чем смысл этой диалектики индивидуального и всеобщего. То есть для Соловьёва проблема смысла представляется не только реализацией принципа всеединства, открывающего пути к истинному знанию, но и *жизненной* задачей. Смысл в интерпретации Соловьёва ориентирован не только на гносеологию, но и на жизненное своё «обнаружение» и утверждение.

Предметом всякого знания философ считает не отдельное бытие, не определённые предикаты, а «то, чему это бытие принадлежит, что в этом бытии выражается, или тот субъект, к которому относятся данные предикаты»<sup>29</sup>. Исходя из этой установки, Соловьёв определяет предмет философии: «истинное знание в своей всеобщности, то есть философия, имеет своим настоящим предметом не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, то есть безусловно-сущее или сущее, как безусловное начало всякого бытия»<sup>30</sup>. Как видим, философ различает понятия бытия и сущего, связывая предмет философии с последним. Сущее в его понимании есть «субъект» или «внутреннее начало всякого бытия», и в силу этого сущее отлично от всякого бытия, оно не может определяться как бытие, так как не является предикатом другого. С другой стороны, философ утверждает, что «предмет всякой философии есть действительный мир, как внешний, так и внутренний. Но <...> не в частных своих образах, явлениях и эмпирических законах (в таком смысле он есть предмет только положительной науки), а в своей общности»<sup>31</sup>. Из дальнейших пояснений ясно, что частные явления и законы Соловьёв рассматривает как различ-



ные «образы бытия», а общностью их есть само бытие, ибо общим всё существующее имеет то, что оно есть. Отсюда, философ делает вывод, что «философия имеет своим основным предметом «бытие», что она должна прежде всего отвечать на вопрос: что такое подлинное бытие в отличие от мнимого или призрачного?»<sup>32</sup>. Здесь мы сталкиваемся с позицией, связывающей с бытием только мир явлений, мир эмпирического бытия, т.е. реальность неподлинную, не обладающую духовным измерением бытия. Пояснение различия между бытием и сущим как предметом философского знания находим в исследовании П.П. Гайденко: «подлинно сущее, по Соловьёву, – это не рациональная конструкция, не понятие, но и не эмпирическая данность; это реальное духовное существо, субъект воли; сущее, по словам философа, «есть сила бытия»<sup>33</sup>. Благодаря такому определению предмета философии В.С. Соловьёв пытается преодолеть как абстрактный рационализм, так и эмпиризм. «Разумность» в этих формах должна быть снята иным субъектом философского познания, способным к созданию новой рациональности.

Философский путь, согласно Соловьёву, безусловно, рационален. «Философ отличается от не-философа, – пишет он, – никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчёта и проверки разумным мышлением»<sup>34</sup>. «Разумное мышление» предстаёт здесь как точка опоры на пути восхождения к истине. Но какое «разумное мышление»? Его ещё предстоит сформировать «новому» субъекту, о котором Соловьёв пишет: «В непосредственно-достоверном, самоочевидном факте *неудовлетворения* формальной разумностью субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*»<sup>35</sup>. Очевидно, что здесь присутствует некоторая «размытость» в определении субъекта, что позволяет увидеть в метафизике Соловьёва попытку построения «бессубъектной» философии»<sup>36</sup>, что является одной из характерных черт постмодернистской философии. Философия как история развивается, согласно Соловьёву, по принципу дополнительности, перехода от этапа к этапу с изменением принципов философской рациональности как определённой культуры рефлексии. Так, он пишет: «Философия есть собирательное дело многих... Философия создаётся многими; однако чтобы работа этих многих была работою над одним и тем же, и притом именно над философией, или познанием истины, как такой, очевидно, требуется предварительная общая идея истины...»<sup>37</sup>. Вот этой праформой или «общей» – принципиальной – установкой для «идей истины» и выступает принцип всеединства. «Если в нравственной области (для воли) всеединство, – поясняет Соловьёв, – есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота»<sup>38</sup>.

Однако философ понимает, что «реализация всеединства» невозможна автоматически, а совершается в мире «посредством нас самих», стремящихся открыть с помощью философии истину для самих себя. Отсюда «мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твёр-

дою, но безотчётною уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления»<sup>39</sup>. Речь идёт о достоверности «абсолютной» – «безусловно достоверной истине», которую философия может «никогда не найти, но она *обязана* её искать *до конца*, не останавливаясь ни перед какими пределами, не принимая ничего без проверки, требуя отчета у всякого утверждения»<sup>40</sup>. «Философский ум», считает Соловьёв, должны тревожить два положения, являющиеся основой выбора: «или действительным мышлением преодолеть все возможные сомнения в приятной истине и тем оправдать свою уверенность в ней, или прямодушно признать всё известное сомнительным в последнем основании и отказаться от теоретической уверенности»<sup>41</sup>. Для того чтобы осуществить этот выбор, достойно разрешить поставленные философией проблемы, философ должен быть готов к выполнению своих обязанностей. А «вся обязанность теоретического философа, как такового, состоит лишь в решении и способности отвлекаться в своём деле ото всех возможных интересов, кроме чисто философского, забыть сперва о всякой другой воле, кроме воли обладать истиною ради неё самой»<sup>42</sup>. В отличие от других учёных, философ решается ставить такие вопросы, на которые заведомо не может быть найдено однозначных ответов. Однако в этом мужестве мыслить определённой опорой философу служат три начала, обеспечивающие достоверность философских умозаключений: «Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, – психическая *материя* всякой философии. Во-вторых, достоверна общая логическая *форма* мышления, как такая (независимо от содержания). И, в-третьих, достоверен философский *замысел*, или решимость познавать саму истину, – как живое начало философского делания, как действительная, определённая форма, заключающая в себе зародыш или семя своего безусловного содержания»<sup>43</sup>. Рассматривая эти начала как «факты сознания», Соловьёв обращает внимание на их специфику, особо подчёркивая значение логического мышления и философского замысла. Если первое привносит в свои проявления всеобщность, объективность, формальную разумность, то второе – «присоединяет ту решимость или тот акт отдающейся своему предмету воли, что является действительным началом движения и превращает мышление в становящийся разум истины»<sup>44</sup>. На основании этих «начал» Соловьёв выделяет в познающем («как живой форме истины») «субъект эмпирического», «субъект логического» и «субъект собственно философского». Такое, говоря словами философа, «тройное подлежащее» можно последовательно обозначить именами – «душа», «ум», «дух». Они-то в целостности своей и являются подлинным «субъектом», носителем мышления, силы, воли, «формой истины». Такой «познающий» имеет, согласно Соловьёву, чётко определенные задачи. Он «должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием; становясь разумом истины ... Он должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, *качествовать* не в себя, а в истину...»<sup>45</sup>.

Обратим внимание еще раз на основополагающее для философского мышления начало – «философский *замысел*». Соловьёв определяет его не только как решимость познавать истину, но и как начало «философского делания», подчёркивая тем самым, что философия практична. Согласно Соловьёву, име-

ют место два противоположных понятия о философии: «по первому философия есть *только* теория, есть дело *только* школы; по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потому уже и школы. По первому понятию философия относится *исключительно* к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них»<sup>46</sup>. Обе эти философии, как подчеркивает Соловьёв, претендуют на познание истины, но пути, какими они идут к этому идеалу, принципиально различаются. «Философия школы» опирается на ум, безусловно, развитый, соответствующий поставленным ею задачам. А вот для «философии жизни», кроме ума, требуется ещё «особенное направление воли, т.е. особое нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии»<sup>47</sup>. Но дело даже не в целостности тех способностей и начал, которые определяют деятельность философа, принадлежащего к «философии жизни», но и в том, как понимать задачи собственно философии, как определять вопросы, которыми должна заниматься философия, в том, существует ли граница её притязаний, возможностей в понимании жизни и в практиках, влияющих на жизнь.

Сравнивая эти два варианта философии, В.С. Соловьёв показывает, что «философия школы», «занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной», а вот «философия жизни» «стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни»<sup>48</sup>. По-разному толкуется в этих школах и смысл познания истины: познание имеет «отвлечённо-теоретическое» или «живое, существенное» значение. В.С. Соловьёв, конечно, развивает свою интеллектуальную позицию в направлении философии жизни. По мнению П.П. Гайденко, в этом намерении, в стремлении философа «к обретению цельного знания, предполагающего единство теории и жизненно-практического действия»<sup>49</sup>, имеет место предвосхищение движения мысли в европейской философии конца XIX – начала XX вв. Н.В. Мотрошилова оценивает усилия В.С. Соловьёва как попытку преодоления кризиса западной философии с её абсолютизацией абстрактных, «отвлечённых» начал путём создания «нового варианта «философии жизни», построенной на фундаменте принципа Всеединства и нового понимания Абсолюта»<sup>50</sup>. Как нам представляется, соловьёвский вариант «философии жизни» делает его учение практической философией: не только в контексте совпадения идей и образа жизни, но и в контексте понимания нераздельности философии и личности философа, значимости его опыта для других. В.С. Соловьёв исходит из того, что «развитие ... не должно представляться как процесс *безличный*. Без сомнения, *философия есть дело философа* (*курсив. – Т.С.*), она, собственно, есть философствование; но если бы данный эмпирический субъект и в философствовании своём не поднимался над своим житейским уровнем, если бы здесь проявлялись только мысли этого обывателя, Карпа Семёновича, о разных предметах, обычно относимых к философии, то,

кажется, ясно, что такие измышления отдельного субъекта, как такого, не могли бы иметь общего значения и интереса»<sup>51</sup>. Думается, что *жить философом* означало для Соловьёва одно – пребывать в духовно-ценностном универсуме, культуре как бесконечном процессе смыслопоиска оснований человеческого бытия, когда всё существует воедино – жизнь, философия, искусство, наука, религия, «мир людей», где человек связан неразрывными узами с другими и всем, единством всего – всеединством.

Сам же смысл действия, культурного бытия раскрывается как «мера» причастности человека к Абсолюту, жизни, миру, людям, всему тому, что дорого и свято. Отсюда смысл философствования и заключается в том, чтобы делать эту связь каждого со всем прозрачной, видимой для других. Философская истина в этом отношении обретает «диалогичность». Характерен в этом отношении эпизод, описанный философом в художественном произведении. Герой мысленно проговаривает слова, которые предполагает сказать любимой девушке: «Я познал истину, и моя цель – *осуществить её для других*: обличить и разрушить всемирный обман»<sup>52</sup> (*курсив. – Т.С.*). Что касается метафизического обоснования диалогической связи всех со всем, то такого рода общение выступает для него социально значимым идеалом: «Когда воля и ум людей вступят в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получают своё положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания – все они будут необходимыми органами или средствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет...»<sup>53</sup>.

Можно сказать, что философ *о-задач*-ивает себя и других проблемой *о-смысл*-енного существования в культуре. Этому по сути своей и должна служить философия по замыслу В.С. Соловьёва. А чтобы выполнить эту задачу, «философское мышление должно быть *искренним*» (*курсив. – Т.С.*). «Признаюсь откровенно, – говорит Соловьёв, – что я уверен не только в действительном существовании мира природного со всем живущим в нём и не только в бытии своей души и тела и в тождестве своей личности, но ещё уверен и в том, что с Божией помощью могу философски оправдать свою уверенность»<sup>54</sup>.

Будущую философию неслучайно Соловьёв связывает с «новым, лучшим пониманием мира», но речь идет не о «формально более осмысленном» мире, но о мире, «по существу глубоко преобразованном». «Я не могу заранее ручаться за такой результат будущей философии, – говорит философ, – но знаю только, что без предварительного сомнения во *всех* догматических взглядах он совершенно невозможен»<sup>55</sup>. Остаётся только удивляться глубокой прозорливости русского философа, который о своём желании преобразования говорил осторожно, связывая его прежде всего с культурой, культивирующей (думаю, что тавтология здесь допустима) личности, которые только и способны противостоять всякой догматике, некритически воспринятым идеям.

Соловьёв знает, что помимо философии потенциал преобразования несет в себе и другие составляющие культуры, иное дело, что их отдельное существование, вне отношения всеединства, не способствует реализации этого потенциала. В связи с этим философ замечает: «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 в той или другой сфере; исключительное же самоутверждение этих элементов в их отдельности всегда оставалось только стремлением без всякого действительного осуществления»<sup>56</sup>. Чтобы последнее стало возможным, и необходимо принципиальное изменение всех частей духовной культуры, и прежде всего философии, которое ещё только предстоит осуществить. Философ как будто предчувствует, что *безличностная культура, ориентированная на «массы» и «великие» идеи, вне культивирования жизни во всех её ценностных основаниях, вне цельности жизни, сможет легко отступать от нравственных идеалов. Такого рода идеологизация культуры обязательно подомнёт под себя жизнь в каких-то весьма значимых её проявлениях, будет способна к «преобразованию» на началах не всеединства, а унификации, некоего застывшего «монолита» фальшивых, не связанных с духовными ценностями и жизнью идей, навязываемых через социальные, говоря современным языком, технологии, укоренённые в общественное бытие мифологические ожидания.*

Именно поэтому философ неоднократно подчёркивал необходимость движения, перехода в познавательном процессе от «видимого» к «истинно существующему», различие между которыми «всегда было и остаётся коренным нервом не только философского, но и вообще научного мышления»<sup>57</sup>. По сути речь идёт о ценностном измерении бытия, обосновании философией общественных идеалов, которые могут становиться смыслами творчества, основаниями практической деятельности людей. Иначе говоря, духовные смыслы не познаются, они творятся действующими личностями. «Чтобы сделать научное открытие или построить философскую систему, – пишет В.С. Соловьёв, – мало народной мудрости: нужна всеобщая истина, как для художника – подлинная красота, и нужно *свободное усилие личного гения*. Чтобы преобразовывать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал. И вот почему для мыслителя и художника, для религиозного и политического преобразователя всеобщий истинный идеал не всегда таков, как он признаётся в его среде»<sup>58</sup>.

Заметим, что «практичность» философии, её способность к преобразующей деятельности в устах Соловьёва, на наш взгляд, не есть утверждение, но поиск, обоснование этой идеи. Неслучайно тема «практической философии» составляет серьёзнейшую проблему философии и в наши дни. Философ поднимает вопросы о смысле философствования, о том, что значит быть философом, а главное – о практических возможностях философии, прежде всего обращаясь к истории философии. Становление и развитие философской культуры раскрывается им как феномен *личностного бытия*, формирующийся через опыт преодоления негативных жизненных обстоятельств и обретения высших духовных смыслов как основы творчества. «Если *существование* человеческого общества во всех его коренных формах и функциях основано на безличных и сверхличных данных, то его *положительный про-*



*гресс*, – уверен В.С. Соловьёв, – зависит от личности и её свободы, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества. И помимо унаследованных традиционных начал, человек должен в свободе своего сознания логически мыслить и познавать *подлинную* истину, вселенскую правду и осуществлять её в своём действии»<sup>59</sup>.

Как представляется, философ пытается подчеркнуть особенность «вечных» философских вопросов и видит её в том, что при всей абстрактности и якобы отстранённости от обстоятельств уникального, неповторимого, непроживаемого кем-то другим бытия философские вопросы и предельно конкретны, индивидуализированы, так как касаются каждого – тот, кто озадачивает себя вопросами, ставя их как будто «для всех», разрешает их прежде всего «для себя», тем самым подпадая уже не отвлечённо, а предельно конкретно, лично под поставленные им вопросы.

Именно поэтому, размышляя о платоновском наследии, Соловьёв пишет: «Ближайшим образом диалоги Платона выражают, конечно, его философский интерес и философскую работу его ума. Но свойство самого философского интереса, очевидно, зависит также и от личности философа»<sup>60</sup>.

Личность как источник духовных смыслов раскрывается Соловьёвым при определении двух типов философов – «кабинетных» и тех, для кого философия – «жизненная задача».

«Для Платона, – утверждает Соловьёв, – философия была прежде всего жизненной задачей. А жизнь для него была не мирная смена дней и годов умственного труда, как, например, для Канта, а глубокая и сложная, всё его существо обнимающая драма»<sup>61</sup>. Т.о. мысль философа (Платона ли, Соловьёва...) сориентирована на поиск истинно безусловного, и потому его бытие сопровождается вопросы, вопросы, вопросы, вечные вопросы человеческого бытия. От сомнения к убеждению – так очерчивается путь философской рефлексии.

По сравнению с другими творцами культуры у философа особая задача – идти безнадежным путём поиска на основе критической мысли основ «сродности» людей, *contra spem spei* изменить мир, заслуживая «славу» человека сначала «беспокойного», как говорил Вл. Соловьёв, описывая в личности и судьбе Сократа «праформу» ситуации мудреца в обществе, потом – «нестерпимого», наконец, «преступника». В этом есть определённая закономерность, ибо философ в принципе не способен ни верить, ни учить, ни жить по предложенному условию, по заданной «волей» обстоятельств программе. Эту судьбоносную для философов ситуацию В.С. Соловьёв обнажает, раскрывая код судьбы Сократа, «сюжет» жизни которого неоднократно повторялся и в иные эпохи: «Не смейте этого трогать, а то развалится». – Но достойно ли оно охранения?» – «Не смейте спрашивать! Оно достойно уже тем, что существует, что мы к нему привыкли, что оно *своё*; и пока мы сильны – горе философам! Те могли отвечать на это: «Велика истина, и она пересилит!», но в ожидании этого Ксенофан всю жизнь бродил бездомным скитальцем, а Анаксагор лишь благодаря личным связям избег смертной казни, заменённой для него изгнанием»<sup>62</sup>. Нельзя не увидеть, что в описанных Соловьёвым «драмах» – личностных судьбах философов заложена определённая праформа и его собственной судьбы.

Однако какими бы сложными не были обстоятельства, философский путь смыслопоиска необходим, так как человек может жить исключительно в двух измерениях, находить себя не только в мире вещей, эмпирических обстоятельств, но и в мире ценностей, духовно-культурного самоопределения. Экзистенциальная постановка вопроса о том, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой, еще не захватила человеческие умы как главная тема, тем не менее, Соловьёв её уже предвидит, когда говорит о «переходных эпохах», в которые резко повышается количество самоубийств в силу ослабления в мире людей «высших духовных начал». Он видит причину таких человеческих исходов в том, что становится «...жить не из чего, что, с исчезновением глубоких убеждений, всеобщих безусловных идей, опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний. Каждый почти день приносит нам убийственно-реальные доказательства того, что человек есть существо из двух миров, что чистый эфир мира духовного так же необходим для его жизни, как и воздух мира вещественного»<sup>63</sup>.

Человеку, убеждён Соловьёв, нужны «воззрения высшего порядка», существующие в двух формах – религии и философии. Рождённые в их границах убеждения – условия человеку *б ы т ь*... Так как именно они разрешали бы «существенные вопросы ума, вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явлений, и вместе с тем удовлетворяли бы высшим требованиям воли, ставя безусловную цель для хотения, определяя верховную норму деятельности, давая внутреннее содержание всей жизни»<sup>64</sup>.

В этом проявляется призвание священнослужителя, но и философа. Специфика деятельности последнего непосредственно связана, по В.С. Соловьёву, с тем, что философия, в отличие от всех других наук и искусств, несёт в себе знание о бесконечном. Однако не в том смысле, в котором понимают бесконечность в точных дисциплинах – через конечные величины. Философское измерение бесконечности связано с человеком как точкой пересечения разных миров, неисчислимых форм бытия. Философию интересует вопрос, насколько человек способен нести в себе помимо собственной конечности, ещё и бесконечность, возможность жить вне измерения смертью. Т.е. философия поясняет безусловность бесконечного как ценностно необходимого, должного в человеческом бытии. «И поэзия, и точная наука – обе (каждая по-своему), – утверждает философ, – отличаются своею формальною *конечностью*, то есть законченностью своих произведений. Их много, как теорем Эвклида или драм Кальдерона, но каждое есть замкнутый круг, окончательно удовлетворяющий в своих пределах эстетический или научный интерес. Геометрической теореме достаточно её доказанности, и поэтическому произведению достаточно его красоты. *Достоинство философии*, напротив, *в её бесконечности* (курсив. – Т.С.) – не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину, или то, что есть безусловно»<sup>65</sup>. Не иссякает желание человека дойти до истины – не иссякает отсюда и путь к ней, определяемый философским знанием.

Итак, для В.С. Соловьёва вопрос о специфике философского мышления и знания решался в аспекте поиска нового варианта рациональности как основополагающего принципа жизни человека и формирования специфической философской рефлексии. Критикуя рационализм – «классическую» форму виде-

ния мира как разума абстрактного, «отвлечённого», панлогического, Соловьёв создаёт новый категориальный строй, прежде всего опираясь на понятие «всеединства», соединяющего принцип универсальности и отдельности, уникальности форм бытия, их множественности. В понимании проблемы универсального философ выходит на уровень осмысления жизни, цельности жизни, цельности культуры, единения философии, религии, искусства, науки как начал духовного бытия человека. Преодолев таким образом отождествление рациональности с разумом, Соловьёв приходит к созданию особого порядка философской рефлексии, задача которой – увидеть мир целостно, во взаимосвязи индивидуального и всеобщего, постичь смысл единого во множестве, раскрыть сущность жизни, связь отдельного со всем. Рассматривая философию как личностный смыслопоиск, В.С. Соловьёв акцентирует внимание в понимании жизни и культуры на инаковом (являющемся частью общего и вместе с другими частями составляющем целостность), другом (культурная ценность которого – в особенности, непохожести), закладывая тем самым основы «новой» философской рациональности – персоналистической, intersubjectивной, практической, плюральной. Установка на восприимчивость разного, культивирование ценности множественного, подчёркивание взаимосвязи частей и целого, их единства в контексте духовного бытия человека – всё это способствовало становлению рациональности, оппозиционной к «классическим» вариантам философского мышления. Новый язык философии, категории всеединство, софийность, соборность, цельный опыт и т.д. позволили полнее представить бытие, мироощущение человека, способы мироистолкования. Культура философского мышления требовала иной философской рациональности, и Соловьёв в этом отношении сделал один из первых шагов.

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Соловьёв В.С. Статьи из энциклопедического словаря Брокгауза–Эфрона // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 1550.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 1550–1551.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 820.

<sup>5</sup> Там же. С. 762.

<sup>6</sup> Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 737.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 122.

<sup>9</sup> Соловьёв В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьёв Вл. С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 17.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 18.

<sup>11</sup> Соловьёв В.С. Три силы // Соловьёв Вл. С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 27.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Соловьёв В.С. Жизнь и произведения Платона // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 1191–1192.

<sup>14</sup> Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов). С. 121–122.



- 15 Соловьёв В.С. Свобода воли и причинность // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 1029.
- 16 Гайдено П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 48.
- 17 Соловьёв В.С. Свобода воли и причинность. С. 1025.
- 18 Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал. С. 590.
- 19 Соловьёв В.С. Три силы. С. 26.
- 20 Там же. С. 27–28.
- 21 Соловьёв В.С. Значение государства // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 1100.
- 22 Соловьёв В.С. Три силы. С. 28.
- 23 Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал. С. 681.
- 24 Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 504.
- 25 Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал. С. 674.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 674–675.
- 28 Там же. С. 675.
- 29 Там же. С. 700.
- 30 Там же.
- 31 Там же. С. 697.
- 32 Там же.
- 33 Гайдено П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. С. 46–47.
- 34 Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 761.
- 35 Там же. С. 820.
- 36 Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 82.
- 37 Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 824.
- 38 Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал. С. 745.
- 39 Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 761.
- 40 Там же.
- 41 Там же. С. 761–762.
- 42 Там же. С. 768.
- 43 Там же. С. 829.
- 44 Там же. С. 830.
- 45 Там же.
- 46 Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 179.
- 47 Там же.
- 48 Там же.
- 49 Гайдено П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. С. 46.
- 50 Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. С. 82.
- 51 Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 822.
- 52 Соловьёв В.С. На заре туманной юности (Рассказ) // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 1051.
- 53 Соловьёв В.С. Три силы. С. 30.
- 54 Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 788.
- 55 Там же.
- 56 Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. С. 230.
- 57 Соловьёв В.С. Статьи из энциклопедического словаря Брокгауза–Ефрона. С. 1432.
- 58 Соловьёв В.С. Русская философия и литература // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 1023.
- 59 Там же.

<sup>60</sup> Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 585.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же. С. 588–589.

<sup>63</sup> Соловьёв В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии. С. 15–16.

<sup>64</sup> Там же. С. 16.

<sup>65</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 826.

УДК [008+27-1] (497.2)

ББК 71(47 Бл.:2):86.2

**Н.И. ДИМИТРОВА**

Институт исследования общества и знания  
Болгарской академии наук, г. София

### **ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ В БОЛГАРСКОЙ КУЛЬТУРЕ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВЕКА)**

*Предпринята попытка показать присутствие личности Владимира Соловьёва в болгарской культуре первой половины XX века. Обосновывается положение о том, что среди представителей болгарской философии трудно было найти «единомышленников» русской религиозной философии, а значит, творчество Соловьёва было усвоеное, главным образом, болгарскими литераторами и богословами, за исключением сочинений философа Я. Янева, которым в тексте уделяется особое внимание.*

*The article describes the presence of Vladimir Solovyov's ideas in the Bulgarian cultural space in the first half of the 20<sup>th</sup> century. The autor claims that the Bulgarian philosophical life was not very hospitable to the Russian religious philosophy, hence Solovyov's ideas were accepted mainly in the sphere of literature and theology. With one exception – the works of the philosopher Janko Janev commented with a special attention.*

Ключевые слова: болгарская культура первой половины XX века, Я. Янев, Г.Флоровский, русско-болгарские культурные связи.

Key words: the Bulgarian culture in the first half of the 20<sup>th</sup> century, J. Janev, G. Florovsky, the Russian – Bulgarian cultural connections.

Для того чтобы показать присутствие какой-либо личности в рамках чужой для нее культуры, следует учитывать несколько факторов – характер этой заимствующей культуры; количество переводных публикаций за определенный период; количество публикаций, в которых это присутствие уже усвоено, т.е. в которых часто встречаются ссылки на идеи данной личности, и, наконец, количество специально посвященных ей исследований.

После освобождения страны (начиная с 1878 года) болгарская культура в философском отношении начала удаляться от своего прежнего духовного приоритета в лице России и ориентироваться на Германию, что стало особенно заметным в начале XX века. Именно в Германии училась большая часть болгарских интеллигентов, и они принесли оттуда на родину ряд интеллектуальных модных веяний. Поэтому в первые годы XX века присутствие Влади-

мира Соловьёва в Болгарии не было особенно ощутимым, хотя философ все-таки был известен болгарской публике, так как его сочинения переводились в Болгарии, о чем свидетельствует справочное издание *Български книги* (Болгарские книги)<sup>1</sup>, т. V, 1878–1944.

И лишь двадцатые годы XX века принесли с собой зарождение подлинного интереса к личности и идеям Владимира Соловьёва – не в последнюю очередь благодаря влиянию русской послереволюционной эмиграции. Тогда в Болгарии оказалось множество русских интеллектуалов. Кто-то из них задержался здесь на короткое время, а некоторые выдающиеся русские богословы нашли в Софии постоянное прибежище<sup>2</sup>.

В духовной жизни межвоенной Болгарии особое место занимал *русский эмигрантский религиозно-философский кружок*; он несомненно был менее известен, чем другие, из-за короткого срока своего существования, но благодаря своей деятельности бесспорно был одним из наиболее значимых. Характерные для него публичные выступления («Кризис европейской культуры», «Исторические пути России», «Религиозно-нравственная проблема наших дней» и др.) были посвящены темам, которые из-за недавних событий в России сильно волновали болгарскую общественность. Среди выступавших были М. Поснов, А. Рождественский, Н. Трубецкой, Г. Шавельский и, что особенно интересно с точки зрения нашей темы, недавно приехавший из Одессы Георгий Флоровский (1893–1979), будущий автор знаменитого труда «Пути русского богословия» (1937) и ряда экспертных исследований, посвященных восточной патристике. Более того, он был среди учредителей религиозно-философского кружка, в котором участвовало также немало болгар. Среди представителей русского эмигрантского *философского* сообщества в Болгарии именно Флоровский являлся эмблематической фигурой, так как именно он был типичным выразителем феномена *русской религиозной философии*, сведения о которой регулярно появлялись на страницах *Духовной культуры* (философского и культурного приложения к *Церковной газете*), *Славянского голоса* и др. Будучи наследником блистательного русского Серебряного века, Флоровский отличался присущей этой плеяде мыслителей впечатляющей эрудицией – он был философом, богословом, историком, культурологом... Конечно, он провел в Софии немного времени – Флоровский приехал сюда с семьей в 1920 году, а уехал в Прагу в декабре 1921 года. Но его философское присутствие в Болгарии было исключительно активным; за этот короткий период он выступил с множеством лекций и докладов, опубликовал ряд статей и студий, установил близкие отношения с Стефаном Бобчевым, Василом Златарским и другими болгарскими интеллектуалами, с которыми он поддерживал связь и в дальнейшем, во время своего *пражского* и *парижского* периодов. Результатом этого сотрудничества стали публикации его сочинений в болгарской гуманитарной периодике и на страницах ряда тематических сборников. Его тексты публиковались также в выходившем некоторое время в Софии журнале *Русская мысль*, с чьим главным редактором Петром Струве Флоровский был в дружеских отношениях. Разумеется, широкой болгарской общественности он был более известен благодаря сво-

ему участию (совместно с Н. Трубецким, П. Сувчинским, П. Савицким) в первом евразийском сборнике, опубликованном тоже в Софии в 1921 году издательством *Балкан*. В Болгарии Флоровский закончил и некоторые из начатых еще в Одессе своих трудов, а также набросал планы новых, законченных гораздо позже. Нельзя не отметить философский характер его творчества в этот период; в дальнейшем, как хорошо известно, он работал главным образом в области богословия. Но именно в качестве философа Флоровский был той фигурой, в лице которой болгарская интеллигенция вступила в непосредственный контакт с подлинной русской религиозной философией. Хотя и в течение короткого времени Георгий Флоровский был живой связью болгарских интеллектуальных кругов с тем уникальным культурным феноменом, каким являлся русский религиозно-философский ренессанс начала XX века.

Как раз в это время в Софии был создан *Союз истинных младороссов*, чей печатный орган *Младорос* в своем первом номере опубликовал очень интересный текст Флоровского, который сразу же был переведен на болгарский на страницах *Духовной культуры* (1921, № 11 и 12). Речь идет о статье *Человеческая мудрость и премудрость Божья*. В ней Флоровский рассматривает именно тот духовно-культурный феномен, который впоследствии стал известен под именем Серебряного века. Особенной глубиной в этой статье отличается анализ идей Владимира Соловьёва, анализ, ярко обрисовывающий религиозный утопизм философа, чьи проекции, согласно дальнейшему объяснению Флоровского, оказались фатальными для целостного духа «русской религиозной философии». В этой связи Флоровский доказывает, что представление Соловьёва о Царстве Божьем «всецело совпадает с идеями теоретиков безбожного общественного идеала, которые тоже ожидают победы над всеми жизненными дисгармониями здесь, а не там, за историческим горизонтом, у Отца Светов». И Соловьёв, как и они, в конечном счете верил в «естественный ход вещей», в нерушимые законы имманентного развития мира, *наиболее удачного из всех возможных*<sup>3</sup>.

Но не только рассуждения о судьбоносном воздействии *христианской политики* Соловьёва на провозглашенный *новым христианским сознанием* идеал *религиозной общественности* привлекают наше внимание в этом тексте; данная статья в сущности является целостным очерком развития новой русской философии с её *богоискательскими* настроениями и с её главными представителями – Бердяевым, Булгаковым, Флоренским. Она появилась как раз вовремя, прекрасно дополняя начинание *Духовной культуры*, поставившей себе цель представить болгарской публике русских *богоискателей*; это было сделано с помощью очерков К. Юрьева, опубликованных в четырех последовательных номерах журнала за 1920 год.

Рассматривая дальнейшую судьбу идей Соловьёва в Болгарии, нельзя пройти мимо того обстоятельства, что в тогдашней болгарской философской мысли доминировали настроения, далекие от духа Серебряного века и от идей одного из его фактических инициаторов, Владимира Соловьёва. Основные философские интересы в Болгарии были сосредоточены главным образом на проблемах гносеологии; популярностью пользовалась и социологическая тематика.

В истории болгарской философской мысли общепринято мнение, что в межвоенный период философский климат в стране формировался под воздействием двух основных философских систем – версии ремкеанства и версии марксизма. По традиции в Болгарии «несистематическая философия», т.е. синкретический философский жанр, использующий соответствующий «цветущий язык», не воспринималась в качестве серьезного конкурента «классического» философствования. Нельзя отрицать, что усиление влияния новых философских жанров (сочетающих философию и литературу), претендующих быть альтернативой классической онтологико-гносеологической проблематики, было вполне в духе «виталитета» эпохи – как говорил Герман Гессе, истину можно пережить, но не преподавать. Но все-таки «философия жизни» оставалась на периферии болгарской философской культуры. А именно среди её представителей можно было бы найти «единомышленников» русской религиозной философии.

Среди болгарских философов, оппонировавших классическому восприятию философии, наиболее яркой фигурой был Янко Янев. Он требовал конкретности и живости философствования, его непосредственной связи как с внешней действительностью, так и с иррациональными творческими импульсами философствующего, с его неразумной («безразумной») сущностью. С этой точки зрения философия оказывается не просто иррациональной, а антирациональной, частью нового типа культуры, преодолевшей рассудочность в пользу непосредственности. А классическая онтологико-гносеологическая (т. е. «западная») парадигма, по существу, рассматривается как «философия примирения», примирения человека с абсолютным. Именно эта парадигма вызывала романтическую критику Янева.

Итак, философские дебаты в Болгарии велись в то время в основном между представителями ремкеанства и марксизма; ориентирующиеся на *философию жизни* мыслители были вытеснены на периферию, а как раз среди них можно было бы искать сторонников религиозного типа философствования – такого типа, каким отличался русский национальный феномен. Следовательно, не философия была тем компонентом болгарской культуры, в чьем контексте прорисовывалось присутствие Владимира Соловьёва; таким компонентом были литературоведческие исследования (нельзя не отметить, что *литература* Серебряного века пользовалась в Болгарии большой популярностью – и в большинстве переводных антологий, наряду с Сологубом, Брюсовым, Блоком, Ахматовой, Волошиным, Гумилевым, Вячеславом Ивановым, неизменно присутствовал со своим поэтическим творчеством и Владимир Соловьёв), а также творчество болгарских богословов – именно в его рамках популяризировались и воспринимались идеи русского мыслителя. Как упоминалось выше, *Церковная газета* и её приложение *Духовная культура* были среди важнейших источников информации о русской религиозной философии. В межвоенный период на страницах этих изданий публиковались как переводы самого Соловьёва, так и множество оригинальных исследований, в которых его философия активно использовалась в целях аргументирования выдвигаемых теорий – из области этики,

философии всеединства, культурологии, социологии, идей о Богочеловечестве и многих других<sup>4</sup>. Хотелось бы отметить и тот факт, что в конце 30-х годов в Германии, в Марбурге, под руководством Фридриха Хайлера защитил диссертацию, посвященную этике Владимира Соловьёва, выдающийся болгарский богослов Константан Цицелков.

Вернемся, однако, к Янко Яневу, единственному болгарскому философу (а не богослову), который был автором произведений, дающих глубокий анализ русской духовности. Небезынтересен тот факт, что он тоже был немецким воспитанником, сторонником *правого* политического проекта, неогегельянцем (ему были близки идеи Ивана Ильина, и он популяризировал их в Болгарии), чей интерес к русской (славянской) духовности выглядел несколько странно на фоне его общей ориентации на Германию.

С целью проиллюстрировать философскую ситуацию в Болгарии в межвоенный период (с интересующей нас точки зрения) хотелось бы упомянуть следующий любопытный факт: в 1932 году Янко Янев опубликовал *юбилейную* книгу, посвященную Петру Чаадаеву. (Впрочем, он был автором и других эрудированных исследований русской философии.) Эта книга превратилась в заметное для болгарской культуры событие, но была встречена не слишком ласково выдающимся (и узурпировавшим право на авторитетные оценки) болгарским философом-ремкеанцем Димитром Михалчевым. В своем критическом отзыве Михалчев утверждал, что посвященная Чаадаеву книга не может рассчитывать на интерес болгарского общества, что он не видит смысла в её публикации, что из-за специфики своей темы она не сможет завоевать публику<sup>5</sup>. Михалчев, редактор единственного тогда специализированного философского журнала, охотно предоставлял его страницы русским философам-эмигрантам, публиковал информацию о разнообразных инициативах русской эмигрантской мысли (например, о состоявшемся в 1930 г. в Софии V конгрессе русской эмигрантской науки); в данном случае его реакция выдает скорее удаленность от духа *религиозного* философствования, а не его отношение к участи русской интеллигенции. Благодаря авторитету, которым он пользовался среди болгарских философов, эта удаленность от религиозной философии (и значит, от идей Владимира Соловьёва) была присуща преобладающей части тогдашних философов в Болгарии. Разумеется, нельзя объяснять единственно *ad hominem* отсутствие такого подлинного философского интереса к личности Соловьёва, какой наблюдался среди болгарских богословов и частично литераторов. Этот вопрос требует особого внимания, но рассмотреть его здесь не представляется возможным. Поэтому ограничимся констатацией того факта, что исследования, специально посвященные Соловьёву, чьими авторами были бы профессиональные философы, в Болгарии были редкостью. Среди них, однако, можно найти короткий очерк, заслуживающий нашего внимания. Его автором является Янко Янев (и писал он его, между прочим, в Гейдельберге), и это, наверное, лучший болгарский текст, посвященный Соловьёву. В нем Соловьёв изображен как философ, воплотивший в себе разнообразные идеи, волновавшие непрестанно целые поколения. Приведем несколько пространную цитату из этого сочинения:



«Кто такой Владимир Соловьёв? Русский монах, русский Алеша, романтик мирового единства и братства всех народов. Соловьёв не был человеком действительности и фактов. Он мыслил об этом мире и жаждал раскрыть его тайну, но его мысль о мире не была мыслью, а, скорее, мечтой. Озаренный неведомыми силами, он поёт; его мудрость становится стихом, его слово сливается со словом Божиим. Все существующее для Соловьёва было откровением вечности, безымянной сущности, в лоне которой вещи находят свое оправдание. Безумец, фантаст, утопист: он величайший утопист в истории восточной мистики, он смелее всех русских революционеров и всех мечтавших о вселенском, всечеловеческом мире.

Соловьёв был воплощенным сном. Он не жил в этом мире, он был как будто гостем среди людей, пришедшим напомнить им о том, что они забыли: напомнить им о небе...»<sup>6</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> См. Данкова Р. Първото представяне на Соловьов у нас // Вл. Соловьов. Кратка повест за антихриста. Три речи в памет на Достоевски. Велико Търново, 1994 (послеслов).

<sup>2</sup> См. Шавельский Г. Русская школа в Болгарии // Труды V Съезда Русских Академических Организаций за границей. София, 1932.

<sup>3</sup> Флоровски Г. Човешката мъдрост и премъдростта Божия // Духовна култура. 1922. Кн. 11 и 12. С. 87.

<sup>4</sup> См. напр. Попстоименов Б. Проблемата за войната и мира у Ф. М. Достоевски, Вл. Соловьов и Н. Бердяев // Духовна култура. 1940. Кн. 1 – 2; Цанков Ст. Православното християнство // Годишник на Софийския университет, Богословски факултет. 1941/42. Т. 19; Станчев Ст. За личността, за културата и за войната // Литературен глас. 1940. Бр. 459 и др.

<sup>5</sup> Михалчев Д. Критичен отзив за: Янев Я. П. Чаадаев // Философски преглед. 1932. Кн. 2. С. 190–191.

<sup>6</sup> Янев Я. Владимир Соловьов. По случай 30 години от смъртта му // *Пряпорец*. 1930. Бр. 29.

УДК 111.11:17035.2:27-1  
ББК 8721:86.210.3

**С.А. НИЖНИКОВ**  
Российский университет дружбы народов, г. Москва

### **КОНЦЕПТ «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ» КАРЛА ЯСПЕРСА И БИБЛЕЙСКИЙ ПРОФЕТИЗМ О. АЛЕКСАНДРА МЕНЯ**

*Анализируется концепт «осевого времени» К. Ясперса в его сопоставлении с библейским профетизмом о. Александра Меня. Отмечается, что если К. Ясперс стремился вскрыть в большей степени общее в духовных традициях, то А. Меня отмечал и специфические особенности христианского мировидения. Вскрывается определенная общность позиций указанных мыслителей, универсализм их мышления и открытость иным культурам и духовным мирам, готовность к диалогу.*

*The author analyzes K. Jaspers's concept of «axial time» in its comparison with the Bible prophetism of Alexander Men. It is marked, that if K. Jaspers aspired in the greater degree to open general in spiritual traditions, A. Men' marked also specific features of Christian world-view. The certain generality of positions of the above mentioned thinkers, the universalism of their thought and openness to other cultures and spiritual worlds, readiness for dialogue is opened in the work.*

Ключевые слова: «осевое время», профетизм, диалог, универсализм, духовное, гносис, трансценденция, экзистенция, персонализм, философская вера, коммуникация.

Key words: «axial time», prophetism, dialogue, universalism, spiritual, gnosis, transcendence, existential, personalism, philosophical belief, communication.

Новоевропейское мышление осклопило философию – из любви к мудрости она превратилась в рациональный дискурс о вещах, пав жертвой сциентизма технократической цивилизации. Она утратила платоно-аристотелевское самосознание, богословие как свою составную часть, утратила высшую мудрость – профетическую и божественную, осознание того, что философия начинается не только с Фалеса, но и с библейских пророков. Эту мысль значительно проясняет творчество отца Александра Меня, напоминающего, что и «пророки жили в эпоху духовного пробуждения человечества, которую Ясперс удачно назвал «осевым временем»». В этом смысле «профетическое движение явилось составной частью общего стремления людей найти новое мирозерцание, обрести высший смысл жизни»<sup>1</sup>. В понимании философии как *philosophia perennis* совпадают откровение божественное (религия) и человеческое (философия). «Для философии, – подчеркивает К. Ясперс, – религия не враг, а то, что ее существенно затрагивает и возбуждает ее беспокойство»<sup>2</sup>. «Греческий и ветхозаветный монотеизмы, – продолжает Ясперс, – совпадают», хотя монотеизм религиозный создан «силой действительности Бога в сознании пророческой экзистенции», а философский – «мысленной трансценденцией»<sup>3</sup>. С позиций о. Александра Меня, «борясь против язычества и суеверного магизма, ханжества и деспотизма, пророки провозгласили чистый этический монотеизм...»<sup>4</sup>. Ясперс добавляет, что «греческий и ветхозаветный монотеизмы сообща создали западную мысль о Боге. Они интерпретировали друг друга. Это было воз-



можно потому, что в вере пророков была абстракция, аналогичная философской абстракции. Вера пророков превосходит по своей мощи философскую веру, так как идет от непосредственного видения Бога, но уступает философии в ясности мысли...»<sup>5</sup>.

Как Ясперс, так и о. Александр выступали против магизма, сугубого ритуализма и законничества (фарисейства), признавали историю развития духовной культуры человечества, в которой Восток занимает свое выдающееся место, признавали его великих учителей<sup>6</sup>. Вместе с тем, если о. Александр выступает как православный христианин, мысля, естественно, восточнохристианскую истину универсальной, то Ясперс исходит из некой «всеобъемлющей библейской религии», отрицая ее вероисповедные трактовки<sup>7</sup>. Он стремился разработать своеобразную «философскую религию» путем «обновления скрытой в религиозности философской веры», «превратить религию в философию»<sup>8</sup>. Безуспешность таких попыток неоднократно подтверждается историей философии (от эпохи Возрождения, до Вольтера, Конта и Фейербаха). Однако идея «осевого времени» мыслится нами как чрезвычайно перспективная.

Понятие «осевого времени» разработано К. Ясперсом в работе *Истоки истории и ее цель* (1948). В период «осевого времени» складывается однородное культурно-мировоззренческое пространство, связывающее Восток и Запад в единую зону («ось») духовного родства<sup>9</sup>. Философии и религии этой эпохи, будь то учение Гераклита о *Логосе*, метафизика *Дао* Лао-цзы или доктрина спасения Будды, обнаруживают готовность к коммуникации и диалогу и принципиально не исключают возможность взаимопонимания. Когда эти учения соприкасаются, оказывается, что «в каждом из них речь идет об одном и том же»<sup>10</sup>. Память об этой творческой эпохе сопровождает человечество на протяжении всей последующей истории. Сознательно или подсознательно современный человек угадывает в ней свою духовную прародину. Возврат к ней и восстановление ее первородной глубины и общечеловеческой значимости есть первый шаг на пути к духовному единству человечества, без которого невозможно решение глобальных проблем современности.

Новое качество сознания можно обозначить одним словом – *духовное* – как способность сознания раскрепощаться от традиционных знаний и убеждений, открывая истину в себе. С зарождением рефлексии мысль приобретает неограниченное число степеней свободы, а вместе с этим бесконечные возможности творческого самовыражения. Самосознание расковыряет дремлющие глубины духа и обнаруживает их соизмеримость и тождественность с глубинами и тайнами вселенной. Человек озадачивается вопросами, которые не тревожили архаического индивида; для последнего ответ на любой вопрос давало предание, закрепленное в мифе. Разрушенный миф обнажил в бытии и сознании трещины и провалы, через которые человеку открывается необеспеченность его существования. У него нет иного способа защитить себя, кроме духовного противостояния судьбе и неизвестности: «стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения».

Все они – китайские *совершенномудрые*, индийские *риши*, древнегреческие *мудрецы-философы* и израильские *пророки* – озабочены одним: каким об-

разом сохранить человеческое в человеке и гармонию в обществе. Этот исход, согласно К. Ясперсу, был ими найден и завещан последующим поколениям в качестве кодекса общечеловеческой мысли, веры и морали, способного образумить человечество и оправдать смысл и назначение его существования. В «осевое время» происходит *духовная революция*, когда возникают личностные виды творчества: развитые формы религии, философия, независимые искусство, наука и мораль. Человечество до сих пор живет теми идеями, которые были рождены в то далекое время, – именно тогда был задан духовный горизонт развития. В ту эпоху произошел сдвиг колеса истории – человечество начало осознанное историческое бытие.

Возникновение духовного является пунктом, в котором человек пытался обрести основу жизни не во внешнем мире как непосредственно данном, но в некоей его умозрительной сущности или единстве, которое организуется в его самосознании и которое, в свою очередь, само организует самосознание, собирает его в точку и кристаллизует, закрепляет посредством мыслительных определений – понятий и экзистенциальных, идеацированных переживаний. Вначале философия живет в лоне мудрости, некоего нерасчлененного единства, и первый философ Фалес еще входит в число семи древнегреческих мудрецов. Между тем именно с него начинаются поиски первоосновы сущего путем теоретического, хотя еще и натурфилософского мышления. Человек уже перестал удовлетворяться всеми иными представлениями, которые почти без остатка растворяли его сущность в непосредственных восприятиях окружающего его мира. Возникает потребность найти нечто неизменное за текучестью природных процессов, на чем можно было бы утвердить возросшие потребности человеческой духовной жизни. Этот этап представляет собой качественный скачок в духовном освоении мира человеком и одновременно в осознании им собственного духа, *Я* как личности. И это именно акт рождения личности, в котором человек осознает себя как нечто самобытное и свободное, наделенное разумом и волей существо.

Рефлексия, мышление, умозрение становятся способом существования личности. Умозрение в виде мышления и рефлексии становится методом и прерогативой философии. Его результатом и единицами становятся понятия. Методом религиозного умозрения и его единицами являются духовные символы, отношение к которым организуется по принципу веры. В свое время такую умозрительную позицию апостол Павел охарактеризовал как *обличение вещей невидимых*. Это говорит о том, что в первичном акте умозрения содержится и вера и знание, и религия и философия. Затем уже человек, как существо отчужденное и живущее в мире отчуждения, разъединил и свои сущностные силы, противопоставив их друг другу: разум вере, рассудок чувству, слово делу, философию религии и т.д. Родились противоборствующие сферы сознания, общественной жизни и духовного делания. Хотя именно благодаря этим противоречиям, отчуждению и дифференциации возможно развитие как человека, так и общества. Прогресс в данном случае осуществляется снятием грубых форм противоречий и вскрытием новых, более тонких и глубоких, которые также, в свою очередь, подлежат снятию.

В чем же состоит суть рефлексии как одного из видов умозрения? Гегель характеризует ее так: «отличие сущности от непосредственного бытия составляет рефлексия». И далее: «...здесь предмет не признается нами в его непосредственности, мы хотим познать его как опосредованный. Задачу и цель философии обыкновенно видят в познании сущности вещей...»<sup>11</sup>. Проследим далее генетически, как происходило развертывание умозрения через рефлексию.

Первоначально рефлексивное умозрение рождает представление о сущности как сущем и его законе, затем появляется понятие бытия как сущности сущего. Если обратиться к мифологическим представлениям, которые затем подверглись переработке в сознании философов-физиологов, то мы обнаружим четыре стихии, представлявшие сущее как таковое: воду, огонь, воздух и землю. Представления о стихиях как основах сущего обнаруживаются во всех культурах: в Китае, например, их пять, но суть остается та же – переход к умозрению осуществляется в отталкивании от чувственного. Первоначальное мышление идет по пути субстантивации самих природных веществ, возводя все их многообразие к четырем основным. Тожественность представления о сущем в разных культурах говорит о некоем законообразном и универсальном рождении философии и мышления. Они – не случайность, которой могло бы и не быть, но факт конституирования самой разумной жизни и одновременно запечатление в понятии этого события. Духовная истина является продуктом осмысления человеком своего положения в мире, которое в своей сущности не разнится в зависимости от культур, и даже осмысливается тождественными методами – умозрением в логосе и теосе, однако опыт такого умозрения запечатлевается на разном культурном материале, в разных понятиях и символах. И, тем не менее, глубинное содержание этих единиц умозрительного в своей сущности одно и отражает антропологическое единство положения человека в мире, его духовный архетип.

Карл Ясперс уже на первых страницах своего труда об «осевом времени» исходит из аксиомы о том, что в то время для всех народов были найдены «общие рамки понимания», «независимые от определенного религиозного содержания». Поэтому христианская вера оказывается лишь *одной из* вер, а не верой всего человечества<sup>12</sup>. Тем самым К. Ясперс «ограничивает притязания христианства на “осевое” первородство и рассматривает евангельскую проповедь как продукт, а не как креативное ядро осевого времени»<sup>13</sup>.

В отличие от Ясперса, о. Александр Мень стремился вскрыть не только общее, но и особенное в библейской пророческой традиции. Он обнаруживает, что в семье «осевых» мудрецов библейские пророки занимают особое место в силу следующих причин:

- ярко выраженного персоналистского *единобожия*;
- признания реальности тварного мира;
- перенесения идеала в духовно-трансцендентную сферу («преодолением корыстномагического соблазна древних верований»);
- наиболее раннего характера пророческого движения («за два века до возникновения и греческой философии, и буддизма, и зороастризма»<sup>14</sup>).

В результате вырабатывается особый тип гносиса – *даат Элогим* или богопознание, осуществляющееся через личную любовь, резко отличную как от буддийского сострадания и индуистского радения, так и от пантеистического растворения в абсолюте и мистической чувственной экзальтации. Связано это с тем, что пророкам открылось «не безликое Начало и не холодный мировой Закон, а *Бог Живой*, встречу с Которым они пережили как встречу с личностью»<sup>15</sup>. Поэтому пророки не были медиумами, лишь проповедниками чужой воли, но «свободными соучастниками Божиих замыслов». В этом – «чудо *двудиного сознания* пророка, не имеющее аналогий в религиозной истории. В их лице дохристианский мир был вознесен к последней черте, за которой открывается Богочеловечество. В этом смысле каждый пророк был живым прообразом Христа, “нераздельно и неслиянно” соединившего в себе Бога и человека»<sup>16</sup>.

Для К. Ясперса вера также не иррациональна, но раскрывается лишь в союзе со знанием. Философская вера должна являть себя в “мышлении и обосновании”; “в философскую веру разум входит как необходимый момент”; «подлинная вера есть акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности»<sup>17</sup>. Она также не может стать исповеданием. Далее Ясперс поясняет: «В философствовании человек совершает прорыв своего естества, но посредством своей сущности. То, что он в этом прорыве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера. В философствовании мы идем путем, который ведет к истокам веры, присущим человеку как человеку»<sup>18</sup>.

Вера у Ясперса есть «сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией»<sup>19</sup>. Но что мыслится в качестве последней, ведь не может же сущность человека составлять предельное основание онтологии. В качестве предмета веры у Ясперса выступает некое *объемлющее*<sup>20</sup>. Философия у Ясперса есть «трансцендирующее мышление»<sup>21</sup>, но к чему оно трансцендирует? Таким образом, вера у Ясперса скорее носит имманентный, чем действительно трансцендентный характер, на котором акцентирует внимание о. Александр Мень.

Вместе с тем Ясперс понимает, что «доказанный Бог уже не Бог», поэтому «только тот, кто исходит из Бога, может Его искать. Уверенность в бытии Бога, какой бы зачаточной она ни была, есть предпосылка, а не результат философствования». Однако «за мыслью, что Бог есть, сразу же следуют домыслы, пытающиеся определить, что́ есть Бог». Поэтому Бог Ясперса есть *ничто* (видимо, ощущается влияние Хайдеггера).

Разум Ясперс мыслит предельно широко: он «бесконечно превосходит рассудок»; «Разум – это объемлющее в нас, которое не имеет подлинных истоков, но есть орудие экзистенции. Со стороны экзистенции он – безусловное, направленное на то, чтобы явить истоки в их осуществленности как глубочайшее откровение». Он «ищет связь», требует «беспредельной *коммуникации*»<sup>22</sup>. Поэтому философская вера – «вера в коммуникацию».

Однако в конце своего исследования о *Философской вере* сам же Ясперс отмечает особенности библейской веры:

- 1) Единый Бог.
- 2) Трансцендентность Бога-творца.

3) Встреча человека с Богом: Трансцендентный Бог имеет личностный аспект. Он – личность, к которой обращается человек.

4) Заповеди Бога.

5) Сознание историчности.

6) Страдание.

7) Открытость неразрешимостям.

Перед развертыванием указанного он разъясняет: «Сравнивая библейскую религию с религиями Индии и Восточной Азии, мы осознаем, что именно в ней наша своеобразная основа. Правда, и в других религиях не полностью отсутствуют основные черты библейской религии, но они не получают в них такого решающего значения»<sup>23</sup>.

О. Александр Мень также мыслил предельно широко: «Я считаю, что из способов, законов, с помощью которых Бог творил мир, самый подходящий для Всемогущества – это закон эволюции. Бог создает такие закономерности природы, которые, работая по-своему, ведут мир к совершенствованию, то есть к цели – созданию человека»<sup>24</sup>.

Когда о. Александра спросили, как он относится к другим религиям, то услышали ответ: «Широко, терпимо, с глубочайшим уважением и интересом. Все религии – это попытки человека познать истину Бога. <...> Поэтому мы не противопоставляем эти религии, но мы показываем разницу между ними»<sup>25</sup>. «Ислам берет лишь часть полноты ветхозаветной проповеди, и вот в этой части остается именно грозный единый Бог, подобный деспоту. Хотя это тот же самый Бог, которого мы чтим»<sup>26</sup>. И далее: «Пресловутый фанатизм мусульман – это свойство не ислама, а человеческой природы... Известно, что некоторые инакомыслящие люди скрывались из Европы в халифатах. <...> Когда я слышу, что люди мусульманского вероисповедания совершают чудовищные насилия, это меня поколебать не может. Эти люди – не мусульмане! Это люди, потерявшие право носить священное звание верующего человека. Ибо един Бог для всех нас, и Он дал нам единые заповеди. И когда они попираются столь демонстративно, мы не можем сказать, что виноват пророк или какая-либо священная книга. Знать друг друга больше и лучше!.. Вот сегодня наша задача»<sup>27</sup>. Вместе с тем «никаких слияний вообще быть не должно. Потому что каждый религиозный путь должен познавать сам себя»<sup>28</sup>. Полнота культуры для о. Александра Мень, так же как и для Карла Ясперса, «раскрывается в совместном творчестве народов»<sup>29</sup>. О. Александр Мень приводит высказывание Августина, которому следовал и сам: «В главном – единство, в спорном – свобода, во всем – любовь». «Каждый путь к Богу имеет свое зерно истины, а христианство есть универсальная религия»<sup>30</sup>.

Ясперс же полагал, что библейская религия должна быть «освобождена от признака исключительности». Вместе с тем и он признавал, что «Библия и библейская религия являются основой нашего философствования, дают нам постоянную ориентацию и служат источником незаменимого содержания. Философствование Запада – признается это или нет – всегда связано с Библией, даже тогда, когда оно борется с ней»<sup>31</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> Мень А.В. История религии: В поисках пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 5: Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII – IV вв. до н.э.). М.: СП «Слово», 1992. С. 9.
- <sup>2</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 456.
- <sup>3</sup> Там же. С. 458.
- <sup>4</sup> Мень А.В. История религии: В поисках пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 5. М., 1992. С. 315. Ясперс также определяет пророческую деятельность как «религию чистого этоса» (Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 468).
- <sup>5</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 459.
- <sup>6</sup> См. об этом, например: Мень А.В. История религии. В 7 т. Т. 6: На пороге Нового Завета. М., 1993. С. 11, 30 и др.; его же: История религии. В 7 т. Т. 7: Сын Человеческий. М., 1992. С. 294–305.
- <sup>7</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 473.
- <sup>8</sup> Там же. С. 472.
- <sup>9</sup> См. об этом также: Семушкин А.В. «Осевое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке // Избранные сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: РУДН, 2009. С. 29.
- <sup>10</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 32.
- <sup>11</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 265.
- <sup>12</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 32.
- <sup>13</sup> Семушкин А.В. «Осевое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке // Избранные сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 29.
- <sup>14</sup> Мень А.В. История религии... В 7 т. Т. 5. М., 1992. С. 10.
- <sup>15</sup> Там же. С. 12.
- <sup>16</sup> Там же. С. 13–14.
- <sup>17</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 440, 428.
- <sup>18</sup> Там же. С. 431.
- <sup>19</sup> Там же. С. 433.
- <sup>20</sup> Там же. С. 433.
- <sup>21</sup> Там же. С. 434.
- <sup>22</sup> Там же. С. 441, 442.
- <sup>23</sup> Там же. С. 438–439.
- <sup>24</sup> О. Александр Мень отвечает на вопросы слушателей. М.: Фонд имени Александра Меня, 1999. С. 59.
- <sup>25</sup> Там же. С. 252.
- <sup>26</sup> Там же. С. 253.
- <sup>27</sup> Там же. С. 255.
- <sup>28</sup> Там же. С. 261.
- <sup>29</sup> Там же. С. 263.
- <sup>30</sup> Там же. С. 272.
- <sup>31</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 466.



**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА**УДК 172.15  
ББК 60.545(2)1**В.К. КАНТОР**  
Государственный университет –  
Высшая школа экономики, г. Москва**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ О СОБЛАЗНЕ НАЦИОНАЛИЗМА<sup>1</sup>**

*Анализируется проблема национализма в творчестве Владимира Соловьёва на основе его книги «Национальный вопрос в России» (в качестве камертона взята маленькая статья философа «О соблазнах»). Боровшийся с идолопоклонством во всех его видах, самым страшным идолом России Соловьёв считал национализм. Он разделял национализм на корыстный и теоретический (Данилевский, Страхов и т.п.). Как показывает автор, кумир национализма привел к падению великой державы. Таково доказательство от противоположного правоты Соловьёва.*

*In this article the author analyses the Problem of nationalism in Vladimir Solovyev's works on the basis of his book "Nationality question in Russia" in the context of his small article "About Temptations". Solovyev struggles against idolatry and considers nationalism to be the very awful idol of Russia. He divides nationalism into mercenary and theoretical (Danilevsky, Strachov and so on). As the author shows, the cult figure of nationalism puts great power to failure. It is the contrary proof by Vladimir Solovyev.*

Ключевые слова: Соловьёв, Данилевский, Страхов, Леонтьев, Трубецкой, национализм, идолопоклонство, соблазн, Европа, Германия, Россия, большевизм, либерализм, западники, славянофилы.

Key words: Solovyev, Danilevsky, Strachov, Leontyev, Trubetskoy, nationalism, idolatry, temptation, Europe, Germany, Russia, bolshevism, liberalism, Westernizers, Slavophiles.

Стоит заметить, что русские грехи и соблазны почти всегда принимались с восторгом Западом как русская духовность, ибо греховное ближе человеческой натуре, нежели простота правды. В русских видели (и видят до сих пор) националистов, ненавистников петровской реформы, поклонников таинственной народной души, враждебных просвещению и т.п. Эти идолы, бесспорно, присутствовали в сознании, не скажем, народном, но в сознании публицистов, говоривших вроде бы от лица народа и страны. Однако в России, как и в других культурах, всегда находились избранные – пророки, мыслители, писатели, – выступавшие против национальных грехов, против национальных идолов, за что были нелюбимы своими современниками. Одним из таких пророков, как мы знаем, был Владимир Соловьёв. Е.Н. Трубецкой писал: «Ничто так не раздражало покойного философа, как идолопоклонство. Когда ему приходилось иметь дело с узким догматизмом, возводившим что-либо условное и относительное в безусловное, дух противоречия сказывался в нем с особой страстностью. В особенности жестоко доставалось от него наиболее вредным из всех идолов – идолам политическим»<sup>2</sup>. В основе русского идолопоклонства лежал заимствованный из Европы (прежде всего, из Германии), но удивительно обрусевший идол национализма. А поскольку

следом за немцами основу национального пафоса искали в простом народе, то народопоклонство, нелюбовь к городам, к Петру Великому, к интеллигенции (по тогдашней терминологии – к образованному обществу) и связанный с нелюбовью к интеллигенции, студенчеству, Европе, инородцам антисемитизм стали как бы естественным следствием национализма. Забывалось главное, что в отличие от Германии Россия, по крайней мере, с Петра Великого – империя, а потому полиэтническая страна, что русские – явление многосоставное, возникшее из скрещения многих народов.

О возникновении великороссов из разных этносов писали многие историки-западники: от Осипа Сенковского до Василия Ключевского. Но существеннее другое. Историки «государственной школы» (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьёв) в противовес славянофилам брали за основу развития России государство (что прекрасно усвоил от своего отца Владимир Соловьёв), а не национально-племенные особенности. Скажем, С.М. Соловьёв писал «Историю России», а не «Историю Русского народа», как близкий славянофильским воззрениям Николай Полевой. Вслед за Пушкиным, не принявшим идей Полевого, они противопоставляли мифологической созидательности народа реальную преобразующую деятельность Петра Великого. Чаадаев в своих «Философических письмах» тоже говорил о России как некоей культурно-исторической общности, не принимая славянофильских «племенных перегородок» (Чаадаев). Себя от России при этом он не отделял. Постоянное его слово в рассказе о русских проблемах – «мы» («мы никогда не шли об руку с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода...»<sup>3</sup>). Такая позиция была расценена правительством и обществом, как безумие. Вообще, как ни странно, в российских самокритических по отношению к культуре текстах часто используется это патриотическое местоимение, но с негативно-аналитическим оттенком, вплоть до романа Замятина «Мы». Соответственно, возникала и ярость соплеменников, мол, мы не такие.

Соловьёв вроде бы избегает провоцирующего «мы», он пишет лично заинтересованно, но как бы со стороны, либо как философ, с «точки зрения вечности». Россия рассматривается им не как «мы», а как проблема. Что же вменяли ему в вину его оппоненты? Не надо долго гадать, чтобы понять: речь шла о нем как блудном сыне России. Стоит, пожалуй, привести фразу Н.Н. Страхова, в которой отношение к Владимиру Соловьёву наших националистов выражено наиболее внятно: «Много у меня предметов смущения, уныния и стыда, но за русский народ, за свою великую родину я не могу, не умею смущаться, унывать и стыдиться. Стыдиться России? Сохрани нас Боже! Это было бы для меня неизмеримо ужаснее, чем если бы я должен был стыдиться своего отца и своей матери. Иные речи г. Соловьёва об России кажутся мне просто непочтительными, дерзкими»<sup>4</sup>. Бердяев, правда, как-то заметил, разумеется, спустя многие годы после смерти противников, сравнивая Вл. Соловьёва и Л. Толстого, что философ говорил о России во всех ее проявлениях чрезвычайно положительно. При этом известно, многие критики писали, что в нем нет любви к родному очагу и отеческим гробам (Страхов упрекал его даже, что он не ценит своего великого отца). Но, казалось бы, что по иному, без



жесткости, даже жестокости, и нельзя противостоять идолопоклонству. Ницше, писавший примерно в те же годы, что и Соловьёв, о том, как надо бороться с кумирами, в предисловии к своей знаменитой книге говорил о своей злости: «В мире больше кумиров, нежели настоящих героев; таков мой «злой взгляд» на этот мир»<sup>5</sup>. Приведу все же слова Бердяева: «Толстой анархически отрицает все историческое, органическое, кровное, почвенное, отказывается от наследия предков, бросает вызов тому, что рождается из недр родной земли. Соловьёв все оправдывает и обосновывает, всему находит место: и государству, и национальности, и войне, и всему, всему. Он принимает заветы предков, хочет быть верным этим заветам, ни против чего не бунтует, ни с чем не порывает. В «Оправдании добра» он доходит до виртуозности в этом оправдании всего, что органически создано историей, в охранении всех исторических тел. И остается загадкой, почему такой воздушный, не почвенный, не земляной человек оправдывает и охраняет все историческое, из почвы выросшее, с землей связанное»<sup>6</sup>. Загадки, однако, никакой. Достаточно посмотреть на его посвящение деду-священнику и отцу-историку в трактате «Оправдание добра», чтобы понять чувство глубокой духовной преемственности с тем высшим, что было создано Россией. Лев Толстой таких предков не имел, достаточно перечитать его «Детство», рассказ о распавшейся семье. «Война и мир» – мечта и тоска по таким предкам. Когда же от мечты он переходил к реальности, ничего кроме отрицания и нигилизма он в себе не находил, ибо опирался только на себя.

Вместе с тем еще Е.Н. Трубецкой отметил, как особенность Вл. Соловьёва, его постоянную интеллектуальную оппозиционность. В годы торжества позитивизма в России он выступает против позитивизма, зато потом воздаёт должное Конту, когда позитивизм утратил свое абсолютное господство. Всякие кумиры были для него неприемлемы. К псевдосвятыням он испытывал что-то вроде идиосинкразии. Когда, уйдя от либеральных ценностей эпохи великих реформ, Александр III начинает ориентироваться на ценности патриархально-консервативные, используя националистическую фразеологию и идеи о нации, как основе государства, пришедшие с Запада, русский европеец Соловьёв начинает свой, можно сказать, «крестовый поход» против национализма, проблематизируя ситуацию и фразеологию. Вместо расплывчатых, берущих начало в романтизме понятий о русских, идущих на смену германским племенам, о славянах как антитезе германцам и тому подобных идеях, сохранившихся от ранних славянофилов и перешедших в мессианический панславизм у Бакунина и Герцена, он поднимает полемику до уровня философско-категориального аппарата, говоря о нации, национальности, национализме, как разрушительных идеях. В каком-то смысле едва ли не единственный из современников его идею поддержал Константин Леонтьев как автор цикла писем (1888 г.) «Национальная политика как орудие всемирной революции» (в своей тетради Леонтьев употребил позже слово «племенная»). Надо сказать, что с этим связана и попытка Соловьёва перевести православие как «племенную религию», по определению Чаадаева, на уровень европейского всеединства. Я имею в виду его концепцию всемирной теократии<sup>7</sup>. Не вдаваясь в изложение этой достаточно известной концепции о преодолении церковного разъединения под духов-

ным руководством Римского Папы и Русского императора, заметим только, что исходил мыслитель из понимания христианства как наднационального учения, преодолевающего национализм. В этом, кстати, он вполне был близок своему отцу, великому историку, писавшему: «Христианство, отрекаясь от временных политических форм, доступно всем векам, всем народам, на какой бы степени развития они ни находились, и ведет их к взаимному совершенствованию, не насилуя их»<sup>8</sup>. Самобытность России философ, конечно, более чем признавал, возлагая на нее миссию спасения европейско-христианского мира.

Ницше в своей борьбе с кумирами философствовал молотом, поскольку нес в себе нигилистический пафос тотального разрушения христианского и европейского мира. В России можно найти аналог подобному философствованию в текстах Д.И. Писарева. Соловьёв – бесконечный полемист, начиная с первых его работ. Но полемист, не отрицающий, а защищающий традиционные ценности, а потому – удивительный полемист, так резко отличающийся своей утонченной вежливостью как от современников, типа Писарева и Ницше, так и от более поздних публицистов революционной закваски, в споре пытающихся уничтожить противника. Соловьёв же пытается привлечь его на свою сторону. Несмотря на всем известную его склонность к усмешке, язвительности, он всегда свой спор начинает с попытки встать на точку зрения противника, а потом, исходя из его позиции, пояснить, что противник своими высказываниями как бы подтверждает то, что говорит сам Владимир Соловьёв. Это, конечно, стиль обращения не к массам, а к образованному обществу. И пропаганда им своих взглядов ориентировалась не на эмоции, не на магическое сознание масс, как, скажем, у Ленина, не на заклинания, а на рацию, это всегда обращение к разуму.

Приведем пример из его полемики с И.С. Аксаковым: «Вы полагаете любовь к народу главным образом в привязанности к *своему родному*. Ко *всему* ли, однако, *своему*? <...> Вы не требуете ни от кого любви и привязанности к расколу; напротив, из любви к России и к *самим раскольникам* вы должны желать, чтобы они не привязывались, а поскорее отвязались, освободились от своего родного и родового, отеческого раскола. Почему же так? Да просто потому, что это родное есть вместе с тем худое, недолжное. Значит, и по-вашему любить нужно не все свое, а только *хорошее*. Значит, во всяком деле не о том нужно спрашивать, *свое* или *не свое*, а о том, хорошо или худо»<sup>9</sup>.

У больших мыслителей бывают часто к концу жизни тексты, в которых внятно и ясно они проясняют задачу, пафос и смысл своих писаний, своих действий. Они адресованы не только интеллектуалам, а как бы всем, но тем самым и интеллектуалам, которые часто пытаются увидеть сложность не в глубине и простоте мысли, а в привходящих обстоятельствах. Для Владимира Соловьёва таким текстом стали «Воскресные письма», опубликованные им в 1897 г. Там им была напечатана и маленькая статья «О соблазнах», как бы камертон всей его публицистики. С.Н. Трубецкой называл публицистику Соловьёва, имея в виду прежде всего его полемику с русским национализмом, практической этикой. Статья из «Воскресных писем» ясно формулирует установку его этической публицистики.

Все факты жизни должны пройти через философское сомнение, ибо их мнимость весьма вероятна. Его позиция сродни позиции Декарта, писавшего о

возможности предположения, что не всеблагой Бог, являющийся верховным источником истины, но какой-нибудь злой гений употребил все свое искусство, чтобы обмануть человека. Отсюда, конечно, путь к глобальному скептицизму и неверию. Противопоставить этому можно только силу разума, который способен отделить ложную полуистину, соблазн, напущенный злым гением, от истины, по мысли Соловьёва, от христианской истины.

Поэтому все соблазны, как полагал Соловьёв, рождаются из отрицания разума, как главной регулирующей силы человеческого сознания. Он находил порой удивительно остроумные возражения против противопоставления народного духа и разума образованного общества. Возражая интеллектуалу Каткову, сделавшему ставку на борьбу с интеллигенцией, он писал: «Знаменитому редактору «Московских ведомостей» не раз приходилось выражать странную мысль, что тело России, т. е. низшие классы населения, пользуется полным здоровьем и что только *голова* этого великого организма, т. е. высший и образованный класс, страдает тяжким недугом. Вот удивительное здоровье, много обещающее в будущем! Московский публицист не заметил, что он сравнивал свое отечество с теми неизлечимо умалишенными, которым полнота физических сил не мешает страдать безнадежным слабоумием»<sup>10</sup>.

Но в маленькой статье он не иронизирует, а рассуждает вполне серьезно, хотя соловьёвская ирония, еле заметная, чувствуется в интонации: «Весь этот ложный и недобрый взгляд держится, конечно, на одной соблазнительной полуистине, дающей ему благовидность и обманывающей слабые и поверхностные умы. Полуистина состоит здесь в том, что сердечная вера и чувство противопоставляются умственному рассуждению вообще. Сказать, что такое противоположение *ложно* – нельзя. Ведь в самом деле сердце и ум, чувство и рассуждение, вера и мышление суть силы не только всегда различные, но иногда и несогласные между собой. Но ведь этот несомненный факт выражает только *половину* истины, и какое доброе побуждение, какой нравственный, сердечный или религиозный мотив заставляет нас останавливаться на этой половине и выдавить ее за целое? Ведь *согласие* сердца и ума, веры и разума лучше, желательнее их противоречия и вражды, это согласие есть норма, идеал»<sup>11</sup>.

И далее поясняет: «Бывают бессердечные умствования о жизненных вопросах, бывают мысли, чуждые и враждебные вере. Но, во-первых, по какой логике можно заключить, что *всякое* действие ума, обращенное на живые предметы, непременно отрешается от сердечных чувств, что всякое мышление должно противопоставляться вере, а во-вторых, если бывают бессердечные умствования, то ведь бывают и безумные движения сердца, если встречается мышление противное вере, то ведь можно еще чаще встретить бессмысленные чувства и слепую, темную веру, и какая же из этих двух односторонностей лучше?»<sup>12</sup>. Именно пафос интеллектуального прочтения «русских вопросов» вызвал к жизни одну из знаменитых его книг «Национальный вопрос в России», составленную из статей 70-х и 80-х гг. и в значительной степени посвященную разбору взглядов Данилевского. Неслучайно центральная статья первого выпуска соловьёвского сборника называлась «Россия и Европа».

Рассуждая об этой статье Соловьёва, Страхов начинает с иронической фразы, указывающей Соловьёву его «невысокий шесток»: «Как бы нам не ошибиться? Как бы нам не придать этой статье г. Влад. Соловьёва больше значения, чем он сам ей придает? В самом деле, несмотря на свой громкий и решительный тон, эта статья просто неуловима по зыбкости своих рассуждений, по разнообразию и неопределенности своих точек зрения. Недаром она так удобно нашла себе место в «Вестнике Европы»»<sup>13</sup>. Надо сказать, удар был точный, журнал Стасюлевича у нелиберально настроенных русских мыслителей вызывал неприязнь. О месте публикации сожалеет, скажем, и Леонтьев, считавший Соловьёва гениальным мыслителем: «Не скрою, что видеть имя Соловьёва на страницах г. Стасюлевича мне было тяжело»<sup>14</sup>.

При этом Леонтьев, как мало кто, понимал высшую цель построений Соловьёва, которую даже сторонники его поняли только после «Трёх разговоров», когда сам мыслитель разочаровался в осуществимости позитивной части своих умопостроений. А Леонтьев так определял главную духовную цель учения Соловьёва: «*Спасти посредством воссоединения церковей наибольшее количество христианских душ и приготовить христианское общество к эсхатологической борьбе, к пришествию антихриста и страшному последнему Суду Божию*»<sup>15</sup>.

Конечно, в этой оценке стоит учесть эсхатологическое понимание самим Леонтьевым трагизма человеческого бытия, но существенно, что он увидел это у Соловьёва, когда и сам мыслитель это не чувствовал, а про антихриста догадка вообще удивительная. До соловьёвской «Краткой повести об антихристе» оставалось еще 10 лет, Леонтьеву прочитать ее не удалось, как мы знаем. То, что Леонтьев прозрел, Бердяев констатировал почти как эмпирический факт: ««Повесть об Антихристе» означала крах иллюзий Вл. Соловьёва, всех обманых образов и прежде всего обманного образа теократии»<sup>16</sup>.

Страхов высшего пафоса Соловьёва не понимал. Он пытался увидеть основу идей философа в его личном тщеславии<sup>17</sup>. Впрочем, он и в прозе Достоевского находил сладострастие личного опыта, приписав ему (в письме Льву Толстому) насилие над малолетней (откуда, мол, эта тема во всех романах писателя), а положительный момент его творчества-де лишь в том, что Достоевский боролся с нигилизмом и принадлежал славянофильской партии. Такая узкая партийность никогда не позволяла увидеть истинное величие идеи и человека.

«Г. Соловьёв, конечно, провинился непростительно своими задорными и небрежными выходками»<sup>18</sup> (курсив мой. – В.К.). <...> Все признали, кажется, единогласно, что заметки его отличаются более недоброжелательством, чем остроумием и меткостью<sup>19</sup>; вообще можно надеяться, что за справками о состоянии русской науки и русского искусства никто не пойдет в статью г. Соловьёва»<sup>20</sup>, – иронизировал Страхов. Однако Соловьёв был сам русской философской наукой, да и русским искусством тоже, под влиянием которого вырос, к примеру, русский символизм. Но лицом к лицу лица не увидать. И Страхов пишет, что г. Соловьёв «на этот раз явился печальным образчиком немощи русского просвещения»<sup>21</sup>.

Выступление против соблазнов всегда вызывает гнев соблазненных или соблазнительей. Что же это были за соблазны, против которых так резко высту-

пал Соловьёв. Стоит уточнить. 1. Это преклонение перед невежеством народа, или народничество. 2. Рыночный патриотизм, приводящий к ненависти к иноплеменным, еврейским погромам и т.п. 3. Обнимающий и как бы санкционирующий два предыдущих, соблазн национализма. Соловьёв писал: «Мое порицание национализма вы относите то к целой России и к русскому народу, то к славянофилам. Отчего же бы, однако, не отнести его туда, куда оно по справедливости относится, именно к национализму, как дурному направлению народного духа? <...> Но важно вовсе не то, кто и в какой мере грешил или грешит национальным эгоизмом, а то, чтобы этот грех не возводился в праведность»<sup>22</sup>.

Ссылка оппонентов на то, что их поддерживает народное мнение, не принимается Соловьёвым. «Пусть откроют нам секрет, каким образом помимо развития сознания, помимо умственной просветительной работы можно воздействовать на сердце народа верующего, но темного, и по темноте своей способного совершать злые дела, принимая их за добрые? А пока этого секрета не откроют, приходится думать, что противоположение ума сердцу есть только соблазн лживого ума и испорченного сердца для обманчивого оправдания духовной немощи и умственной лени»<sup>23</sup>.

Интересно, что противники старались как раз соловьёвскому философизму приписать, так сказать, его «промахи». Скажем, Данилевский, рассуждая о теократической идее Соловьёва, требовавшей от России известной силы самоотречения, даже высказывал предположение, уж не подкуплен ли мыслитель. Но тут же сам себя окорачивал, замечая, что он имеет в виду, что Соловьёв был подкуплен складом своего ума: «Г. Соловьёв человек, без сомнения, с философским направлением ума. Качество довольно редкое и очень ценное, но, однако же, как и всякое умственное и даже как и всякое нравственное качество, имеющее и свои слабые стороны, заставляющие впадать в пороки своих добродетелей. Опыт нам показывает, что главный недостаток или порок философствующих умов, т.е. метафизически философствующих, есть склонность к симметрическим выводам. При построении мира по логическим законам ума, является схематизм, и в этих логических схемах все так прекрасно укладывается по симметрическим рубрикам»<sup>24</sup>.

Но Соловьёв как раз принимает книгу Данилевского именно за известную научность, поскольку видит в его тексте способность к рассуждению, а не просты, пользуясь выражением Герцена, «завывания патриотического шакала». Герцен был резок, Соловьёв толерантен: «Данилевский имеет несомненное преимущество в выражении национальной идеи. Для прежних славянофилов эта идея была по преимуществу предметом поэтического, пророческого и ораторского вдохновения. Они ее воспевали и проповедовали. С другой стороны, в последние годы та же идея стала предметом рыночной торговли, оглашающей своими полуживотными криками все грязные площади, улицы и переулки русской жизни. Против поэзии и красноречия спорить нельзя. Бесплезно также препираться с завывающим и хрюкающим воплощением национальной идеи. Но, кроме этих двух крайностей, мы имеем, благодаря книге Данилевского, спокойное и трезвое, систематическое и обстоятельное изложение этой идеи в ее общих основах и в ее применении к России»<sup>25</sup>. Соловьёв угадал опасность этого соблазна, хотя и не мог предвидеть, к чему приведет «завывающий» и



«рыночный» патриотизм. Увидели это его последователи. Рыночный характер патриотизма стал, по мысли Е. Трубецкого, одной из причин появления большевизма: «В дореволюционной России было сколько угодно образчиков <...> делового, коммерческого патриотизма. Патриотизм был связан с разнообразными выгодами для господствующего племени – с привилегиями по службе, со всякого рода экономическими преимуществами; на нем делали карьеру, им же пользовались, чтобы наживаться на счет инородцев, скупать по дешевой цене польские имения и брать взятки с евреев. Нередко в форму шовинистических еврейских погромов облакались те самые социальные инстинкты и аппетиты, которые потом нашли себе удовлетворение в большевизме»<sup>26</sup>.

Идеальные структуры мысли редко реализуются в реальности. Тема корысти, выгоды, прикрытых идеологическими построениями, весьма ясно прозвучала в двух страшных революциях XX в. – большевистской и нацистской. Эта же тема корыстолюбия народных масс объясняет отчасти и неуспех соловьевской теократической идеи. Идея христианско-имперской теократии Соловьёва осталась утопией. Стоит сослаться на формулу П.Б. Струве: «Христианство, когда рухнула его вера в близкое наступление Царства Божия, психологически потускнело, стало более внутренним и более трудным. <...> Что бы ни говорили идеалисты материального Царства Божия (из школы Соловьёва), толпа утратила или все более и более утрачивает способность верить в его материализацию, а для религии внутренней необходимо перевоспитание человека, утончение всей его духовной личности. Носить и творить Бога в своей душе гораздо труднее, чем ожидать от него материальных чудес»<sup>27</sup>. Христианское всеединство тем более не было принято. Всегда легче объявить часть народонаселения врагами, разрешить их уничтожение – с целью обогащения. И здесь большевистский пафос, когда было объявлено, что «все позволено» (ленинский лозунг «грабь награбленное»), мало чем отличался от площадного, корыстного национализма нацистов, да и сопровождался со стороны красных, как написал Бунин в «Окаянных днях», тоже еврейскими погромами.

Для Соловьёва и его последователей националистический патриотизм был еще и потому немислим, что они видели не русскую нацию, а Российскую империю. Страхов и Данилевский, по сути дела, выступают не только против идеи империи, но и против бытия реально существующей империи, закладывая в ее основание идею национализма как своего рода мину: «Для государства все равно, к какой народности принадлежит тот или другой его подданный; но мы теперь знаем, что для подданных это не бывает и не может быть все равно. И вот, в начале нынешнего века стала возникать сознательная идея (причем и знаменитый Фихте отличился), что наилучший порядок тот, когда пределы государства совпадают с пределами отдельного народа. <...> Европа ищет для себя самого естественного порядка и все тверже и спокойнее укладывается в свои естественные разделы; не будь великого *интернационального* зла, социализма, начало народности, исповедываемое Европой, обещало бы ей успокоение»<sup>28</sup>.

Здесь очевидно абсолютное нечувствие к географическому трагизму геополитики, который очень понимал Соловьёв, поэтому предлагал идею всеединства, всемирную теократию. Страхов словно не видел внутренних расколов



внутри европейских государств (Пруссия и Бавария в Германии, Ирландия и Уэльс в Великобритании, Судеты, Чехия и Германия, освобождение Польши из-под власти России, Германии и Австрии, распад Австро-Венгерской империи, баски и Испания и т.д.). Немыслимо совпадение пределов отдельного государства с пределами одного народа, вспомним хотя бы Гердера, говорившего о невероятной смеси народов в Европе.

Европа после периода империй начала строить национальные государства. Стоит вспомнить лозунг Французской революции: «Vive la nation!».

Неслучайно Соловьёв ничего оригинально русского в национальном принципе не видел: «После наполеоновских войн принцип национальностей сделался ходячею европейскою идеей»<sup>29</sup>. Беда в том, что Россия заимствовала эту идею без серьёзной рефлексии. А для России это было чревато катастрофой. У Запада долгое общее прошлое, поэтому до конца обособиться западноевропейские нации друг от друга не могут. Хотя со времен Петра Россия тоже европейская держава, но ее исторический опыт знал и уединенный непродуктивный период существования. Поэтому Соловьёв тревожится: «Утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самом тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина)»<sup>30</sup>.

Когда мы и сегодня говорим, что возникновение наций – продуктивный процесс, мы в отличие от Соловьёва имеем и больше ста лет размышлений о том, что это такое. Слово «нация» (nation), которые мы используем, в Европе означает государство, а не только нацию. Достаточен ряд словарных отсылок: 1. to build, establish a nation – создать, основать государство, 2. civilized nation – цивилизованное государство, 3. friendly nation – дружественное государство, 4. independent nation – независимое государство. И т.д. И, наконец, всем известная Организация Объединенных Наций. Здесь речь о государствах, а не о валлийцах, шотландцах, афроамериканцах, мордве, чукчах и т.д. У нас совершенно другая коннотация слова «нация». Простой пример. Знаменитый Петр Бернгардович Струве пытался утвердить идею русской нации в России наподобие английской, ведь и Великобритания – империя. У Струве ничего не получилось. Но когда в России заговорили о русской нации как основе государства, Российская империя, рухнула. Потому что в Англии нация – это не шотландцы, валлийцы, кельты, а прежде всего государство. Струве удивлялся, как же это большевики назвали свою партию не Русская, а Российская социал-демократическая партия большевиков? Они что, считают себя империей? Но так оно и получилось. Именно большевики восстановили, пусть в форме деспотии, но восстановили структуру Российской империи. Дело в том, что в народном сознании жили в перверсном соединении два соблазна – национализма и империализма. Это соединение, совмещение и дало вариант восточной деспотии с государственным национализмом, заменившим идею «площадного», «корыстного» интернационализма. Что в результате дало «яркое применение этого псевдонационального начала – в антисемитизме»<sup>31</sup>, как и предвидел Соловьёв.

Попытка Соловьёва соединить Римскую церковь с Российской империей была попыткой спасти Россию и Европу от ужасов национализма (которые он предощущал) и вытекала из его понимания Римской империи (не без влияния Данте): «Римская империя (которой нельзя же отказать в названии всемирной на том основании, что она не простиралась на готтентотов и ацтеков) вместе с новым культурным элементом, латинским, ввела в общее движение истории всю Западную Европу и Северную Африку, соединив с ними весь захваченный Римом мир восточно-эллинической культуры. Итак, вместо простой смены культурно-исторических типов древняя история представляет нам постепенное их *собираение* чрез подчинение более узких и частных образовательных элементов началам более широкой и универсальной культуры. Под конец этого процесса вся сцена истории занимается единою Римскою империей»<sup>32</sup>.

У России был шанс стать новым Римом. Как-то Герцен заметил, что Европа породила два огромных образования, в которых заключено, быть может, будущее европейского человечества, – Северо-Американские Штаты и Россию. Блок в 1913 г. опубликовал в журнале «Русское Слово» стихотворение под названием «Новая Америка».

Черный уголь – подземный мессия,  
Черный уголь – здесь царь и жених,  
Но не страшен, невеста, Россия,  
Голос каменных песен твоих!

Уголь стонет, и соль забелелась,  
И железная воет руда...  
То над степью пустой загорелась  
Мне Америки новой звезда!

12 декабря 1913

Н. Валентинов увидел в этих строках противопоставление американизирующейся России старой Руси-Московии, «убогой финской Руси». Для него это был символ европеизации России, когда «в самых глубоких, доселе плохо или совсем не затронутых недрах появились и укреплялись элементы европеизма»<sup>33</sup>. Для Валентинова американизация была равна европеизации, поскольку «европейская культура – и только она *одна* – есть культура *мировая*, как это утверждает Политик в «Трех разговорах» Вл. Соловьёва»<sup>34</sup>. Но Россия проиграла. Рима, европеизирующего мир, несущего цивилизацию, право и свободу, из нее не вышло. После Октября «Россия под Сталиным превратилась в тоталитарную Московию»<sup>35</sup>.

Разумеется (и здесь нельзя не согласиться с Яном Красицким), «выстраивая свою политическую модель, Соловьёв явно следовал курсом, когда-то обозначенным П. Чаадаевым, принадлежал к течению западников, которые будущность России видели в единении с культурой латинского Запада. Однако голос Соловьёва <...> был заглушен “воплями националистов” в России, и мало кто слышал его. В общественном масштабе несравненно более сильный отзвук и сочувствие находили популистские теории Н. Данилевского и Н. Стра-

хова»<sup>36</sup>. Данилевский и Страхов курили фимиам кумиру национализма. А служба кумиру дело антихристианское и разрушающее основы нравственности. Но именно поэтому и дело побеждающее: зло легче собирает своих сторонников. А кумиры «крови» и «почва» всегда влиятельнее доводов разума. Национализм побеждал и в Германии. Как написал Шпенглер в начале 1930-х гг., «кровь снова стала сильнее духа»<sup>37</sup>. Попытка создать всемирную теократию, конечно, была утопична, в отличие от реалистичности националистов. Об утопизме соловьевской идеи говорили многие (П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой и др.). Да и сам мыслитель изобразил ее иронически в своих «Трех разговорах», точнее, в «Краткой повести об антихристе». Там антихрист перехватывает все великие идеи Вл. Соловьёва о единстве церквей и пр. Но стоит привести фразу трагического мыслителя XIX в. Константина Леонтьева: «Церковность – культурна, созидательна; *голый племенной национализм* разрушительно плоск»<sup>38</sup>. Можно, конечно, сказать, что в реальности теократическая идея русского мыслителя осталась как слабый отсвет в движении экуменизма. Но Соловьёв хотел, конечно, другого, он мечтал о преображении мира. Мир преобразился, но на иных основаниях.

Поэтому вернемся к теме соблазна идолократии. Действительно, в исторической реальности голос Соловьёва был заглушен воплями националистов. XX век продемонстрировал победу иррациональной народной стихии, где не было места разуму. Кумиры структурировали массовое сознание. Кумирные соблазны стали серьезно обсуждаемой темой. Семен Франк после Октябрьской революции создал одну из самых лучших своих книг «Крушение кумиров» (1924 г.), в которой рассказал, как поклонение кумирам привело к крушению России. На месте Российской империи выросла азиатская ленинско-сталинская деспотия, где принцип поклонения кумирам стал определяющим в духовной жизни общества, в том числе и кумиру национализма. В 1939 г. эмигрант Бердяев написал свою книгу об общественно-культурных соблазнах, где среди прочих была глава «Прельщение и рабство национализма». Там он вернулся к идеям Соловьёва: «Вл. Соловьёв, который в 80-е годы прошлого века вел борьбу против русского зоологического национализма, делает различие между эгоизмом и личностью. Он настаивает, что эгоизм национальный (=национализму) столь же предосудителен с христианской точки зрения, как и эгоизм личный. Обыкновенно думают, что эгоизм национальный есть нравственный долг личности и означает не эгоизм личности, а ее жертвенность и героизм. Это есть очень замечательный результат объективации. Когда самое дурное для человека переносится на коллективные реальности, признанные идеальными и сверхличными, то оно становится хорошим и даже превращается в долг. <...> Мораль нации не хочет знать человечности»<sup>39</sup>. Что говорить! «Рыночный» национализм, превратившись в перверсный интернационализм большевизма, победил в России. Но в истории духа остаются идеи, а не интересы рынка.

Не забудем и того, что соблазн патриотизма, кумир национализма привел к падению великой державы. Таково доказательство от противного правоты Соловьёва.

## Примечания

- <sup>1</sup> Индивидуальный исследовательский проект В.К. Кантора, профессора философского факультета ГУ-ВШЭ, № 10-01-0033 «Крушение кумиров: критический пафос русской философии» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».
- <sup>2</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Медиум, 1995. С. 37.
- <sup>3</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1987. С. 35. В этих словах уже очевидны подступы к идеям всемирной теократии Вл. Соловьёва.
- <sup>4</sup> Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Страхов Н.Н. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 439.
- <sup>5</sup> Ницше Фридрих. Падение кумиров. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 8.
- <sup>6</sup> Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // Бердяев Н.А. <http://readr.ru/nikolay-berdyayev-problema-vostoka-i-zapada-v-religioznom-soznanii-vl-soloveva.html?page=2>
- <sup>7</sup> См. об этом мою статью: Кантор В.К. Владимир Соловьёв: имперские проблемы всемирной теократии // Вопр. философии. 2004. № 4. С. 126–144. Далее она вошла в мою книгу: Кантор Владимир. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2009. С. 372–397.
- <sup>8</sup> Соловьёв С.М. Прогресс и религия // Соловьёв С.М. Соч. В 18 кн. Кн. XVI. М.: Мысль, 1995. С. 684.
- <sup>9</sup> Соловьёв В.С. Любовь к народу и русский народный идеал (открытое письмо к И.С. Аксакову) // Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. М.: АСТ, 2007. С. 54–55.
- <sup>10</sup> Соловьёв В. Россия и Европа // Соловьёв В. Национальный вопрос в России. М.: АСТ, 2007. С. 114.
- <sup>11</sup> Соловьёв В.С. О соблазнах // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 10. СПб., б.г. С. 20.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Страхов Н.Н. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 387.
- <sup>14</sup> Леонтьев К.Н. Владимир Соловьёв против Данилевского // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Рарогъ, 1993. С. 199.
- <sup>15</sup> Леонтьев К.Н. Владимир Соловьёв против Данилевского. С. 200.
- <sup>16</sup> Бердяев Н.А. Владимир Соловьёв и мы // Бердяев Н.А. <http://www.vehi.net/berdyayev/mochulsky.html>
- <sup>17</sup> «Бывает в человеческой душе какое-то странное ожесточение. Когда другие думают и действуют не по-нашему, мы приходим к мысли и желанию – отнять у них всякую силу и жизненность, обезличить их, обратить в бесцветную и бездейственную массу – и тогда заставить их делать и думать, как мы того желаем. Отсюда высокомерие и недоброежелательство, отсюда слепота и глухота к явлениям жизни. Помешали г. Соловьёву разные русские книги, русское искусство, русская литература, ну он и стал в них сомневаться, чтобы себя потешить; может быть, даже ему нужно себя *утешить*, и тогда нам следует пожалеть его». (Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство. С. 388).
- <sup>18</sup> Страхов позволяет себе не спорить, а бранить Соловьёва как нашкодившего и «непростительно провинившегося» мальчишку.
- <sup>19</sup> Стоит сравнить это высказывание со словами Леонтьева об этом же тексте Соловьёва: «Его своеобразное освещение всем известных фактов священной и церковной истории, изуми-

тельная прелесть его изящного изложения, местами его тонкое, философское остроумие – все это невыразимо освежает наш ум» (Леонтьев К.Н. Владимир Соловьёв против Данилевского. С. 201).

<sup>20</sup> Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство. С. 389. А вот свидетельство реального читателя, и не рядового. Бердяев писал: «Его “Национальный вопрос” читался больше других его книг и приобрел ему большую популярность» (Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва).

<sup>21</sup> Там же. С. 390.

<sup>22</sup> Соловьёв В. Любовь к народу и русский народный идеал. С. 66–67.

<sup>23</sup> Соловьёв В.С. О соблазнах. С. 21.

<sup>24</sup> Данилевский Н.Я. Владимир Соловьёв о православии и католицизме // Данилевский Н.Я. Горе победителям. Политические статьи. М.: АЛИР, ГУП «ОБЛИЗДАТ», 1998. С. 338–339.

<sup>25</sup> Соловьёв В. Россия и Европа. С. 108–109.

<sup>26</sup> Трубецкой Евгений. Великая революция и кризис патриотизма // Трубецкой Евгений. Смысл жизни. М.: АСТ-ФОЛИО, 2000. С. 559. И далее Трубецкой пояснял: «Вообще говоря, большевистское понимание “социалистического отечества” представляет собою естественное превращение корыстного “патриотизма” низшего сорта, ибо для него “отчество там, где выгодно”. “Социалистическое отечество” – это то государство, которое отдает рабочему фабрику, крестьянину – землю, а “бедноте” – все прочее достойные имущих классов. Это – отчество для тех, кому оно дает щедрые подарки» (Там же).

<sup>27</sup> Струве П.Б. *Facies Hippocratica*. К характеристике кризиса в современном социализме // Струве П.Б. *Patriotica*. М., 1997. С. 315.

<sup>28</sup> Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство. С. 395–396.

<sup>29</sup> Соловьёв В. Россия и Европа // Соловьёв В. Национальный вопрос в России. С. 106–107.

<sup>30</sup> Там же. С. 131.

<sup>31</sup> Соловьёв В. Идолы и идеалы // Соловьёв В. Национальный вопрос в России. С. 487.

<sup>32</sup> Соловьёв В. Россия и Европа. С. 134–135.

<sup>33</sup> Валентинов Н. (Н. Вольский). Александр Блок и «Русское Слово» // Валентинов Н. (Н. Вольский). Два года с символистами. М.: Изд. дом XXI век – Согласие, 2000. С. 368.

<sup>34</sup> Валентинов Н. (Н. Вольский). Почему я об этом пишу? // Там же. С. 25.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / Под ред. Е.Б. Рашковского. Пер. с пол. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 217.

<sup>37</sup> Шпенглер О. Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие / Пер. с нем. и послесловие С.Е. Вершинина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 52.

<sup>38</sup> Леонтьев К.Н. Владимир Соловьёв против Данилевского. С. 257. Примерно об этом же писал Шпенглер: «Современный национализм заменяет народ массой. Он является насквозь революционным» (Шпенглер О. Годы решений. С. 45).

<sup>39</sup> Бердяев Николай. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. С. 192.

УДК 17036.11  
ББК 877(2)

**И.А. ТРЕУШНИКОВ**  
Нижегородская академия МВД России

## **РУССКАЯ ДУХОВНОСТЬ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

*Проводится сравнительный анализ воззрений представителей русской философии всеединства на особенности духовной культуры русского народа в контексте проблемы «Запад – Восток». Выясняется, как исследуемые мыслители понимали определяющие факторы, оказавшие влияние на формирование русской духовной культуры.*

*The author provides the comparative analysis of the Russian all-unity philosophers' views on the peculiarities of the spiritual culture of the Russian people in the East-West problem context. He also investigates how the given thinkers understood the principal factors which influenced the formation of the Russian spiritual culture.*

*Ключевые слова: философия всеединства, философия истории, духовная культура, религия, основные аспекты.*

*Key words: all-unity philosophy, philosophy of history, spiritual culture, religion, basic aspects.*

Проблемы определения места России в мировой истории, понимания перспектив исторического развития нашей страны постоянно привлекают внимание. Осмысление исторического процесса невозможно без обращения к достижениям отечественной философской мысли и, прежде всего, к «философии всеединства». Понимание движущих сил мировой истории, судьбы России и русского народа в мире, роли религии, предназначения и сущности Церкви, значение различных этапов в истории нашей Родины и формирование перспективных образов будущей России – вот далеко не полный перечень проблем, поднятых мыслителями этого направления. Творческое поле указанных проблем вызывает необходимость обратиться к пониманию сущностных черт русского народного духа. Наши авторы не могли обойти вниманием определяющие духовные основания народной жизни, выступающие базой для формирования специфического мировоззрения русского народа.

Русский народ постоянно находился на перекрестке культурно-цивилизационных влияний. Это естественным образом актуализирует рассмотрение указанных вопросов в контексте межкультурной коммуникации, что, как мы полагаем, выводит нас к проблеме «Запад – Восток», занимающей значимое место в творчестве В.С. Соловьёва и его идейных последователей. Логика рассмотрения проблемы приводит представителей философии всеединства к выявлению определенного «образа» русского народа. Он включает в себя фундаментальные качества русской духовной культуры, выступает выражением сущности русского духа и сопоставляется в концепциях мыслителей с основными характеристиками духовных культур Запада и Востока.

Основатель данного философского течения и его идейные последователи построили оригинальные философские концепции, однако не вызывает существенных возражений мнение, что на воззрения представителей философии



всеединства оказали определенное влияние идеи старших славянофилов, задающие тон в данном вопросе. «Не совместное бытие многих отдельных людей составляет народ, – писал в этой связи И.В. Киреевский, – но общность сознания, выражающаяся наружно в языке, а внутренно в общности одного взгляда на порядок вещей и мира, единомыслие, из которого происходят нравы и обычаи»<sup>1</sup>. Современные исследователи отмечают, что старшие славянофилы фактически обращались к проблемам исследования национальной ментальности, не употребляя, конечно, данного понятия, появившегося много позднее. «Огромная заслуга славянофилов в том, что они одни из первых в русской философии подняли и глубоко рассмотрели проблему неповторимого духовного облика народа, определяющего его внутреннее единство»<sup>2</sup>.

Будучи религиозными мыслителями, славянофилы рассматривали православие в качестве системообразующего элемента в процессе формирования основ народного духа. Обращая внимание на дохристианский элемент, они сводили его влияние почти до минимума, идеализируя православность, выступающую, по их мнению, основой воспроизводства положительных качеств русского народа. Славянофилы выделяли стремление к «цельности» (в противовес западноевропейской «раздвоенности»), простоту русского человека, онтологизм и приоритет духовных ценностей, дух соборности, гармоничного единства человека с природным миром, всеотзывчивость, тенденцию к позитивному синтезу культур, «разумность» (в противовес западной «рассудочности») – приобщение русского человека к высшей Истине, смирение, духовно-эстетическое мировосприятие, внутреннюю духовную свободу. Заметим, что анализ проблемы грешит известным схематизмом и намеренно сводит понимание православной религиозной культуры к абсолютным, если так можно выразиться, предельным принципам, которые скорее заданы, нежели даны актуально. Славянофилы противопоставляют черты русской духовной культуры и элементы культуры Запада, вырабатывают представление о мессианском предназначении русского народа. Особый отпечаток на выводы мыслителей накладывает романтический эстетизм, характерный для всего их творчества.

В.С. Соловьёв в произведениях раннего периода своего творчества рассматривал основные качества русского народа, солидаризируясь с «московскими мыслителями». Наиболее концентрированно взгляды первого «славянофильского» периода творчества мыслителя выражены в сочинении «Три силы», написанном в канун последней русско-турецкой войны. Основные факторы, влияющие на развитие человеческого общества, Соловьёв представляет в виде трех сил. Двум крайностям противопоставляется третья сила, характеризующаяся снятием противоречий индивидуализма и монолитности, подавляющей человека. Эта третья сила выступает социальным воплощением идеи гармоничного единства во множестве, называемого у славянофилов соборностью. Однако она, по мнению Соловьёва, «может быть только откровением высшего божественного мира», а та или иная социальная общность, через которую данная сила проявляется, может быть только посредником между миром земным и Божественным. «От народа – носителя тре-

твией божественной силы» мыслитель не ждет никаких внешних проявлений могущества, напротив, требует «равнодушия ко всей этой жизни», «свободы от всякой ограниченности и односторонности», но «всецелой веры» в «высший мир» и «покорное к нему отношение». А эти свойства, несомненно, – заключает Соловьёв, – принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа»<sup>3</sup>.

Таков вывод Соловьёва, совпадающий в общем и целом с «образом» народного духа, который сформировали старшие славянофилы. Мыслитель, как это уже делалось много раз до него, наделяет русский народ мессианскими чертами, представляя его единственным народом, избежавшим крайностей первых двух сил. Славянофильская трактовка особенностей духовного склада русского народа несет в себе определенную опасность. Она заключается в «соблазне» отождествления вселенского и русского, наделении исключительно русского народа чертами истинной религиозности. Указанный соблазн не позволяет уяснить, по выражению Е.Н. Трубецкого, особенности «русской национальной физиономии», заслоняя одновременно черты вселенско-христианского идеала<sup>4</sup>.

В.С. Соловьёв действительно не занимается специально проблемой сущности народного духа. В его работах 80-х годов «образ» русского общества и народа возникает в качестве элемента более общих построений и во многом напоминает, как ни странно, славянофильские конструкции. В брошюре «Еврейство и христианский вопрос» мыслитель отмечает, что «строй русской жизни выражается в следующих ясных чертах: *церковь*, представляемая архиерейским собором и опирающаяся на *монастыри*, правительство, сосредоточенное в самодержавном *царе*, и народ, живущий земледелием в *сельских общинах*. Монастырь, дворец и село – вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия». Русский народ рассматривается как благочестивый, теократический «в глубине души своей» и ставящий «выше всего правду Божию». Кроме того, русский народ отличает «единодушная привязанность царю». В статье «Что требуется от русской партии» мыслитель не забывает обратить внимание на «мягкость и подвижность нашего народного характера, многогранность русского ума, восприимчивость и терпимость русского чувства» как наиболее характерные качества русского народного духа, привлекающие к себе инородцев и способствующие их ассимиляции. А также особую совесть русского народа, особенно в делах общенациональных, относительное безразличие его к политическим вопросам<sup>5</sup>. Русский народный идеал – это, несомненно, идеал религиозный.

Развивая идею «великого синтеза» в ходе своего творчества, В.С. Соловьёв становится принципиальным противником учений, ориентирующихся на абсолютизацию интересов и качеств отдельного народа. Универсалистские установки, связанные с идеей вселенской теократии, приводят Соловьёва к идее растворения русского в универсальном, всечеловеческом. Это особенно наглядно проявляется в его отношении к Русской православной церкви. Вместо диалектического синтеза восточного и западного христианства, «при котором происходит их взаимообогащение, предлагается программа поглощения правосла-

вия католицизмом»<sup>6</sup>. Вследствие этого утрачивается основание для поиска особых, отличных качеств русского народа, черты его духовной культуры растворяются в общечеловеческих качествах. Мыслитель уделяет особое внимание проблеме национального самоотречения, полагая ее основной исторической задачей русского народа. Можно провести параллель между этой идеей Соловьёва и современным глобализмом, который несет угрозу национальной идентичности. Безразличие к особенностям национальной культуры не позволяет осознать подлинные черты русской духовности, что было ясно уже и непосредственным последователям Соловьёва.

Катастрофические события отечественной истории начала XX столетия подтолкнули представителей философии всеединства к комплексному и всестороннему изучению глубин народного духа. Примечательно, что авторы, принадлежащие, по общему мнению, к неославянофильскому направлению в философии всеединства, а именно П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков, положительно оценивая влияние христианства в его православном варианте на русскую культуру, обращали внимание на роль самобытной, даже языческой культуры в формировании основ народного духа. Оба автора, вполне в славянофильском ключе, полагают, что в основе развития общества лежит тот или иной тип культуры, определяемый, в свою очередь, религиозной верой. Вера является детерминантой духовной культуры народа. «Русская вера, – пишет Флоренский в статье «Православие», – сложилась из взаимодействия трех сил: греческой веры, принесенной нам монахами и священниками Византии, славянского язычества, которое встретило эту новую веру, и русского народного характера, который по-своему принял византийское православие и переработал его в своем духе»<sup>7</sup>. Доминирующей силой, на наш взгляд, мыслитель считает православие и отмечает, что «Византизм ... явился источником, откуда русский народ пил веками, почти не имея ничего другого»<sup>8</sup>. Однако Флоренский придает большое значение не только факту влияния христианства на Русь, но и обратное, если так можно выразиться, воздействие древнерусской религии и характера народа, двух сил, определяющих культуру дохристианской Древней Руси, на византийскую религию. Эти факторы способствовали трансформации византийского православия в православие русское, которое, по выражению мыслителя, «есть нечто иное».

В русском православии синтетически слились все три силы, обозначенные мыслителем. В своей статье он дает краткую характеристику восточнославянским дохристианским верованиям и специально выделяет их основную черту – мистическое отношение к природе. Анализируя национальный характер, Флоренский отмечает противоречивость и нелогичность поступков великороссов, полагает, что характер славянина-язычника можно мыслить включенным в современный тип русского, считая все черты характера важными, «независимо от времени их появления». Философ уделяет много места для характеристики православного быта, являющегося конечным продуктом встречи православия и мировоззрения русского народа. Культура русского народа, сохранившаяся к началу XX века, прежде всего, в среде крестьянства, отличается глубоко онтологическим пониманием действительности. В быту

и в отношении к природе крестьянин всякое явление и всякую вещь рассматривает как часть живого целого, одухотворенную сущность, сопровождает каждое свое действие молитвой. Флоренский специально останавливался на органическом единстве «первобытного» народного мирозерцания. Символизм народного понимания действительности и восприятие мира как целого были не просто близки Флоренскому, эти черты являются спецификой одухотворенной, можно сказать, примитивно-наивной, но философии, имеющей, по мнению мыслителя, сходство с учением Платона. Он отметил, что «это мирозерцание кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы». К этой принципиальной способности постигнуть Истину следует прибавить пронизанность всей жизни церковными установками и молитвой, иррационализм и смирение, свойственные русскому народу, готовность к благотворительности из любви и, наконец, особое отношение к церкви. В данном случае Флоренский максимально приближается к славянофильскому пониманию особенностей русского народного духа.

Подобными положительными оценками влияния православия на духовный уклад русского народа отличаются и воззрения Булгакова. По его мнению, в глубинах народного духа содержатся христианские идеалы, являющиеся жизненными ориентирами и компенсирующие отсутствие просвещения, грубость и бунтарские склонности, живущие в сознании народных масс. В отличие от Флоренского, Булгаков отмечал, что нехристианская сущность русского народа может носить негативный, прямо разрушительный характер. Мыслитель считал, что в народе сохраняются «темные стихии, которых так много в русской истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей. В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской Сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева»<sup>9</sup>. Однако, по мнению Булгакова, лучшие черты русского народа подавляли его негативные стороны, и причина этому одна – влияние православия. «Народное мировоззрение и духовный уклад, – отмечал мыслитель, – определяется христианской верой. Как бы ни было далеко здесь расстояние между идеалом и действительностью, как бы ни был темен, непросвещен народ наш, но идеал его – Христос и Его учение, а норма – христианское подвижничество»<sup>10</sup>.

Для Булгакова, как и для Флоренского, характерно общее положительное отношение к влиянию православия на духовность народа. Однако образ, созданный старшими славянофилами, несомненно, идеализированный, рассматривается авторами XX века именно в качестве задания, реализация которого – дело перспективы и позволит найти путь выхода из духовного кризиса, сложившегося в нашей стране к началу XX столетия. Флоренский, в частности, особое внимание уделяет процессам разложения онтологического миропонимания, происходившим, по его мнению, на Руси с XVII столетия<sup>11</sup>. Эти тенденции привели в начале XX века к господству бездуховности и мещанства, которые вызывали устойчивое неприятие у всех представителей философии всеединства. Стремясь осмыслить истоки духовного распада, оригинальный прием применил Е.Н. Трубецкой. В интереснейшей работе «Иное

царство» и его искатели в русской народной сказке» мыслитель стремится исследовать «субстанцию» нравственного сознания русского народа. «Попытка узнать душу народа» на основе анализа его сказок наталкивается на существенные трудности. Основные из них состоят в том, что сказка объединяет не только народное и историческое, но и «сверхнародное» и «сверхвременное». Однако Е.Н. Трубецкой убежден: «В сказке мы находим не только подлинное откровение «иного царства», которое составляет предмет искания всех народов, но вместе с тем и некоторое особенное *национальное преломление* этого вселенского откровения. В этом преломлении мы узнаем народную душу со всеми ее качествами и недостатками»<sup>12</sup>.

Квинтэссенцией русского народного духа выступает, по мнению Е.Н. Трубецкого, «мистически пассивное переживание человеческой души». Мыслитель видит в этом воплощение «женственного мирочувствия», восприятие «действия сверху», то есть действие «той чудесной силы, которая залетает из запретной дали в низины здешнего». Эта сила способна «поднять» человека в «заоблачную высь», компенсировать его здешнее физическое и духовное несовершенство. Указанные качества народного духа сродни тем, которые определяли многие отечественные философы конца XIX – начала XX века. Аналогичные особенности миропонимания русского народа выделяли и другие представители «философии всеединства», в частности В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, выражая их через понятия Софии, Софийности, Вечной женственности. Весьма значимо, что софийные корни мировосприятия русского народа, на которые обращают внимание наши авторы, позволяют представить особенности лучших сторон народного духа. В контексте рассмотрения проблемы «Запад – Восток» можно обозначить, что данное качество воспринималось как положительная особенность, позволяющая русскому народу на первых этапах его цивилизационного развития творчески воспринимать культурное влияние своих высокоразвитых соседей. «Софийность» русской души вообще может рассматриваться не только как восприимчивость и открытость к духовному взаимовосполнению, но и как устремленность русского сознания к идеальному человечеству, гармоничному единству во множественности всех народов.

Е.Н. Трубецкой обращает внимание на обратную сторону указанной особенности русского народного мирозерцания – необыкновенно слабое «действие снизу», «слабость волевого героического элемента». Мыслитель полагает, что это национальная черта именно русского народа. «Мифология и сказка других народов знает случаи сопротивления человека чудесному, *богоборчества* или, наоборот, *содействие* человека сверхъестественной силе. В германской саге человек то борется со своими богами, то спасает их самих из трудного положения. Ничего подобного мы не находим в мифологии или сказке русской. Тут, при встрече с чудесным, человек как-то сразу опускает руки. Он испытывает очарование, восхищение, весь превращается в слух и зрение, весь отдается влекущей его вещей силе, но от этого созерцательного подъема не переходит к действию, а ждет неизреченного богатства жизни как дара свыше – от “щучьего веления”, от серого волка, от вещего коня, от мудрой жены или от



Божьей благодати»<sup>13</sup>. Волшебная русская сказка рисует образ русского духа – пассивного и сонного. Сон, по мнению Е.Н. Трубецкого, иллюстрирует наиболее ярко основную черту народного мирозерцания. Героизм русского подвига в народной сказке совершенно тонет в «волшебном», во сне воспринимаются основные откровения, но они остаются «только сном, далеким от жизни и мало влияющим» на поведение народа.

В свою очередь, вульгарная народная сказка нередко дает злую, но меткую характеристику, зачастую карикатуру на русскую душу. Основные ее герои – вор, дурак, лентяй и пр. Основные ее сюжеты – «неделание», чудесное обогащение, возвышение лентяя до уровня главы государства, резкое (за государственный счет) улучшение обеспечения всех черных людей (прежде всего солдат и «нищей братии») и т.д. «...Было бы глубоко ошибочно сводить всю сказку к этой вульгарной мечте о материалистическом рае, – отмечает Е.Н. Трубецкой, – есть в сказке иное, высшее вдохновение»<sup>14</sup>. Однако, обращаясь к самому Е.Н. Трубецкому, мы вынуждены будем заключить: «Как бы ни были могучи дарования народного гения и как бы ни были глубоки его откровения, откровения эти бессильны и бесплодны, пока они остаются только мистикою пассивных переживаний. Эта мистика, не воплощающаяся в дело и ожидающая, только как свыше, того нового царства, которое силою берётся, легко вырождается в вульгарную мечту о даровом богатстве, о «хитрой науке, чтобы можно было ничего не работать, сладко есть и пить и чисто ходить». Мечта эта оказалась сильною в жизни именно оттого, что у неё есть глубокий мистический корень в русской душе»<sup>15</sup>.

В этих характеристиках Е.Н. Трубецкой, что называется, «задел за живое» наше общественное сознание. Е.М. Амелина в своей монографии «Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX–XX вв.» рассматривает попытку мыслителя вывести представление о сущностных особенностях русской души на основе анализа устного народного творчества. «Результатом изучения русской сказки для Е.Н. Трубецкого, – обращает внимание современный исследователь, – стал вывод о том, что доминирующими чертами русского национального характера являются лень, созерцательность и слабость волевого начала». Такой вывод для Е.М. Амелиной неприемлем. Она приводит в качестве примера ряд исследований, доказывающих наличие в русском народном творчестве и в русском искусстве героических образов освободителей, тружеников, борцов со злом, проявлений политической воли и «замечательной стойкости» русской нации. Негативные оценки национального характера Е.Н. Трубецким современный автор объясняет периодом революционных потрясений и смут, в который было написано его произведение<sup>16</sup>. С этим, конечно, можно согласиться.

Однако следует заметить, что квинтэссенция народного духа в представлении Е.Н. Трубецкого весьма антиномична. «...Было бы глубоко ошибочно сводить всю сказку к этой вульгарной мечте о материалистическом рае, – отмечает мыслитель, – есть в сказке иное, высшее вдохновение»<sup>17</sup>. В самой сказке, как определил философ, трудно отделить народное от христианского, так как «русские сказочные образы... естественно воспринимают в себя христиан-



ский смысл»<sup>18</sup>. Это же, вероятно, относится и к русской душе. Отрицательные потенции противостоят светлому и чистому образу народного духа, который Е.Н. Трубецкой обнаруживает в своих статьях, посвященных анализу русской иконописи и храмовой архитектуры. Художественное и мистическое созерцание иконописцев и зодчих показывает нам пример «святого горения». В «этой огненной вспышке, – пишет Е.Н. Трубецкой, – весь смысл существования «святой Руси». В горении церковных глав она находит яркое изображение собственного духовного облика; это как бы предвосхищение того образа Божия, который должен изобразиться в России»<sup>19</sup>. Мыслитель, к сожалению, был прав, когда утверждал данный образ в качестве *должествующего*, а не *сущего*. Особенно отчетливо это проявилось в современный ему период русских революций и гражданской войны.

Хотя Е.Н. Трубецкой находил доказательства того, что «София живет и действует в нашей народной душе», история показала – не так то легко победить «воровскую утопию “легкого хлеба”». То «живое дело», тот призыв к «труду и подвигу», которые утверждает мыслитель, не смогли реализоваться и победить *низменные* стороны народной души. «Подлинный образ души народной», включающий в себя, несомненно, положительные моменты духовного возрастания, оказался подавленным в действительной жизни «злой карикатурой» на него. Как видим, при желании можно обнаружить в корне народного духа основания для развития масштабного кризиса первых десятилетий XX века. В сущности, он явился результатом рецидива того вопиющего противоречия между принципиальными ориентирами политики государственной и персональными требованиями к гражданину, на которое неоднократно обращал внимание В.С. Соловьёв.

Как видим, квинтэссенция народного духа в представлении Е.Н. Трубецкого весьма антиномична. В самой сказке, как определил мыслитель, трудно отделить народное от христианского, так как «русские сказочные образы...естественно воспринимают в себя христианский смысл»<sup>20</sup>. Это же, вероятно, относится и к русской душе. Однако, выявляя глубинные корни пассивности русского народа, такой представитель философии всеединства, как Л.П. Карсавин, напрямую связал их с влиянием православия. Православная культура, по его мнению, характеризуется традиционностью, созерцательностью, мистическим настроением, консерватизмом, социальной пассивностью. В свое время Карсавин употребил понятие «лень», чтобы обозначить одно из присущих русскому человеку качеств. Русская лень, «исконная, органическая русская пассивность», если она базируется на религиозных основах, носит буквально сакральный характер, по мысли философа. Православный русский не желает проявлять избыточную, с его точки зрения, активность в силу понимания греховности всего земного и ничтожности его усилий пред Господом. Стремление к абсолютному идеалу парадоксальным образом приводит к отказу от активности. «Рано или поздно мир усовершенствуется и станет истинным всеединством, ...стоит ли действительно стремиться к его преображению?». Таков «образ» русского духа, который создает Карсавин в работе «Восток, Запад и русская идея». Мыслитель выводит его из особенностей восточного христианства, которое, в отличие от

западного, хранит чистоту предания, и это его преимущество. Однако «недостаточность» православия в том, что оно только хранит, но не развивает хранимого, «оно не действенно, пассивно». Православная культура, утверждая верность преданию, стремится оправдать «свою косность» и «неподвижность»<sup>21</sup>. Мыслитель с болью отмечает негативные черты русского характера, наиболее ярко проявившиеся в период революционного кризиса, но «если велики опасности, велики и надежды», полагает он, выдвигая идеал личного деятельного духовного самосовершенствования.

Упрек православия в пассивности мы встречаем и у Соловьёва, противопоставившего ему активность католицизма. Однако вопрос этот вызывает дискуссии, даже в рамках философии всеединства. Можно отметить, что Е.Н. Трубецкой в «Миросозерцании Вл. С. Соловьёва» подверг критике данную трактовку. Однако это тема для отдельного разговора, мы обратим внимание на схожесть понимания основных свойств «русской природы» в историософии всеединства. Ориентация на высшие ценности, устремление к вселенскому идеалу, готовность построить свою жизнь в соответствии с предельными установками и одновременно тесная связь с землей, с природой, выражающаяся в лучших достижениях национального творчества, видятся исследуемыми авторами в качестве глубинных оснований народного духа.

Как мы могли видеть, представления о сущности русской духовной культуры у авторов, принадлежащих к направлению, называемому философией всеединства, во многом совпадают с положениями старших славянофилов и восходят к этим положениям. Это вполне объяснимо, так как в конечном итоге все мыслители исходят из религиозных интуиций, полагая идеальные черты религиозности в качестве заданных характерных особенностей русского народного духа. Религиозные идеи закладываются в основания не только духовной культуры, но и хозяйства, и государственного строительства. В зависимости от базовых установок в решении проблемы «Запад – Восток» представители «философии всеединства» либо сближают духовный тип народа с общечеловеческим идеалом, либо рассматривают национальные особенности, преломленные сквозь призму православной религиозности, в качестве преобладающей ценности. Кроме того, при решении рассматриваемого вопроса проявляется антиномизм построений, вообще свойственный данному философскому направлению. Это приводит к выделению противостоящих друг другу черт русского народного сознания, сочетающего в себе противоположные начала. И в настоящий момент приходится констатировать, что вопрос о доминирующих началах русской души останется открытым и, вероятно, весьма долгое время.

#### Примечания

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 98.

<sup>2</sup> Парилев О.В. Русская идея: от Древней Руси к Новому времени: монография / Под науч. ред. д-ра филос. наук, профессора Л.Е. Шапошникова. Н. Новгород, 2005. С. 201–202.

<sup>3</sup> Соловьёв В.С. Три силы // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е издание. СПб., 1911–1914. Т. 1. С. 238.

- <sup>4</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва / Вступ. ст. А.А. Носова. М., 1995. Т. 1. С. 69–70.
- <sup>5</sup> Соловьёв В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. С. 76–79.
- <sup>6</sup> См.: Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX – XXI веков. СПб., 2006. С. 150.
- <sup>7</sup> Флоренский П.А. Православие // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т.1 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М., 1994. С. 641.
- <sup>8</sup> Там же. С. 642.
- <sup>9</sup> Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Христианский социализм (С.Н.Булгаков): Споры о судьбах России / Редактор-составитель, автор предисловия и комментариев В.Н. Акулинин. Новосибирск, 1991. С. 147.
- <sup>10</sup> Там же. С. 172–173.
- <sup>11</sup> См.: Флоренский П.А. Записка о старообрядчестве // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М., 1996. С. 561.
- <sup>12</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Трубецкой Е.Н. Избранное / Сост., послесл. и коммент. В.В. Сапова. М., 1995. С. 426.
- <sup>13</sup> Там же. С. 427.
- <sup>14</sup> Там же. С. 397.
- <sup>15</sup> Там же. С. 429.
- <sup>16</sup> См.: Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. Калуга, 2004. С. 210–211.
- <sup>17</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» ... С. 397.
- <sup>18</sup> Там же. С. 422.
- <sup>19</sup> Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Избранное. С. 381.
- <sup>20</sup> Там же. С. 422.
- <sup>21</sup> См.: Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Карсавин Л.П. Сочинения / Сост., вступ. ст. и примеч. С.С. Хоружего. М., 1993. С. 200–205.

УДК 27-1:111.1  
ББК 86:87.21:88.372.3

**А.П. ГЛАЗКОВ**  
Астраханский государственный университет

### **ПОНИМАНИЕ ВЕРЫ У В.С. СОЛОВЬЁВА И ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

*Историософские идеи В.С. Соловьёва являются неотъемлемой частью его метафизики всеединства. Однако для понимания сущности этих идей недостаточно ограничиваться лишь метафизической частью его учения. Для этого требуется рассматривать их с учетом всех измерений, которые уходят своими истоками в глубины его мировоззрения. Для решения этой задачи необходимо рассмотреть те моменты теоретического уровня системы всеединства, анализ которых открыл бы возможность прояснить онтологическое измерение историософии.*

*The ideas of Solovyov's historiosophy are the component part of his metaphysics of all-unity. However, for understanding the essence of these ideas it is insufficient to take into account only metaphysical part of his teaching. It is necessary to examine them in context all measures, which have sources in depths of his worldview. For the solution to this task it is necessary to examine those moments of theoretical level of the system of all-unity. The analysis of these moments opens a possibility to clear the ontological measure of historiosophy.*

Ключевые слова: вера, онтология, историософия, всеединство, отрицательный путь богопознания, апофатическое богословие, историцизм, Абсолют, материализм, духовная сфера, мировоззрение.

Key words: faith, ontology, historiosophy, all-unity, negative knowledge of God, apophatic theology, historicism, the Absolute, materialism, spiritual sphere, worldview.

Историософские идеи В.С. Соловьёва являются неотъемлемой частью его метафизики всеединства. Однако для понимания сущности этих идей недостаточно ограничиваться лишь метафизической частью его учения. Соловьёв не только философ-метафизик, но еще и мистик-теософ. Поэтому для того, чтобы приблизиться к адекватному пониманию сущности философии истории В.С. Соловьёва, необходимо рассматривать его взгляды на исторический процесс не только в контексте логических связей метафизики всеединства, но и с учетом всех тех измерений, в том числе и мистических, которые уходят своими истоками в глубины его личностного мировоззрения и которые явно или скрыто присутствуют в его сложной религиозно-философской конструкции.

К настоящему времени, благодаря усилиям нескольких поколений исследователей творчества В.С. Соловьёва, мы имеем в своем распоряжении достаточный материал, для того чтобы получить более или менее определенный ответ на вопрос, кто же был на самом деле по своим взглядам создатель философии всеединства. Однако сложность и глубина религиозно-онтологической проблематики, которую Соловьёв затронул в своем творчестве, приводит к неоднозначности в трактовках сущности тех идей, которые он развивал в своих работах. Преодолеть эти естественные для научной работы расхождения в интерпретации идей этого неординарного русского философа мог бы подбор объективных координат-критериев, через которые истинный смысл исходных,

т.е. общих для всего творчества Соловьёва, идей мировоззренческого характера стал бы более отчетлив.

Для успешного решения этой задачи необходимо установить и выделить те моменты теоретического уровня системы всеединства, анализ которых открыл бы возможность выхода на понимание их глубинного, исходного смысла, предопределяющего как основные, наиболее общие понятия философии В.С. Соловьёва, так и более частные и конкретные. При этом они должны, с одной стороны, иметь теоретическое значение, то есть играть роль конструктивных узлов, несущих на себе каркас философской системы всеединства, а с другой стороны, иметь мировоззренческие истоки, изъяснять личностную мировоззренческую структуру создателя этой системы.

Думается, что одним из таких внутренне скрепляющих конструкцию всеединства моментов, соответствующих этим условиям, может быть понятие веры, точнее круг понятий, которые эта вера как феномен формирует. Как замечает С.Н. Нижников, «что касается понятия веры, то его можно рассматривать в совершенно различных смыслах: как мировоззренческий принцип, как психологическую и гносеологическую установку, как нечто присущее исключительно религии»<sup>1</sup>. А если уже говорить о мировоззренческом значении веры, то, как пишет этот автор, «в вере, прежде всего, выражается мировоззренческая позиция человека. Вера фактически определяет все мировоззрение человека, центрирует его»<sup>2</sup>. Таким образом, вера является и основополагающим элементом собственного мировоззрения философа и вместе с тем внутренним движущим моментом его теоретического осмысления и объектом собственной рефлексии. Теоретические построения, которые имели бы основанием утвердившуюся в самосознании мыслителя веру, можно рассматривать уже как метафизику этой веры.

Верование как феноменальное основание невидимо центрирует видимую и внешним образом выраженную в речи метафизику философа, пронизывая и удерживая внутреннее, т.е. для самого философа, ее понимание. При этом мы должны отличать от этого верования само понятие веры, которое выработано этой метафизикой и которое как бы помещается внутрь ее. Исследуя своеобразие этого метафизически выраженного понятия веры и то значение, которое оно занимает в общей системе метафизики, мы можем попытаться определить религиозный тип фундаментального верования В.С. Соловьёва, что, в свою очередь, сделает ясным религиозный характер его метафизики. В итоге мы можем получить и более адекватное представление о сущности историософии, которая является одним из конструктивных элементов этой метафизики.

Тема эта сама по себе достаточно обширная. Феномен веры имеет очень сложный экзистенциальный характер. Поэтому мы коснемся лишь одного специально выбранного нами момента, связанного как с личным, мировоззренческим аспектом веры Соловьёва, так и с его теоретической стороной религиозного верования, а именно высказанного им негативного отношения к отрицательному пути познания Бога. Несмотря на то, что данное негативное отношение к отрицательному, т.е. по своей сути «апофатическому», богопознанию было высказано «вскользь» и как бы «между прочим», оно было все же достаточно ясно выражено В.С. Соловьёвым в его «Чтениях о Богочеловечестве».

На наш взгляд, это отношение может считаться своего рода показателем религиозно-онтологической «расположенности» его мировоззрения. Вместе с тем оно имеет также теоретическое значение в рамках его религиозной метафизики, что позволяет проследить и логическое обоснование этого положения. Так как сам В.С. Соловьёв позиционировал свою философию в религиозном смысле как православно-христианскую, то данное отношение к отрицательному пути познания Бога требуется сравнить как с направляющим интерпретацию критерием, так и с собственно православно-христианским пониманием апофатического богопознания.

Итак, вот что пишет В.С. Соловьёв в «Чтениях о Богочеловечестве», своей наиболее продуманной религиозной работе раннего и, с точки зрения теоретического осмысления своего мировоззрения, очень важного периода творчества: «Отрицательный ход в религиозном сознании всегда был таков, что сначала Божество очищалось, так сказать, от всякого действительного определения, сводилось к чистому абстракту, а затем уж от этого отвлеченного Божества легко отделялось религиозное сознание и переходило в сознание безрелигиозное – в атеизм»<sup>3</sup>. Таковой возможный переход к атеизму для Соловьёва – повод решительно выступить против «отрицательного хода религиозного сознания», который, по его мнению, делает Божество «отвлеченным» до «чистого абстракта», и использовать этот момент как одно из логических обоснований идеи всеединства. У Соловьёва здесь речь идет в какой-то мере об историческом развитии религиозного сознания человечества, но это выражение вполне можно отнести и к религиозному сознанию человека вообще. Дело в том, что у Соловьёва весь пафос его творчества, как это уже отмечалось в литературе, космически-исторический, отсюда и космическая историчность его представления о софийности и собственно Богочеловечестве. Специфика учения Соловьёва как раз заключается в этом соотношении космического и исторического с религиозно-онтологическим аспектом понимания человечества. Это принципиальное утверждение «единосущия» человечества, «раскрытие человеческого духа в историческом действовании» было обозначено В.В. Зеньковским как «историоцентризм», который, как замечает этот исследователь творчества Соловьёва, «определяет подход Соловьёва ко всем вопросам»<sup>4</sup>. Этот историоцентризм выразился «в том, что для него все «лики» бытия раскрываются в истории, в развитии человечества»<sup>5</sup>. Как пишет сам В.С. Соловьёв, «приступая к логическому развитию религиозной истины в ее идеальном (идейном) содержании (не касаясь пока реального способа ее откровения, так как это потребовало бы различных психологических и гносеологических исследований, которым не место здесь), мы будем следовать тому порядку, в котором эта истина исторически раскрылась в человечестве, так как исторический и логический порядок в содержании, т.е. по внутренней связи (а ее мы только и имеем в виду), очевидно, совпадают (если только признавать, что история есть развитие, а не бессмыслица)»<sup>6</sup>. Исходя из такого понимания соотношения исторического и логического, которое дает сам Соловьёв, мы можем, в свою очередь, при разборе и анализе его идей соотносить внешний историцизм в изложении его взглядов с внутренней логикой раскрытия сущности конкретного религиозного сознания.



Интересно отметить негативную, по отношению к «апофатическому» пути богопознания, логическую предпосылку вышеприведенного утверждения В.С. Соловьёва об «отрицательном ходе религиозного сознания», которая, кстати говоря, носит вполне конкретно-гносеологический, а не исторический характер, но которая в силу как раз мировоззренческо-«психологических» причин распространяется у него и на общественное, а значит, и историческое сознание. Он пишет: «Если не признавать в Божестве всю полноту действительности, а следовательно, необходимо и множественности, то неизбежно положительное значение переходит к множественности и действительности этого мира. Тогда за Божеством остается только отрицательное значение, и оно мало-помалу отвергается, потому что если нет другой действительности, безусловной, другой множественности, другой полноты бытия, то эта наша действительность есть единственная, и тогда у Божества не останется никакого положительного содержания: оно или сливается с этим миром, с этой природой – этот мир, эта природа признается непосредственным содержанием Божества, мы переходим в натуралистический пантеизм, где эта конечная природа есть все, а Бог только пустое слово, – или же, и это более последовательно, Божество, как пустой абстракт, просто отвергается, и сознание является откровенно атеистическим»<sup>7</sup>. Таким образом, по Соловьёву, свидетельством ложности отрицательного хода религиозного познания является его логический итог – представление о чистом пустом абстракте и отвлеченном Божестве, которое становится причиной религиозного заблуждения: в виде либо пантеизма, либо атеизма. Такой вывод содержит в себе, как единственно возможную альтернативу, установку на положительное и богатое содержанием определение Бога, которое только и может совпадать, по его мнению, с содержательным богатством нашего мира. В свою очередь, это становится одним из доводов в пользу теоретического обоснования религиозной концепции, всеединства, упрощенно говоря, божественного и мирского.

Если же сопоставить рассуждения Соловьёва с теорией богопознания, соответствующей православному христианству, то мы придем к выводу, что Соловьёв в данном моменте, судя по всему, не учитывает тот очевидный факт, что в ходе отрицательного религиозного познания, иными словами, апофатического пути богопознания, может получиться, и именно благодаря вере, совершенно иной результат. То, что им было обозначено как «чистый», «пустой» абстракт, есть представление, характерное только для определенных религиозных типов мировоззрения (пантеизм, атеизм), которые он удачно и сопоставил рядом. Для христианского же православного сознания в данном случае речь может идти о непознаваемости Бога для сотворенных существ. Грань здесь, при отрицательном, то есть по существу апофатическом, богословии, очень тонкая и для материалистического (в широком смысле этого слова) мировоззрения неразличимая. Теоретически выраженное познание Бога действительно как бы зависает в итоге в этой крайней точке, когда для подобного типа умозрения видимым образом «не останется никакого положительного содержания». Для теоретического аспекта верующего православного мировоззрения это и есть как раз, может быть, естественный, т.е. имеющий онтологическое основание, кульминационный теоретический момент, так как дальнейший

шаг богословствующего разума, как раз и зависит от веры особого, христианского, типа и утвержденного в ней мировоззрения.

Если бы человек видел явно Бога и чувственно, и в умозрении, и интуитивно, то это не было бы тогда собственно верой в христианском смысле этого слова. Сила веры совершается как раз в этой немощи ума и вообще немощи наших ограниченных познавательных возможностей. Признание своей такой «апофатически»-осмысленной естественной ограниченности собственно и делает человека «открытым» к истинной, то есть теперь уже сверхъестественной, вере. Причем к вере, очевидно, не в пустой абстракт с «бедным содержанием», в некий «абсолют», что как раз и бессмысленно для христианской веры, а к вере в личного Бога. Личный же Бог, т.е. Божественная Личность, это отнюдь не бедность содержания; в откровении христианства – это «свободная полнота личного бытия»<sup>8</sup>. Этим и отличается православно-христианский апофатизм от апофатизма другого толка, например, присущего неоплатонизму или индуизму, который действительно может привести к пантеизму, а от него к атеизму.

Так известный русский православный мыслитель В.Н. Лосский, пишет, что вне христианства апофатический путь «приводит лишь к обезличиванию Бога и ищущего Его человека»<sup>9</sup>. Вера в Бога как в некий Абсолют, а не как в Божественную Личность будет опираться только на логику и естественную способность человека верить. Вера сама по себе, т.е. как способность верить во что-нибудь, естественно присуща человеку, но без объекта веры, она есть лишь пустая возможность. Получается, здесь важен сам предмет веры: во что или в Кого верит человек. Более того, в христианстве речь идет о единственно возможном варианте – вере во Всемогущего и Любящего Бога – Божественную Личность, Творца мира. Христианская вера, если речь идет о ней, только и возможна исключительно в данном апофатическом состоянии теоретического уровня мировоззрения. И для христианства «в отрицательном ходе религиозного сознания» нет никакой угрозы атеизма даже и в исторической перспективе, так как оно ничего не отнимает от христианского учения, а наоборот, проясняет очень важное и фундаментальное различие между Богом и сотворенным Им миром. Только апофатическое богословие, которое основано на христианском Откровении и вере в личного Бога, допускает, как пишет В.Н. Лосский, абсолютный онтологический разрыв между Богом и миром и совершенно свободное творение из ничего<sup>10</sup>. Таким образом, в этом, обозначаемым православным богословием на теоретическом уровне апофатическом, эсхатологическом по существу, крае, пределе, точнее личном, т.е. мировоззренчески усвоенном отношении к пределу, все как раз и становится ясным.

Получается, что атеист или «натуралистический пантеист» – это не тот, кто утратил христианскую веру, а тот, кто таковой сверхъестественной веры еще не обрел, не усвоил и, значит, не имел ее в себе. Христианин же это тот, кто обрел именно такую апофатически изъясняемую веру, свойственную христианскому мировоззрению, выводящему его сознание за пределы этого вещественного, материального мира в мир духовный, невещественный, нематериальный. И если христианская вера все же в какой-то мере обретена, то она в

такой же мере изменяет внутренние мировоззренческие установки самого сознания человека. Очевидно, что обретший такую веру уже не может утратить ее, он может разве изменить ей, изменить ее духу, вступить в противоборство с ней, т.е. с той действительностью, которая открылась ему в вере-знании и которую он сам свободно в своей душе отверг.

Упрощенно говоря, это и есть соответствующий христианскому пониманию *transcensus*, «переход», который возможен только и исключительно через такого рода веру. Однако этот переход в православном христианстве мыслится более существенным, чем тот, который обозначен в рамках западной философской метафизической традиции. Точнее, он радикально иной. Как пишет В.Н. Лосский, «чтобы серьезно говорить о трансцендентности в христианской перспективе, нужно превзойти не только все понятия тварного мира, но и само понятие первопричины мира. Понятие причинности в отношении Бога к твари все же еще предполагает некоторую связь со следствием. Но Бог превыше философской трансцендентности. Нужно превзойти и самую трансцендентность этой первопричинности, которая ставит Бога в соотношение с миром. Нужно признать, что мир был свободно создан Богом, но что Бог мог бы его и не создавать. Творение есть совершенно свободный акт Божественной воли»<sup>11</sup>. Вера в таком случае как средоточие онтологического и гносеологического моментов как бы «переносит» разум человека из материального, вещественного мира в духовную, то есть не материальную и невещественную, сферу, подвергая его в изумление и молчание перед Неведомым Богом, т.е. когда мы обретаем «совершенную бессловесность и неразумение»<sup>12</sup>.

Парадоксальность ситуации заключается в том, что Соловьёв, искренне относя себя к христианству и не менее искренне отрицая атеизм и пантеизм, получается, сам «не увидел» этого эсхатологического предела и этого перехода, к которому подводится человек христианским откровением, и поэтому не усмотрел в результатах отрицательного хода религиозного сознания принципиального различия между атеизмом и «апофатической» православной верой. Думается, что не видит этого различия русский мыслитель только по одной причине: он сам опытно не знает такой веры. Может быть, в этом заключалась вся трагичность положения, в котором оказался лично Соловьёв. Судя по всему, во всяком случае, в первый период своего творчества, Соловьёв так и не понял сущности христианства и под христианством имел в виду нечто совершенно иное, а именно нечто, воображенное, синтезированное им из разных источников, и в результате, в силу незаурядности его художественного и философского таланта, им самим изобретенное. Только так можно объяснить, почему он свое нехристианскую по религиозным основаниям философию всеединства называл «истинно»-христианской и в результате вступил в конфликт на теоретическом уровне с настоящим, т.е. действительным и традиционным православным христианством и Восточной Православной Церковью. Мы можем предположить, что произошла своего рода вольно или невольно подмена в понятийном обозначении религиозной реальности: терминология сохраняется христианская, и даже догматическая, но смысловое содержание, которое она выражает, было им, думается, неосознанно подменено на другое, нехристианс-

кое. Отрицая, в силу собственного незнания, возможность «апофатической» веры и смешивая ее с атеизмом и пантеизмом, русский мыслитель тем самым со своим мировоззрением и, соответственно, опирающимся на него теоретическим теософско-метафизическим «цельным» познанием сам остался «здесь», т.е. в «этом», тварном, а значит, вещественном и материальном мире, и его учение само оказалось близким к пантеизму. В этой связи хотелось бы только отметить, что, несмотря на такую близость к пантеизму, учение Соловьёва все же трудно назвать вполне пантеистическим. А.Ф. Лосев не случайно и вполне обоснованно отрицал пантеистичность его религиозной философии и указал на главный пункт, который разводит Соловьёва с пантеизмом: это то, что «в своей религии он хочет общаться не с каким-то безличным, бездушным и неопределенным Богом, но с таким Богом, который является интимно-переживаемой личностью, так что и все логические доказательства бытия Божия получают, самое большее, только подсобное значение или значение равносильное, однако нераздельное с религиозным сознанием»<sup>13</sup>. Иными словами, религиозная концепция всеединства у Соловьёва – строго персоналистична. Это в какой-то мере и объясняет, почему такое сильное влияние оказал на его взгляды гностицизм, который как раз персоналистичен и, по словам того же Лосева, «оказался смешением телесно-вещественных и личностных интуиций»<sup>14</sup>. Именно в гностицизме, который испытал влияние христианства, Соловьёв нашел возможность соединить, казалось бы, невозможные вещи: христианский духовный персонализм и материализм. В результате в его религиозной философии появляется образ лично-переживаемой Софии, а в теории метафизического богопознания особо понимаемый, если можно так выразиться, «положительный апофатизм», завершающийся материалистичностью понимания божества<sup>15</sup>.

Понятие духовного и божественного мира у Соловьёва в рамках его теософии остается, в этом проявляется его искреннее желание верить, но, с точки зрения христианства, он мыслит божественное не за пределами этого тварного мира, а «оставляет» его здесь же, внутри этого материального мира, предполагая тотальное сущностное всеединство, с включением в него и самого божества. А.Ф. Лосев в своем фундаментальном труде «Владимир Соловьёв и его время» не случайно очень точно заметил, что этому русскому религиозному мыслителю «было присуще материалистическое понимание божества, но только без пантеизма и с полным сохранением христианской догматики»<sup>16</sup>. Интересно отметить, что теософско-мистическая вера В.С. Соловьёва, как он сам ее достаточно подробно трактует в другом своем фундаментальном труде первого своего периода творчества «Критика отвлеченных начал», в предметном отношении не покидает этот мир и вместе со всеми ее мистическими коннотациями имеет не сверхъестественный, а естественно-метафизический характер. Если в христианстве вера в Иисуса Христа сверхъестественна и даруется Богом тому, кто ищет этой веры,<sup>17</sup> то вся вера, которой располагает Соловьёв, сводится лишь к естественной непосредственной уверенности в реальности существования «этого», то есть в рамках христианского понимания, тварного мира и нашего с ним природного единства. Для Соловьёва вера – это всего лишь определенный вид знания, который реализуется в неосознанной и первичной для

нашего познания уверенности, что мир, предстоящий нам в познании, существует на самом деле. Он пишет: «Мы *ощущаем* известное действие предмета, *мыслим* его общие признаки и *уверены* в его собственном, или безусловном, существовании. Эта уверенность несколько не обусловлена ощущениями, получаемыми нами от предмета, и понятием нашим о нем, а напротив, объективное значение наших ощущений и понятий прямо обусловлено уверенностью в самостоятельном бытии предмета»<sup>18</sup>. И как он пишет далее: «Это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою»<sup>19</sup>. Данное понимание веры вполне естественно для мировоззрения, которое мыслит и божественное, и тварное, идеальное и материальное как бы смешанным в одной плоскости. В «Критике отвлеченных начал» Соловьёв, развивая свои идеи, указывает на онтологические основания такой веры-уверенности. Онтологическим основанием является наше природное единство с этим миром. По Соловьёву, объективное познание «предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом не внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенно и внутреннею связью, соединены в самих основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих»<sup>20</sup>. Таковая вера есть манифестация знания о нашем внутреннем единстве с миром. Сама эта мысль о тварном «всеединстве» не противоречит христианскому вероучению, но дело в том, что Соловьёв включает в это единство еще и божественное не тварное «абсолютное первоначало», то есть Бога. В результате у него получается не просто естественное единство сотворенного мира, которое, возможно, и питает нашу уверенность в существовании этого мира вопреки скептическому блужданию разума, но тварно-божественное природное всеединство. Получается, что вера в гносеологическом своем смысле «скрепляет» онтологическое всеединство Соловьёва. Подобная вера может утвердить только саму теософскую метафизику, ею побеждается западный позитивистский скептицизм, который своим существованием отрицает всякую метафизику, но эта вера, с точки зрения христианства, как мы уже рассматривали выше, образно говоря, не «переносит» за пределы этого мира. Конечно, если мыслить Божество как часть этого всеединного мира, то таковой веры-уверенности вполне достаточно, и в этой своей субъективной самоуверенности она может и остановиться. Но для христианства, как мы видим, замыкания веры в границах этого мира недостаточно, но подобная теоретическая «остановка» пути религиозного сознания абсолютно неприемлема.

Таким образом, вера, по Соловьёву, есть онтологическое следствие всеединства, и оно заключается в метафизической уверенности в объективном существовании предметов мира, мира, который включает в себя и невидимую, но открывающуюся нам божественную свою составляющую. Данная позиция, оправдывая гипотезу Соловьёва всеединства природы божественного и твар-

ного, при этом входит в явное противоречие с духом христианского религиозного сознания и поэтому вряд ли может быть названа православной и даже вообще христианской. В результате на мировоззренческом уровне происходит своего рода «опрокидывание» духовной вертикали связующей землю и небо в материалистическую плоскость земли, то есть в исключительно общественную, и значит, историческую перспективу, что и порождает своего рода теоретически выраженный историцизм и, как следствие, историоцентризм в представлении религиозного сознания. История, которая приобретает в итоге четко выраженную, религиозно и метафизически обоснованную цель или смысл, и понимается уже как историософия. Следствием всего этого становится материалистическое по характеру онтологическое измерение историософии. Такое духовное по сути и ключевое для его историософии понятие Царства Божия у Соловьёва также «испомещается» в этом материальном мире и приобретает необходимо материальный, а значит, хилиастический и утопический характер. С точки зрения православного христианства, это абсолютно неприемлемое «снижение» в миропонимании статуса Божества. То, что в православном христианстве всегда трактовалось как духовный аскетический праксис личного спасения, у Соловьёва в силу его непонимания сути христианства отвергается и переносится как общественный праксис в историю, со всеми вытекающими отсюда последствиями, такими как хилиазм и построение утопических проектов. Подобная религиозная метафизика истории в результате неизбежно будет венчаться теократической утопией, что и выразилось со всей отчетливостью в дальнейшем, уже во второй период его творчества.

#### Примечания

<sup>1</sup> Нижников С.Н. Метафизика веры в русской философии. М., 2001. С. 23.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 109.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Ростов н/Д, 2004. Т. 2. С. 22.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 39.

<sup>7</sup> Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 109.

<sup>8</sup> Лосский В.Н. Богословие и вера // Боговидение. Минск, 2007. С. 283.

<sup>9</sup> Лосский В.Н. Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 205.

<sup>10</sup> Лосский В.Н. Богословие и вера // Боговидение. Минск, 2007. С. 280.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Ареопагит Дионисий. Сочинения. М., СПб., 2002. С. 753.

<sup>13</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 338.

<sup>14</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 1992. С. 300.

<sup>15</sup> Так, например, В.С. Соловьёв, рассуждая о природе божественного абсолюта, пишет: «С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия есть безусловно единое, положительное



ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя». (Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 235.)

<sup>16</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 250.

<sup>17</sup> Приводя в пример действенность апостольской проповеди вопреки человеческому разумению и противодействию, Никифор Феотокис, архиепископ Астраханский, например, пишет: «Сие доказывает, что вера во Христа не есть дело человеческое, но произведение сверхъестественной Божией силы». (Никифор Феотокис. Толкование Воскресных Апостолов с нравоучительными беседами. М., 1839. Т.2. С. 376 )

<sup>18</sup> Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 718–719.

<sup>19</sup> Там же. С. 719.

<sup>20</sup> Там же. С. 720.

УДК 17.035.2

ББК 87.7

**М.Ю. САВЕЛЬЕВА**

Центр гуманитарного образования  
Национальной академии наук Украины, г. Киев

### **К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВАНИИ КОНЦЕПЦИИ ВСЕЕДИНОЙ ЛИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА**

*Рассматривается идея В. Соловьёва о христианском универсализме как основании концепции личности. Исследован синтетический – транснациональный и надконфессиональный – характер христианского универсализма. Показана необходимость взаимосвязи метафизических, теологических и мифических средств обоснования концепции личности.*

*The article deals with V. Solovyov's idea about Christian universalism as the foundation of the conception of the personality. Synthetic transnational and outconfessional character of Christian universalism is investigated. The necessity of interconnection between metaphysical, theological and mythical means of the ground of personalistic conception is considered.*

Ключевые слова: личность, универсализм, Абсолют, основание, Богочеловечество.

Key words: personality, universalism, Absolute, foundation, God manhood.

Проблема личности занимает в философии исключительное значение в силу своей формальной (феноменальной) роли: можно сказать, мера понимания сущности личностного является своеобразным «индикатором» состояния самосознания общества в тот или иной исторический период. Личность – «зеркало», в котором общество видит себя конкретным, то есть постигает смысл, логику и перспективы своего земного пребывания в зависимости от её трактовки.

В российской философии конца XIX – начала XX века все персоналистские концепции формировались на основании рационального или мистического осмысления центрального понятия традиционной православной доктрины – Абсолюта, и в этом смысле являлись (тео)логическими модификациями истории представлений о личности. Общность и традиционность основания российской религиозной философии не только не стали помехой проявления самостоятельности исследований, но с неизбежностью привели к появлению весьма не

схожих и подчас откровенно противоречивых представлений о личности. Среди них прежде всего привлекает внимание одна из первых концепций, принадлежащая Владимиру Соловьёву. По-видимому, это было единственное в своём роде создание, фундаментальность которого обуславливалась не выбором проблематики, а формой её осмысления, в которой заключено было требование соответствия субъекта объекту: *чтобы адекватно представить сущность личности, исследователь должен был преодолеть ментальные особенности мышления и найти точки соприкосновения российского и мирового философского опытов. То есть исследуя объект, должен был одновременно реализовывать опыт самосознания и тем самым доказывать собственный личностный статус, благодаря которому только и можно изучать себе подобных.*

Это субъект-объектное соответствие является признаком нравственной позиции исследователя и доказывает причастность философа российской ментальности. В то же время оно свидетельствует о *мифическом* характере мышления, и этим объясняется «маргинальность», нетипичность Соловьёва для отечественной духовной культуры, раз и навсегда определённая для него российской интеллектуальной общественностью. По-другому и быть не могло: всеобщность поставленной Соловьёвым задачи по преимуществу объясняет серьёзные разночтения в толковании различными исследователями отдельных её аспектов. Например, Бердяев не без основания пояснял «мировой» характер мышления Соловьёва его «надконфессиональной позицией», что, разумеется, не могло оставить равнодушными многих его «собратьев» по профессии: «Спорят о том, был ли Соловьёв славянофил или западник, православный или католик, консерватор или либерал. В действительности же он был прежде всего универсалист, полный вселенского чувствования, в этом всё его своеобразие. Соловьёв не славянофил и не западник, не православный и не католик, потому что всю жизнь свою он подлинно пребывал в Церкви вселенской. Жил он в единении с душой мира, которую, как верный рыцарь, хотел освободить из плена»<sup>1</sup>.

Таким образом, даже те, кто прекрасно понимал всю подоплёку логики В. Соловьёва, поражались странному *сочетанию различных форм мышления*, направленных, между тем, на традиционную для российского интеллектуала сферу осмысления. Показательно в этом смысле ещё одно «контрапунктное» мнение Бердяева об одном из главных произведений Соловьёва – «Чтениях о Богочеловечестве». С одной стороны, Бердяев настаивал на том, что Соловьёв в целом не мог мыслить как католик, поскольку католичество «отождествило церковь с Градом Божиим, с царством на земле. Этот уклон идёт ещё от бл. Августина, который признал церковь началом тысячелетнего царства Христова на земле. Весь папизм вырос из этого смешения церкви с градом, с царством. Это притязание на осуществлённость Града Божьего, царства Христова в церкви, в иерархическом церковном строе, затрудняет в католическом мире зарождение апокалипсического сознания Града Грядущего, закрывает пророческое будущее. Католический мир не взыскует Града Грядущего, он Град свой имеет в иерархическом строе церкви и в его притязаниях быть царством. Но священнический иерархизм есть иерархизм ангельский, а не человеческий. На одном иерархическом священстве нельзя построить царства Богочеловечества,

в нём нет ещё антропологического откровения о Граде. Православие не смешивало царства с Градом, православная иерархия не претендовала быть человеческим царством, в православии не было чувства осуществлённости Града. Потому на православном Востоке легче рождается жажда Града Грядущего, сознание апокалипсическое. У нас больше духа пророческого, чем в католичестве. И пророческий дух Соловьёва не был духом католическим»<sup>2</sup>. С другой стороны, Бердяев не мог не признавать, что «Чтения о Богочеловечестве», вещь очень схоластическая, рационализирующая мистику, в которой теория перемешана с гениальной мистической идеей Богочеловечества и дана как бы богословская интерпретация оптимистического прогресса»<sup>3</sup>.

При этом Бердяев склонялся к тому, что *идея Богочеловечества не только объединяет различные аспекты философии В. Соловьёва, но является смысловым моментом единства католической и православной конфессий*<sup>4</sup>. В. Соловьёв, правда, не смог доказать это, но показал эмпирически – всем ходом своих мыслей и одновременной рефлексией в личный опыт сознания. По его мнению, идея всеединства как трансцендентальный принцип бытия уравновешивается будущим и окончательным воплощением в Богочеловечестве, поскольку имманентно присутствует на уровне формы внутреннего познания как интуитивного самопознания единства человеческой сущности: «Внутреннее познание потому-то и есть истинное и действительное, что в нём нет никакой реальности, никакого внешнего предмета, что в нём познающее и познаваемое не пребывают вне и отдельно друг от друга, а только различаются»<sup>5</sup>.

Столь же непоследовательную, но более радикальную позицию занимал А.Ф. Лосев. Он называл программу В. Соловьёва по объединению церковью *пантеистической*<sup>6</sup>. То есть не просто нетрадиционной, а и вообще не православной. Довольно странно читать эти строки, поскольку в другом месте, высказываясь по поводу методологической позиции Соловьёва, Лосев почти повторял Бердяева: «...в своей философии он был сторонником самой чёткой и подробной системы категорий, которую, к тому же, создавал по преимуществу самостоятельно, допуская в свой контекст прочие системы. Кроме того, мистика его всегда отличалась достаточно интеллектуалистическим характером. Его система категорий была насквозь религиозна и, конечно, православна. Но это христианство и это православие разумелось у него как бы само собой; и он редко испытывал необходимость говорить об этих предметах специально, вне всякого их логического конструирования. Поэтому его учение о всеединстве он мог излагать не только без христианских терминов и переживаний, но даже и вообще без всякой религии. То, что всё совпадает в одном единстве, то, что это единство везде присутствует, и то, что каждый элемент бытия является носителем всего бытия и потому не может быть изъят из бытия, как не может быть изъят отдельный орган из организма без уничтожения самого организма, – все подобного рода конструкции можно излагать, не касаясь религиозных проблем... ...Владимир Соловьёв был интеллектуалистическим мистиком, который не нуждался для себя ни в каких посторонних источниках...»<sup>7</sup>.

На основании этих суждений можно сделать вывод, что идея Богочеловечества могла *родиться* лишь в православном мировоззрении, но *обосновать*

её можно было лишь силами *схоластического мышления*, то есть теологического рационализма, которым в совершенстве владел *католицизм*.

Иными словами, будь Соловьёв с молодости традиционным православным, он, придя к идее Богочеловечества, быстро от неё отказался бы. И только, испытывая искренний интерес к католической доктрине и используя схоластические принципы аргументации идеи Богочеловечества, он смог её обосновать, показав тем самым, что только в единстве конфессий христианство способно решать такие проблемы.

Между тем очевидно, что, несмотря на объективность, мнения Бердяева и Лосева не отражают всей глубины интуитивного понимания замысла Соловьёва. Скорее, в них схвачена внешняя, «техническая» сторона воплощения его вселенской задачи. С одной стороны, Бердяев совершенно справедливо подметил внутреннее противоречие религиозной позиции В. Соловьёва, сущностью которого была невозможность адекватно сочетать религиозную трансцендентальную идею с рационалистическими и даже прагматическими средствами её воплощения в миру: «В глубине своего мистического опыта Соловьёв был членом Церкви вселенской, он был и православным и католиком, устремлён был к церкви грядущей. Но на поверхности своего сознания и своей практики он был униатом, т. е. сторонником формальных договоров и соглашений. И прежде всего он хотел формального соподчинения церкви православному папе, наместнику Петра. Единство Вселенской церкви связано для него было с формальным подчинением церковной иерархии папе. Он сбивается на понимание церкви как священнического авторитета»<sup>8</sup>.

С одной стороны, Бердяев не мог не признавать, что у В. Соловьёва были и историческое, и онтологическое основание ратовать за объединения конфессий: «Единство церкви, как тела Христова, не имеет формальных признаков, и церковь никогда не разделялась и разделиться не может. Церковь единая есть и на Востоке, и на Западе. Разделились лишь люди, и люди должны соединиться»<sup>9</sup>. С другой стороны, был момент, ускользнувший от его внимания: для В. Соловьёва универсализм не был очередным «учением» или «доктриной»; он пытался аргументировать его как логическое, достаточное основание структурного соподчинения трансцендентальных и предметных форм бытия. Поэтому «проект» всеединой церкви можно рассматривать как нечто рациональное и потому не отражающее действительной сущности – как «унию» (согласившись с толкованием этого тезиса Бердяевым<sup>10</sup>), а можно и как предметную форму универсалистски понимаемого основания, как *принцип* его воплощения. Соответственно, и Богочеловечество в таком контексте будет выступать не эклектикой мистики и утопии, а *обобщённой предметной формой личностного всеединства*, то есть логическим *принципом* универсального установления межличностных отношений.

Таким образом, одни предметные формы бытия могут выступать проявлениями достаточного основания других его предметных форм в рамках всеединого Абсолюта – всеединая церковь может стать основанием богочеловеческого общества, не вызывая противоречий между Единым как основанием бытия и множественным в самом себе бытием.

Эта парадоксальная манера мышления, делавшая творчество В. Соловьёва неповторимым, впоследствии обрела черты ведущей идеи эпохи Серебряного века. Речь идёт о как будто случайно возникшем символическом представлении об этой эпохе как «втором Ренессансе». Оказалось, что это не было просто метафорой. На уровне общественного мировоззрения в России рубежа XIX–XX вв. действительно происходил «ренессанс Ренессанса», когда представители различных сфер духовного творчества пытались обосновать и реализовать в своей деятельности тот самый принцип всеобщего единства времён и культур, который так занимал выдающиеся умы Кватроченто, который в представлениях западноевропейских символистов трансформировался в концепт «синестезии» – «соучастия»<sup>11</sup> и который, в конце концов, был обоснован В. Соловьёвым как принцип вселенского единства.

Разумеется, интерес деятелей эпохи Возрождения к легендарным сюжетам античной мифологии и истории был обусловлен не актуальностью их содержания; ценность представляло единство формы их изложения и отношения к ним у современников. Это означало, что в действительности «возвращение» к опыту Античности всегда могло происходить лишь формально, и значит, всесторонне – как *восстановление античной формы отношения мысли к миру в предметных содержаниях различных эпох*. Или по-другому – как восстановление античного понимания сущности мышления как бытия. Сущность эта заключалась в том, что мысль понималась не как автономная деятельность Духа, а как тождественная предметному миру и телесному человеку – тождественная в каждой подробности и в целом, формально<sup>12</sup>.

В сочетании с неувядающей мессианской идеей «Третьего Рима» ренессансный принцип единства культур реализовывался в российском мировоззрении конца XIX в. как *принцип действительной преемственности мирового прошлого и переживания его в индивидуальном настоящем*. А так как исторически это была не первая попытка актуализации культур прошлого в настоящем, теоретики «очередного Ренессанса» изначально оценивали свою задачу как «символистскую», где *символ – единство бытия, восстанавливаемое в процессе отражения друг в друге отдельных его проявлений во времени*.

В этом понимании отношение российских символистов к В. Соловьёву как своему идейному предтече было вполне объяснимо, как объяснимо было и его пренебрежение к их поискам Абсолюта, которые он считал неоправданно иррационалистическими и неизбежно приводящими к социальному пессимизму<sup>13</sup>. В его понимании *универсализм был не методом или системой (именно так его понимали символисты), а необходимым и достаточным основанием любых философских и богословских направлений, в первую очередь персонализма*.

\* \* \*

В строгом смысле В. Соловьёва нельзя назвать персоналистом подобно, скажем, Бердяеву: поскольку идея всеединства христианских конфессий относится к сфере идеала, следовало ожидать, что и концепция личности, выросшая на основании этой идеи, тоже станет средством воплощения абсолютного



идеала, а не способом решения конкретных практических задач. Это означает, что трактовка сущности личности Соловьёва оригинальна для российской ментальности, но, при всей фундаментальности, несамостоятельна, поскольку могла возникнуть лишь вследствие общего учения о всеединстве.

Особенность трактовки личности у Соловьёва в том, что, *объективно* относясь к ней как к *цели*, он использовал её *в своей универсалистской картине* как *средство*, конкретизирующее учение о Божественном Абсолюте. Согласно его логике, сущность Божественного и человеческого одна, различны лишь её *проявления: первая есть как самоцель, вторая – как способ проявления первой*. В то же время, лишь ставя *абсолютную* цель, личность полностью совпадает с ней, то есть является *свободной* в выборе средств. На основании этого проясняется, почему окончательным воплощением практической деятельности личности, по мнению Соловьёва, должна быть «*свободная* теократия», окончательным воплощением духовной деятельности – «*свободная* теософия», а окончательным воплощением деятельности творческой – «*свободная* теургия».

Вслед за мыслителями Возрождения Соловьёв полагал, что личность есть существо собранное, самодостаточное, целостное, определяющееся само из себя и не требующее внешних дополнений существо. Она вся – мир и мир весь – она; потому не страдает, счастлива. Она преодолевает в своём исключительно всеобъемлющем отношении к миру противоречивость или отчуждённое безразличие, свойственные «индивидуальному» или абстрактно «человеческому» мироотношению. В трактате «София» «Соловьёв справедливо утверждал, что невозможно прийти к конкретному и цельному началу, основываясь только на одной из способностей или сторон человеческого сознания, будь то разум, чувство или воля. Через каждую из них мы сможем увидеть в Абсолюте только одну его сторону – ту, которая открывается соответствующей способности. По-настоящему конкретное начало должно быть открыто одновременно всем способностям человека и выступать как единый образ всех этих способностей. Кроме того, это начало должно быть доступно нашему познанию в форме тождества познаваемого и познающего, отсюда с необходимостью следует, что познание этого конкретного начала не может быть не чем иным, как *интуитивным постижением своей собственной цельной личности*, – постижением своей личности не в отдельных и частных проявлениях, а во всём её богатстве и полноте, во всей её иррационально-жизненной конкретности. <...> Именно эмпирическая личность во всей её конкретности, цельности и временной динамике становилась у него основой бытия, истинно сущим, тем единственным звеном, через которое оказывалось возможным понять всю полноту истины»<sup>14</sup>.

Будучи эмпирической по проявлению, личность в сущности своей онтологична: её потенциально всеединый характер является отражением божественного всеединства. Однако *божественное всеединство противоречиво*, потому что в нём есть отдельные содержания, которые стремятся (по образу и подобию Божью) стать отдельными всеединствами: «Мы различаем, – утверждал Соловьёв, – в доприродном бытии само Божество как всеединое, т. е. как положительное (самостоятельное, личное) единство всего, – и это “всё”, которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное



бытие только в нём, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее... Каждая из... сущностей, именно как “каждая”, т. е. “одна из всех”; не есть и не может быть непосредственно в себе “всем”. Таким образом, для “каждого” открывается возможность “другого”: “всё”, абсолютная полнота бытия в нём (в каждом) открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как тёмный, вечно ищущий света, огонь жизни. Он (каждый) есть “это”, но хочет, будучи “этим”, быть “всем”; – но “всё” для него, как только “этого”, актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нём безусловно неопределённое и безмерное, в себе самом никаких границ не имеющее»<sup>15</sup>.

*Всеединство же личности*, напротив, *непротиворечиво*, поскольку цель его – в доказательстве самотождественности через реализацию уже упомянутого выше «внутреннего познания»: «Связь познаваемого и познающего является основой той уверенности в безусловном существовании предмета, на которой базируется любой акт познания. Причём в своём соединении с объектом субъект не связан ничем внешним, является абсолютно свободным, а существование объекта принимается в его полной «безусловности», т. е. в его тождестве с Абсолютом. Получается, что любой акт познания имеет в качестве основы акт мистической интуиции, в котором субъект открывает своё тождество с объектом в Абсолюте. В этом смысле каждый акт познания в своей сущности есть познание Абсолюта-всеединства»<sup>16</sup>. Сам же Соловьёв об этом писал так: «Это безусловное существование предмета не могло бы быть мне доступно никаким образом, если бы между мною и им была совершенная отдельность: тогда я мог бы относиться к нему только внешним образом и имел бы знание только о его условном бытии, а так как в действительности я имею извещение и о безусловном бытии его, то, следовательно, такой отдельности нет, следовательно, познающий известным образом внутренне связан с познаваемым, находится с ним в существенном единстве, которое и выражается в той непосредственной уверенности, с которой мы утверждаем безусловное существование другого»<sup>17</sup>.

Вот почему в работе «Кризис европейской философии» Соловьёв настаивал на том, что «личность необходимо понимать... через преодоление искусственно введённого абстрагирующим мышлением противопоставления её миру, – как всю бесконечную и цельную полноту *данного* мира, *представленного* мира – *данного в себе самом как всеединстве* и *представленного себе самому как личности*. По отношению к такому пониманию личности, действительно, всё конкретное бытие – это *определённое бытие*, бытие частных предметов, входящих в её целостный, всеединый мир. Существование самой личности при этом не может считаться бытием в том же самом смысле, поскольку, являясь всеединством, обладая абсолютной целостностью, личность не может быть “определена” в мышлении или во внешнем опыте, она сама выступает как своего рода “пространство” бытия, как “пространство” *определения* конкретного и его *связывания в конкретное* всеединство, – как универсальная динамическая сила, от которой происходят все силы и все способности, находимые в мире, в бытии»<sup>18</sup>.

Это, так сказать, метафизическое определение личности. Но ещё раньше в трактате «София» Соловьёв определял личность более адекватно – как

*мифический феномен, прорывающийся при попытке изобразить предметную явленность всеединого Абсолюта символическими средствами:* «Мы должны сказать, что абсолютное существо в своём конкретном обнаружении есть великий человек, человек абсолютно вселенский и в то же время человек абсолютно индивидуальный. Как три ипостаси в совершенстве индивидуальны, и великий человек вмещает в себе трёх людей: человека духовного (spirituel), человека разумного (intellectuel) и человека душевного (animique). Нормальный пол человека душевного есть женский, человека разумного, который есть супруг души, – мужской, Дух – выше этих различений»<sup>19</sup>.

Сравнивая эти два определения, нельзя не заметить, что в разное время (возможно, в зависимости от разных целей) Соловьёв демонстрировал различные методологические подходы постижения всеединства личности. В «Кризисе европейской философии» это был рационально-метафизический подход. В. Соловьёв весьма продуктивно использовал для аргументации платоновскую традицию диалектико-онтологического обоснования верховенства идеи Блага. Являясь средством для выполнения абсолютной цели, человек может воспринимать своё место в мире, смысл своей жизни и направление деятельности только *в единстве* с другими людьми только адекватно – то есть *благим* образом. Потому что цель имеет объединяющий характер; средства же возвращают к себе, но внешним образом – через самоотчуждение и отчуждение от других.

В «Софии» мыслитель отдавал предпочтение подходу *мистическому*, полагая, что особенности такого отношения проявляются уже на уровне первичного представления о мире. «Если то, что мы видим, есть только представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которые мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым... Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений. Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие складывается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми»<sup>20</sup>.

Однако мистическое восприятие на деле оказывается мифическим, так как в нём одни логические связи стихийно подменяются другими. То обстоятельство, что «атомы-силы», или «монады», способны вызывать представления, очевидно, обусловлено их внутренним динамизмом. Это вроде бы невинное утверждение приводит Соловьёва к мысли о том, что *«атомы» живут своей жизнью*: во взаимных отношениях они не только действуют друг на друга, но и воспринимают действие внутри себя; это означает, что они, как и реальные люди, имеют пред-

ставления об окружающей их действительности и, значит, обладают сознанием. «Такие силы суть более чем силы – это *существа*»<sup>21</sup>.

Далее картина личностного сообщества изображалась Соловьёвым средствами своеобразной «мифологической метафизики»: отдельные группы элементарных «метафизических» существ связаны друг с другом родовидовыми (очевидно, категориальными?) отношениями. «Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с ещё более общою или широкою идеей, являясь, таким образом, частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага, или, точнее, – безусловной благодати или любви»<sup>22</sup>, воплощённая уже однажды в личности Христа и, видимо, неоднократно способная к таким воплощениям.

### Примечания

<sup>1</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // О Владимире Соловьёве. Сборник первый. М.: Изд-во журнала «Путь», 1911. С. 107. Тем самым, Бердяев придерживался в оценке личности философа того же принципа «положительного ничто», который был свойствен самому Соловьёву.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 127.

<sup>3</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 106.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 111.

<sup>5</sup> Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 48.

<sup>6</sup> См.: Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 211. Основанием для этого утверждения послужило соответствующее высказывание Соловьёва, сделанное на страницах неопубликованного сочинения «София» (1876 г.): «Это не произведение абстракции или обобщение, это реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и даёт им ещё то, чего они не имеют. <...> Единственное, что она разрушает (вселенская религия. – М.С.), – это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть» (Цит. по: Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. С. 211).

<sup>7</sup> Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. С. 169.

<sup>8</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 112.

<sup>9</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 113.

<sup>10</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 113, 115.

<sup>11</sup> Кассу Ж. Энциклопедия символизма: Живопись, графика и скульптура. Литература. Музыка. М.: Республика, 1998. С. 388.

<sup>12</sup> В мышлении представителей Серебряного века эта духовная деятельность находила себя не менее образно и эстетически ярко, однако *без тотальной критики*, переоценки и переделывания уже накопленного мирового культурного опыта, без намерения создавать фундаментальное как будто с нуля, на пустом месте. *Это уже не был «Золотой век» российской культуры, где всё начиналось с нуля и делалось однажды и навечно; это был век «Серебряный» – «идуций вослед», всегда и везде – второй, и в мифологической традиции, и в истори-*

ческой и логической последовательности. Это означает, что в отношении к мировому культурному наследию этот период представлял как некий *итог, синтез, момент снятия временных противоречий*. И только в отношении к культурному наследию своей страны он был *антиподом предшествовавших принципов развития, этапом творчества и апологии творчества, тотально отрицавшим ценности крепостнической эпохи*.

<sup>13</sup> Правоту мыслителя подтверждает хотя бы то обстоятельство, что, отказавшись в зрелые годы от многих исследовательских приёмов молодости, Соловьёв и сам оказался на грани духовной катастрофы. Как отмечал Бердяев, к концу жизни Соловьёв фактически отказался от мысли, что идея богочеловечества может быть воплощена в пределах реальной истории: «Теперь, в “Повести об антихристе”, и проблема Востока и Запада предстоит Соловьёву в новом свете, в сознании апокалипсическом, в сознании конца истории. Соловьёв теряет веру в благие, богочеловеческие, христианские дела истории. Не верит он уже и в то, что соединение церквей, заветная мечта всей его жизни, совершится в пределах истории. В “Повести об антихристе” соединение церквей совершается за пределами истории, в процессе сверхисторическом, в плоскости апокалипсической. Соединение церквей и хилиастическое царство Христово – трансцендентны, а не имманентны истории. Раньше у Соловьёва хилиазм был оптимистически перенесён в исторический процесс человечества, был ему имманентен, в истории осуществлялось соединение церквей, и правда Христова торжествовала на земле в теократии. Теперь хилиастический момент пессимистически выделяется из истории, становится трансцендентным, теократия не представляется уже осуществимой в земной истории. Идея теократии разложилась у Соловьёва» (См.: Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 123). Эту же мысль поддерживает, по-видимому, и И. Евлампиев: «Движение к “метафизической реальности” через внутренний опыт человека, прослеженное в “Критике западной философии”, по-видимому, показалось Соловьёву слишком эмпирически нагруженным и не вполне ясным... поэтому, поставив себе целью более точно сформулировать совершенно новую концепцию Абсолюта, полученную в результате критического анализа развития западной философии, он отказался от первоначального способа обоснования его бытия, полагающего в качестве исходного момента бесконечное содержание человеческой личности. Соловьёв, скорее всего, считал, что описание Абсолюта непосредственно через *понятия* “сущее”, “единое” и “всё” является более последовательным, чем восхождение к нему через сверхчувственную интуицию, в которой открывается цельный мир личности» (Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1. СПб.: Алетей, 2000. С. 215).

<sup>14</sup> Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Ч. 1. С. 216.

<sup>15</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 126.

<sup>16</sup> Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Ч. 1. С. 232.

<sup>17</sup> Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 722.

<sup>18</sup> Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Ч. 1. С. 220–221. Не могу согласиться с утверждением автора о всецело логическом характере обоснования Абсолюта Соловьёвым: «противопоставление бытия и сущего (личности) оказывается плодотворным именно потому, что через него фиксируется принципиальное отличие фундаментальной *интуиции личности* от (рационального) постижения всевозможных форм частного, “мирового” бытия. Однако от этой исходной точки Соловьёв двигается не вперёд, а назад – к ещё одному варианту философии “отвлечённых начал”: он *обобщает* исходную интуицию, в которой каждый из нас находит свою цельную личность как всеединство и мир, и называет *это*

обобщение Абсолютом. При этом он, по сути, совершает то самое абстрагирование, которое в истории всегда приводило к отвлечённому характеру “начала”. Ведь в интуиции своей личности человек обнаруживает конкретное, “развернутое” всеединство, в то время как указанное обобщение приводит к абстрактному “всеединству вообще”, также содержащему “всё”, но в форме, в которой это “всё” уже утратило свой конкретный жизненный характер, стало абстракцией “всего”» (Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Ч. 1. С. 221).

<sup>19</sup> Цит. по: Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. С. 216.

<sup>20</sup> Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 50.

<sup>21</sup> Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 52.

<sup>22</sup> Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 56.

УДК 316.346.2-055.2:27-1

ББК 60.542.21:86.372

**Н.П. КРОХИНА**

Шуйский государственный педагогический университет

### **ЖЕНСКИЙ ВОПРОС В «ВОСКРЕСНЫХ ПИСЬМАХ» ВЛ. СОЛОВЬЁВА И РЕНЕССАНСНАЯ МЕТАКУЛЬТУРА**

*Рассматривается очерк «Женский вопрос» из «Воскресных писем» В.С. Соловьёва в контексте русской литературной традиции и в сопоставлении со статьёй Вяч.Иванова «О достоинстве женщины». Вместо своего обычного принижения женского начала Соловьёв связывает разрешение женского вопроса с воскресением вечной христианской истины как истины всеединства и всецелости. Выявляются ренессансно-метакультурные основания этой истины и их связь с соловьёвским пониманием исторического назначения России.*

*The article is devoted to the essay called “The Woman Issue” from V. S. Solovyov’s «Sunday Letters» in the context of the Russian literary tradition and comparing it with the V. Ivanov’s article «On the Woman Gignity». Instead of the usual disparagement of the feminine, Solovyov connected the decision of the woman issue with the revival of the eternal Christian truth as the truth of all-unity. The renaissance and cultural basis of this truth is emphasized as well as their linkage with the Solovyov’s understanding of the Russian historical purpose.*

Ключевые слова: женский вопрос, роль женщины в духовной жизни, вечная истина христианства и её исторически изменчивое восприятие, ренессансная метакультура.

Key words: the woman issue, the woman’s role in the spiritual life, the eternal truth of Christianity and its historically changeable perception, Renaissance metaculture.

Одним из итогов творчества Вл. Соловьёва являются «Воскресные письма», опубликованные в газете «Русь» в 1897–1898 гг. В этих письмах философ обращается к ряду серьёзных жизненных вопросов, с которыми «мы готовимся перейти в XX век». «Серьёзными» Соловьёв называет те вопросы, за которыми стоят какие-либо происшедшие в жизни или сознании перемены, и потому невозможно их традиционное разрешение, они требуют новых подходов, новых решений. Ярчайшим примером такого «серьёзного вопроса» на рубеже XIX–XX веков был женский вопрос, которому мыслитель посвящает один из наиболее концептуальных очерков. Именно в этом очерке даётся ёмкая ха-



рактеристика современной переходной эпохи: «старые формы жизненных начал исчерпаны и истощены и требуется переход к новым идейным зачатиям»<sup>1</sup>. Именно в этом очерке Соловьёв разделяет вечную истину христианства и её исторически-изменяемое восприятие. Данный очерк является подлинным итогом русской литературы XIX века, в которой женский образ неотделим от поисков национального идеала жизни целостной и преображённой.

Обычно исследователи обвиняют Соловьёва в принижении женского начала, о чём писали ещё мыслители Серебряного века. В частности, С.М. Соловьёв: «Женщина для Соловьёва – не высшее духовно-нравственное существо, не символ вечной Софии, как была Беатриче для Данте, а существо низшее, материальное, двойственное... бессознательное», которое можно любить только любовью нисходящей и необходимо спасать от низших сил. В работе «Смысл любви» «вся духовно-нравственная сила полагается в мужчине. Идея женщины как духовно-нравственного существа, возвышающего до себя мужчину, эта идея, завещанная нам Пушкиным и Тургеневым, совсем отсутствует у Вл. Соловьёва»<sup>2</sup>. Или говорят о «крайне двойственном отношении его к женственному началу: с одной стороны, он способен видеть в смертной, земной женщине воплощение вечной божественной Софии, тем самым возводя её на недостижимую высоту, на которой не может удержаться существо конечное и тварное; отсюда и все те мучительные любовные коллизии, которые всю жизнь сопровождали Вл. Соловьёва. Но, с другой стороны, женщина отождествляется им с Софией падшей, т.е. существом бессознательным, которое не способно своими силами преодолеть злого начала в себе, поскольку стоит как бы по ту сторону добра и зла»<sup>3</sup>. И у самого Соловьёва (как отмечал С.Н. Булгаков, «земную любовь он ощущал для себя... как падение или измену»<sup>4</sup>) немало иронии и скепсиса в адрес женщин. То в его стихах Мадонна превращается в Матрёну. То это «бедный друг», опутанный «земной паутиною», поэт не верит «ни словам твоим, ни чувствам, ни глазам»<sup>5</sup>. В трактате «София» Соловьёв формулирует своё мистическое кредо: «Поскольку совершенный мужчина вообще выше совершенной женщины, избранники человечества не могут найти предмет своей восходящей любви среди женщин и вынуждены любить богиню»<sup>6</sup>.

В очерке «Женский вопрос» Соловьёв, наоборот, видит в женщине великую духовно-нравственную силу и действительно подводит итог поискам своего XIX столетия. «Множество женщин и девиц перестали удовлетворяться семейною жизнью и утратили способность сидеть спокойно дома, занимаясь домашними делами. Овладевшее ими душевное беспокойство выражается нередко жалким и комичным образом, но оно существует и растёт»<sup>7</sup>. Этого мало, современную женщину перестает удовлетворять её традиционное назначение. Но чего хотят эти женщины в своём смутном «душевном беспокойстве» «совершенно не ясно для них самих». Соловьёв не иронизирует, подобно О. Шпенглеру, по поводу «ибсеновского брака» современной свободной женщины, жаждущей понимания. Стремясь прояснить эти смутные душевные порывы, Соловьёв ставит в центр современной исторической жизни именно женщину.

Роль женщины в духовной жизни, по Соловьёву, подобна её физиологической роли – вынашивать новую жизнь. Обладая двумя противоположными



свойствами, женщина способна совмещать консерватизм с изменчивостью. Именно это качество и возвышает женское начало в современном мире. «В эпохи, когда жизненные идеи, некогда выношенные, рождённые и воспитанные женщинами, ещё владеют человечеством и дают смысл его существованию, ещё нужны для него, – женщины... проявляют прежде всего общественный консерватизм, а свою «жажду новизны» удовлетворяют лишь частным образом»<sup>8</sup>. Современная эпоха иная: «старые формы жизненного начала исчерпаны и истощены, и требуется переход к новым идейным зачатиям». В такие переходные, или кризисные, эпохи «женщины если не раньше, то сильнее и решительнее мужчин испытывают недовольство традиционными рамками жизни и стремятся выйти из них навстречу новому, грядущему»<sup>9</sup>.

Русская литература XIX века дала немало примеров подобного женского недовольства традиционными рамками жизни: Катерина в «Грозе» и Лариса в «Бесприданнице» А.Н. Островского, Анна Каренина Л. Толстого, Настасья Филипповна Ф.М. Достоевского, Вера в «Обрыве» А.И. Гончарова (романе, который содержит апофеоз русской женщины как «венца творения» и сочетает могучее женское начало с образом России), тургеневские девушки. Лишнему человеку, современному герою, слабому, раздвоенному, безвольному, противостоит женский характер – цельная натура: тургеневская девушка – воплощение в миру высших христианских принципов (нравственный идеализм, чистота, способность к самопожертвованию) с ее стремлением «пойти куда-нибудь далеко, на молитву, на трудный подвиг» («Ася») или загадочная, роковая женщина, своевольная натура, «вся – огонь, вся – страсть, вся – противоречие» («Клара Милич»), с жаждой свободы вместо жажды жертвы, воплощение самой природы, судьбы, тайных сил жизни. Это женское недовольство традиционными рамками жизни и порождает важнейшую тему отечественной литературы – тему возвышающей вечной женственности<sup>10</sup>. Причём это недовольство и смутное душевное беспокойство нарастают в литературе XIX века. Если пушкинская Татьяна, олицетворяя вечные устои бытия, противостоит беспочвенному герою с его пародийным беспокойством, то для писателей пореформенной России женский образ воплощает могучее и неостановимое движение жизни. Женские образы, доминирующие в гончаровской «трилогии», воплощают таинственное течение реки-жизни, ее наивысшую полноту, Вечно Женственное начало, влекущее вверх, к пробуждению души, и угасание душевных сил в неподвижном укладе жизни, возвращающем героя в вечный круговорот Матери-Земли. В «Обрыве» писатель размышляет о ветхом человеке, живущем родовой жизнью, и новом человеке, способном к индивидуальному выбору, сознательному решению. Таковым является человек христианской традиции, воплощённый прежде всего в цельной женской натуре, чьей духовной силой держится мир. Потому русский усадебный роман и создаёт возвышенную галерею женских образов, хранительниц в миру христианских начал.

Это недовольство и неясность душевных стремлений порождают увлечение ложными идеями. Власть семи бесов искушает современную женщину, по Соловьёву, – «бес “свободной любви”»; бес политической агитации, бес обоже- ствлённого естествознания, бес внешнего “опрощения”; бес обязательного без-

брачия, бес “экономического материализма”; бес эстетического декадентства». Причём мужская душа более во власти этих бесов, чем женская, и более легко идёт ложными путями: «все эти бесы могут обманывать и мучить, но действительного удовлетворения дать они не могут – и женской душе ещё менее, чем мужской». Истинное удовлетворение, по Соловьёву, даёт только единая вечная истина христианства. Но «внутреннее восприятие вечной истины человеком перерастает те или другие временные формы своего проявления и действия»<sup>11</sup>. Таким образом, Соловьёв разделяет вечную истину христианства и её исторически-изменчивое восприятие, пытаясь в этом разделении совместить консерватизм с изменчивостью. В этом различии он поступает как эстетик. Недаром эстетика должна была по замыслу мыслителя завершать его философскую систему всеединства. Религиозная истина сближается с онтологией художественного произведения, восприятие которого исторически изменчиво. Единое слово истины не может устареть, но устаревает наше разумение его. «Новый образ понимания, усвоения и осуществления вечного слова истины всегда возможен и ныне становится необходимым»<sup>12</sup>.

Как исихастская традиция разделяет апофатическую сущность божественного абсолюта и пронизывающие мир божественные энергии, так Соловьёв различает вечную истину христианства и её исторически изменчивое понимание. Причём явным признаком потребности в новом осмыслении христианской истины является для Соловьёва «смятение женской души». «Разрешение женского вопроса, как и всех других серьёзных вопросов, – в понятном, осмысленном и оживотворённом христианстве», т.е. в новом восприятии вечной истины. «Женщины первые поднялись навстречу воскресшему Христу. Смысл нынешнего женского движения, по избавлении от семи бесов, приготовить новых жён-мироносиц для предстоящего воскресения всего христианства»<sup>13</sup>. Таким образом, воскресить вечную христианскую истину под силу только женской душе, органически совмещающей консерватизм с изменчивостью, жаждущей жизни целостной. Женский образ наделяется сотериологическим смыслом. Отсюда становится понятным, почему Соловьёв актуализирует гностический миф о Софии, которая является ему в виде прекрасной женщины.

В «Воскресных письмах» Соловьёв формулирует своё определение вечной истины христианства – это «истина соединения противоположностей через воплощение Божественного в человеческом, небесного в земном, духовного в материальном... Ереси сводились и сводятся к упразднению богочеловеческого, небесно-земного, духовно-материального всеединства и всецелости»<sup>14</sup>. Для философа всеединства вопрос не стоит «небо или земля?», а стоит в их сочетании. С точки зрения этой вечной христианской истины всеединства и всецелости Соловьёв рассматривает все современные серьёзные вопросы. В частности, восточный вопрос. «Односторонне неподвижному Востоку» и «одностороннему движению Запада» он хотел бы противопоставить мировую силу, которая могла бы «истинным соединением соединить в исторической жизни Божеское начало с человеческим, благочестие с образованностью, религию с гуманизмом, истину Востока с истиною Запада»<sup>15</sup>. Только эта полная истина могла бы отвечать историческому назначению России.

В своём понимании вечной христианской истины как истины всеединства и всецелости Соловьёв выступает как основоположник новой эпохи отечественной культуры – религиозно-духовного ренессанса Серебряного века, эпохи, имеющей ренессансно-метакультурную основу. На исходе Нового времени Россия переживает свой собственный ренессанс, подобно европейским странам, выходящим из средних веков замыслом возрождения. История идёт от ренессанса к ренессансу. Контуры этой ренессансной метакультуры наиболее явственно воссоздаёт в своих работах В.В. Библихин. Семи названным Соловьёвым бесам, или ложным путям современного человека, можно противопоставить важнейшие принципы ренессансной метакультуры.

Ренессанс, подчёркивает В.В. Библихин, воплощает «суть истории, которая была и остаётся порывом к возвращению». «Дело мира – это всегда возрождение, восстановление, восстание, возвращение полноты, апокатастасис»<sup>16</sup>. История является ренессансной в своём существе. «У каждого смысла будет свой праздник возрождения», как утверждал М.М. Бахтин<sup>17</sup>. Так, для Соловьёва вечная истина существует, но устаревает её историческое восприятие, и потому необходимо возвращение к началу, к исходной истине. Вяч. Иванов выделял в современной культуре «сокровенное движение, влекущее нас к первоистокам жизни. Будет эпоха великого, радостного, все постигающего возврата», «предчувствия и предвестия» которого составляли для него ядро Серебряного века<sup>18</sup>. Это историческое движение к началу, к вечной, исходной истине, которое ощущали в современности Соловьёв и другие мыслители Серебряного века, противостоит «концу истории». Конец истории – это и есть забвение вечной исходной истины. Апокалиптическое видение конца и порождало ренессансное движение к исходным началам.

И в эпоху классического итальянского Возрождения, и в эпоху религиозно-духовного ренессанса Серебряного века за всеми идеями нового религиозного сознания, церковно-реформаторскими замыслами, проектами объединения вероисповеданий, сочетанием религиозности и свободы были поиски обновлённого, живого и действенного христианства.

Возвращение полноты порождает ренессансную культуру символических сближений, способную связать всё со всем, спаять весь мир в одно живое целое. Ренессансный человек заморожен тайной бытия, он ощущает женственность мира. Если итальянские гуманисты размышляли о достоинстве человека, на рубеже XIX–XX веков, в эпоху женского вопроса космисты отечественного духовного ренессанса Серебряного века размышляли – вслед за Соловьёвым – о достоинстве женщины, о её историческом призвании. «О достоинстве женщины» – так называется работа Вяч. Иванова, опубликованная в сборнике «По звёздам» (СПб., 1909). Женщина для Иванова – «бессознательная хранительница сверхличной, природной тайны», воплощение «Души Земли-Матери, тёмной и вещей». Наделённая всемирным чувствованием, силами инстинкта и ясновидения, это «вещунья коренных, изначальных тайн бытия». Доисторическое существование человека начинается с возвышения женщины. «В переживаемую нами эпоху мы застаём женщину в начальных стадиях нового возвышения»<sup>19</sup>. С женщиной Иванов связывает цельность характера, большую смелость, любовь к свободе. Женщина – хранительница «древнейших и священ-

ных потенций человеческого духа». Все свои надежды на воскресение вечной христианской истины и Соловьёв, и его продолжатели связывали с возвышением женского начала в современной жизни. «Человечество ждёт её слова. Оно не может не быть религиозным и пророчесственным»<sup>20</sup>. Вечная истина христианства как истина полноты, целостности и всеединства наиболее открыта женской душе с её всемирным чувствованием. Вечная христианская истина содержит для Иванова «брак Логоса и Души Мира»<sup>21</sup>. Новая вера, земная и небесная одновременно, которую искали романтики и русские писатели XIX века, тождественна с глубочайшими основаниями христианства. В ренессансной поэтической философии Данте и Петрарки, Новалиса и Гёте, Достоевского, Соловьёва и Блока мир обретает светлый облик с прекрасными женственными чертами.

Восприятие мира как дружественного целого порождает философию любви, которая увенчивает философию всеединства Соловьёва. Расширяется горизонт человека и круг его любви. О небесной любви к земле писали и Лермонтов, и Достоевский.

Софийный универсализм порождает единство поэзии и философии, философии и искусства. Возвышается ценность искусства. Художественно-эстетическое восприятие связывается с сущностью бытия, ибо Премудрость – «художница всего» (Кн. Премудр. Сол. 7, 21). Жажда полноты порождает способность ренессансного человека в его внутренней свободе вмещать в себя противоположные чувства, примирять полярности. Происходит невиданное расширение кругозора культуры.

Все теургические искания Соловьёва и его продолжателей были призваны преодолеть «новое грехопадение» и средневековой культуры, разделившей человеческое и божественное, земное и небесное, и новоевропейской культуры с её рационализмом и индивидуализмом («распылением человека на уединённые атомы»<sup>22</sup>). Атомизму и разорванности современного сознания Соловьёв противопоставил поиск «целостного мировоззрения», «новый высший синтез»<sup>23</sup>. С точки зрения этого синтеза философ и рассматривал все современные серьёзные вопросы. Только эта полная истина могла бы наиболее полно устроить русский мир, по Соловьёву. Развивая эту мысль Соловьёва, В.В. Библихин утверждает, что «при всех наших срывах мы принадлежим Ренессансу как историческому начинанию»<sup>24</sup>. Отечественная мысль рубежа XIX – XX веков, осознавая свою близость к универсалистским замыслам европейского Возрождения и романтизма, формулируя интуиции русских писателей XIX века, сочетала эти поиски полноты с исконными православными чаяниями преображения и Нового Иерусалима. «Россию устроит только мир», мир как «согласие целого», мир, который говорит языком поэзии и философии. Самая «человеческая речь возможна только потому, что есть целое, собирающее всё в себе»<sup>25</sup>. Потому русские мыслители и возвышали женское начало, верили в русскую женщину как важнейший источник «воскресения христианства», ибо в своём иконическом, или софийном, существе она как воплощение Мировой Души изначально наделена всемирным чувствованием.

**Примечания**

- <sup>1</sup> Соловьёв В.С. Воскресные письма. XIII. Женский вопрос // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 10. СПб., 1911 – 1913. С. 42.
- <sup>2</sup> Соловьёв С.М. Идея церкви в поэзии Вл. Соловьёва (1913) // Соловьёв С. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 161.
- <sup>3</sup> Гайденок П.П. Вл. Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 398.
- <sup>4</sup> Булгаков С.Н. Стихотворения Вл. Соловьёва // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 69.
- <sup>5</sup> Соловьёв Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 154, 79, 94, 95.
- <sup>6</sup> Соловьёв В.С. София // Соловьёв В.С. Полн. сбор. соч. и писем. В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 71.
- <sup>7</sup> Соловьёв В.С. Воскресные письма. XIII. Женский вопрос // Указ. соч. С. 41.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Там же. С. 42.
- <sup>10</sup> См.: Кантор В.К. «Вечно женственное» и русская культура // Октябрь. 2003. № 11. С. 155–176.
- <sup>11</sup> Соловьёв В.С. Воскресные письма. XIII. Женский вопрос // Указ. соч. С. 42.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> Соловьёв В.С. Воскресные письма. X. Небо или земля? // Там же. С. 32–33.
- <sup>15</sup> Соловьёв В.С. Воскресные письма. XIV. Восточный вопрос // Там же. С. 45.
- <sup>16</sup> Биbihин В.В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 37, 44.
- <sup>17</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 373.
- <sup>18</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 133.
- <sup>19</sup> Иванов Вяч. О достоинстве женщины // Иванов В.И. По звёздам. Борозды и межи. М., 2007. С. 265.
- <sup>20</sup> Там же. С. 267, 269.
- <sup>21</sup> Иванов Вяч. Древний ужас // Там же. С. 278.
- <sup>22</sup> Иванов Вяч. О Новалисе // Там же. С. 546–547.
- <sup>23</sup> Булгаков С. Что даёт современному сознанию философия Вл. Соловьёва // Вопр. философии и психологии. 1903. № 1. С. 53. № 2. С. 165.
- <sup>24</sup> Биbihин В.В. Язык философии. М., 2002. С. 395.
- <sup>25</sup> Там же. С. 392–393, 396.

**ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА**

УДК 701:130.2  
ББК 85:878

**М. МАТСАР**  
Московский государственный гуманитарный  
университет им. М.А. Шолохова

**ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА  
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОПЫТА**

*Поэт – таинственный обломок красоты.*  
С. Михайлин<sup>1</sup>

*Рассматриваются основные тенденции развития современного искусства, выявляется актуальность эстетических идей великого русского философа Владимира Сергеевича Соловьёва. В тексте дан анализ его концепции художественного. По Соловьёву, художественное творчество есть способ одухотворения материи, форма реализации метафизического измерения человека, опыт его самосозидания.*

*Describing the main tendencies of contemporary art, the author of this article reflects on the actuality of aesthetical ideas of the great Russian philosopher Vladimir Solovyov. The text contains an analytical description of his conception of Art. According to Solovyov, artistic creativity is intended to change a material existence by spiritualizing it. The Art is a mode of opening a metaphysical aspect in man himself; it is a self creative experience, too.*

Ключевые слова: эстетика, красота, художественное, София, теургия, искусство.

Key words: aesthetic, beauty, creative, Sophia, theurgy, the art .

Сегодняшние размышления о динамике культуры обнаруживают две очевидно несовместимых направленности: упадка культуры и ее эстетизации. Тем не менее они обе обусловлены одной и той же логикой: «восстание масс» порождает феномен массовой культуры, а затем и «человека-массу», ужасающе одномерного. Но человек многомерен. Как раз этой многомерности и вторит культура постмодерна в стремлении оплодотворить массовую культуру элитарностью, актуализируя эстетические идеи предшествующего рубежа веков, но – «эстетскостью», затрагивающей, скорее ее чисто внешние проявления, неизбежно приводящей к эклектике и неотожествимой с устремленностью модерна к преобразению самой жизни, обернувшейся утопией.

С наибольшей наглядностью указанные аспекты демонстрирует опыт художественного отношения к миру, аккумулирующийся в искусстве, но проявляющий себя в самых разных сферах общественной жизни.

В развитии искусства XX века можно выделить (достаточно общо, без анализа отдельных школ и течений) три направления. Это художественный авангард, академическое искусство и «третье» направление, пролагающее свой путь как бы между этими крайностями.

Рожденное из признания самоценности и самоцельности творческого акта авангардное искусство, с его безудержной тягой к новому, перманентной го-



товностью к эксперименту, полагает Мир Искусства реальностью самодостаточной, независимой от жизненного пространства; формы, порождаемые здесь, легитимированы быть не похожими ни на что, быть воплощенными любыми технологиями и материалами. Но абсолютизация творческого акта приводит к признанию искусством любого преобразующего жеста художника, и, следовательно, – к равноценности всех предпочтений, отказу от противопоставления красоты – безобразию, художественного – внехудожественному. Отсюда и две линии развития авангарда: первая приводит к самозамкнутости искусства, реализации его как закрытой системы знаков и значений, вторая реализует эту абсолютную креативность как стремление преобразовать по законам художественного творчества саму действительность. (Эволюция творчества К. Малевича: от геометрической абстрактной композиции как «нуля формы» к приданию ей статуса проекта «трансформации архитектуры земной поверхности».)

Сегодняшний авангард (поставангард) предполагает скорее взаимодействие мира искусства с миром реальности в самых невероятных вариациях: произошел отказ от проекта перестройки жизненного пространства; проблематичным оказалось сохранение искусством своей бытийной самодостаточности: оно становится все более зависимым от мира техники. Отсюда рождаются два разнонаправленных вектора, определяющие его особенности: обращенность к реальности и одновременно стремление сохраниться в художественном пространстве. Так, мир искусства позволяет себе в рамках художественного акта самые различные манипуляции вещами, смыслами и символами: перенос предметов из пространства жизни в пространство галереи, разделение вещей и их функций, трансформации смыслового содержания предметов и социальной символики. В подобном контексте реализация традиционных художественных систем осуществляется как обращенность к искусству прошлого: не случайным оказывается столь частое использование приема цитаты. Искусство становится, с одной стороны, все более виртуальным, а с другой – подчеркнуто предметным, явленностью предметности в ее самодостаточности. И то, и другое есть продуцирование *арте-фактов*, одинаково лишенных как обращенности к трансцендентному миру красоты, так и связи с телесным опытом и чувственным переживанием человека. Можно сказать, что сфера авангардного искусства образует сегодня чисто игровое пространство: здесь все актеры и все зрители и здесь все возможно, но нет ничего настоящего. Искусствоведами отмечается что, обращенность художественного творчества к человеку проявляется как апелляция к чему-то аморфно-усредненному; происходит нивелирование творческих интенций, а поэтому, несмотря на огромное количество внешних событий (экспозиций, ярмарок, презентаций), редкими становятся произведения, приносящие радикальные художественные инновации<sup>2</sup>.

Логика развития искусства, наряду со стремлением к обновлению, реализует и противоположную тенденцию сохранения традиционной академической парадигмы художественного творчества с ее ориентацией на критерии, заданные классической эстетической теорией. Заложена таким образом направленность на создание прекрасного, художественно-совершенного, уникального необходимо предполагает единство миметического, формального и идей-

но-содержательного элементов, их соподчиненность целому. Указанные особенности делают невероятно комфортабельным использование академического искусства в качестве плацдарма для трансляции социально ангажированных идей, что широко практиковалось в советском пространстве.

Сегодня же налицо так называемый академизм, сохраняющий лишь внешние признаки академического направления (отказ от идеологии сыграл с ним злую шутку) и реализуемый либо в роли школы, методики, набора приемов, либо как салонное искусство (отнюдь не лучшего качества) с его красотостью, подчеркнутым вниманием к деталям, способностью поглотить любой сюжет своей универсальностью. Такой подход также приводит к утрате эстетических критериев.

Возникшая практически одновременно с дихотомией «академия» – «авангард» линия развития искусства<sup>3</sup> (и культуры в целом), пунктирно обозначаемая искусствоведами как «третий путь», «третье направление», «третье крыло», не представила какой-то единой творческой программы. Она лишь соотносит друг с другом творческие интенции, не вписавшиеся в глобальные стратегии реализации художественного отношения к миру, тем не менее, внесшие очевидный вклад в формирование нового представления об искусстве. (Например, живописное творчество Павла Кузнецова с присущей ему актуализацией цвета невозможно отнести к «академии», в то же время как для «авангарда» оно есть лишь «устаревший символизм».)

Отличительными чертами этого пласта художественной культуры стали следующие. Это ее синтетизм (небывалый ранее), предполагающий объединение теоретиков и практиков, «физиков» и «лириков» – тесное взаимодействие художников, философов, психологов, социологов, поэтов, математиков. Это профессионализм ее представителей – и как уровень мастерства, и как обязательство честности. Отсюда следует свободная от социального заказа сосредоточенность на эстетико-художественном поиске в наиболее соразмерных зрителю жанрах (почему, собственно, появляется осознание своего местонахождения не столько «между», сколько «параллельно» указанной ранее дихотомии, переросшей в противостояние «официоза» и «оппозиции»). Преломляемая высоким уровнем профессиональной культуры апелляция к собственным эмоциональным предпочтениям, интеллектуальной рефлексии и адекватным им средствам воплощения в художественной системе расширяет индивидуальный художественный опыт и тем самым позволяет увеличить творческий потенциал общества в целом.

Эта тенденция продолжает свое развитие – уже в диалоге с поставангардом, – проявляясь и как вспыхнувший интерес к собственной истории, соотносимость современных авторов с новациями предшественников, а главное – как индивидуальный поиск способов художественно совершенного отражения лица эпохи, способов гармонизации взаимоотношений человека с усложнившимся социумом.

Именно этот поиск, этот личностный запрос творческого субъекта на гармонию и красоту в общекризисном контексте рубежа веков с его постсовременным релятивизмом по отношению к ценностям культуры *действительно* актуализирует эстетические идеи «поворотных времен»<sup>4</sup> прошлого.

Одним из ярчайших мыслителей, ключевой фигурой развития философской мысли рубежа XIX–XX вв. является Владимир Сергеевич Соловьёв – фи-

лософ мирового масштаба и национальная гордость России. Мыслитель оказал колоссальное влияние на формирование культуры Серебряного века, и феномен этого влияния не изучен до конца. Его идеи продолжают свою жизнь на новом рубеже веков (неслучайно созданный десятилетие назад «Соловьёвский семинар», научно-исследовательский центр по изучению творчества философа, не только продолжает свою работу, но и расширяет проблемное поле исследований), а эстетика продолжает оставаться «актуальной парадигмой»<sup>5</sup> в контексте художественного опыта сегодняшнего дня, обретая созвучие с определенной его направленностью.

Центральной категорией эстетики Соловьёва является красота. Философ, подчеркивая сущностный характер красоты, разводит эту категорию и категорию прекрасного (принятую современной эстетикой) как фиксирующую восприятие красоты, «ее явление или сияние в нашем духе»<sup>6</sup>. Антиподу ее (безобразию) не придается самостоятельного значения: это отсутствие красоты, и, соответственно, в сферу эстетики данная категория мыслителем не включается.

Онтологической характеристикой красоты, по Соловьёву (здесь он следует за Ф.В.И. Шеллингом), является соединенность *идеального* и *материального*, идеи и материи. Под «идеями» понимается способ бытия, или проявления, откровения человеку Абсолютно сущего, Всеединого; она дается нашей воле как добро, разуму как истина, чувству как красота. Это значит, что красота понимается Владимиром Соловьёвым как идея *во-площенная* (София).

Учение о Софии Владимира Соловьёва включает в себя несколько аспектов. Первый связан с культом женского начала; в учении Соловьёва встретились представления о женской ипостаси божества всех времен и народов. Во втором, уходящем корнями в глубокую древность Афин и Иерусалима, София предстает божественным знанием о должном бытии для мира и человека. (Так, у Гомера София предстает мудростью, которой славится Афина, а в библейской традиции имя Софии носит сама Премудрость Божия.) Но только третий аспект и «третье свидание» (вспомним знаменитые «три свидания» философа с Софией) предполагают наполнение традиционного учения новым смыслом и связаны с началом «Всемирного и творческого дня»<sup>7</sup>. Таким образом, третий аспект, третья ипостась Софии есть творчество, или теургия; София предстает олицетворением творческого начала.

Смысл, вкладываемый Владимиром Соловьёвым в понятие теургии (работы Бога), раскрывается в контексте трактовки божественного единства, учения о трех мирах (изложенном в трактате «София»), понимания сути исторического процесса и настоящего в нем момента. Согласно учению русского философа, наш мир душ и тел порожден одной из трех (Дух, Ум, Душа) ипостасей божественного единства – Душою, началом, непосредственно связанным с материей. Душа свободна и дуалистична: она может сохранить связь с божественным единством, но может восхотеть отдельного бытия. Душа, сохраняющая ее, является женственной и софийной, или собственно Софией. Разрывая эту связь (что и произошло), она теряет свою сущность и свое имя, обращаясь в Душу Мира, ею же порождаемого. В настоящее же время происходит процесс восстановления божественного единства, осуществляется *теургический акт* по

воссозданию целостности мира, тогда как явление Софии, вечной Женственности (женственное начало – начало принимающее), постигающей «блаженство примирения»<sup>8</sup>, есть знак, об этом свидетельствующий.

София предстает перед человеком: явление ее предполагает веру в человека. Она становится посредницей между Богом и человеком, носительницей знания о целях мирового процесса и вдохновительницей его на сотрудничество с Богом: творческая сфера человека есть одновременно и сфера теургическая. Этот момент был воспринят последователями Владимира Соловьёва, в частности младосимволистами, как руководство к действию. Затем последует задача пересоздания мира средствами искусства, затем абсолютизация творческого акта, ставшего самоцелью в авангардном искусстве.

Но сам философ выделяет не одну, а три степени бытия творческой сферы (материальную, формальную и абсолютную), следуя здесь критерию прониновенности идеального элемента в материальный. Соответственно выделяется и три уровня реализации творческого чувства человека, три уровня проявления идеи красоты (техническое художество, изящное художество и мистика). Техническое художество преследует цель утилитарную: оно направлено на усовершенствование материальной жизни, идея красоты играет роль украшения. Мистическое действие рассматривается Владимиром Соловьёвым как способ достижения абсолютной красоты, а именно – неподвластного времени воплощения идеального, нерасторжимость материального и духовного. Абсолютная красота есть победа космоса над хаосом, всеединства над распадом и разложением, жизни над смертью. Изящное художество есть *формальная* степень проявления идеи красоты. Она отлична от «технического художества», или «техники» (предполагает созидание формы, свободной от утилитарных целей), и она отлична от мистики (предметы искусства, как и все, есть только отражение самой красоты, а не абсолютная красота бессмертия).

Получается, по Соловьёву, что только одна степень проявления красоты – изящное художество – коррелируется с общепринятым понятием «искусство». Не отказываясь от термина «искусство», он вводит понятие «художество», акцентируя сущностные характеристики красоты, заданные его эстетической теорией. *Художество* предполагает творческое участие человека в воссоздания *единства духовного и материального* – но посильными средствами. Когда имеет место «творение сложного и великолепного тела нашей вселенной»<sup>9</sup>, подразумевается и привлечение сил и средств несравненно более могущественных.

Специфику «изящного художества», совокупность характеристик, отличающих именно этот способ творческого отношения человека к действительности, выражает категория художественного. Не рассматривая данное понятие в качестве категории, философ, тем не менее, оперирует этим смыслом, рассматривая «частные эстетические понятия, подчиненные общему понятию красоты»<sup>10</sup>. Он дает определение живописности как красоте, создаваемой средствами живописи (цветом и краской), определяет музыкальность как красоту музыки, выявляет сущностную основу поэзии – «то, что поэтично само по себе»<sup>11</sup>. Размышления о «поэтической правде» – действительной и действенной – как прав-

де одного из способов художественного отношения к миру содержатся в статьях, посвященных А.С. Пушкину, Я.П. Полонскому, Ф.И. Тютчеву.

Таким образом, можно говорить о правомерности употребления термина «художественное», или «художественность», применительно к эстетике Вл. Соловьёва. Она обозначает особое качество бытия, воплощенность явленной человеческому чувству красоты формальными средствами одного из видов искусства: ваяния, живописи, музыки, поэзии.

Художественное, художественная красота, предстает, по Соловьёву, единственным действительным содержанием изящного искусства: в искусстве есть свое собственное (не религиозное, не философское, не политическое и т.п.) содержание и своя польза; «искать в поэзии непременно особенного, постороннего ей содержания – значит не признавать за нею ее собственного»<sup>12</sup>. И далее: «... поэзия может и должна служить делу истины и добра на земле, – но только по-своему, только своею *красотою* и ничем другим, ... все действительно поэтичное – значит прекрасное – будет тем самым содержательно и полезно в лучшем смысле этого слова»<sup>13</sup>.

Владимир Соловьёв ставит перед искусством, как составной частью теургического действия, задачи, перед которыми бессильна природа.

Они связаны, прежде всего, с «предваряющей» миссией искусства, предполагающей изображение предметов и явлений «с точки зрения окончательного их состояния, в свете будущего мира»<sup>14</sup>. Они «служат переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»<sup>15</sup>. Переходом – в рамках проекта обращения временного и временного в вечное, «превращения физической жизни в духовную»<sup>16</sup> – такую, которая имеет сама в себе свое слово или откровение, способна непосредственно выражаться вовне, которая способна внутренне преобразовать, одухотворять материю или истинно в ней воплощаться и которая свободна от власти материального процесса и потому пребывает вечно. Это предполагает: прямую объективацию внутренних определений и качеств живой идеи; увековечение индивидуальных явлений природной красоты через их одухотворение<sup>17</sup>. На самом деле, произведение искусства представляет собой особый сегмент пространства, в котором время меняет свою метрику, реалии действительности предстают исполненными новым – идеальным – смыслом и новыми коннотациями, рожденными благодаря особой организации формальных средств данной художественной системы. (Неслучайно представляется возможным выделение в нем нескольких семиотических слоев.)

И что самое важное – искусство выполняет роль катарсического *расхождествления* человеческой души со злом действительной жизни<sup>18</sup>. Владимир Соловьёв подводит нас к пониманию глубинного механизма преобразования жизни собственно художественными средствами. Философ показывает, как различные негативные, *безобразные* явления действительной жизни (ад, чума, кровавые казни, заживо разлагающийся прокаженный)<sup>19</sup> становятся необходимым *материалом* для создания *прекрасных* художественных произведений. Дело в том, что произведение искусства несет в себе встречу и столкновение художественности как онтической сущности со злом реальной жизни, заключенном в сюжете. Чем выше степень художественного мастерства, тем сильнее



художество как красота способна воздействовать на душу непосредственно, совершая таинство ее освобождения и возрождения. В этом освобождении души человека от зла реализуется миссия искусства, обозначаемая античным понятием *катарсис*, тогда как каждое подлинно художественное произведение есть маленькая победа силы космической, созидательной над хаосом. Это размышление сопоставимо с рассматриваемым русским философом механизмом трансформации негативных душевных состояний в реальной жизни<sup>20</sup>. «Как заставить огонь и воду двигать поезд? Через превращение и сосредоточение сил...». Посредством этого образа он показывает, что «наше существование есть непрерывное взаимодействие силы духа с внешней средой...», и ею вызываемое кипение страстей есть необходимый *материал* душевного бытия; это поток энергии, который следует направить в нужное русло.

Одной из важнейших составляющих эстетики Соловьёва, вытекающей из его философской системы в целом, является проблема субъекта творчества, вопрос о его свободе и ответственности. Осуществляемый на основе воспринятой чувством идеи красоты акт воплощения есть акт персональный, личностный. Автор свободен в выборе художественной формы для трансцендентного содержания.

Но автор свободен, казалось бы, и в выборе самого этого содержания.

Душа человека-художника, будучи частью души мира, обладает свободной волей. Владимир Соловьёв актуализирует тему свободы человека, субъекта, созидающего мир и самого себя, по отношению к Божественному началу, являющемуся определяющим началом только идеально. Становление, реализация идеального имеет свое основание не в Божестве, а в самом человеке. Владимир Соловьёв делает акцент на волевом аспекте души, противопоставляя софийное начало души началу антибожественному. Это противопоставление служит обоснованием двух моделей творчества (богочеловеческой и человекобожеской, рассматриваемых философом на примере творческих судеб А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова), актуализирующим проблемы ответственности творческого субъекта за проецируемые посредством его произведений состояния (жизнеутверждающие или жизнеотрицающие соответственно).

Тем не менее, не отождествляя свободу творчества со свободой воли, Вл. Соловьёв связывает ее с приятием божественного. Свобода творчества мыслится им как свобода души художника от всего чуждого и противного воздействию идеально-духовного начала, которое он называет вдохновением.

Со времени создания этой теории прошло более ста лет. Художественное творчество прошло сложный путь развития, актуализирующий сегодня, в начале двадцать первого века, некоторые аспекты учения Владимира Соловьёва. Безусловно, в светском обществе (а наша культура является таковой, несмотря на изменение роли церкви) христианский проект о победе над смертью воспринимается утопическим и даже абсурдным. Но, тем не менее, есть ряд положений, которые останутся.

Отводя изящному художеству особую роль в теургическом действе, Соловьёв выявляет его действительные возможности. Несомненно (а сегодня мы порой так легко готовы допустить иное), что подлинным содержанием худо-



жественного произведения является красота, красота живописи, музыки, поэзии, скульптуры, явленная посредством конкретного, и предстает она реальною силою, действительной и действенной. Заключается эта сила в преобразующем воздействии на материальный мир и душу человека. Отсюда следует тезис личной ответственности человека как творческого субъекта, создающего не просто некие *арте-факты*, но посредством их – новую реальность, а в ней – самого себя.

### Примечания

<sup>1</sup> Сергей Михайлин – молодой современный автор, выпустивший первый сборник стихов «Городская проза» (М., 2009).

<sup>2</sup> См., например, Махов Н.В. Культурология художественного образа в XX веке // Декоративное искусство. 2001. № 2. С. 31.

<sup>3</sup> См. например: Параллельная культура. Интегративное направление в современной российской культуре / Сост. В.С. Грибков. М.: Смысл, 1999. Музей неактуального искусства. Проект выставки. Ч. 1. М.: Компьютер Пресс, 2000.

<sup>4</sup> Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005.

<sup>5</sup> См. Бычков В.В. Эстетика В.С. Соловьёва как актуальная парадигма // История философии 1999. № 4. С. 3–43.

<sup>6</sup> Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 100.

<sup>7</sup> Соловьёв В.С. Три свиданья // Соловьёв В.С. Неподвижно лишь солнце любви... Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. С. 123.

<sup>8</sup> Соловьёв В.С. Прометею // Соловьёв В.С. Неподвижно лишь солнце любви ... С. 18.

<sup>9</sup> Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 125.

<sup>10</sup> Соловьёв В.С. «Что значит слово живописность?» // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т.8. СПб.: Общественная польза, 1903. С. 64.

<sup>11</sup> «Значение поэзии в творчестве Пушкина» // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 397

<sup>12</sup> Там же. С. 399.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 134.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 133.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> См. также Матсар М. Искусство и теургия: Владимир Соловьёв о художественном как особом качестве бытия // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2007. Вып. 14. С. 114–115.

<sup>19</sup> Соловьёв В.С. Что значит слово живописность? // Там же. С. 62–65.

<sup>20</sup> Соловьёв В.С. Два потока // Воскресные письма // Соловьёва В.С. Собр. соч. Т. 8. СПб.: Общественная польза, 1903. С. 116–119.

УДК 7.01  
ББК 85:87.8

**Е.Н. ПОТАПОВА**  
Липецкий государственный педагогический университет

### **СИНТЕЗ ИСКУССТВ КАК СРЕДСТВО ПРЕОБРАЖЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В ЭСТЕТИКЕ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА**

*Поиск целостности, создание нового синтетического мировоззрения – одно из важнейших направлений в развитии эстетической мысли и искусства Серебряного века. Идея синтеза породила невиданный расцвет художественной культуры, нашла свое воплощение в культе красоты, способной «спасти мир». Средство такого спасения русские художники и мыслители видели в теургии – некоем идеальном всенародном искусстве, основанном на синтезе различных его видов. Одними из наиболее активных разработчиков данной концепции были представители символизма. Рассматриваются основные положения символистов, посвященные данной проблеме.*

*The integrity search and creation of a new synthetical worldview are some of the most important areas in the development of aesthetic thought and The Silver Age art. The idea of synthesis gives birth to the recent growth of artistic culture and is realized in the beauty cult, which can “save the world.” The Russian artists and thinkers saw the way to salvation in theurgy, some ideal national art, based on the synthesis of its different kinds. Some of the most active developers of this concept were the symbolism representatives. The main theses of the symbolists devoted to this problem are considered in the article.*

Ключевые слова: символизм, синтез искусств, теургия, драма, музыка, театр, мисте-  
рия, *Gesamtkunstwerk*, преображение.

Ключевые слова: *symbolism, the art synthesis, theurgy, drama, music, theatre, mystery, Gesamtkunstwerk, transfiguration.*

Синтетизм как поиск целостного мировидения, способного преодолеть разобщенность людей Нового времени, примирить личностные и трансцендентные основы культуры, утвердить новый религиозный синтез и связанный с ним культ Вечной Женственности – Софии, является коренной чертой культуры Серебряного века. Идея синтеза породила небывалый расцвет искусства, веру в его неиссякаемые возможности. Синтетичны самые характерные художественные достижения эпохи. Русская философская и эстетическая мысль также тяготела к синтезу.

Подобные устремления творцы русского культурного ренессанса унаследовали от романтиков. Особое значение для отечественной культуры имела вагнерианская идея *Gesamtkunstwerk* («синтетическое», «всеобщее» или «всеобъемлющее произведение искусства»)¹. Согласно воззрениям Р. Вагнера, художественное произведение должно быть образом универсальной жизни. В трактате «Произведение искусства будущего» (1850) центральной идеей «является страстная проповедь единства всех искусств и их окончательного и предельного синтеза»². Средоточием различных видов художественного творчества должна была стать драма, где предполагается сцена и актеры, слияние поэзии, скульптуры, живописи, архитектуры. Основой же данного синтеза должна была стать музыка, так как именно она, по мысли композитора, способна изобразить человеческие переживания во всей их интимной глубине, и только оркестр может дать единую картину всего драматически происходящего в жизни и мире. Учитывая

и более поздние взгляды Вагнера, можно сказать, что драма с ее актерами, певцами и оркестром есть не что иное, как «символ всей космической жизни со всей присущей ей органической и структурной необходимостью»<sup>3</sup>. Для художников и теоретиков культуры Серебряного века не менее важным оказался и революционный пафос композитора. Вагнер был глубочайшим революционером, подчеркивает А.Ф. Лосев, но не в смысле мелкобуржуазных революций XIX века. Революция, которой он желал, «должна была смести с лица земли вообще все тогдашние общественно-политические противоречия и мыслилась как глубочайшее преобразование человеческого мира вообще»<sup>4</sup> (*курсив наш. – Е.П.*). Не эта ли идея, выраженная, прежде всего, в гениальных операх Вагнера, оказалась созвучной чаяниям русской художественной интеллигенции начала XX века?

В России проблема синтеза искусств впервые была поставлена и теоретически обоснована Вл. Соловьёвым. Подхваченная символистами, в их трудах она превратилась в мечту о соборном, теургическом искусстве, прямо или косвенно повлиявшую практически на всю культуру Серебряного века.

В статье «Общий смысл искусства» философ писал, что совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одних только художественных образах, а на самом деле «одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»<sup>5</sup>. Он определял красоту как единство добра и истины, телесно воплощенных в живой конкретной форме. «И полное ее воплощение – уже во всем есть конец, и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир»<sup>6</sup>, – утверждал Соловьёв. И хотя существующее искусство имеет своим предметом исключительно красоту, она, с точки зрения философа, не является еще совершенной, поскольку художественные образы, в которых воплощается, «идеально-необходимые по форме», имеют неопределенное содержание, их сюжеты случайны. В истинной же, абсолютной красоте содержание должно быть столь же необходимым и вечным, как и форма. А это, в свою очередь, возможно только в теургии.

Теургия (по Соловьёву, «свободная теургия») мыслилась философом как «мистика во внутреннем соединении с остальными степенями искусства, именно с изящным искусством (ваянием, живописью, музыкой, поэзией. – *примеч. Е. П.*) и техническим искусством (зодчеством. – *примеч. Е.П.*)». В сочетании они образуют «одно органическое целое, единство которого... состоит в общей цели», каковой является «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности». Из этого определения следует, что теургическое искусство немислимо вне синтеза искусств, а последний, в свою очередь, предназначен для создания такого совершенного «цельного творчества»<sup>7</sup>.

Таким образом, идея Gesamtkunstwerk Вагнера и учение о теургии Соловьёва сближаются в главном: авторы обеих концепций выводят конечную цель синтеза искусств далеко за рамки собственно художественных задач, они видят в нем мощное средство преображения окружающей действительности.

Эстетические положения Вагнера, переосмысленные в свете идей Соловьёва, легли в основу исканий младосимволистов. (Отметим, что именно второе поколение символистов, в особенности А. Белый и Вяч. Иванов, развивало взгляды философа на искусство.) Поэты и теоретики символизма понимали теургию как глав-

ную цель театра мистерий. Так, А. Белый писал: «Мистерия <...> есть синтез искусств в том смысле, что в нее входят как элементы пластические искусства, музыка, поэзия и живопись: содержание же мистерии религиозно; иначе говоря – мистерия есть богослужение»<sup>8</sup>. При этом слияние разнообразных видов искусства (по терминологии поэта, «форм») проявляется не в уничтожении граней, разъединяющих смежные формы искусства: «стремление к синтезу выражается в попытках расположить эти формы вокруг одной из форм, принятой за центр. Так возникает преобладание музыки над другими искусствами»<sup>9</sup>. При этом начало творчества Белый, подобно Вагнеру, видит в драме, в которой «ощупывается как бы основной ствол, от которого во все стороны растянулась пышная крона многообразных форм искусства»<sup>10</sup>. Таким образом, учение о теургии разрабатывается символистами в духе романтической эстетики с ее панмузыкальностью и стремлением к воссоединению искусств в музыкальной драме (у А. Белого, Вяч. Иванова и др. – в мистерии).

Концепцию драмы-мистерии весьма активно, хотя и противоречиво, развивает другой идеолог символизма – Вяч. Иванов. Он видел в мистерии реализацию идущих от славянофилов идей соборности и «дионисийского культа» Ф. Ницше, которым поголовно было увлечено поколение символистов. «Полярные философские системы Соловьёва и Ницше стали «крыльями Икара»<sup>11</sup> русского Серебряного века, определившими противоречивость эпохи»<sup>12</sup>.

Доминанта мироощущения Вяч. Иванова – «острое переживание всечеловеческого единства», предельная точка в развитии идеи соборности, ставшей одной из главных для символистской культуры в целом. А понятие соборности связано с идеей большого, синтетического искусства, с «интеграцией художественных энергий»<sup>13</sup> всех видов искусства, культуры в целом. Именно синтез или интеграция искусств и художественных энергий, венчая путь через символ и миф и воплощаясь, в первую очередь, в театре, отвечают на главный вопрос искусства, формулируемый Ивановым: «...как может человек способствовать своим творчеством вселенскому преображению»<sup>14</sup>.

Формой же воплощения синтеза искусств, с точки зрения поэта и теоретика символизма, является драма в античном понимании этого термина, т.е. театральное действие с хором и оркестрой, отсутствие рампы между сценой и зрителями как символа разделения лицедеев и публики. «Мы хотим собираться, чтобы творить – «деять» – соборно, а не созерцать только...<...>Толпа зрителей должна сливаться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних «оргий» и «мистерий», – утверждал мыслитель»<sup>15</sup>. Огромное значение Иванов придавал хору, который был для него символом «соборного единомыслия и единодушия», свидетельством «реальной связи, сомкнувшей разрозненные сознания в живое единство»<sup>16</sup>. «Борьба за демократический идеал синтетического действия, которой мы хотим и которую предвидим, – писал он, – есть борьба за оркестру и за соборное слово. Если всенародное искусство хочет быть и теургическим, оно должно иметь орган хорового слова»<sup>17</sup>. Тезис борьбы за оркестру в дальнейшем частично реализовался в авангардном театре 1920-х годов.

Конечно, взгляды Белого и Вяч. Иванова на проблему синтеза искусств отнюдь не во всем совпадают. Так в статье «Будущее искусство» Белый отрицательно высказывается по отношению и к вагнеровскому «всеобъемлющему произведе-

дению искусства», и к идеям Иванова, поскольку считает, что синтез искусств на почве возвращения к далекому прошлому невозможен. Однако, если рассматривать его эстетические взгляды в целом, в своей сущности они имеют гораздо больше общего с воззрениями «мистагога и отшельника с Тарпейской скалы»<sup>18</sup>, нежели отличий. И в первую очередь, это общее проявляется в понимании искусства как «жизнетворчества», вере в его жизнепреобразующую миссию. Жизнестроительная функция должна реализоваться в драме. Несмотря на декларативный отказ (в пылу полемики с Ивановым) синтезу искусств в будущем, мыслитель уповает на него при условии перерождения личности, самосовершенствования и преобразования «я» каждого. «...Нам остается один путь: путь перерождения; творчество жизни, как и самая жизнь, зависит от нашего преображения...»<sup>19</sup>. Но ведь и соборность, как ее понимает Иванов, является идеалом, верховной ступенью человеческого самосовершенствования. «Соборность есть... такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголенным, новым и для всех нужным словом»<sup>20</sup>. Мыслитель неоднократно подчеркивает, что соборность – задание, а не данность, и она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно.

Своеобразной кульминацией в эволюции идей синтетического всенародного искусства послужил мистериальный проект А. Скрябина – наиболее яркого и последовательного символиста в музыке. «Мистерия» задумывалась композитором как соборное действо, в котором должно было принять участие все человечество. Скрябин планировал осуществить свой проект с помощью Всеискусства, т.е. некоего синтеза музыки, слова, хореографии, света. Цель же данного акта состояла в том, чтобы ознаменовать завершение истории Универсума и переход Вселенной в качественно иное, нематериальное состояние. Вяч. Иванов в статье «Взгляд Скрябина на искусство» писал: ...теоретические положения его о соборности и хоровом действе ...отличались от моих чаяний, по существу, только тем, что они были для него еще и непосредственно практическими заданиями»<sup>21</sup>. Утопичность замысла композитора более чем очевидна. Поражает другое: сколь велика была вера во всемогущую преобразующую силу искусства, что именно в нем передовые деятели эпохи усматривали главное средство изменения и просветления полной мучительных противоречий напряженной социальной действительности начала XX века.

Жизнестроительные идеи символистов получают свое последовательное философское развитие у Н.А. Бердяева. Воспринявший опыт А. Белого, философ посвящает аспекту теургичности искусства целую главу «Творчество и красота. Искусство и теургия» своего фундаментального труда «Смысл творчества» (1916). «Задание всякого творческого акта – создание иного бытия, иной жизни, прорыв через «мир сей» к миру иному, от хаотически тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу. Задание творческого художественного акта – теургическое»<sup>22</sup>, – утверждает Бердяев.

Подчеркивая, что «теургия есть универсальное делание», где «сходятся все виды человеческого творчества»<sup>23</sup>, философ осознанно выражает позитивную программу в духе универсализма Соловьёва и его учения о «богочеловечестве».



Стержнем «Смысла творчества» Бердяева стала идея творчества как откровения человека, как продолжающегося творения мира человеком совместно с Богом (что выражает решительный отход от религиозного традиционализма, отказ от «теодицеи» как главной задачи христианского сознания в пользу «антроподицеи», отказом признать завершенность творения). Таким образом, у Бердяева эсхатологический момент, идея *преображения*, пронизывающая теории символистов, достигает своего наиболее развитого и философски осмысленного толкования.

Подведем итог нашему небольшому исследованию. Идея соборного искусства, развиваемая теоретиками символизма, – это идея большого синтетического искусства, основанного на союзе всех муз. Вяч. Иванов так характеризовал стремление к синтезу искусств: «Живопись хочет фрески, зодчество – народного соборства, музыка – хора и драмы, драма – музыки; театр – слить в одном действе всю стекшуюся на празднество веселия соборного толпу»<sup>24</sup>. Сферой синтеза, вслед за романтиками и Вагнером, символисты мыслили театр. Данная концепция оказала влияние на всю художественную жизнь России начала XX века, начиная с домашнего абрамцевского театра, частной мамонтовской оперы, приобрела самобытное звучание у мирискусников, воплотившись в великолепном синтезе «Русских сезонов» Дягилева – органичном слиянии живописи, музыки, драматургии и пластики живого тела в балетных спектаклях. В силу чрезвычайной уплотненности стилеобразующих процессов начала XX века художественный синтез «Русских сезонов» стал результатом творческих усилий крупнейших мастеров всех главнейших направлений в искусстве того времени, соединив мирикуснический модерн с авангардом во всей его полноте и многообразии.

Символизму свойственна тенденция выйти за пределы замкнутого вида искусства, «переплавить одну область искусства в другую»<sup>25</sup>. Это сказывается и в самой творческой жизни Вяч. Иванова и А. Белого.

Вслед за романтиками символисты утверждают музыкальность как ведущую категорию художественной выразительности во всех видах искусства. Развивая идеи Вл. Соловьёва, они пытаются обосновать концепцию большого, синтетического произведения искусства, в котором синтез служит средством преобразования человека и окружающей его действительности.

Удалось ли воплотить символистам свои теории в реальности?

Идея синтеза, которую они столь тщательно разрабатывали, оказалась весьма перспективной для последующего развития искусства. Возникает новый вид искусства – кинематограф, в котором ассимилируются основные принципы поэтики и литературы, изобразительного искусства и театра.

В трудах символистов, посвященных рассматриваемой проблеме, саморефлексия эпохи достигает большой утонченности, выводя самосознание отечественной культуры на новый уровень. А. Белый, А. Блок, Вяч. Иванов, А. Скрябин сказали новое слово, прежде всего, в области художественного творчества, и здесь их вклад невозможно переоценить.

Но в социальном плане театр мистерий был утопией, что особенно ярко выразилось в устремлениях Скрябина. Общественные преобразования путем одной лишь теургии невозможны, однако стремление к ней как к некоей сверхзадаче в трудах подлинных гениев способно существенно обогатить самый их



художественный метод, вывести их творчество на качественно новый уровень, что и происходило со многими творцами русского возрождения. Таким образом, можно сказать, что синтетические искания *преобразили* творчество самих символистов и шире – искусство всего модерна, на которое они оказали существенное влияние. Что же касается тяготения к соборности, единому органическому мировоззрению, то это не было осуществлено. В этом отношении символизм обозначил коренное противоречие эпохи: стремление во что бы то ни стало преодолеть индивидуалистическую отъединенность человеческого сознания и одновременно невозможность вырваться из плена индивидуализма.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Лапицкий В.Е. Примечания // *Musica ficta*. Фигуры Вагнера. СПб: Аxiоmа / Азбука, 1999. С. 202.
- <sup>2</sup> Лосев А.Ф. Исторический смысл эстетического мировоззрения Рихарда Вагнера // Вагнер Р. Избранные работы. М.: Искусство, 1978. С. 27.
- <sup>3</sup> Там же. С. 27.
- <sup>4</sup> Там же. С. 27.
- <sup>5</sup> Соловьёв Вл. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль. С. 315.
- <sup>6</sup> Там же. С. 306.
- <sup>7</sup> Там же. С. 174.
- <sup>8</sup> Белый А. Смысл искусства // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 130.
- <sup>9</sup> Белый А. Будущее искусство // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 142.
- <sup>10</sup> Белый А. Театр и современная драма // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 156.
- <sup>11</sup> Синеокая Ю.В. Проблемы сверхчеловека у Соловьёва и Ницше // *Вопр. философии*. 2002. № 2. С. 79.
- <sup>12</sup> Крохина Н.П. Синтез как основополагающий принцип культуры в русской мысли Серебряного века // *Соловьёвские исследования*. 2009. Вып. 4 (24). С. 51.
- <sup>13</sup> Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов Вяч. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 75.
- <sup>14</sup> Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // Иванов Вяч. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. С. 108.
- <sup>15</sup> Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов Вяч. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 81.
- <sup>16</sup> Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // Иванов Вяч. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. С. 131.
- <sup>17</sup> Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов Вяч. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. С. 70.
- <sup>18</sup> Азизян И.А. Диалог искусств Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 76.
- <sup>19</sup> Белый А. Кризис сознания и Генрик Ибсен // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 217.
- <sup>20</sup> Иванов Вяч. Легион и соборность // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 100.
- <sup>21</sup> Иванов Вяч. Взгляд Скрябина на искусство // *Собрание соч.* В 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 183.
- <sup>22</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 218.
- <sup>23</sup> Там же. С. 238.
- <sup>24</sup> Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 71.
- <sup>25</sup> Азизян И.А. Диалог искусств Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 89.

УДК 7.01:130.2:82  
ББК 878

**А.Н. СТЕПАНОВ**  
Институт научной информации  
по общественным наукам РАН, г. Москва

**ЭСТЕТИКА «ТРЕХ РАЗГОВОРОВ» В ТВОРЧЕСТВЕ А. БЕЛОГО,  
А. БЛОКА («ДВЕНАДЦАТЬ», «СКИФЫ»)**

*Рассматривается место «Трёх разговоров» В. Соловьёва в поэзии, критике и эстетике А. Белого, А. Блока. Идеино-художественное своеобразие поэмы «Двенадцать» и стихотворения «Скифы» обусловлено влиянием книги «Трёх разговоров» В. Соловьёва.*

*In the article the place of V.Solovyov's «Three Conversations» in A. Belyi and A.Blok's poetry, criticism and aesthetics are considered. The ideological and art originality of the poems called «Twelve» and «Scythians» is caused by the influence of V. Solovyov's «Three Conversations».*

Ключевые слова: «Повесть об антихристе», Андрей Белый, Александр Блок, Владимир Соловьёв, эстетика, апокалипсис, символика цвета, звука и настроения, «Скифы», «Двенадцать».

Key words: «The Story about Antichrist», Andrey Belyj, Alexander Blok, Vladimir Solovyov, aesthetics, apocalypse, colour, sound and mood symbolics, «the Scythians», «Twelve».

Влияние на младосимволистов философской лирики В. Соловьёва трудно переоценить (иногда его даже называют их духовным учителем). Этому вопросу посвящено немало исследовательских работ и статей. Меньше внимания уделялось изучению места «Трёх разговоров» В. Соловьёва в поэзии Серебряного века. Между тем именно идеи и символика «Трёх разговоров» нашли непосредственное отражение в поэзии, критике и эстетике младосимволистов. Ярче всего это можно увидеть на примере творчества А. Белого и в особенности А. Блока. Неслучайно их именуют не иначе как «соловьёвцами»<sup>1</sup>.

«Поэты видели не только грядущие зори, но и что-то страшное, надвигающееся на Россию и мир»<sup>2</sup>, – такими словами охарактеризовал Н.А. Бердяев творчество Белого и Блока. Это смутное ощущение чего-то страшно надвигающегося символисты пытались передать через символику цвета, звука и настроения. Эту же символику мы встречаем в «Трёх разговорах» В. Соловьёва. «Меня поразила не столько сама «Повесть об антихристе», сколько слова действующих лиц»<sup>3</sup>, – вспоминал Белый свое первое впечатление от чтения Соловьёвым повести. Поэт был знаком с философом и присутствовал на домашнем чтении «Краткой повести об антихристе».

Повесть насыщена разнообразными символами, которые проявляются, в частности, в речи героев. Свои первые слова один из героев повести, г-н Z, произносит с какой-то «затаенной мыслью»<sup>4</sup>. В шутовском полунамеке Дамы, хозяйки дома, другой герой, Политик, предстает «каким-то действительным тайным Мефистофелем!»<sup>5</sup>. Наконец приближение развязки последнего разговора подчеркивается замечанием о «более серьезном настроении, чем всегда»<sup>6</sup>, у всех участников беседы. Общему настроению соответствует состояние погоды: «ни одного облачка... все как будто чем-то подернуто, тонким, неулови-

мым, а полной ясности всё-таки нет... и не только в воздухе, но и в душе... Все какая-то тревога и как будто предчувствие какое-то зловещее»<sup>7</sup>.

И Белый, и Блок эту неясную и неуловимую дымку зла представляли в черном и красном цветах. Для Белого мир – это «спящая красавица», занавешенная черными тучами, которые рано или поздно будут пробиты лучами Солнца, и «побежденный красный дракон будет рассеян среди чистого неба»<sup>8</sup>. Та же символика встречается в неоконченной поэме Блока «Возмездие»:

Не ведаем: над нашим станом,  
Как встарь, повита даль туманом  
И пахнет гарью. Там – пожар<sup>9</sup>.

Дымка, гарь, огонь – образы, прежде всего, встречаемые в «Краткой повести об антихристе» и служащие для создания атмосферы напряженного ожидания. Всеобщую напряженность Соловьёв поясняет шутливыми словами одного из персонажей: «Еще вернее, что это черт своим хвостом туман на свет Божий намахивает. Тоже знамение антихриста!»<sup>10</sup>. Эти слова, а также эпиграф (первое четверостишие из стихотворения Соловьёва «Панмонголизм»), предваряют повесть об антихристе.

В. Соловьёв один из первых почувствовал приближение страшного конца, но, как оказалось, не всемирной истории, а старой России. Для него, как и для многих его современников, надвигающейся угрозой был Восток: «Предстоящая вооруженная борьба между Европой и монгольской Азией будет, конечно, последнею, но тем более ужасною, действительно всемирною войною»<sup>11</sup>, – писал он в своем фундаментальном трактате по этике «Оправдание добра». Взгляды философа отразились и в его публицистических статьях (статья «Китай и Европа»), и в его лирике, например в стихотворении «Дракон»:

Полно любовью Божье лоно,  
Оно зовет нас всех равно...  
Но перед пастию дракона  
Ты понял: крест и меч – одно<sup>12</sup>.

Художественная трансформация образа китайского дракона произошла в «Краткой повести об антихристе». На символическом уровне победа антихристового Востока над христианским Западом отражается в образе лжепророка Аполлония, прибывшего с Дальнего Востока и в конце концов ставшего главой христианской церкви. В описании чудес мага Аполлония, в сцене явления сатаны будущему императору и в других местах Соловьёвым используется символика цвета и звука. Восточный маг на страницах повести появляется «окутанный в густое облако странных былей и диких сказок»<sup>13</sup>. На всемирном церковном соборе он сидит «закутанный в свою необъятную трехцветную мантию, скрывавшую кардинальский пурпур»<sup>14</sup>.

Для Белого пурпур, огонь и кровь стали символами современных ему событий: войны с Японией и первой русской революции 1905 года. В то же время поэт понимал, что «призрачен красный дракон, несущийся на нас с Востока: это туманные облака, а не действительность»<sup>15</sup>.

Соловьёв же в повести постепенно приоткрывает эту густую завесу. Сначала, когда император только призывает христиан признать его владыкой, «уста

великого человека слегка передернуло какой-то странной усмешкой»<sup>16</sup>. Потом, в кульминационный момент повести, старец Иоанн, олицетворяющий апостола Иоанна, распознает в императоре самого антихриста. После просьбы старца исповедать Христа как Сына Божия «помертвевшее и потемневшее лицо его (императора-антихриста. – *примеч. А.С.*) все перекошилось, и из глаз вылетали искры»<sup>17</sup>. В одном символическом ряду «Трех разговоров» оказываются и «блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония», и «злая бездна», скрывающая «эту обманчивую личину»<sup>18</sup>. Такая игра настроений в лице антихриста не могла пройти мимо А. Белого: «Мировая гримаса» – маска, надетая на мир, ужаснула и Вл.Соловьёва»<sup>19</sup>.

В своей статье 1910 года «Рыцарь-монах» Блок дает высокую оценку русскому философу. Он не переставал «недоумевать перед двоящимся Вл. Соловьёвым»<sup>20</sup> и перед его «весельем наконец освобождающегося духа»<sup>21</sup>. Поэт представлял русского мыслителя то как борющегося с хаосом монаха, то как преданного делу Христа рыцаря, то как философа, сражающегося «с безумием и изменчивостью жизни»<sup>22</sup> и набрасывающего на чудовище-время «легкую серебристую фату смеха»<sup>23</sup>.

Несмотря на множество точек соприкосновения в понимании творческого наследия философа, у каждого из символистов был очень индивидуальный взгляд на него. Раздвоенность, иронию, преданность делу Христову – вот что увидел Блок в Соловьёве. Символику цвета и звука уловил Андрей Белый, что позволило ему начать построение собственной эстетики символизма как миропонимания. По складу характера Белый – мистик. В начале своего творческого пути он – ницшеанец.

Отчасти это стало причиной будущего их размежевания. Литературовед Борис Соловьёв в своем исследовании, посвященном творчеству Блока, писал, что он «холодно и равнодушно отнесся к прославлявшей и безмерно превозносившей его статье («Апокалипсис в русской поэзии». – *А.С.*) А. Белого»<sup>24</sup>. Она была написана в 1905 году, когда Блок уже отошел от «религии» Жены, облеченной в Солнце. Блока после революции 1905 года интересовали темы социального характера. В его поэзии появляются новые образы: город, фабрика, кабаки и т.п. По мнению же А. Белого, вся русская поэзия обусловлена «мировой трагедией, содержанием которой является борьба Жены со Зверем»<sup>25</sup>.

Для Белого позднее остро встала проблема антиномии Соловьёв – Ницше: «Как примирить... борющихся в моей душе Соловьёва и Ницше...»<sup>26</sup>. Спустя несколько лет в поиске ответа на этот вопрос Белый придет к антропософии Р. Штейнера. Пути двух русских поэтов-символистов, начинавших свое творчество под влиянием философии и поэзии В. Соловьёва, окончательно расходятся.

Блок в 1918–1920-е гг. вновь обращается к В. Соловьёву. В январе 1918 г. он пишет поэму «Двенадцать», стихотворение «Скифы» и статью «Интеллигенция и революция». В статье «Владимир Соловьёв и наши дни» 1920 г. он писал: «Вл. Соловьёву судила судьба в течение всей его жизни быть духовным носителем и провозвестником тех событий, которым надлежало развернуться в мире», «он был носителем какой-то части этой третьей силы, этого, несмотря ни на что, идущего на нас нового мира»<sup>27</sup>. Именно в последних своих произведениях,

по нашему мнению, Блок переносит некоторые идеи «Краткой повести об антихристе» в поэзию новой эпохи. Среди литературных произведений первыми в этом ряду находятся стихотворение «Скифы» и поэма «Двенадцать» (1918).

В стихотворении «Скифы» Блок использовал в качестве эпитафии первые две строки из стихотворения Соловьёва «Панмонголизм». Тот факт, что эти же строки являются первой частью эпитафии к «Краткой повести об антихристе», не является простым совпадением. Более того, можно утверждать, что «Скифы» – это поэтический конспект первых восьми страниц повести об антихристе<sup>28</sup> и одновременно полемика с В. Соловьёвым<sup>29</sup>.

Развязка «исторической драмы» переносится монахом Пансофием (Соловьёвым) в XXI в. и представляет собой конец всемирной истории. Ослабленная войной с исламом, Европа захвачена Японией и Китаем. Сила этих государств вызвана мощным внутренним движением панмонголизма. Только объединившись, европейские страны (куда, подчеркиваю, по Соловьёву, входит и Россия) смогли свергнуть с себя «иго» новых монголов. В борьбе за независимость образуются Европейские Соединенные Штаты.

Блок начинает «Скифы» с призыва к европейцам:

*Попробуйте, сразитесь с нами!*

И в то же время:

*Придите к нам! От ужасов войны*

*Придите в мирные объятия!*

*Пока не поздно – старый меч в ножны!*

*Товарищи! Мы станем – братья!*

Одна из проблем «Трех разговоров» и включенной в них «Краткой повести об антихристе» – это вопрос мирного взаимоотношения между Россией и Европой, от решения которого, по Соловьёву, зависит исход последней решающей битвы между востоком (Китай, Япония) и западом. Об этом же, обращаясь к европейцам, пишет Блок в «Скифах»:

*Идите все, идите на Урал!*

*Мы очищаем место бою*

*Стальных машин, где дышит интеграл,*

*С монгольской дикою ордою!*

Упомянутая и в «Краткой повести об антихристе», и в «Скифах» битва между Востоком и Западом должна произойти на территории России. Для Соловьёва это было ужасным предположением, которое означало необходимость примирения с Европой в первую очередь со стороны России, чтобы выступить для своей же пользы в составе «всевропейской армии»: «при огромном численном перевесе неприятеля боевые достоинства русских войск позволяют им только гибнуть с честью»<sup>30</sup>. Поэтому-то в конце всемирной истории Соловьёв не видит причин для противостояния между Европой и Россией.

На первый взгляд к этому же призывает и Блок: «На братский пир труда и мира... Сзывает варварская лира!». Но, по убеждению поэта, от возможных «ужасов войны» на Урале должна дрожать не Россия, а, как ни странно, Европа. Каким же образом Россия «очистит место бою» на Урале, одновременно «не сдвинувшись, когда свирепый гунн» будет жечь города и церкви, ведомо

только поэту-символисту<sup>31</sup>. Блок как бы пытается поправить предсказание Соловьёва в соответствии с современной ситуацией<sup>32</sup>. Неслучайно, что в эпиграфе поэт оставляет только первые две строчки из стихотворения «Панмонголизм», выбрасывая следующие две:

Как бы предвестием великой  
Судьбины Божией полно<sup>33</sup>...

В результате, как верно заметил В.В. Мусатов, ««Скифы» родились из исключительно теоретического пафоса и оказались не осуществившимся историософским сценарием. В этой вещи Блок надломился. Он понял, что история пошла совершенно иным путем»<sup>34</sup>.

За день до написания «Скифов» поэт завершил работу над «Двенадцатью». В поэме «Двенадцать» мы не найдем прямых переключек с «Краткой повестью об антихристе». Однако общее между ними все же есть. Во-первых, как в «Скифах», так и в «Двенадцати» происходящие в России события носят апокалиптический характер. Во-вторых, эти события касаются не только России, но и всего остального мира. Начальная строфа первой главы поэмы четко указывает на масштаб изображаемого события: «Ветер, ветер – На всем божьем свете!»<sup>35</sup>. В-третьих, образ «Исуса Христа» в поэме «Двенадцать», согласимся с Ф. Степуном<sup>36</sup>, Б. Зайцевым<sup>37</sup> и современным исследователем В.К. Кантором<sup>38</sup>, это своеобразное отражение антихриста из повести Соловьёва, а также «жены, облеченной в солнце», из Откровения Иоанна Богослова.

В поэме Блока борьба разворачивается «на всем божьем свете» и одновременно проходит в душе каждого из двенадцати: «Мировой пожар в крови, Господи, благослови!». Заканчивается же поэма указанием на конечную победу света, который олицетворяет идущий «с кровавым флагом» Христос. В первые годы революции некоторые говорили о кощунстве подобного изображения Христа, другие писали своих Христов, подражая Блоку. В советские годы (особенно в 60-е) считалось, что «дело революции освящено заветом Христа»<sup>39</sup>, что Христос Блока – это бог Прометей, несущий огонь освобождения всем угнетенным.

В постсоветское время идущий в конце поэмы Христос стал символом «последней надежды на воскрешение добра и Бога в душах людей»<sup>40</sup>. Всё это скорее отражает процесс изменения нашего понимания личности евангельского Христа, чем отвечает на вопрос: Кто же это идет «в белом венчике из роз» и «с кровавым флагом» впереди двенадцати уголовников, которым революция дала власть и оружие?

Блок сразу не называет того, кто стоит за его образами «черного неба» и «черного вечера», «вьюги» и «ветра». Сразу отметим близость в настроении повести об антихристе и поэмы «Двенадцать»: некоторые исследователи<sup>41</sup> справедливо отмечают, что на протяжении всей поэмы прослеживается нарастающее чувство страха перед невидимым и «неугомонным» врагом. Враг рядом, но увидеть или поймать его невозможно. В последней главе не только ощущается близкое присутствие врага, но он уже прямо называется Блоком: «Это – ветер с красным флагом разыгрался впереди». Вокруг образа ветра объединяются все остальные образы: от плаката, который ветер «мнет и носит», и до Христа «с кровавым флагом».



Когда двенадцать стреляют в кого-то, кто хоронится «за все дома», то в ответ раздаётся лишь хохот невидимой вьюги. Такую же характеристику в поэме имеет «Исус Христос»: «И за вьюгой невидим, // И от пули невредим...». В конце поэмы с красным флагом идет уже не ветер, а Христос. В результате мы убеждаемся в том, что в поэме образы ветра и вьюги и образ «Исуса Христа» представляют собой если и не одно целое, то явления друг другу близкие.

Действительно, трудно представить евангельского Христа, который «хоронится» за дома и ходит с «кровавым» флагом. Более логично другое прочтение этого образа.

«Христос», идущий «поступью надвьюжной» (ср. с пушкинскими бесами «в беспредельной вышине»), сразу вызывает сомнения. Это и уже упоминаемый кровавый, а не белый флаг (почему не Крест или «острый серп»?)<sup>42</sup>, и «снежная жемчужная россыпь» (снег в мифологии – символ смерти, а жемчуг в Апокалипсисе – это украшение «великой блудницы», «сидящей на звере багряном»<sup>43</sup>) его шага, и белый венчик из роз (почему не терновый или «золотой венец»?)<sup>44</sup>. Христос Евангелия – это символ Света: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1,5). А тьмы в «Исусе» более чем достаточно, белый цвет жемчуга и венчика из роз, в непосредственной близости от зимней вьюги и кровавого флага, – это все-таки цвет смерти<sup>45</sup>.

Ни в какой религиозной традиции мы не найдем Христа, идущего «впереди» нераскаившихся уголовников, «с кровавым флагом», «в белом венчике из роз», «поступью надвьюжной», «россыпью жемчужной»<sup>46</sup>.

Блок как будто сознательно лишает своего «Христа» богоизбранности. Еще библейский Авраам до своего завета с Богом именовался как Аврам. И «не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов», – сказал Господь Авраму, тем самым делая его богоизбранным (Быт. 17,5). В поэме Блок разрушает спасительное имя (Иисус – Исус)<sup>47</sup>.

Вспомним статью Блока «Владимир Соловьёв и наши дни»: Соловьёв был «носителем какой-то части этой третьей силы, этого, несмотря ни на что, идущего на нас нового мира»<sup>48</sup>. Как похожи эти слова Блока на слова из поэмы «Двенадцать» «впереди» идущего «Исуса» !

Очевидно еще одно сравнение, проясняющее, на наш взгляд, смысл «Двенадцати». Последняя строфа поэмы удивительно совпадает со стихом из пророчества Исаии о пришествии Мессии (Ис. 52, 12):

Блок  
Так идут державным шагом –  
Позади – голодный пес,  
Впереди – с кровавым флагом...  
В белом венчике из роз –  
Впереди – Исус Христос.

Исайя  
ибо вы выйдете неторопливо  
и не побежите; потому что  
впереди вас пойдет Господь,  
а Бог Израилев будет стражем  
позади вас.

«Державный шаг» и «неторопливая» поступь, позади «голодный пес» и «страж Бог Израилев», впереди – «Исус Христос» и «Господь». У нас нет дос-

товерных сведений, что именно эти ветхозаветные строки повлияли на концовку поэмы, хотя связь все-таки очевидна. Но если «Исус» Блока – это антихрист, то «голодный пес» (вот уж действительно страж!) – это сам сатана (возможная аллюзия: черный пудель–Мефистофель в «Фаусте» Гете).

Впрочем, возможно и сам Блок начинал прозревать в своем Христе соловьевского антихриста. Ведь именно «Краткая повесть об антихристе» В. Соловьёва как литературное предупреждение великого мыслителя (прежде всего, предупреждение о возможной подмене Христа обманчивым ликом антихриста – одержимого гордыней человека, которому, как Богу, в будущем поклонятся люди и за которым будет стоять сам сатана) эстетически не позволяет назвать «кровавого» «Исуса» евангельским Христом.

Вспомним слова, сказанные также юным Блоком: «Мы еще только смотрим, содрогаясь и смутно ждем конца. Кто родится – Бог или дьявол, – все равно; в новорожденном заложена вся глубина грядущих испытаний; ибо нет разницы – бороться с дьяволом или с Богом, – они равны и подобны; как источник обоих – одно Простое Единство, так следствие обоих – высшие пределы Добра и Зла – плюс ли, минус ли – одна и та же Бесконечность»<sup>49</sup>.

Бог или дьявол, Христос или антихрист, мужчина или женщина – всё одно, бесконечность.

Отсюда и неразличение Добра и Зла – духовная слепота всего Серебряного века, отсюда и размытость образа «Христа» в поэме Блока. Сама нечеткость этого образа есть лишь еще одно подтверждение того, что перед нами пародия на Христа – антихрист со следами гностической Софии или, по раннему Блоку, Прекрасной Дамы, которая могла бы о себе сказать:

Ибо я первая и последняя.  
Я почитаемая и презираемая.  
Я блудница и святая<sup>50</sup>.

Недаром на «Исусе Христе» лежит «женственная тень»: «нежная поступь» и «белый венчик из роз» – образы, взятые не только из поэзии Соловьёва, но и из повести об антихристе. Когда в самом конце происходит соединение трех ветвей христианства, «темнота ночная вдруг озарилась ярким блеском, и явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд». После этого Папа Петр призывает всех христиан такими словами: «Вот наша хоругвь! Идем за нею»<sup>51</sup>. Здесь у Соловьёва аллюзия на Откровение Иоанна Богослова с дословными цитатами: «знамение на небе», «луна под ногами», «венец из двенадцати звезд» (Отк. 12, 1). Идущий «в белом венчике из роз» Христос Блока – это реминисценция из Соловьёва, но уже вне Евангелия. Косвенно об этом же свидетельствует неосуществленный Блоком замысел пьесы о Христе (запись в дневнике 7 января 1918 г. – время написания про изведений «Двенадцать», «Скифы», «Интеллигенция и революция»): «Грешный Исус. ...Исус – художник. Он все получает от народа (женственная восприимчивость). ... Нагорная проповедь – митинг. ...Исус задумчивый и рассеянный, пропускает их разговоры сквозь уши: что надо, то в художнике застрянет»<sup>52</sup>.

Главное же отличие в том, что у Соловьёва образ однозначен и понятен благодаря источнику (Откровение Иоанна Богослова), у Блока размытость образа вызывает эффект разнообразных ассоциаций.

В заключение стоит отметить следующее. Во многом идейно-художественное своеобразие поэмы «Двенадцать» и стихотворения «Скифы» Блока обусловлено влиянием на поэта книги «Трёх разговоров» В. Соловьёва.

Рамки традиций христианской культуры и русской литературы, в которых был взращен гений Блока, обусловили художественную логику «Двенадцати». Несмотря на то, что Блок на период написания поэмы и «Скифов» положительно относился к революции, концовка поэмы была предрешена: отряд большевиков из 12 человек, сопровождаемый пляской бесов-страстей, «шагает в ад широкой поступью». Впереди отряда – Лже-Христос, позади сатана.

Поэма Блока «до сих пор держится этим явным противоречием, сдвигом образа, когда дьяволово войско почему-то возглавляет Христос. На самом деле Блок видел антихриста, но марево, напущенное врагом христианства, было таково, что поэт обозначился... Поэма «Двенадцать» остается поэмой великого соблазна, утверждающей, что Зло может вести к Добру, а Высшее Благо предводительствовать злодеями. В ответ на соловьевское «Оправдание добра» Блок по сути дела написал «оправдание зла»<sup>53</sup>.

Затемненность религиозного сознания, неразличение добра и зла – в этом одно из отличий всего Серебряного века, и в частности символистов, продолжавших эсхатологическую эстетику В. Соловьёва. Окончив работу над «Тремя разговорами», Соловьёв как-то сказал: «Это свое произведение я считаю гениальным»<sup>54</sup>. Блок после написания «Двенадцати» оставил похожее высказывание в дневнике: «Сегодня я – гений»<sup>55</sup>.

Серебряный век, оторванный противоречивыми философиями Соловьёва, Ницше, Маркса и Дарвина от христианства, в целом не смог преодолеть внутренние противоречия. По ту сторону Добра и Зла он видел лишь одну безличностную бесконечность (Софию, музыку, революцию и т.д.), которая закрывала для него веру в Свет, в котором нет Тьмы, веру в Бога-Творца всего видимого и невидимого.

#### Примечания

<sup>1</sup> Скрипкина В.А. Эстетическая функция цвета в поэтическом сборнике А. Белого «Золото в лазури» // Вопросы эстетики в контексте художественной литературы. М., 1992. С. 108.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 164.

<sup>3</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 409.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. / Под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб. Фототипическое издание. Брюссель. 1966. Т. 10. С. 93. Далее «Три разговора» цитируется по этому изданию.

<sup>5</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Там же. С. 118.

<sup>6</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Там же. С. 159.

<sup>7</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Там же. С. 192.

<sup>8</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 408.

- <sup>9</sup> Блок. А. И невозможное возможно... М., 1980. С. 7.
- <sup>10</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т.10. С. 193.
- <sup>11</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 8. С. 438.
- <sup>12</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 12. С. 97.
- <sup>13</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 10. С. 205.
- <sup>14</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 10. С. 213.
- <sup>15</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 410.
- <sup>16</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 10. С. 212.
- <sup>17</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 10. С. 213.
- <sup>18</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 10. С. 91.
- <sup>19</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 409.
- <sup>20</sup> Статья «Рыцарь-монах» в Сборнике статей о В.Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 131.
- <sup>21</sup> Блок А. Собр. соч. Т. 6. Л., 1982. С. 78.
- <sup>22</sup> Статья «Рыцарь-монах» в Сборнике статей о В.Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 132.
- <sup>23</sup> Там же. С. 130.
- <sup>24</sup> Соловьёв Б.И. Поэт и его подвиг. Творческий путь А. Блока. М., 1968. С. 147.
- <sup>25</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 415.
- <sup>26</sup> Там же. С. 431.
- <sup>27</sup> Блок А. Собр. соч., Т.4. Л., 1982. С. 398.
- <sup>28</sup> См. предисловие З.Г. Минц к кн.: В. Соловьёв. Стихотворения и шуточные пьесы, Л., 1974. С. 56.
- <sup>29</sup> Подробнее об этом см. в статье Кантор В.К. «Антихрист» Владимира Соловьёва и «Христос» Александра Блока // Соловьёвский сборник: материалы междунар. конф. «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. – М., 2001. С. 149.
- <sup>30</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 10. С. 195.
- <sup>31</sup> Подробнее об этой проблеме см. в статье Межуева Б.В. «Забытый спор. О некоторых возможных источниках “Скифов” А. Блока» // Соловьёвские исследования. Вып. 5. Иваново, 2002. С. 187–211.
- <sup>32</sup> Политический контекст «Скифов» подробно рассмотрен в статье Ивановой Е.В. Блоковские «Скифы»: политические и идеологические источники // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1988. Т. 47. № 5. С. 421–430.
- <sup>33</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 12. С. 95.
- <sup>34</sup> Мусатов В.В. История русской литературы первой половины XX века (советский период). М., 2001. С. 43.
- <sup>35</sup> Блок А. И невозможное возможно... М., 1980. С. 360–373. Далее «Двенадцать» цитируются по этому изданию.
- <sup>36</sup> Историческое и политическое мировоззрение Александра Блока // Степун Ф.А. Портреты. С. 29.
- <sup>37</sup> Зайцев Б. Далекое. М., 1991. С. 464.
- <sup>38</sup> Кантор В.К. «Антихрист» Владимира Соловьёва и «Христос» Александра Блока // Соловьёвский сборник: материалы междунар. конф. «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. – М., 2001. – С. 145–156.
- <sup>39</sup> Соловьёв Б.И. Поэт и его подвиг. М., 1968. С. 630.
- <sup>40</sup> Зувев Н. Пушкинская традиция в последних произведениях Александра Блока // Литература в школе. 2002. № 3. С. 21.

<sup>41</sup> Постсимволизм как явление культуры. Вып. 2. М., 1998; Дунаев М.М. Православие и русская литература. Т. 5. М., 1999. С. 261.

<sup>42</sup> Отк. 14, 14.

<sup>43</sup> Отк. 17, 3 – 4.

<sup>44</sup> Отк. 14, 14.

<sup>45</sup> Подробный сравнительный анализ последних строк поэмы см. в статье Кантор В.К. «Антихрист» Владимира Соловьёва и «Христос» Александра Блока // Соловьёвский сборник: материалы междунар. конф. «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. – М., 2001. – С. 151–152.

<sup>46</sup> Исключение составляют собственно революционные произведения. Их авторы нередко воспринимали Христа как бога Прометея, революционера, несущего надежду и освобождение людям. Он, подобно французской Свободе с картины Э. Делакруа («Свобода, ведущая народ»), с флагом впереди ведет за собой восставший народ. Такое понимание Христа было у Белинского и некоторых других писателей социал-демократов XIX века, например у Чернышевского. Взаимосвязь и взаимовлияние пролетарской литературы и поэмы Блока подробно рассмотрены в монографии «Поэт и его подвиг» Б. Соловьёва (М., 1968. С. 620–632). В частности, исследователь пишет: «В свое время эти попытки сочетать революцию и религию, «освятить» революцию именем Христа имели свое объяснение и были весьма распространены в литературе и поэзии». «Христос «Красного евангелия» также несет людям «не мир, но меч» и предостерегает их только от одного – от избытка добродушия и мягкосердечия к врагу». «Что ж, само по себе сочетание образа Христа с кровавой расправой не ново; в истории русского сектантства было немало и таких толков, в которых религиозная проповедь сочеталась с призывом к беспощадной расправе с врагом». «Вот этот «сжигающий» («чудовищный», как сказано в черновом варианте) Христос, не останавливающийся ни перед чем – лишь бы сбылись чаяния народа! – а не его кроткий и смиренный «двойник» идет впереди «двенадцати», незримый и неведомый для них». С точки зрения Б.Соловьёва, в одном ряду с поэмой Блока оказываются поэмы Маяковского «Облако в штанах», Есенина «Товарищ», революционные стихи Клюева, стихотворение «Родине» и поэма «Христос воскрес» Белого, а также цикл стихов «Красное евангелие» В. Князева, стихотворение «Железный мессия» В. Кириллова и многое другое. Все эти примеры, по нашему мнению, только подтверждают тот факт, что «образ Христа с кровавой расправой» является прямой противоположностью евангельскому Христу.

<sup>47</sup> Подобное употребление имени Христа было характерно для раскольников и хлыстов. М.М. Дунаев, опираясь на содержание повести Пришвина «У стен града невидимого» (1909), показывает, что «религиозно-философские искания «серебряного века» несут в себе несомненный сектантский дух» (Цит. по: Дунаев М.М. Православие и русская литература. Т.6. М., 2000. С. 163). Пришвин даже задумывал повесть «Начало века», где хотел показать мистическое родство хлыстовской секты с марксизмом. Другой пример. Вспомним картину Б.М. Кустодиева «Большевик». Картина написана в 1918 г. и отражает дух времени. Художник свое восприятие революции изобразил аллегорически: в виде идущего прямо на церковь с красным флагом большевика. Знамя развевается над его пролетарской шапкой и крышами городских домов, стоящих под снегом. А под его громадными кирзовыми сапогами толпа с ружьями. Кустодиев и Блок каждый своим языком сказали о революции. Но удивительно совпадение художественных средств, образов, которыми пользовались поэт и художник.

<sup>48</sup> Блок А. Собр. соч. Т. 4. Л., 1982. С. 398.

<sup>49</sup> Блок А. Собр. соч. Т.7. М.; Л., 1962. С. 27–28.

<sup>50</sup> Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 308.

<sup>51</sup> Указ. Собр. соч. Соловьёва В.С. Т. 10. С. 218.

<sup>52</sup> Блок А. Собр. соч. Т.7. М., – Л., 1962. С. 316–317.

<sup>53</sup> Кантор В.К. «Антихрист» Владимира Соловьёва и «Христос» Александра Блока // Соловьёвский сборник: материалы междунар. конф. «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. М., 2001. С. 154.

<sup>54</sup> Мочульский К. В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. М., 1995. С. 204.

<sup>55</sup> Блок А. Собр. соч. Т.9. М.; Л., 1962. С. 387.



## ПУБЛИКАЦИИ

### ЗАБЫТЫЙ СОЛОВЬЁВ: ПОЭЗИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА В РУССКОЙ МУЗЫКЕ. ЧАСТЬ 2.

Публикация М.В. Максимова

*Публикуются ноты вокальных произведений российских композиторов А.С. Аренского, Р.М. Глиэра, А.Т. Гречанинова, П.И. Бларамберга, Э.А. Купера, Н. Ленца, Л.Л. Лисовского, написанных на стихи В.С. Соловьёва.*

*In the article the notes of vocals of Russian Composers (A. S. Arenskiy, P. I. Blaramberg, E. A. Kuper, N. Lents, L. L. Lisovskiy) are published. They are written on V. S. Solovyov's poems.*

Ключевые слова: поэзия В.С. Соловьёва, русский романс, А.С. Аренский, Р.М. Глиэр, А.Т. Гречанинов, П.И. Бларамберг, Э.А. Купер, Н. Ленц, Л.Л. Лисовский.

Key words: V.S. Solovyov's poetry, Russian romance, A.S. Arenskiy, R.M. Glier, A.T. Gretchaninov, P.I. Blaramberg, E.A. Kuper, N. Lents, L.L. Lisovskiy.

Мы продолжаем републикацию вокальных произведений, написанных русскими композиторами на стихи В.С. Соловьёва. Вниманию читателей настоящего выпуска «Соловьёвских исследований» предлагаются сочинения А.С. Аренского, П.И. Бларамберга, Р.М. Глиэра, А.Т. Гречанинова, Э.А. Купера, Н. Ленца, Л.Л. Лисовского.

Антон Степанович Аренский (1861–1906) – известный русский композитор, пианист, дирижёр, педагог, написал наиболее известный и исполнявшийся после смерти композитора романс на стихотворение Вл. Соловьёва «Весной»<sup>1</sup>.

Павел Иванович Бларамберг (1841–1907) – русский композитор, активный общественный деятель, публицист, профессор Музыкально-драматического училища Московского филармонического общества. Среди его сочинений<sup>2</sup> романс на стихи Вл. Соловьёва «Осенью». Сочинение публикуется по: Бларамберг П.И. Осенью. Слова Вл. Соловьёва // Бларамберг П.И. Легкие хоры. СПб.; М., б.г.

Рейнгольд Морицевич Глиэр (1874–1956) – выдающийся композитор, дирижёр, педагог и общественный деятель, народный артист СССР, доктор искусствоведения. Его перу принадлежит романс на стихи Вл. Соловьёва «От пламени страстей». Сочинение публикуется по изданию: Глиэр Р.М. От пламени страстей. Слова Владимира Соловьёва. Ор. 62. № 3. Александре Николаевне Шперлинг // Глиэр Р. Романсы. М., Юргенсон, б.г.

Александр Тихонович Гречанинов (1864–1956) – широко известный и выдающийся композитор, высоко ценивший творчество В.С. Соловьёва<sup>3</sup>, написал пять вокальных сочинений на стихи поэта: «В мрачной келье замкнул я...», «Что-то здесь осиротело...», «Не мани меня ты, шейх...», «Вопрос мудреный», «Языков так много»<sup>4</sup>.

Эмилий Альбертович Купер (1877–1960) – известный дирижер и скрипач, написал на стихи Вл. Соловьёва два романса – «Пускай нам разлуку судьба присудила» и «Бедный друг»<sup>5</sup>. Стихотворение Вл. Соловьёва «Бедный друг» было положено на музыку также Н. Ленцем<sup>6</sup>.

Леонид Леонидович Лисовский (1854–1920) – украинский композитор и педагог, также обращался к творчеству В.С. Соловьёва. Им положено на музыку стихотворение поэта «Уходишь ты»<sup>7</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> См. примечание 6 и 7 к нашей статье «Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке» (Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 27. С. 102). Републикация сочинения дается по изданию: Аренский А.С. Четыре романса: для голоса с фортепиано / Муз. А. Аренского. М.: Юргенсон, 1891.

<sup>2</sup> Перечень сочинений П.И. Бларамберга см. в: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_music/1061](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_music/1061)

<sup>3</sup> См. Томпакова О.М. Певец русской темы Александр Тихонович Гречанинов. М.: Компания Спутник+, 2002.

<sup>4</sup> Републикация романсов А.Т. Гречанинова на стихи Вл. Соловьёва дается по следующим изданиям: В мрачной келье замкнул я.... Ор. 51. № 2 (Вл. Соловьёв) // *Œuvre dramatique*. Семь песен на слова Гейне и Вл. Соловьёва. Изд. Ю.Г. Циммерман, б.г.; Что-то здесь осиротело.... Соч. 51. № 7. Слова Вл. Соловьёва // Гречанинов А. Избранные романсы. М.: Музыка, 1964; Не мани меня ты, шейх.... Ор. 76. № 1 (Гафиз – Соловьёв) // Гречанинов А. Песни Гафиза. В переводе А. Фета и Вл. Соловьёва. «А. Гутхейль». М., б.г.; Вопрос мудреный. Соч. 76 (Гафиз – Соловьёв) // Гречанинов А. Песни Гафиза. В переводе А. Фета и Вл. Соловьёва. «А. Гутхейль». М., б.г.; Языков так много. Ор. 76. № 4 (Гафиз – Соловьёв) // Гречанинов А. Песни Гафиза. В переводе А. Фета и Вл. Соловьёва. «А. Гутхейль». М., б.г.

<sup>5</sup> Сочинения Э.А. Купера публикуются по изданиям: Купер Э. Пускай нам разлуку судьба присудила: на мотив из Мицкевича: Для высокого голоса и ф-п. Ор. 5, № 1 / Слова В. Соловьёва; нем. текст Л. Эсбер. М.: П. Юргенсон, 1914. 5 с.; Купер Э. Бедный друг: Для высокого голоса и ф-п.: Ор. 5. № 2 / Слова В. Соловьёва; нем. текст Л. Эсбер. М.: П. Юргенсон, 1914. 7 с.

<sup>6</sup> Романс Н. Ленца публикуется по изданию: Ленц, Н. Бедный друг. Для голоса с сопровожд. ф.-п.; cis. 1-е. 2 / Слова В. Соловьёва. М.: Собств. авт., б.г.

<sup>7</sup> Романс Л.Л. Лисовского публикуется по изданию: Лисовский Л. Уходишь ты. Посвящается В.С. Лисовской. № 20. Слова В. Соловьёва // Лисовский Л. Песни, романсы и речитативы. М.: Юргенсон, б.г.

Елизаветъ Андреевнъ Лавровской.

ВЕСНОЙ. IM LENZE.

Deutsch von L. Esbeer.

(Original E - dur.)

Op. 17. № 2.

**Moderato.**

Canto.

Piano.

*p*

*p*

*mf*

ста-ру-ю пѣ-ню мнѣ серд-це по-  
 Alt ist das Lied, das im Her-zen mir

еть, — ста-ра-я гре-за о-пять вос-кре-са-еть, Гдѣ-то бла-  
 klingt, — alt sind die Träu-me, die neu in mir glü-hen, Blu-me der

*cresc.*

женства цвѣ - токъ рас-цвѣ - та - етъ, Гдѣ - то бла - жен - ства цвѣ - токъ рас-цвѣ -  
 Won - ne, ich ah - ne dich blü - hen, Blu - me der Won - ne, ich ah - ne dich

та - етъ, Лас - ко - вый го - лосъ не - молч - но зо - веть.  
 blü - hen, hö - re ein Stimmlein, das loc - kend mir singt.

*pp* *mf*

*mf*

Сказка вол - шеб - на - я вновь пре - до мной, — Сказкѣ вол - шеб - ной я  
 Zaub - ri - sche Mär - chenpracht winkt mir auf's Neu; — zwingt mich zu glau - ben, was



вѣрю неволь но, Сердцу такъ сладко, Сердцу такъ  
 vor mir ich se he, neu füllt das Herz mir wonni ges

боль но, Сердцу такъ сладко и сердцу такъ боль  
 We he, neu füllt das Herz mir gar wonni ges We

но, На душу вѣсть безсмерт ной весной.  
 he, la bet die See le ein e wi ger Mai.

rit.

## ОСЕНЬЮ.

Слова Вл. Соловьёва.

4.

Музыка П. Бларамберга.

*Andante. p*

SOPRANI.  
Мерк-нетъ день. Надъ у - ста-лой, по-блек-шей зем -

ALTI.  
Мерк-нетъ день. Надъ у - ста-лой, по-блек-шей зем -

TENORI.  
Мерк-нетъ день. Надъ у -

BASSI.  
Мерк-нетъ день. Надъ у -

лей не-по-движ-ны-я тучи висятъ. Подъпрощальнымъ у -

лей не-по-движ-ны-я тучи висятъ. Подъпрощальнымъ у -

ста-лой, по-блек-шей зем-лей не-подвижны-я тучи висятъ.

ста-лой, по-блек-шей зем-лей не-подвижны-я тучи висятъ.



Страница сделана отдельным файлом

Музыкальный фрагмент, состоящий из пяти нотных систем. Первые четыре системы — это вокальные партии в тенорном, альтовом, сопрановом и басовом голосах. Пятая система — это фортепиано-сопровождение. Все партии имеют одинаковый текст: «бо-ромълиствы зо-ло-той и бе-ре-зы, и ли-пы скво-». Музыка написана в тональности ми-бемоль мажор (два бемоля) и 4/4 такта.

бо-ромълиствы зо-ло-той и бе-ре-зы, и ли-пы скво-

бо-ромълиствы зо-ло-той и бе-ре-зы, и ли-пы скво-

Подъ у-бо-ромълист-вы зо-ло-той и бе-ре-зы, и ли-пы скво-

Подъ у-бо-ромълист-вы зо-ло-той и бе-ре-зы, и ли-пы скво-

Музыкальный фрагмент, состоящий из пяти нотных систем. Первые четыре системы — это вокальные партии в тенорном, альтовом, сопрановом и басовом голосах. Пятая система — это фортепиано-сопровождение. Все партии имеют одинаковый текст: «зять. Ду-шу об-ня-ли нѣжно тоск-ливы-е сны, Замер-». Музыка написана в тональности ми-бемоль мажор (два бемоля) и 4/4 такта. В конце каждой вокальной партии и в начале пятой системы (фортепиано) указаны динамические обозначения *pp*.

зять. Ду-шу об-ня-ли нѣжно тоск-ливы-е сны, Замер-

зять. Ду-шу об-ня-ли нѣжно тоск-ливы-е сны, Замер-

зять. Ду-шу об-ня-ли нѣжно тоск-ливы-е сны, Замер-

ла без-ко-неч-на-я даль, И роскошно блес-тя-щей

ла без-ко-неч-на-я даль, И роскошно блес-тя-щей

ла без-ко-неч-на-я даль, И роскошно блес-

ла без-ко-неч-на-я даль, И роскошно блес-

*mf*

*mf*

*mf*

*mf*

*mf*

и шумной вес-ны прими-рен-но-му сердцу не жаль,

и шумной вес-ны прими-рен-но-му сердцу не жаль,

тя-щей И шумной вес-ны примиренно-му

тя-щей И шумной вес-ны примирен-но-му сердцу не жаль, не

*mf*

Музыкальный фрагмент, состоящий из пяти нотных систем. Первые четыре системы — вокальные партии, пятая — фортепиано. Ключевая подпись:  $\text{b}^2$ . Динамики:  $pp$  и  $p$ . Текст: не жаль. И какъ буд-то зем-ля, от-хо-серд-цу не жаль, не жаль, не жаль. И какъ буд-то зем-ля, от-хо-сердцу не жаль, не жаль, не жаль. И какъ жаль, не жаль. И какъ

Музыкальный фрагмент, состоящий из пяти нотных систем. Первые четыре системы — вокальные партии, пятая — фортепиано. Ключевая подпись:  $\text{b}^2$ . Динамики:  $pp$  и  $p$ . Текст: дя, от-хо-дя на по-кой, по-гру-зи-лась въ мо-лит-ву безъ буд-то зем-ля, от-хо-дя на по-кой, по-гру-зи-лась въ мо-лит-ву безъ буд-то зем-ля, от-хо-дя на по-кой, по-гру-зи-лась въ мо-лит-ву безъ

$pp$   
 словъ. И спус - ка - ет - ся съ не - ба не - ви - ди - мый рой блѣдно -  
 $pp$   
 словъ. И спус - ка - ет - ся съ не - ба не - ви - ди - мый рой блѣдно -  
 словъ. И спуска - ет - ся съ не - ба не - ви - ди - мый рой блѣдно -  
 словъ. И спуска - ет - ся съ не - ба не - ви - ди - мый рой блѣдно -

$pp$   
 крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ, блѣдно - крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ.  
 крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ, блѣдно - крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ.  
 крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ, блѣдно - крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ.  
 крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ, блѣдно - крылыхъ без - молвнхъ ду - ховъ.



Александръ Николаевичъ Шперлингъ.

„Отъ пламени страстей.“

„Vor unseliger Glut.“

Слова Владимира Соловьёва. Deutsch v. Lina Esbeer. Gedicht von Wladimir Ssolowiew.

Музыка

Musik von

Р. ГЛІЭРА.

Op. 62 №3.

R. GLIÈRE.

Aufführungsrecht vorbehalten.

Canto

Piano

Andante.

*mf*

Отъ пла - мени стра - стей, не - чи - стыхъ и же -  
Vor un - se - li - ger Glut ent - wür - di - gen - der

- сто - кихъ. отъ злоб - ныхъ по - мы - словъ и лжи - вой су - е -  
Lie - be, vor bö - sem Sinn - ge - lüst und un - stät eit - ler

*cresc.*

- ты не ис - цѣ лишь насъ жаръ по -  
*Hast* *schützt uns der Fun - ke nicht ver -*

*cresc.*

*dim.*

- ры - вовъ о - ди - но - кихъ, не у - не - сетъ по -  
*- ein - zelt keh - rer Trie - be, so wie kein Traum uns*

*dim.*

*p*

- бѣдъ то - ску - ю - щей ме - чты.  
*trägt zum Ort er - sehn - ter Rast.*

*p*



*mf*

Не средь жи - тей - ской мер - твен - ной пу -  
 In - mit - ten to - ter Ö - de un - sres

- сты - ни, не на рас - пу - тьи празд - ныхъ думъ и  
 Le - bens, am Schei de - we - ge müß - ger Wünsch und

словъ \_\_\_\_\_ най - ти намъ путь . къ у - тра - чен - ной свя -  
 Traum' \_\_\_\_\_ sucht man die Spur zum Hei - lig - tum ver -

- ты - нѣ, на\_пастъ на слѣдъ по - те - рян - ныхъ бо -  
 - ge - bens,— die Göt - ter flohn, ver - sun - ken ist ihr

- говѣ.  
 Heim.

Не нуж - но ихъ! Въ без - смертной бла - го - сты - нѣ нашъ  
 Und so ist's recht! In ew - ger Huld und Gna - de tied

*cresc.*

Богъ зем - ли сво - ей не по - ки - даль \_\_\_\_\_ и  
 Gott noch nicht sein aus - er - wähl - tes Land \_\_\_\_\_ und

*f*

*dim.*

всѣмъ е - ди - ный путь отъ низ - мен - ной гор - ды - ни къ сми -  
 al - len ei - nen Weg vom nie - dern Stolz zum Pfa - de der

*dim.*

- рен - ной вы - со - тѣ от - крыль и у - ка - заль. \_\_\_\_\_  
 de - mut - vol - len Нѣк wies un - sres Schöpfers Hand. \_\_\_\_\_

*mf*

**Maestoso.**

И не ко - ле - блют - ся Си - он - ски - я твер -  
 Und sieh, noch wan - ken nicht der Zi - ons - fe - ste

- ды - ни, Са - рон - скихъ пыш - ныхъ розъ не мер - кнетъ кра - со -  
 Mau - ern, die Sa - rons - ro - se blüht so herr - lich wie zu -

*p* *crescen - do*

- та, и надъ жи - вой во - дой, въ та - ин - ствен - ной до -  
 - vor und ragt am Le - bens - bronn des Tals, um - weht von

*rosso* *a* *rosso*

ли - нъ свя - та - я ли - ли - я не - тлѣн - на и чи -  
 Schau - ern die heil' ge Li - li - e noch un - ent - weicht em -

*f*

- ста.  
 - пор.

*f* cre - scen - do

*rit.* *ff*

„Въ мрачной кельѣ замкнулъ я...“  
 „All mein Sinnen verschloß eine Zelle...“

(Вл. Соловьёвъ)  
 (Wl. Ssolowjew)

А. Гречаниновъ, Op. 51 № 2.  
 A. Gretschaninow, Op. 51 № 2.

**Lento.**

Canto.

Въ мрач - ной кель - ѣ замк - нулъ я всѣ  
*All* mein Sin - nen ver - schloß ei - ne

Piano.

ду - мы сво - я, я ста - ра.л - ся быть твер - дымъ какъ  
 Zel - le voll Nacht, daß mein Herz sich ver - här - te zum

*sf*

*cresc.*

**Allegro agitato.**

камень;  
 Stei - ne...

Вп - новать ли я въ томъ,  
 Bin ich schuld, daß der Stein



что изъ кам-ня люб-ви вдругъ я -  
*mei-ner Lie-be voll Pracht* *spricht er -*

*f*

ви - - амь и ис - - - - -  
*fun - - kelnd der Flam - - - - -*

*ardentemente*  
*ff*

- - - - - кры и пламень.  
*- - - - - ten Ge-schei-ne?*

*fff*

# ЧТО-ТО ЗДЕСЬ ОСИРОТЕЛО...

Соч. 51 №7

Слова Вл. СОЛОВЬЕВА

*Andante non tanto; sempre rubato*

Что - то здесь о - си - ро -

- те - ло, чей - то све - точот - си - ял,

чья - то ра - достьот - ле - те - ла,

*rit. a tempo*

*mf pp p cresc. mf p*

*Molto meno mosso*

кто - то пел и замолчал.

*pp*

*molto espressivo* *Mesto* *rit.*

*mf* *f* *p*

*a tempo*

*poco cresc.* *p*

*pp*

*pp* *p* *ppp*

\*) В эпизоде, отмеченном скобками, по желанию можно повторить голосом мелодию партии фортепиано.

# „НЕ МАНИ МЕНЯ ТЫ, ШЕЙХЪ“..

(Гафиз - Вл. Соловьёв)

А. Гречаниновъ, ор. 76 №1

**Canto** **Moderato**

Не ма - ни ме  
ня ты, шейхъ, чет - ка - ми на - прас - но!  
Для Га - фи - за тво - и съ - ти ны - нѣ без - о -  
пас - ны. Онъ по - палъ вне - зац - по

**Piano** *p*

*mf*

Собственность А. Рутцебъль, Москва.

ВЪ СЪ - ТИ ЗЛЫХЪ е - ре - ти - ковъ,

*mf* *f* *p*

о - пья - нен - ныхъ и влюб -

*sostenendo* *colla voce*

лен - ныхъ въ ро - зу со - ловь -

*f* *molto rit.*

*pa tempo* *a tempo* *p*

евъ.

1916

Detailed description: This is a page of a musical score for voice and piano. The score is written in G major (one sharp) and 3/4 time. It consists of six systems of music. The first system shows the vocal line with the lyrics 'ВЪ СЪ - ТИ ЗЛЫХЪ е - ре - ти - ковъ,' and the piano accompaniment with dynamic markings *mf*, *f*, and *p*. The second system continues the vocal line with 'о - пья - нен - ныхъ и влюб -' and includes the marking *sostenendo*. The piano part has *mf* and *colla voce*. The third system has the vocal line 'лен - ныхъ въ ро - зу со - ловь -' and the piano part with *f* and *molto rit.*. The fourth system is a vocal rest marked *pa tempo*. The fifth system is a piano rest marked *a tempo*. The sixth system continues the piano accompaniment with a *p* dynamic. The page number '1916' is at the bottom right.



# ВОПРОСЪ МУДРЕНЫЙ

(Трифиз-В. Соловьёв)

А. Гречаниновъ, ор. 76 №3

**Allegro moderato**

**Canto**

*3 recitando*

Для ме-ня во-просъ муд-ре-ный и труд-ный - ша-я за-

**Piano**

*mf*

*cantando*

да-ча, э-то станъ мо-ей Зу-лей-ки,

*dolce*

*con Ped.*

*sostenendo p.*

и-бо онъ такъ див-но то-нокъ.

*imitando voce*



Страница сделана отдельным файлом

*precipitando*

что е - го счи - тать я дол - жень за чи - стѣй - ше - е ни - что

*precipitando*

— и од - на - ко онъ есть нѣ - что:

*f*

*accelerando*

бы - ті - е съне - бы - ті - емъ

здесь слышатся все дни-стѣи осязательно про -

стомя, а разсудокъ

побжденный у молкаетъ

состыдомъ.

*a tempo*

*ritardando*

*mf*

*ritard.*

*ritard. al Fine*

*p*

*pp*

# „ЯЗЫКОВЪ ТАКЪ МНОГО“

(Гафизов-В. Соловьёв)

А. Гречаниновъ, ор. 76 №4

*Con eleganza*

Canto

Я - зы - ковъ такъ мно - го, мно - го!

Piano

*ff* *mf*

И во всѣхъ зву - чить од - но - по - ро -

*p* *mf*

мей - ски, по фар - сій - ски -

First system of the musical score. The vocal line (top) contains the lyrics "вѣрь въ лю - бовь". The piano accompaniment (bottom) includes dynamic markings *cresc.* and *ff*.

Second system of the musical score. The vocal line (top) contains the lyrics "и пей ви но.". The piano accompaniment (bottom) includes a dynamic marking *ff*.

Third system of the musical score. The piano accompaniment (bottom) includes dynamic markings *ff* and *frenetico*.

На мотивъ изъ Мицкевича.

„Пускай намъ разлуку судьба присудила.

„Und hat denn's Geschick uns zu trennen beschlossen.“

Слова В. Соловьёва.  
Deutsch v. Lina Esbeer.

ЭМИЛЬ КУПЕРЪ.  
EMILE COOPER. Op. 5 №1.

*Andante affettuoso.* *tristamente*

Canto. Пу-скай намъ раз-лу-ку судь-ба прису-  
Und hat denn's Ge-schick uns zu tren-nen be-

*Andante affettuoso.*

Piano.

*p* *mf*

-ди-ла, за-чѣмъ ум-но-жать не-из-бѣж-ны-я му-ки? О  
schlos-sen, was nutzt's un-ver-meid-li-ches Leid noch zu meh-ren? О

*dim.*

другъ, ес-ли серд-це лю-бить не за-бы-ло, ты въчасъ раз-ста-  
Lieb, soll im Her-zen noch Lie-be uns spros-sen, wo-zu dann den

*mf* *dim.*



- ва - нья мол - чи о раз - лу - кь!  
 Ab - schied durch Wor - te er - schwe - ren!

*espressivo*

*mp* *p*

*Con moto, con passione ed inquieto.*

От - - дать не хо - чу я враж - ду - - ющей  
 Ich mag, mich der Macht des Ver - häng - nis - ses

*Con moto.*

*f*

си - - лъ бла - - жен - - ство по - - слѣд - - нихъ кры - -  
 fü - - gend, die Won - - ne des Schei - - de - - to - -

*mp* *mf*



*mf* *disperato* *crescendo*

ла - тыхъ мгно - ве - ній, что-бъ могъ схо-ро - нить въ о-ди -  
 - ments ihr nicht schen - ken, und will selbst im ein - sa - men

*poco riten.* *Sostenuto.* *f* *colla parte*

но - кой мо - ги - - лъ я па - мять лю - бви безъ то - ски и сом -  
 Gra - be schon lie - - gend, der Lie - be ohn' Leid und Ent - teuschung ge -

*Sostenuto.*

*poco più lento* *pp* *con debolezza*

нѣ - ній. что-бъ гре - зить я  
 den - ken; Um träu - men zu

*poco più lento* *pp* *bd.*

**Темпо I (poco più lento)**

могъ до скон - ча - ні - я свѣ - та про нѣж - ны - я лас - ки, про  
*kön - nen, eh' al - les zu Nich - te, von zärt - li - chem Ko - sen, von*

**Темпо I (poco più lento)**

яс - ны - я о - чи, по - ка не сой - дешь ты, вѣс - я - нье о - дѣ - та, ме -  
*stra - len - den Blic - ken, bis du mir er - schie - nen, um - flos - sen von Lich - te, um*

*p molto ritenuto*

*ppp molto ritenuto*

*dim.* *diluendo*

ня про - бу - дить отъ то - мительной но - чи.  
*mich der mich ban - nen - den Nacht zu ent - züc - ken.*

„Бѣдный другъ.“  
Armes Lieb.“

Слова В. Соловьёва.  
Deutsch v. Lina Esbeer.

ЭМИЛЬ КУПЕРЪ.  
EMILE COOPER. Op. 5 №2.

**Andante con moto.**

Canto.

**Andante con moto.**

Piano.

*f*

Бѣд - ный другъ! ис - томилъ те - бя  
Ar - mes Lieb! wie er - mü - det bist

*p* *mp*

путь, — темень взорь, и вѣнокъ твою измять, — ты вой —  
 du; — schaut so trüb, und dein Kranz ist verblüht — Kommt ritt

*p dim.*

*pp p pp*

—ди — же ко мнѣ отдохнуть. По-тиск —  
 nä — her und pfle-ge der Ruh; — eh' das

*mp p pp*

—нѣль, — до-го-ра-я за-катъ.  
 A — bendrot völlig ver-glüht.

*dim.*

*colla parte a tempo*

*pp ppp*

*con anima e  
mf sentito*

Гдѣ бы -  
Wo du

*poco animato*

*mf*

ла и от - ку - да и - дешь, бѣд - ный  
her - kommst und hin - zu - gehn meinst, dich zu

*poco stentato* *in tempo, con passione*  
*mf*

другъ не спрошу я лю - бя; толь - ко  
fra - gen ver - ur - sacht mir Schmerz. Nenn' beim

*colla parte* *in tempo*

*mf*



*cresc.* *f.* *mp*

и - - мя мо - е на - зо - вешь - - - - - мол - ча  
 Na - - - - - men mich nur, und wie einst - - - - - drüc - ke

*appassionato* *cresc.* *f.*

*sostenuto* *come primo*

къ серд - - цу приж - му я те - бя. - - - - -  
 wort - - - - - los ich dich an mein Herz. - - - - -

*poco ritardando* *Tempo primo.* *espressivo*

*p.* *tr* *f.*

First system of the musical score, showing a vocal line and piano accompaniment. The key signature has four flats. The piano part features a complex texture with overlapping lines and dynamic markings of *p* and *mp*.

*mp con lamento*

Смерть и Вре - мя ца - рять на зем -  
 Tod und Zeit sind die wal - ten - de

Second system of the musical score, including a vocal line with Russian and German lyrics and piano accompaniment. The dynamic marking *p* is present.

*ppp*

- лъ. — ты вла - ды - ка ми ихъ не зо - ви; Все, кру -  
 Macht — hier auf Er - den, doch fürchte sie nicht; al - les

Third system of the musical score, including a vocal line with Russian and German lyrics and piano accompaniment. The dynamic marking *ppp* is present.

*dim. molto sostenuto*

— жасть, ис\_че\_за\_етъ во мглѣ, — не\_по\_движ — но\_лишь\_солнце\_люб.  
*kreist und verliertsich in Nacht, nur die Lie - bewahrt standhaft ihr*

*pp* *diminuendo* *colla parte*

— ви. —  
*Licht.*

*a tempo*

*ppp*

*m. s.*  
*pp*

# „Бѣдный другъ..“

Слова В. СОЛОВЬЕВА.

Муз. Н. ЛЕНЦЪ.

The musical score is written for voice and piano. It begins with a *Lento* tempo marking. The vocal line starts with a whole rest, followed by a melodic phrase. The piano accompaniment features a steady eighth-note bass line and chords in the right hand. Dynamics include *pp* and *p e poco*. The lyrics are: "Бѣдный другъ, не томиль тебѣ путь; темень взоръ и вънокъ твой измять... Ты вой -". The score includes dynamic markings such as *pp*, *p e poco*, *cresc.*, and *pp*, and performance instructions like *Lento* and *P e con dolore*.

ди же ко мнѣ от-дох-нуть. По-тук-нѣль, до-го-

ра-и, за-кать... Гдѣ бы-

ла и от-ку-да и-дешь, бѣд-ный другъ, неспрошу я, лю-

бя; толь-ко и-мя мо-е на-зо-вешь, мол-ча

*rit.* *a tempo*

*rit.* *a tempo*

*rit. e dim.* *pp* *rit.*

*a tempo*

*piu lento* *pp e allargando*

*piu lento*

1800



Темпо I. *p lugubre*

къ серд-цу приж-му я те-бя. Смерть и

Темпо I. *pp* *pp*

*ppp allargando colla parte* *ppp rallent. molto*

вре-мя ца-рять на зе-мль, ты вла-ды-ка-ми ихъ не зо-

*p misterioso*

ви... Все, кру-жась не че-за-еть во мль

*pp<sup>ad</sup> con sordino* *ppp*

Largo. *p* *dolcissimo*

Не под-виж-но лишь соли-це люб-ви.

Largo. *pp* *pp* *pp*

*rallentando*

Посвящается В. С. Лисовской.

# № 20. УХОДИШЬ ТЫ.

ДЛЯ ВЫСОКАГО ГОЛОСА.

Слова В. СОЛОВЬЕВА.

Музыка Л. ЛИСОВСКАГО.

**Canto.** *Andante espressivo.*

*p* У - ходишь ты, и сер - дце вчасъ раз -

**Piano.** *Andante espressivo.* *p* *mf con dolore*

ду - ки ужъ не зву - чить же - лань - емъ

и мольбой; У - томле - но го - да - ми дол - гой му - ки,

*bene marcato* *p* *mf poco tenuto*

Собственность издателя 25487 П. Юргенсона въ Москвѣ.

Не-ну - жной лжи, от - ча - янь-я и ску - ки,

О-но са - лось

*ritard.*

*poco accel.*

и смолкло предъ судьбой.

И, какъ сре-ди пес-ковъ сте - пи без-водной Бъ-лѣ-етьрядъ по-

-ки-ну-тыхъ гробовъ,      Такъ въ памяти мо - ей      най-дутъ покой холод-ный

*riten.*

Гроб-ни-цы свѣтлыхъ грезъ мо-ей люб-ви      без-плодной,      Не -

*con dolore*

-вы - раженныхъ чувствъ,      не - вы - сказанныхъ словъ.

И е - ли нѣкогда надъ э - ти - ми гро - ба - ми

*con moto*

Не - ждан - но прозвучитъ при - зыв - ный гласъ твой,

*poco rallen.*

*f*

*poco rallen.*

*rit.*

Лишь от - - звукъ ка - мен -

*marcato*

*p poco pesante*

*legato*

*poco a*

- ный за - стыв - ши - ми вол - на - ми о

*poco crescendo*



*appassionato*

той пу - сты - нѣ, что ле - жить межъ на - ми,

*martel.*

*ff* *m.d.*

Те - бѣ по - шлетъ от - вѣтъ хо - лод - ный

*ff*

и нѣ - мой. Лишь от - звукъ

*f*

ка - мен - ный о той пу - сты - нѣ, что ле - житъ межъ на - ми,

Те - бѣ по - шлетъ от - вѣтъ хо -

- лод - ный и нѣ - мой.

di - mi - nu - en -

- до

ritenuto

**НАШИ АВТОРЫ**

- Суходуб**  
Татьяна Дмитриевна      канд. филос. наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, г. Киев, Украина,  
E-mail: borftat@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
- Нижников**  
Сергей Анатольевич      д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, г. Москва,  
E-mail: nizhnikovs@mail.ru
- Кантор**  
Владимир Карлович      д-р филос. наук, профессор кафедры истории Государственного университета – Высшей школы экономики, чл. редколлегии журнала «Вопросы философии», г. Москва,  
E-mail: vlkantor@mail.ru
- Треушников**  
Илья Анатольевич      д-р филос. наук, доцент, начальник кафедры философии Нижегородской академии МВД России,  
E-mail: treushnikovilya@mail.ru
- Глазков**  
Александр Петрович      канд. филос. наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета,  
E-mail: alpglazkov@yandex.ru
- Савельева**  
Марина Юрьевна      д-р филос. наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, г. Киев, Украина,  
E-mail: mars6464@gmail.com
- Крохина**  
Надежда Павловна      канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета,  
E-mail: nadin.kro@mail.ru
- Матсар М.**      канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова,  
E-mail: maieke@yandex.ru

- 
- Потапова**  
Елена Николаевна соискатель кафедры философии и социальных теорий  
Липецкого государственного педагогического  
университета,  
E-mail: linhae@yandex.ru
- Степанов**  
Андрей Николаевич аспирант отдела литературоведения ИНИОН РАН,  
г. Москва,  
E-mail: andamer@rambler.ru
- Максимов**  
Михаил Викторович д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии  
Ивановского государственного энергетического  
университета, руководитель Соловьёвского семинара,  
гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»,  
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»). Индекс для подписчиков – 37240.

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Для публикации в журнале «Соловьёвские исследования» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии, соответствующие тематике журнала.

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Подписчики журнала «Соловьёвские исследования» и аспиранты публикуют свои статьи на бесплатной основе.

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ МАТЕРИАЛОВ

1. Текст подается на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте [taximov@philosophy.ispu.ru](mailto:taximov@philosophy.ispu.ru) Шрифт – Times New Roman, кегль – 11, формат страницы – А4. Поля: верхнее – 1,5 см, нижнее, правое и левое – 2 см, размер бумаги: ширина – 16,5 см, высота – 23,5 см. Сноски – в конце статьи, выполняются вручную (*без применения автоматической расстановки сносок*), заголовок – «Примечания», шрифт – Times New Roman, кегль – 9. Кавычки по всему тексту *только угловые*. Автоматический перенос слов включён. Межстрочный интервал по всему тексту – одинарный. Отступ абзаца – 1 см.

2. Файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора.

3. Структура текста статьи должна быть следующей:

- ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) должны быть напечатаны в правом верхнем углу прописными (заглавными) полужирными буквами без указания степени и звания, кегль – 11, интервал – 1.0.;

- через 1.0 интервал строчными буквами указывается полное название организации и город, кегль – 9;

- через 1.0 интервал печатается название статьи посередине строки прописными (заглавными) буквами, полужирный шрифт, кегль – 11, интервал – 1.0, перенос запрещен;

- через 1.0 интервал печатается аннотация (не более 6 строк) на русском языке, кегль – 9, курсив;



- 
- через 1.0 интервал печатается аннотация на английском языке, кегль – 9, курсив;
  - через 1.0 интервал печатаются ключевые слова на русском и английском языках, кегль – 9, курсив;
  - через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, интервал 1.0;
  - через 1.0 интервал печатаются примечания, кегль – 9.

4. Отдельным файлом представляется авторская справка по следующей форме:

- ФИО 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.*

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
Вып. 4 (28) 2010

Редактор Н.С. Работаева  
Компьютерная верстка и макетирование  
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 15.10.2010. Формат 70x100 1/16.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,01. Уч.-изд. л. 13,9.  
Тираж 350 экз. Заказ №

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

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