

**ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 4 (44) 2014

Issue 4 (44) 2014

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
А.П. Козырев (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина, д-р культурологии, г. Кострома, Россия
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
С.Д. Титаренко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Международная редакционная коллегия:

Р. Гольдт, д-р философии, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадьё, д-р славяноведения, г. Париж, Франция

Адрес редакции:

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

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

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

- © М.В. Максимов, составление, 2014
- © Авторы статей, 2014
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

В.С. СОЛОВЬЕВ И ПЛАТОН

Протопопова И.А. Платоновский «Теэтет» в философии Вл. Соловьева (Лекции В.С. Соловьева по истории философии 1880–1881 г.).....	6
---	---

ПОЛЬСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТВОРЧЕСТВА В.С. СОЛОВЬЕВА

Кнейзик Л. Польские исследования философии В.С. Соловьева.....	21
Оболевич Т. Владимир Соловьев и Мариан Моравский.....	31
Рашковский Е.Б. Цимбалы Янкеля: вновь о Мицкевиче и истории польского мессианизма.....	45
Амелина Е.М. Место Польши в русской историсофской мысли второй половины XIX в. (Вл. Соловьев, Н. Данилевский, М. Бакунин).....	58
Weimann A. Walicki's analysis of Solovyov's views.....	76
Turonek-Ostrowska K. The image and the idea of Sophia in Polish research on Solovyov's philosophy.....	90
Крочак Ю. Влияние метафизики всеединства Вл.С. Соловьева на творчество П.А. Флоренского.....	98
Walczak P. Faith in the dialogue with reason. Solovyov and Wojtyła on relations between faith and reason – a comparative study.....	110

ПАМЯТИ Г.С. СКОВОРОДЫ (1722–1794)

Марченко О.В. Григорий Сковорода и Жозеф де Местр (об одном забытом сюжете): к юбилею Л.В. Ушкалова.....	124
Иосипенко С.Л. Философия Григория Сковороды и национальные философские традиции.....	141

К 30-ЛЕТИЮ ДОМА-МУЗЕЯ М. ВОЛОШИНА В КОКТЕБЕЛЕ

Едошина И.А. Культурфилософский аспект в жизнетворчестве Максимилиана Волошина.....	156
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Максимов М.В. О социальном призвании русской философии.....	182
НАШИ АВТОРЫ	189
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	191
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	193
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ	193

Editorial Board:

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
A.V. Bragin, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia
K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
O.B. Kulikova, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
B.V. Mezhuiev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

- R. Goldt*, Doctor of Philosophy, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wrocław, Poland,
B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,

Address:

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

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. №580-12/2012 LO of 13.12.2008. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2014
© Authors of Articles, 2014
© Ivanovo State Power Engineering University, 2014

CONTENT

V.S. SOLOVIEV AND PLATO

Protopopova I.A. Plato's «theaetetus» in V.I. Solovyov's philosophy (V.S. Solovyov's lectures on the history of philosophy 1880–1881 yrs).....	6
--	---

POLISH STUDY OF CREATIVITY V.S. SOLOVYOVA

Kiejzik L. Investigation on V.S. Solovyov's philosophy in Poland.....	21
Obolevitch T. Vladimir Solovyov and Marian Morawski.....	31
Rashkovsky E.B. Jankiel's cymbals: once more on Mickiewicz and the history of polish messianism.....	45
Amelina E.M. Poland's position in Russian historiosophical thought in the second half of the 19th century (V.I.S. Solovyev, N.Ya. Danilevsky, M.A. Bakunin).....	58
Weimann A. Walicki's analysis of Solovyov's views.....	76
Turonek-Ostrowska K. The image and the idea of Sophia in polish research on V.S. Solovyov's philosophy.....	90
Krocak J. The influences of Vladimir Solovyov metaphysics of all-unity on Pavel Florensky's thought.....	98
Walczak P. Faith in the dialogue with reason. Solovyov and Wojtyła on relations between faith and reason – a comparative study.....	110

MEMORY G.S. FRYING (1722–1794)

Marchenko O.V. Grigorij Skovoroda and Joseph de Maistre (about one forgotten story): to anniversary of Leonid Vladimirovich Ushkalov.....	124
Yosypenko S.L. Grigorij Scovoroda's philosophy and the national philosophical traditions.....	141

THE 30TH ANNIVERSARY OF THE HOUSE-MUSEUM OF M. VOLOSHIN IN KOKTEBEL

Yedoshina I.A. Cultural-philosophical aspect in the creatyv life of Maximilian Voloshin.....	156
--	-----

SCIENTIFIC LIFE

Maksimov M.V. On social calling of Russian philosophy.....	182
OUR AUTHORS.....	189
ON «SOLOVYOVS STUDIES» JOURNAL.....	191
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOVS STUDIES» JOURNAL.....	193
INFORMATION FOR AUTHORS.....	193

В.С. СОЛОВЬЕВ И ПЛАТОН

УДК 1(091)

ББК 87.3(0)

**ПЛАТОНОВСКИЙ «ТЕЭТЕТ» В ФИЛОСОФИИ Вл. СОЛОВЬЕВА
(ЛЕКЦИИ В.С. СОЛОВЬЕВА ПО ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ ЗА 1880–1881 ГГ.)**

И.А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет

Миусская пл., д. 6, г. Москва, 125047, Российская федерация

E-mail: plotinus70@gmail.com

Рассматриваются «Лекции по истории философии», читанные В. Соловьёвым на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1880/81 учебном году, в которых В. Соловьёв конструирует историю греческой философии с помощью диалектики Гегеля. Показано, что воззрения Платона, представляющие собой, с точки зрения Соловьёва, кульминацию греческой философии, так же интерпретируются сквозь призму гегельянских схем. В связи с этим анализируется возможность и обоснованность такой контаминации. Предполагается, что ее основания можно найти в определенной близости гегелевского метода тому варианту диалектики, который содержится в платоновском диалоге «Софист» в его связи с диалогом «Тэтет». Утверждается, что В. Соловьёв, определяющий «Тэтет» в качестве «исходного пункта Платоновой системы», близок современным исследователям Платона, рассматривающим его диалоги сквозь призму так называемого «драматического подхода», предполагающего, что сама форма диалогов и их взаимоотношения внутри платоновского корпуса сочинений играют важную роль для реализации философского содержания «платонизма». Предпринимается попытка реконструкции философской логики В. Соловьёва в его «Лекциях по истории философии», прежде всего, через сопоставление соловьёвской трактовки диалектики Гегеля и его понимания диалогов Платона «Софист» и «Тэтет».

Ключевые слова: история философии В.С. Соловьёва, древнегреческая философия, диалоги Платона, диалектика Гегеля, идея, драматический подход, поэзия, дианойя.

**PLATO'S «THEAETETUS» IN VL. SOLOVYOV'S PHILOSOPHY
(VS. SOLOVYOV'S LECTURES ON THE HISTORY
OF PHILOSOPHY 1880–1881 YRS)**

I.A. PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities
6, Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russia
E-mail: plotinus70@gmail.com

The article discusses the Lectures on the History of Philosophy, delivered by V. Soloviev at the Higher Women's (Bestuzhev's) courses in 1880/1881. It is maintained that he outlines the history of Greek philosophy by the instrumentality of Hegelian dialectics. The views of Plato presented by Soloviev as the culmination of this philosophy are shown to be construed through the prism of Hegelian schemes, too. In this connection, the possibility and validity of such a contamination are analyzed. It is assumed that its foundation may be discovered in a certain affinity of the Hegelian dialectical method

and the variant of dialectics inherent to Plato's dialogue «Sophist», related to the dialogue «Theaetetus» which Solovyov in his «Lectures» defines as «a starting point of Plato's system»? In a sense, V. Soloviev is close here to contemporary researchers of Plato who practice the so-called «dramatic approach» regarding his dialogues which assumes that the form of the dialogues itself as well as their interrelations inside the Platonic corpus are of primal importance for the implementation of the philosophical content of the «Platonism». The author attempts a reconstruction of the philosophical logic used by V. Soloviev in his Lectures on the History of Philosophy, first of all by comparing the interpretation of Hegel's dialectics by Soloviev to his understanding of the dialogues «Sophist» and «Theaetetus»: the key to this understanding may be partly discovered in Soloviev's preparatory materials to the Lectures.

Key words: history of philosophy of Vladimir Soloviev, Greek philosophy, Plato, Hegel, dialectics, idea, «Theaetetus», «Sophist», dramatic approach, noesis, dianoia.

Платон – философ, влияние которого на Владимира Соловьёва никогда не оспаривалось исследователями и признавалось едва ли не определяющим особенностями его философии всеединства¹. Правда, различаются интерпретации того, как платонизм «встраивается» в воззрения Соловьёва: некоторые исследователи подчеркивают, что он продолжал линию платонизма, намеченную уже в философии его учителя П.Д. Юркевича², другие – что в своем понимании платонизма он опирался прежде всего на немецкую идеалистическую философию³.

Мы в целом разделяем взгляды Ю.Б. Тихеева, согласно которым интерпретация Платона Соловьёвым «была создана по интеллектуальным лекалам немецкого идеализма и представляет собой позднюю реплику разрабатывавшегося в нем круга идей» [7, с. 67], и, в основном, согласны с тем, что «во многом Платон, как он представлен в работах Соловьёва 1870-х гг., – это тот Платон, каким его уже создали Шеллинг и Гегель», а «„Лекции по истории философии“ Гегеля, видимо, были для молодого русского философа в это время главным, а возможно, и единственным историко-философским пособием» [7, с. 61]. Однако мы полагаем, что эта позиция может быть уточнена, и попытаемся провести такое уточнение на материале «Лекций по истории философии 1880–1881 гг.»⁴.

По мнению Ю.Б. Тихеева, в 1870-х гг. «представления Соловьёва о Платоне сколь фрагментарны, столь же и эклектичны. Они образуют собой своего рода

¹ См.: Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979. С. 227–230 [1]; Он же. Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма // История философии. 2000. № 6. С. 16 [2]; Он же. К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьёв: взгляд сквозь столетие. М.: Изд-во РАГС, 2002. С. 76 [3]; Сербиненко В.В. К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьёва (памяти А.И.Абрамова) // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 1(4). С. 6–18 [4].

² См.: Сербиненко В.В. Русская философия: курс лекций. М.: Омега-Л, 2006. С. 128–129 [5]; Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 30 [6].

³ Тихеев Ю.Б. Платон в философии В.С. Соловьёва 1870-х годов // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып 3 (35). С. 58–67 [7].

⁴ См. об этих «Лекциях»: Борисова И.В. «Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1880/81 учебном году» // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 572–584 [8].

мозаику, части которой порой плохо складываются в единое целое. <...> Специальной литературы о Платоне он в то время, видимо, не знал вообще» [7, с. 64]. Вряд ли Соловьев знал тогда и тексты самого Платона, считает исследователь⁵, приводя в пример раннюю работу «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873 г.), написание которой было вызвано увлечением немецкой романтикой: «если Соловьев и был с ними [текстами Платона] в это время знаком, то весьма поверхностно, да и то немного, что было сказано им в этой небольшой работе, не свидетельствует в пользу такого знания» [7, с. 64]. В «Мифологическом процессе...» Соловьев ставит учение Платона в тесную связь с индийской философией (несомненно, под влиянием Шеллинга), и это устойчиво воспроизводится в его лекционных курсах сер. 70 – нач. 80-х годов. Ю.Б. Тихеев пишет: «В них эта связь была интерпретирована, видимо, под влиянием историко-философской концепции Гегеля, как историческое следование: как движение мировой философской мысли от целиком негативного понятия абсолюта в Индии к первым попыткам его положительной трактовки у Платона» [7, с. 64].

Действительно, основание, из которого Соловьев исходит при выстраивании истории философии в своих «Лекциях», заключается в четком разделении двух планов действительности: 1) действительности, данной нам через ощущение, изменчивой и гбнущей, и 2) некой иной, подлинной реальности. Изменение представлений об этой иной реальности Соловьев демонстрирует через противопоставление буддизма и платонизма. Логика буддизма, по Соловьеву, такова: «Данный мир, природное бытие, всё существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть или ничто» [10, с. 238]. Платонизм же, говорит Соловьев, вместо «негативной» истины буддизма предлагает позитивную идеальную реальность: «Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений не есть истина, подлинно сущее, – и в этом платонизм согласен с буддизмом, – то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности» [10, с. 238]. По словам Соловьева, «эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное всё, или как мир идей, царство идей» [10, с. 238].

Это противопоставление можно обнаружить как в лекциях Соловьева по истории философии, читанных им на Высших женских курсах в 1880/81 учебном году, так и в более ранних «Чтениях о Богочеловечестве»⁶, журнальная публикация которых по времени совпадала с чтением лекций. Но нам важнее подчеркнуть другую черту преемственности «Чтений» и «Лекций»: содержание четвертого и половина пятого «Чтений», где Соловьев дает свою интерпретацию сис-

⁵ Однако он отмечает, что в работе 1874 г. «Кризис западной философии» Соловьев цитирует на древнегреческом языке «Софиста» (256 d11-e3, 257 b3-4). См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 82–83 [9].

⁶ См.: Борисова И.В. «Чтения о Богочеловечестве» (Преамбула к примечаниям) // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 470–540 [11].

теме платонизма, практически идентично тем разделам «Лекций», которые озаглавлены «Введение в теорию идей Платона». По мнению Тихеева, этот фрагмент, представляющий собой ранний набросок системы всеединства и «очевидно выбивающийся из общей канвы историко-философского повествования, уникален тем, что в нем, как нигде в другом месте, собственные теоретические построения Соловьева прямо сфокусированы на учении об идеях» [7, с. 65].

Итак, зафиксируем следующее: набросок собственно соловьевской системы всеединства подается им как «теория идей Платона», при этом, как вполне убедительно показывает Тихеев, его рассуждения определяются прежде всего философией тождества Шеллинга и диалектикой Гегеля⁷. Однако нам важнее то, что в период написания «Чтений» и, тем более, «Лекций» уже невозможно говорить о незнании Соловьевым текстов самого Платона. Во-первых, в 1874 г. Соловьев читал лекции по истории греческой философии на Московских высших женских курсах и, по свидетельству Е.М. Поливановой, говорил преимущественно о Платоне и разбирал многие из его диалогов⁸. В ходе подготовки к этим лекциям, а также к «Чтениям» он конспектировал материалы по греческой философии и диалоги Платона, о чем свидетельствуют опубликованные в 4-м томе Полного собрания сочинений подготовительные материалы. Публикаторы полагают, что все имеющиеся конспекты диалогов Платона («Софист», «Парменид», «Государство», «Филеб», «Федр», «Менон») были написаны уже в середине 1870-х годов – лишь текст о «Теэтете», возможно, был написан в 1880 г.⁹ Это значит, что в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев опирался уже на собственное прочтение платоновских диалогов, и фрагмент, посвященный «теории идей Платона» и практически перенесенный из «Чтений» в «Лекции», был написан на основе непосредственной работы с платоновскими текстами. Таким образом, этот набросок теории всеединства в виде интерпретации платонизма определялся не только концепциями Шеллинга и Гегеля, но и – пусть увиденным сквозь призму немецких философов – самим Платоном.

Теперь мы можем уточнить и конкретизировать нашу задачу: исходя из того, что к периоду чтения лекций на Высших женских курсах, т. е. к 1880–1881 гг. Соловьев определенным образом переработал и синтезировал идеи немецких идеалистов и самого Платона, мы хотим показать, почему в своих «Лекциях» Соловьев рассматривает платоновский диалог «Теэтет» как имеющий «основное значение для всей Платоновой философии»¹⁰ и посвящает его разбору целый раздел.

Сначала обратимся к его «наброску теории всеединства», который во всех своих общих чертах перешел из «Чтений о Богочеловечестве» в «Лекции по истории философии» и подается как изложение платоновской теории идей. Этот

⁷ См.: Тихеев Ю.Б. Платон в философии В.С. Соловьева 1870-х годов. С. 65–66.

⁸ См.: Е.М. Поливанова. <Из воспоминаний о Вл. Соловьеве> // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. I. М.: Наука, 2000. С. 242–245 [12].

⁹ Лекции по истории философии В.С. Соловьева за 1880–1881 гг. / Примечания // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 742–743 [13].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 228 [10].

фрагмент завершает «Лекции», но мы намеренно начинаем с этой финальной их части, поскольку она представляет собой теоретический синтез всех предшествующих ей в этом курсе лекций Соловьёва по истории греческой философии.

Здесь выделяются три начала уровня сущего: *атомы, монады и идеи*. Первое – «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» [10, с. 235]. Но эти, как их называет Соловьёв, «элементарные силы», могут существовать только во взаимодействии, а оно предполагает «не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других» [10, с. 236]. Это восприятие заставляет «силу» обращаться на себя, тем самым образуя «действительность для себя, – то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова» [10, с. 236]. Такое развитие первичного тезиса переопределяет элементарные силы: «мы должны предположить, что атомы, то есть основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад» [10, с. 236].

Но взаимодействие монад обусловлено их качественными различиями, и если разница качеств в мире явлений условна и преходяща, то «качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным» [10, с. 237]. Это безусловное качество, говорит Соловьёв, образует *идею* существа. И подводит итог рассуждению: «Итак, основные существа, образующие собою всё, не суть, во-первых, только неделимые единицы – атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи» [10, с. 238].

Разберем, что здесь от немецкой философии. Ясно видно, как Соловьёв уходит от шеллингианской философии тождества, в которой противоположности (реальное и идеальное, конечное и бесконечное, субъект и объект) сливаются в Абсолюте, и пытается работать с помощью диалектического метода Гегеля. В своей статье о Гегеле в словаре Брокгауза-Эфрона он говорит, что умственное созерцание (*intellektuelle Anschauung*) Шеллинга, которое на деле оказывается «мнимо умозрительным методом всеобщего смешения», не способно привести к целостной системе и Шеллинг не может прийти к ней «по отсутствию у него истинной *диалектической методы*»¹¹. Необходим третий член, посредник между двумя противоположностями: «истина остается не за тем и не за другим из двух противоположных терминов, а за тем, что обще обоим и что их соединяет, именно за понятием перехода, процесса, “становления” или “бывания” (*das Werden*). Это есть первое синтетическое или умозрительное понятие, остающееся душою всего дальнейшего развития. И оно не может остаться в своей первоначальной отвлеченности. Истина не в неподвижном бытии, или ничто, а в процессе» [14, с. 431]. Именно такую идею развития через опосредование

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Гегель // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 429 [14].

противоположностей находит Соловьев у Гегеля и применяет для своего описания идей Платона, при этом в данном контексте таким посредником становятся монады, которые могут как воздействовать, так и воспринимать воздействие. В итоге все оказывается единым «существом», в котором в «снятом» виде содержатся все предыдущие способы его существования.

А теперь посмотрим на это описание со стороны Платона. Как уже было сказано, к моменту подготовки «Чтений» Соловьев занимался конспектированием диалогов Платона и, наверняка, уже был хорошо знаком с «Софистом», которого цитировал в «Кризисе западной философии» (1874 г.). Там он критиковал гипостазирование отвлеченного понятия «небытия» Шопенгауэром и Гартманом и противопоставлял им понимание «не-сущего» (μη ὄν) в «Софисте», где оно определяется не как абсолютное небытие, а лишь как род «иного» (именно эти фрагменты и цитирует Соловьев: 256 d11-e3, 257 b3-4). При этом Соловьев называет диалог «Софист» «гениальным»¹². Учитывая такое отношение к этому диалогу и предполагая, что Соловьев его внимательно читал, позволим себе провести параллель между идеями «Софиста» и рассматриваемым фрагментом лекций Соловьева, названным им «Введение в теорию идей Платона».

В «Софисте» Чужеземец (элейский гость) в знаменитой сцене «гигантомахии»¹³ противопоставляет два вида воззрений. Первого придерживаются так называемые «люди земли», которые признают существующим только материальное, а истиной – только ощущения. Их противники – «друзья идей», которые, напротив, истинным бытием полагают умопостигаемые и бестелесные идеи, самотождественные и ни с чем не соприкасающиеся. Как видим, это практически полная аналогия соловьевского противопоставления «атомов» как раздробленной механистической множественности и «идеи» как простого абстрактного единства. Чужеземец показывает, что обе позиции заводят в логический тупик, и предлагает выход из него, давая *сущему* рабочее определение «способности» (δύναμις), которая раскрывается как взаимодействие ума (νοῦς) с идеями и ощущениями, в результате которого происходит познание и «объектов», и самого ума. При этом ум оказывается всеобщим посредником и «держателем целого», залогом подлинного, действительного бытия (ὄντως οὐσία), и в таком совершенном *сущем* (τῷ παντελῶς ὄντι) одновременно сосуществуют, наряду с самим умом, движение (κίνησις), жизнь (ζωήν), душа (ψυχὴν) и разумение (φρόνησις)¹⁴. После этого вводится представление о взаимодействии эйдосов, о диалектике и показано, как в сфере *ноэсиса* (т. е. умознания, а не рассуждения) взаимодействуют пять главных родов (движение, покой, сущее, тождественное, иное), образующих своего рода «ноэтический атом»¹⁵ – различное, но неразделимое динамическое диалектическое единство¹⁶. Подчеркнем, что

¹² См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии. С. 82–83.

¹³ См.: Sophista // Platonis opera vol. 1, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. С. 246–249 [15].

¹⁴ См.: Sophista. S. 249.

¹⁵ См. об этом: Протопопова И.А. «Умопостигаемый атом» Платона // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 136–142 [16].

¹⁶ См.: Sophista. S. 249–259.

именно эти основные моменты отражены в конспекте «Софиста», содержащемся в опубликованных подготовительных материалах Соловьёва.

Обратившись вновь к разбираемому тексту Соловьёва, мы обнаруживаем поразительное совпадение платоновского описания диалектического взаимодействия эйдосов с соловьёвским: «так как безусловное по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, т. е. ограниченным, не может, следовательно, быть *только* единственным или *только* многим: то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что всё, что есть, есть необходимо и единое и многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь постольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого» [10, с. 243].

Как видим, логика Платона вполне может быть прочитана через логику Гегеля, и наоборот. Однако в завершающем фрагменте «Лекций» мы обнаруживаем «синхронистический» аспект диалектики, тогда как предшествующие лекции определяются ее «диахроническим», т. е. собственно гегельянским разворотом. Как отмечают публикаторы, подготовительные материалы к лекциям содержат только конспекты, касающиеся персоналий и тем греческой философии, но в окончательный их текст включаются «те звенья рассуждения, которые позволяют С. наметить логические переходы от философии Анаксимандра – к теориям Гераклита, а от них – к атомистам и т. д. В установлении соответствия исторического и логического развития С. следовал историко-философской концепции Гегеля» [13, с. 730]. Пройдемся бегло по этой историко-философской схеме, чтобы показать, как Соловьёв подводит к Платону как к высшей точке всей греческой философии.

Сначала он рассматривает воззрения философов ионийской школы (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр) и Гераклита Эфесского, которого присоединяет к ионийцам. Воззрения ионийцев традиционно характеризуются Соловьёвым как поиск в изменчивых явлениях устойчивого первоначала (*ἀρχή*); Гераклит же, по его словам, искал не материальный *субстрат* как начало всего существующего, а некий «закон мирового процесса, закон непрерывного вечного перехода одного бытия в другое»¹⁷. Соловьёв видит в этом следующую логику: если существующее не имеет единой материальной причины, то оно должно происходить из многого. По его мнению, гераклитовская концепция текучести и всеобщих переходов всего во всё приводит греческую философию к атомизму, т. е. представлению о началах мира как множестве неразложимых частиц. Атомизм Соловьёв трактует как «последний, крайний результат первого периода в развитии древнейшей космологической философии. Атомистическое учение составляет вообще последний результат той философии, которая ищет истинно сущего в основе мира материального...» [10, с. 206]. Как видим, это вполне соответствует «атомизму» разобранным выше «наброска о всеединстве» как первому тезису триады *атом-монада-идея*.

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Лекции по истории философии. С. 205.

Но если единое начало не находится в материальном мире, рассуждает Соловьев, то его нужно искать в нематериальном, и противоположной атомизму концепцией Соловьев называет идею элеатов о едином как истинно сущем, выраженную Ксенофаном, Парменидом и Зеноном¹⁸. Это второй тезис, противоположность – чистое нематериальное единство, что соответствует третьему члену триады – идее, как если бы она понималась без связующего опосредования, но в качестве голой противоположности множественности. Это противопоставление атомизма элеатам соответствует шеллингианской оппозиции, которая без посредующего звена не может образовать синтез.

Дальше, в соответствии с указанной логикой, Соловьев ищет необходимо-го, с его точки зрения, посредника между «единой истиной, данной в идее уму, и множественной действительностью, которая открывается чувственным опытом», и находит его в пифагорейской идее числа: «число есть нечто среднее между бытием чисто идеальным и чувственным»¹⁹. Заметим, что приписывание пифагорейцам роли посредников между ионийцами и элеатами никак не соответствует реальности греческой философии, но является лишь соловьевской спекуляцией, нужной для четкого выстраивания рассуждения.

Однако число является чем-то более-менее абстрактным, нужен другой, более живой и динамичный посредник между двумя противоположными «мирами»: «древнейшая греческая философия занята вопросом о причине, переводящей форму в материю». Таких посредников, по мнению Соловьева, предлагают Эмпедокл, который видит «действующую причину», посредствующую между единством и множественностью, в силах Любви и Раздора, и Анаксагор, который провозглашает всеобщим управителем ум (νοῦς): у него «мы имеем начало ума как действующей причины». Именно поэтому воззрения Анаксагора характеризуются Соловьевым как «высший пункт греческой философии древнейшего периода»²⁰.

Однако ум остается у Анаксагора действующей причиной только декларативно. Вспомним Сократа в «Федоне», который сетовал на то, что ожидал от Анаксагора увидеть объяснение всего через вводимый им как первопричину ум, но тот остался у него без всякого применения²¹. Соловьев, вторя здесь Платону, говорит, что «хотя у Анаксагора познаваемое определяется уже как ум, но внутреннее тождество этого ума с умом познающего субъекта ещё не усматривается», и провозглашает новую фазу истории греческой философии: «Впервые ясно рассмотрено и провозглашено было это тождество софистами» [10, с. 213].

Дальше у Соловьева выстраивается триада «софисты – Сократ – Платон». Софисты, которые берут за основу человеческий ум и восприятие, приходят к «признанию превосходства познающего субъекта, человеческой личности, над всякою внешностью»²². Однако в силу абсолютизации «человека» они приходят к крайнему релятивизму: «Таким образом, здесь человеческая

¹⁸ См.: Там же. С. 207–208.

¹⁹ Там же.

²⁰ См.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии. С. 208–212.

²¹ См.: Phaedo // Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St 1.97c–98c [17].

²² См.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии. С. 214.

личность, освобождённая от всякого внешнего содержания, теряет даже характер познающего субъекта, так как познавать нечего: всякое познание отвергнуто. За устранением познания с личностью остаётся соединённым только её собственное начало, её самость, её воля. <...> У софистов воля, освободившись от фактического и нравственного закона, определялась исключительно личной страстью» [10, с. 220]. Так, отправляясь от разума, софисты пришли к его противоположности, поскольку отрицали объективность ума. Из этого противоречия стремится выйти Сократ.

Сократ, как и софисты, «имеет в воле личности исходную точку своей философии», «но воля должна иметь безусловный предмет или цель. Эта цель – высшее благо, *summuu bonum*. Это благо, цель воли, не есть что-либо внешнее, всё внешнее уже отринуто. Благо должно быть внутренним содержанием человеческого сознания. Человек должен свободно усвоить это содержание» [10, с. 221]. Таким образом, Сократ отправляется от отдельного человека, но приходит к необходимости всеобщего объективного блага. По словам Соловьёва, Сократ – поворотный пункт в философских поисках античности; добавим, что он, если следовать описанной выше соловьёвской схеме, оказывается своего рода «монадой», посредником между своеобразным «человеческим атомизмом» софистов и Платоном с его миром идей.

По мнению Соловьёва, концепция мира идей является кульминацией греческой философии – и совершенно логическим образом его курс лекций по истории философии завершается разделом «Введение в теорию идей Платона». Дальнейшая история греческой философии Соловьёву, по сути, не нужна – гегельянская схема развития через опосредование противоположностей завершена своим синтезом, в данном случае – учением Платона. Таким образом, у Соловьёва софисты – материальные «атомы» раздробленных личностей, подчиненных страстям, Сократ – посредствующая «монада» в переходе от раздробленности к единству, Платон – осуществление живого (а не абстрактного, как у элеатов) единства мира идей. В Платоне, по Соловьёву, объединяется и поиск объективного единства, свойственный ранней греческой философии, и задача обращенного на себя ума (софисты и Сократ), состоящая в том, чтобы познать это единство через себя самого. Именно поэтому Платон, подчеркивает Соловьёв, ни в коем случае не догматик: «Задача познать божественное начало, познать содержание бытия от себя, принять его, свободно усвоить – эта задача была впервые исполнена философией платонической. Платон, веруя в божественное начало в человеке, не догматизирует, а ищет от данного состояния человеческого сознания дойти до искомого божественного начала. Потому-то первым вопросом платонической философии имеем не вопрос об определении искомого божественного начала, а вопрос о познании, о том, как человек от себя может познать божественное начало» [10, с. 228]. Вот тут Соловьёв и предлагает разбор платоновского «Теэтета»: «решению этого вопроса посвящён диалог Платона «Теэтет», который имеет, таким образом, основное значение для всей платоновской философии и требует обстоятельного рассмотрения» [10, с. 228].

Напомним, что, по мнению публикаторов, конспект «Теэтета», в отличие от других диалогов, был «свежим», т.е. занимался им Соловьёв непосредствен-

но во время подготовки к лекциям в 1880 г. Почему же именно «Теэтет» оказывается у Соловьева ключевым платоновским диалогом?

Главный вопрос «Теэтета» – что такое знание. Сократ и его собеседник, юный математик Теэтет, последовательно проходят три круга рассуждений, выдвигая гипотезы: знание есть ощущение; знание есть мнение; знание есть мнение с объяснением (*логосом*). Все три гипотезы аргументированно отвергаются, и диалог заканчивается признанием Сократа, что собеседники попали в тупик, *апорию*.

Этот диалог давно возбуждал вопросы и недоумение у исследователей. С одной стороны, по типу «устройства» он сходен с ранними, так называемыми апоретическими диалогами, в которых Сократ с собеседниками пытается дать определение тому или иному предмету (мужество, рассудительность, дружба и т. д.), но позитивное определение не находится, рассуждения всегда заканчиваются апорией. С другой стороны, на основании стилометрических данных «Теэтет» вряд ли можно отнести к ранним диалогам²³. Кроме того, мы располагаем прямой отсылкой, связывающей «Теэтет» с «Софистом» (написанным заведомо позднее): действие в «Софисте» происходит на следующий день после беседы, описанной в «Теэтете», о чем сказано совершенно недвусмысленно²⁴. Значит, либо Платон намеренно стилизует «Теэтет» под апоретические диалоги, либо, если он даже был написан раньше, зачем-то специально «пристегивает» его к «Софисту» благодаря прямой отсылке²⁵.

На наш взгляд, это можно объяснить не литературной причудой Платона, а его содержательными философскими задачами, которые станут яснее, если мы обратимся к диалогу «Государство»²⁶, где в конце 6-й книги Сократ в виде разделенной на отрезки линии описывает четыре сферы сущего: низшая – отражения, соответствующие мимолетным и не фиксируемым ощущениям; вторая снизу – сами вещи и соответствующие этому уровню «мнение» и «вера»; третья – рассудок, формально-логическое знание. И наконец, высшая сфера – *ноэтическая*: здесь господствует уже не логика оппозиций, как на предыдущем уровне, но душа «пролагает путь сквозь эйдосы с помощью самих эйдосов» к беспредпосылочному началу²⁷. Те же четыре сферы описаны сразу вслед за этим, в начале 7-й книги, в знаменитом «мифе о пещере» – только метафорическим языком.

Если мы теперь сопоставим эту тетраду с кругами рассуждений в «Теэтете», то увидим, что они соответствуют первым трем нижним сферам сущего в «Государстве». Четвертая же в «Теэтете» отсутствует – зато она появляется в «Софис-

²³ См. о хронологии платоновских диалогов: Thesleff H. *Studies in Platonic chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982 [18].

²⁴ См.: *Sophista*. S. 216a.

²⁵ Разные интерпретации связи «Теэтета» и «Софиста» см. в: Cornford Francis M. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935. 170 p. [19]; Sedley D. *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford, 2004 [20]; Kahn Ch. H. *Why Is the Sophist a Sequel to the Theaetetus?* // *Phronesis*. 2007. 52. P. 34 [21].

²⁶ Наша интерпретация соотношения «Теэтета» и «Софиста» содержится в: Протопопова И.А. Сократ и тень (к драматической интерпретации диалога «Софист») // Платоновский сборник. М.: РГГУ-РХГА, 2013. С. 367–404 [22].

²⁷ *Respublica* // *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902. St II.509d–511e [23].

те», где речь идет о бытии и небытии, взаимодействии пяти главных родов и диалектике как методе настоящей философии. Вероятно, Платон специально и *связал* эти диалоги, сделав отсылку в «Софисте» к «Теэтету», – и *разделил* их: беседа в «Софисте» происходит на следующий день. Тем самым как бы выделяется особое пространство *ноэтического*, которое в тексте самого диалога тоже выделяется – и композиционно, и лексически. Мы полагаем, что Платон намеренно возвращается в «Теэтете» к стилю апоретических диалогов, чтобы в связке с «Софистом» продемонстрировать свою схему сущего, где каждой сфере соответствуют разные «состояния сознания» и способы познания.

Вернемся к Соловьеву. Повторим, что он называет этот диалог «исходным пунктом Платоновой системы» и разбирает его достаточно подробно, показывая, почему знание не может сводиться ни к ощущениям, ни к мнениям, ни к мнениям с объяснениями, то есть к формально-логическому знанию. По поводу последнего он специально останавливается на аргументах Сократа относительно того, что нельзя объяснить целое, сведя его к элементам, поскольку сами эти неразложимые элементы непознаваемы; также нельзя познать предмет по отличительному признаку – ведь чтобы выделить этот признак, мы уже должны видеть предметы различенными. Таким образом, Соловьев подводит своих читателей и слушателей к тому, что подлинное познание выходит за пределы сферы рассудка; и следующий сразу за разбором «Теэтета» раздел – это как раз рассматриваемый нами завершающий фрагмент «Лекций» под заглавием «Введение в теорию идей Платона».

Итак, «Теэтет» оказывается у Соловьева ключевым диалогом Платона именно потому, что в нем четко показано, как мышление последовательно проходит ряд ступеней: в «Теэтете» мы переходим от уровня ощущения к уровню мнения и затем формально-логического рассуждения, которое тоже оказывается недостаточным, а следующая ступень – уже другой диалог, «Софист», где преодолена абсолютизация логики противоположностей и показано существование идей в их динамическом взаимопереплетении. Все предыдущие ступени оказываются на самом деле не отброшенными, но понятыми уже сквозь призму «ноэтического восприятия».

Характеризуя формально-логическое, понятийное мышление, Соловьев практически следует логике «Теэтета»: «...отвлеченное мышление, лишенное собственного содержания, должно служить или *сокращением чувственного восприятия*, или *предварением умственного созерцания*, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*» (обратим внимание, что выражение «тени идей» – аллюзия на метафору пещеры из «Государства») [10, с. 247–248]. В предпоследней главе раздела об идеях Соловьев критикует интерпретации Платона, основанные на узком понимании «идеи», сведении ее к формальной логике, к понятию: «Многие немецкие историки философии (например, Целлер, Ибервег) судят об идеях Платона с точки зрения рассудочного мышления. Тут Платоновы идеи выдаются за понятия отвлеченного рассудка, и все то, что составляет оригинальное содержание Платонова учения об идеях, все то, почему они представляют нечто большее чем понятия, рассматривается как гипостазирование понятий, которое эти историки философии объясняют непос-

ледовательностью, философской неразвитостью Платона, его склонностью к фантастическому» [10, с. 250]. И тут же подкрепляет свою критику отсылкой к «Тезету»: «Такое отношение к Платону во всяком случае неправильно; оно грешит полным отсутствием объективного основания, так как в том диалоге («Тезет»), который составляет исходный пункт Платоновой системы, Платон именно показывает, что как данные чувственного опыта, так и содержание рассудочного мышления не представляют собой действительности, подлинно существующего, а что то, что лежит за пределами чувственных данных и рассудочных понятий, должно заключать подлинную истину» [10, с. 250].

Таким образом, Соловьев трактует логику переходов в «Тезете» как концентрированную логику всей платоновской системы, называя «Тезет» «исходным» диалогом не в смысле хронологии написания, а в смысле выражения основных идей, – и нельзя сказать, что он неправ, в свете того, как Платон связывает «Тезет» с «Софистом», тем более в контексте «Линии» и «Пещеры». Более того, Соловьев сам как бы повторяет ход Платона, разделившего «Тезет» и «Софиста» разными «днями», но связавшего их специальной отсылкой: у него сначала идет выстроенное по гегелевской схеме описание истории греческой философии, потом как синтез предшествующего развития определяется философия Платона, затем идет разбор «ключевого», согласно Соловьеву, диалога «Тезет» – и сразу после этого завершающий и выделенный специальным заголовком раздел «Введение в теорию идей Платона». Тем самым Соловьев отчетливо маркирует переход к сфере идей, то есть к сфере ноэтического, где объясняется выстроенная перед этим в изложении греческой философии схема *атомонада-идеи* и в итоге показано существование идей как «множественность единством их общего начала»²⁸, что, как было сказано, очень близко описанию взаимодействия главных эйдосов в «Софисте». «Диахрония» истории философии завершается «синхронией» всеединства идей, Гегель объединяется с Платоном. В трактате «София» (1875–1876 гг.) Соловьев прямо пишет, что исходные посылы диалектики как «идеального развития» у Платона те же самые, что у Гегеля²⁹.

Но это еще не финал «Лекций». Соловьеву важно показать, что знание, которое выше *рассудочного*, не может быть получено с помощью формально-логических упражнений. Намекая на интерпретаторов Платона, которые видят в его философии гипостазирование отвлеченных понятий и объясняют это его склонностью к фантастическому, Соловьев говорит об ограниченности подобной точки зрения: «Если образ бытия, переходящего за пределы данных чувственного опыта и рассудочного познания, представляется не более как фантазией, то такое представление зависит не от неистины самого образа, а от неистины точки зрения. Тот факт, что натуральному человеку истина представляется как фантазия, говорит против натуральной точки зрения, а не против истины» [10, с. 250].

²⁸ См.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии. С. 243.

²⁹ См.: Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. II. М.: Наука, 2000. С. 109 [24].

Соловьев выступает против «натуральной» точки зрения – позиции здравого смысла, «мнения», формальной логики, поскольку она не дает возможности приблизиться к истинному философствованию: «для истинного познания существующего необходимо, чтобы самый человек вышел из своего натурального состояния, чтобы в познающем совершился некоторый внутренний процесс, ибо истинное познание не даётся как готовое: чтобы до него дойти, познающий должен изменить чувственное познание (собственно чувственно познающего), другими словами, он должен изменить своё относительное положение к существующему, и тогда только он приобретёт истинное познание существующего. С точки зрения Платона, для истинного познания подлинно сущего необходимо некоторое психическое изменение в познающем. Надо, чтобы путём процесса он вышел из состояния натурального, в котором находится» [10, с. 250].

В «Государстве» после мифа о пещере говорится о том, что нельзя вложить в душу человека готовое знание, как вложить в слепые глаза зрение. Однако у каждого человека в душе есть способность к познанию: но «как глаз неспособен обратиться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так всей душой нужно отвернуться от преходящего, пока не появится способность выдержать созерцание бытия и того, что в нем наизычайшее: а это, говорим мы, и есть благо» [23, 518 с4–d1]. Однако Соловьев выбирает более радикальное описание отказа от «натуральной точки зрения» – философскую смерть: «В “Федоне” Платон говорит, что философ, то есть желающий познать истину, имеет своим постоянным занятием только умирать. Условием для познания истины полагается смерть натурального человека»³⁰. Но это, подчеркивает Соловьев, не «отрицательная» смерть буддийской Нирваны: «Для Платона смерть натурального человека, составляющая первое условие философской деятельности или познания истины, есть только первое условие, из которого следует новый процесс, уже положительного характера. <...> Для Платона с этой смерти начинается новая жизнь для познания истины и жизнь в истине. Философская смерть Платона переходит в философский эрос, который и есть положительное условие для познания истины и жизни в истине. Понятие эроса, или философской любви, развито Платоном в его диалоге “Симпозион”, или “Пир”, и составляет настоящий ключ для понимания его философии в ее жизненном значении» [10, с. 250–251]. И, как следствие, финальным аккордом в разделе «Введение в теорию идей Платона» оказывается у Соловьева подглавка, посвященная «Пиру», образу Эроса и смыслу философского Эроса.

Так намечается переход к его дальнейшей главной теме и к другому способу восприятия Платона. Но это уже другая глава философского творчества Владимира Соловьева.

Список литературы

1. Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979. С. 213–237.

³⁰ См.: *Phaedo* // *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. S. 64a4-6 [17].

2. Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма // История философии. 2000. № 6. С. 15–30.
3. Абрамов А.И. К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьёв: взгляд сквозь столетие. М.: Изд-во РАГС, 2002. С. 62–78.
4. Сербиненко В.В. К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьёва (памяти А.И.Абрамова) // Соловьёвские исследования. 2002. № 1(4). С. 6–18.
5. Сербиненко В.В. Русская философия: курс лекций. М.: Омега-Л, 2006. 464 с.
6. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.
7. Тихеев Ю.Б. Платон в философии В.С. Соловьёва 1870-х годов // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып 3(35). С. 58–67.
8. Борисова И.В. <Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1880/81 учебном году> // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 572–584.
9. Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. I. М.: Наука, 2000. С. 38–138.
10. Соловьёв В.С. Лекции по истории философии // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 171–258.
11. Борисова И.В. «Чтения о богочеловечестве» (Преамбула к примечаниям) // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 469–540.
12. Е.М. Поливанова. <Из воспоминаний о Вл. Соловьёве> // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. I. М.: Наука, 2000. С. 242–245.
13. Лекции по истории философии В.С. Соловьёва за 1880–1881 гг. / Примечания // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: Наука, 2011. С. 742–743.
14. Соловьёв В.С. Гёгель // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 33–38.
15. Sophista // Platonis opera vol. 1, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I.216a–268d.
16. Протопопова И.А. «Умопостигаемый атом» Платона // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 136–142.
17. Phaedo // Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I.57a–118a.
18. Thesleff H. Studies in Platonic chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982. 275 p.
19. Cornford Francis M. Plato's Theory of Knowledge. London: Paul, Trench, Trubner & Co LTD, 1935. 336 p.
20. Sedley D. The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford: Clarendon Press, 2004. 233 p.
21. Kahn Ch. H. Why Is the Sophist a Sequel to the Theaetetus? // Phronesis. 2007. 52. P. 33–57.
22. Протопопова И.А. Сократ и тень (к драматической интерпретации диалога «Софист») // Платоновский сборник. М.: РГГУ-РХГА, 2013. С. 367–404.
23. Respublica // Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902. St II.327a–621d.
24. Соловьёв В.С. София // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. II. М.: Наука, 2000. С. 8–161.

References

1. Abramov, A.I. Otsenka filosofii Platona v russkoy idealisticheskoy filosofii [Evaluation of Plato's philosophy in Russian idealist philosophy], in *Platon i ego epokha* [Plato and his epoch], Moscow: Nauka, 1979, pp. 213–237.
2. Abramov, A.I. Filosofiya vseedinstva Vl. Solov'eva i traditsii russkogo platonizma [Philosophy of unity of Vl. Solov'ev and tradition of Russian Platonism], in *Istoriya filosofii*, 2000, no. 6, pp. 15–30.
3. Abramov, A.I. K voprosu o platonicheskikh korniyakh russkogo filosofstvovaniya [On the question of Platonic roots of Russian philosophizing], in *Vladimir Solov'ev: vzglyad skvoz' stoletie* [Vladimir Solov'ev: Looking through the centuries], Moscow: Izdatel'stvo RAGS, 2002, pp. 62–78.

4. Serbinenko, V.V. K voprosu o traditsii platonizma v russkoy filosofii i v tvorchestve Vl. Solov'eva (pamyati A.I. Abramova) [To the question about the tradition of Platonism in Russian philosophy in the works of Vl. Solov'ev (memory A.I. Abramova)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, no. 1(4), pp. 6–18.
5. Serbinenko, V.V. *Russkaya filosofiya* [Russian Philosophy], Moscow: Omega-L, 2006. 464 p.
6. Losev, A.E. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his time], Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 617 p.
7. Tikheev, Yu.B. Platon v filosofii V.S. Solov'eva 1870-kh godov [Plato in the philosophy of V.S. Solov'ev of 1870-s], in *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiya*, 2011, issue 3 (35), pp. 58–67.
8. Borisova, I.V. <Lektsii, chitannye na Vysshikh zhenskikh (Bestuzhevskikh) kursakh v 1880/81 uchebnom godu> [Lectures given at the University for Women (Bestuzhevsky) courses in the 1880/81 academic year], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. IV* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. IV], Moscow: Nauka, 2011, pp. 572–584.
9. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii [Crisis of Western Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. I* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. I], Moscow: Nauka, 2000, pp. 38–138.
10. Solov'ev, V.S. Lektsii po istorii filosofii [Lectures on the History of Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. IV* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. IV], Moscow: Nauka, 2011, pp. 171–258.
11. Borisova, I.V. Chteniya o bogochelovechestve (Preambula k primechaniyam) [Reading about God-manhood (Preamble to the notes)], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. IV* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. IV], Moscow: Nauka, 2011, pp. 469–540.
12. E.M. Polivanova. <Iz vospominaniy o Vl. Solov'eve> [Recollections about Vl. Solovyov], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. I* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. I], Moscow: Nauka, 2000, pp. 242–245.
13. Lektsii po istorii filosofii V.S. Solov'eva za 1880/1881 goda. Primechaniya [Lectures on the History of Philosophy by Vl. Solovyov of 1880–1881 yrs], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. IV* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. IV], Moscow: Nauka, 2011, pp. 742–743.
14. Solov'ev, V.S. Gegel' [Hegel], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl, 1988, pp. 33–38.
15. Sophista. Platonis opera vol. 1, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I.216a–268d.
16. Protopopova, I.A. «Umopostigaemyy atom» Platona [«The Intelligible atom» of Plato], in *Voprosy filosofii*, 2014, no. 8, pp. 136–142.
17. Phaedo. Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I.57a–118a.
18. Thesleff, H. Studies in Platonic chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982. 275 p.
19. Cornford Francis M. Plato's Theory of Knowledge. London: Paul, Trench, Trubner & Co LTD, 1935. 336 p.
20. Sedley, D. The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford: Clarendon Press, 2004. 233 p.
21. Kahn, Ch. H. Why Is the Sophist a Sequel to the Theaetetus? *Phronesis*, 2007, 52, pp. 33–57.
22. Protopopova, I.A. Sokrat i ten' (k dramaticheskoy interpretatsii dialoga «Sofist») [Socrates and the shadow (to the dramatic interpretation of the dialogue «Sophist»)], in *Platonovskiy sbornik* [Platonic collection], Moscow: RGGU-RKhGA, 2013, pp. 367–404.
23. Respublica. Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902. St II.327a–621d.
24. Solov'ev, V.S. Sofiya, in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. II* [Complete Works and Letters in 20 vol. vol. II], Moscow: Nauka, 2000, pp. 8–161.

ПОЛЬСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТВОРЧЕСТВА В.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 1(438:470)(09)
ББК 87.3(2:4Пол)5

ПОЛЬСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

ЛИЛИАННА КИЕЙЗИК
Зеленогурский университет
Ул. Войска Польского, 71 А, г. Зелена Гура, Польша
E-mail: L.Kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

Анализируются польские исследования XIX–XX вв. философии В.С. Соловьева, прежде всего монографии, посвященные творчеству мыслителя, статьи по отдельным вопросам его философской системы и переводы его трудов на польский язык. Предпринимается попытка систематизировать и показать своеобразие польских исследований. Статья является продолжением исследований Яна Красицкого «Философия В.С. Соловьева в Польше» (Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 40–54), а также Юстины Курчак «Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce» («Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga». Warszawa, 2012. S. 13–23).

Ключевые слова: польские исследования философии В.С. Соловьева, критика С. Тарновского, полемика М. Моравского, славянская теократия, польский вопрос, народ, русская философия, русская идея, Серебряный век.

INVESTIGASION ON V.S. SOLOVYOV'S PHILOSOPHY IN POLAND

LILIANNA KIEJZIK
University of Zielona Góra,
71 A, Al. Wojska Polskiego, Zielona Góra, Poland
E-mail: L.Kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

The Author in the Article considers the reception of Solov'ev's philosophy in Poland in XIX and XX centuries, especially monographs of his work, articles analyzing different issues of his philosophical system and translations of his works into Polish. An attempt was made to systematize and to demonstrate the specificity of Polish research. This Article is a continuation of the Analysis, which made Jan Krasicki in the Text: «Philosophy V.S. Solov'ev in Poland» (Solovyov Studies. 2013. Issue 1(37). P. 40–54), and Justyna Kurchak in the Article: «Recent studies on Russian thought I Poland» (Kiejzik L. Uglik J. (ed.). Polish reception of Russian Philosophy. Literary Studies. Vol. 2. Warsaw, 2012. P. 13–23).

Key words: Polish Research, V.S. Solov'ev's philosophy, S. Tarnovsky's criticism, M. Moravsky's polemics, Slavic theocracy, Polish problem, Nation, Russian Philosophy, Russian idea, Silver Age.

Польский интерес к русской философии вообще и к философии В.С. Соловьева в частности начался тогда, когда у философа появились теократические проекты государства, т.е. еще в XIX в.¹ И это неудивительно, ибо вопросы, по

¹ См.: Красицкий Я. Философия В.С. Соловьева в Польше // Соловьевские исследования. 2013. 1(37). С. 40–54 [1]; Kurczak J. Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce / Red. L. Kiejzik, J. Uglik. Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga. Warszawa, 2012. S. 13–23 [2].

которым он высказывался, интересовали поляков. Во-первых, потому что сам В.С. Соловьев любил поляков, специально выучил польский язык, чтобы читать поэзию Адама Мицкевича (о чем сообщал в письмах князю Д.Н. Цертелеву), любил Краков, где останавливался по дороге из Парижа в Россию во время своих путешествий и где «вел жизнь рассеянную». Во-вторых, потому что в результате всестороннего изучения русской культуры он обосновал положение о единой культуре славян, что в дальнейшем позволило бы объединить все славянские народы. Соловьев полагал, что соединение Церквей будет первым шагом для построения новой, славянской теократии. В контексте наших рассуждений не имеет значения, что он говорил о польском государстве, которого тогда не существовало, ибо оно находилось под властью трех держав: России, Германии и Австрии, а следовательно, поляки видели путь к собственному счастью в совершенно другом государстве, независимом и самостоятельном².

Наш дискурс о польских исследованиях философии Соловьева мы разделили на две части. Первая представляет те труды, которые появились в XIX веке, вторая – работы современных польских ученых, а также переводы произведений Соловьева в XX и в начале XXI века.

XIX ВЕК

Взгляды В.С. Соловьева, прежде всего те, которые относились к национальному (польскому) вопросу, теократической утопии и к вопросу соединения Церквей, были известны интеллектуальным кругам Польши. Соловьев много рассуждал о поляках и Польше. Считал, что история поставила перед народом России три вопроса, тесно связанные друг с другом: польский (т.е. католический), восточный и еврейский. В работе «Великий спор и христианская политика» (1883) мыслитель писал, что Россия сделала Польше не только зло, но и добро. Она сохранила Польшу от «онемечивания» (германизации), а путем освобождения крестьян освободила ее от антагонизма между «панами и холопами». Согласно Соловьеву, этот антагонизм привел бы к уничтожению и конечной гибели польского народа³. Более того, Россия, по мнению философа, помогла Польше развиться экономически, но поляки «скорее согласятся потонуть в немецком море, нежели ... примириться с Россией»⁴. Причина этому – духовная, ибо Польша является представительницей того духовного начала, которое легло в основу западной истории и западного менталитета. Поляки, католические славяне, примыкают к западному миру, констатировал Соловьев. И следовательно, они видят в России враждебный им Восток. И Россия должна доказать, что она представляет не только Восток, но будет третьим Римом, третьим элементом, соединяющим два первых: Запад и Восток.

В связи с этим необходимо посмотреть на польский вопрос по-новому, писал философ. С Польшей нужно искать примирения не на почве социальной или го-

² Стоит пояснить, что польское государство исчезло с карт Европы в конце XVIII в., после третьего раздела Польши.

³ Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. 2-е изд. СПб., 1912. Т. 4. С. 14.

⁴ Там же. С. 15.

сударственной, но на религиозной. И в этом задача России. Исторической необходимостью было разделение Церквей, пришло время, чтобы их соединить в духе христианства и православия. И на этой почве возникает полемика между Соловьевым и графом Станиславом Тарновским. Она началась с обширной рецензии Тарновского «L'idée russe»⁵ на изданную в Париже брошюру Соловьева. Содержание этой брошюры сводилось к вопросу о смысле существования России в истории. В своей рецензии Тарновски обратил внимание на благородство и высокую культуру Соловьева, на его рассуждения о нациях, которые являются не только физическими элементами в едином организме – человечестве, но и моральными существами – заслуживают внимания и уважения. Однако Тарновски не разделяет взгляды Соловьева на миссию России. Тарновски писал, что не только русский народ – христианский, есть и другие христианские народы. А совместные действия во имя будущего добра и истинного прогресса являются обязанностью каждого народа, а не миссией одной лишь России. Сначала, констатировал Тарновски, Россия должна отречься от своего прошлого, обратиться в сторону католической веры, и только тогда она может быть принята в католическую Церковь.

Тарновски приходит к выводу, что ошибки и противоречия Соловьева имели причины, которые связаны с польской историей. По его мнению, можно говорить о сходстве мессианизма Мицкевича и «идей» Соловьева. Тарновски считал, что иллюзия поляка была более оправданна, ибо над «его Родиной не тяготеев человеческая кровь и проклятие... Но поляк ошибался и грешил, сравнивая свою Родину с Сыном Божьим, Спасителем и Искупителем. Россиянин же сегодня сравнивает свою Родину с Троицей – Отцом, Сыном и Св. Духом, и приказывает ей быть этой Троицы отображением»⁶, следовательно, он тоже грешит.

Другой вопрос – это своеобразный, страстный и фанатический патриотизм Соловьева, который Тарновски называл национализмом. Он присутствовал в душе Соловьева, который, хотя и видел зло, имеющееся в России, не мог даже подумать, что она не является «особо любимым детищем Бога». Рецензия заканчивалась словами, что столь важный для Польши поворот России в нужную сторону, конечно, наступит, но не скоро⁷.

Соловьев прочитал рецензию графа Тарновского, ибо прислал в редакцию журнала ответное письмо⁸. Он не мог понять, почему поляки не хотят отказаться от государственной независимости во имя высшей цели – реализации Царства Божьего на Земле. Он считал, что нет никакого сходства между призванием России и мессианизмом польских поэтов. «Те видели в своей родине избранную жертву за искупление и спасение мира. [Соловьев. – Л.К.] видит в своей родине ... своего рода второй Израиль»⁹. На упреки Тарновского он

⁵ См. Tarnowski S. Głos sumienia z Rosji // Przegląd Polski. 1888/1889. Т. 91 [3].

⁶ Там же. С. 54–55.

⁷ См.: Кийизик Л. Владимир Соловьев и польский вопрос // Соловьевский сборник. Материалы Международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». 28–30 августа 2000 г. / под ред. И.В. Борисова, А.П. Козырев. М., 2001. С. 493–495 [6].

⁸ См.: Solowjow W. Lettre a la Rédaction du «Przegląd Polski». 1888/1889. Т. 92.

⁹ Там же. С. 183.

ответил прямо: «Восстановление великого королевства польского ... основывалось бы исключительно на так называемом *историческом праве*. И оно не кажется мне ни возможным, ни справедливым. Всякое господство одного народа над другим *против его воли* есть тирания ... Мне нет необходимости доказывать, что я желаю Польше самой полной автономии, причем не только во имя справедливости и моих польских симпатий, но и во имя моего русского патриотизма, который не так уж спел, как это кажется моему почетному критику. Что же касается чисто политической стороны вопроса, то должен признаться, что она занимает меня не очень глубоко. Ибо я не верю в будущее *самостоятельных государств*. <...> Польша как нация не погибла и не погибнет вовек. Перестав быть обособленным государством, государством для себя, она за последнюю сотню или полторы сотни лет опередила все остальные европейские нации. <...> [Польский народ. – *Л.К.*], потеряв ложное единство эгоистического и обособленного национального существования, предвосхитил идеальное будущее всего человечества, ... он стал членом некоего незримого единства»¹⁰, которое появится в конце времен¹¹.

Редакция переслала письмо Соловьёва Тарновскому, и тот ответил в этом же самом номере журнала. Он объяснял, что факт потери Польшей независимости отнюдь не означает ее силы. Наоборот, это причина враждебного отношения поляков к России. И не тогда Польша дала миру пример христианского союза, когда подчинялась России, а тогда, когда она добровольно соединилась с Литвой «в общей вере в одну родину». Именно так должны поступать народы, хранящие в сердце Христа, продолжал Тарновски. Четко выражена и другая его мысль: соединение Церквей и осуществление Царства Божия на Земле должно быть следствием добровольного согласия народов, а не насильственного подчинения одного другому. Соловьёв на эти замечания уже не ответил. Возможно, он их не знал. В свою очередь Тарновски вернулся к теме «польского вопроса» несколько месяцев спустя, детально разбирая одну из основных работ Соловьёва «Россия и Вселенская Церковь». Он не чувствовал себя компетентным высказываться на тему значения труда русского философа для науки¹². Однако поставил вопросы, которые интересовали поляков. Они относились к сопоставлению Божественной Троицы с тремя фазами развития человечества. Тарновски – литературовед и профессор университета, прекрасно знающий идеи и проблематику мессианизма, сравнивал взгляды Соловьёва со взглядами польского «народного философа» и экономиста Огюста Чешковского. Хотя поляк во многих вопросах был первым, он (как и Соловьёв) под влиянием Гегеля сознательно пользовался диалектикой. Одновременно он критиковал гегелевскую историософию, ведь она не распространялась на будущее. А только будущее имело значение, приводило к определенной цели, к Царству Божью. Но человечество не получит его просто в подарок, оно должно актив-

¹⁰ Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 271–272.

¹¹ См.: Киейзик Л. Владимир Соловьёв и польский вопрос. С. 496–497.

¹² См.: Tarnowski S. Wykład idei i powołania Rosji // Przegląd Polski. 1889/1890. T. 94.

но к нему стремиться. Так возникли основы философии активного действия Чешковского. Оба мыслителя считали, что польский народ сыграет определенную роль в создании будущего человечества. Однако польский философ заявлял, что мученичество польского народа приведет к спасению всех других. Вселенское человечество не просто появится, а будет построено путем постоянного совершенствования общественной жизни через труд. Однако народы, его составляющие, не потеряют своей индивидуальности, ибо это будет «европейское единение», а не только сплочение. Для Чешковского будущее явилось как новая, счастливая эпоха, новый Эон, новая «Communauté du St. Esprit», он был оптимистом¹³. В «Краткой повести об антихристе» Соловьев проявился, скорее, как пессимист.

Общая оценка трудов Соловьева Тарновским была неоднозначной. Он положительно отзывался о той части учения русского философа, которая относилась к прошлому. Однако он критиковал его видение будущего, где светская власть должна быть именно царской и никакой другой. Эта умная, интересная дискуссия не имела продолжения. И хотя к творчеству Соловьева обращались в XIX веке также другие поляки (иезуит о. Мариан Моравски, Мауриций Страшевски и Ян Стекинт), они не спорили с ним так горячо. Интересно отметить, что их не интересовали философские взгляды Соловьева, а быстрее всего политические и церковные. Были еще польские студенты Соловьева, например Мариан Здзеховский, который встречался с ним в Санкт-Петербурге. Спустя некоторое время он посвятил ему обширные фрагменты своих критических обзоров¹⁴.

В XIX веке существовал в Галиции, за пределами Русской Империи, еще один журнал, на страницах которого авторы обменивались мнениями и взглядами на тему творчества Соловьева. Это основанный о. Моравским краковский «Przegląd Powszechny». В нем были опубликованы важные статьи, посвященные Соловьеву: К. Чайковского «Этика Соловьева» (№ 61 за 1899 г.), В. Гостомского «Последняя мысль Владимира Соловьева» (№ 87 за 1905 г.) и самого о. Моравского «Владимир Соловьев» (№ 26 за 1890 г.). Остановимся на анализе последней. Автор представил взгляды Соловьева по национальному вопросу и на тему Вселенской Церкви. Он отметил, что русский мыслитель является выдающейся личностью, чьи действия и взгляды могут изменить способ осмысления проблем государства, общества или Абсолюта. И хотя мы часто игнорируем влияние отдельных лиц на ход истории, нельзя игнорировать их концепции и идеи. Именно они, прокладывая себе путь к широкой аудитории, со временем входят во всеобщий обиход, в результате чего становятся доктриной, навыком, мыслительной привычкой, закономерностью. Похожее случилось с идеями Соловьева, считал о. Моравски. Под их влиянием многие (отнюдь не только русские) поменяли свою точку зрения.

¹³ См.: Киевляк Л. Владимир Соловьев и польский вопрос. С. 499.

¹⁴ См.: Zdziechowski M. Walka Wł. Słowjowa ze słowianofilstwem // U opoki mesjanizmu. Lwów. 1912. P.54–74. (Мы не будем анализировать взгляды Здзеховского, очень основательно сделал это Ян Красицки в выше упомянутой статье.)

Моравски обращался также к проблематике Соловьёвских работ 80-х годов: «Русская идея», «История и будущность теократии» и «Россия и Вселенская Церковь». Русский философ открылся для него как сторонник католицизма. Это очень нравилось о. Моравскому, однако он, так же как Тарновски, критиковал Соловьёва за его склонность к национализму. Хотя признавал, что Соловьёв совершенно лишен эгоизма. А только те люди и те народы, считал о. Моравски, которые способны отречься от эгоизма, живут Христовой жизнью. Он поставил вопрос: как Соловьёв представлял себе это будущее христианское государство под эгидой России? И ответ на этот вопрос не был легким, так как сам Соловьёв, по мнению о. Моравского, не давал прямого, ясного ответа. Он не пояснял, как это государство боролось бы против внутренних антагонизмов, вызванных противоположными интересами составляющих его народов: русского, польского, еврейского. Кроме этого, Соловьёв свои мнения высказывал слишком категорически, без достаточного их обоснования, популярным способом. Следовательно, в действительности нет оснований для мечтаний русского философа, заключал о. Моравски. Он был уверен, что Россия не обратится в католичество, хотя признавал, что именно Соловьёв начал этот процесс.

Подводя итоги всему сказанному выше, добавим, что сегодня исследователи находят во взглядах Соловьёва основы экуменического движения, к чему есть основания, несмотря на то, что он понимал соединение Церквей в «духе чисто формальном», как своего рода унию, и что обращение России является иллюзорным, как пишет другой польский иезуит В. Хрыневич¹⁵.

XX И XXI ВЕКА

Интерес к философии В.С. Соловьёва в Польше продолжался в XX веке. Он даже углубился, был поднят на качественно новый уровень, так как польские ученые и общественные деятели начали анализировать *stricte* философскую проблематику творчества Соловьёва, его философскую систему, а не только историософию и теократическую утопию. Не помешали этому ни «господствующий» социализм, ни официальное, материалистическое мировоззрение. Появились переводы его трудов на польский язык. Еще при жизни философа появились: «Rosya i Europa» (1888) и «Narodowość i etyka» (1896). В последний год жизни Соловьёва ему пришло приглашение из Варшавского университета преподавать. Как известно, философ его не принял, чувствовал себя уже плохо, болел. После его смерти, в 1924 г. были опубликованы в переводе Л. Посадзы фрагменты «Краткой повести об антихристе». Во время, когда заканчивалась холодная война, интерес к Соловьёву вспыхнул с новой силой. Польский читатель получил перевод его писем. Это три небольших тома околофилософских текстов Соловьёва, которые были изданы в иезуитском издательстве «W drodze» в 1988 г.¹⁶ Два года раньше, в переводе Евгении Семашкевич и с предисловием Александра Хауке-Лиговского, вышла стилизованная биография русского мыслителя авторства его племянника Сергея М. Соловьёва

¹⁵ См.: Tarnowski S. Głos sumienia z Rosji. P. 35.

¹⁶ Sołowjow W. Wybór pism / przeł. J. Zychowicz, A. Hauke-Ligowski. O.P.T. 1–3. Poznań, 1988.

«Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева» (1986)¹⁷. Фрагменты софиологических рассуждений философа и «Чтений о Богочеловечестве» были опубликованы в двухтомной антологии¹⁸. На польский язык была переведена также соловьевская «Русская идея» (2004)¹⁹. Польский православный о. Генрих Папроcki в 2002 г. перевел «Смысл любви»²⁰. В краковской серии «Ягеллонские исследования по русской философии» был опубликован труд «Оправдание добра» (2008)²¹, а сотрудник Варшавского университета Янушь Добешевски перевел все 12 «Чтений о Богочеловечестве»²².

Стоит обратить внимание на монографии, посвященные творчеству Соловьева, которые появились в Польше. Более подробно писал о большинстве из них Ян Красицки²³. Первой была вышедшая в Варшаве, однако на русском языке, книга православного архимандрита Филиппа Морозова «Религиозно-философское мировоззрение Владимира Соловьева» (1928). В 1968 г. Пришмонтом была опубликована работа, представляющая анализ этических взглядов философа²⁴. Две очередных монографии, являющиеся скромным введением в его систему, – это книга краковского профессора Гжегожа Пжебинды «Владимир Соловьев перед историей»²⁵ и мой анализ прежде всего проблематики «польского вопроса» и софиологии Соловьева²⁶.

В конце 90-х годов XX века началось время обширных исследований и работок. Их результатом были всесторонние анализы философской системы Соловьева. Автор первого из них – Януш Добешевски – рассуждает о той роли, какую в системе «русского Сократа»²⁷ сыграли три главных идеи: Всеединство, Богочеловечество и София²⁸. В свою очередь Ян Красицки в основательном труде прослеживает развитие взглядов Соловьева исходя из анализа существования зла, присутствующего в мире, в человеке и в истории²⁹ [2, с. 20].

¹⁷ Sołowjow S.M. *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa* / przeł. E. Siemaszkiewicz. Poznań, 1986. P.396.

¹⁸ Киевчик Л. (ed.) *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku. Część pierwsza. Łódź, 2001. Część druga. Łódź, 2002* (здесь переводы: Чтение второе. С. 109–118; Чтение одиннадцатое и двенадцатое. С. 119–133).

¹⁹ Sołowjow W. *Idea rosyjska* / przeł. L. Kiejzik. Zielona Góra, 2004.

²⁰ Sołowjow W. *Sens miłości* / przeł. H. Paprocki. Kety, 2002.

²¹ Sołowjow W. *Uzasadnienie dobra*. Kraków, 2008.

²² Sołowjow W. *Wykłady o Bogoczołowieczeństwie* / przeł. J. Dobieszewski. Warszawa, 2011. (Раньше фрагменты *Чтений* в переводе Добешевского вышли в названной выше антологии.)

²³ См.: Красицки Я. *Философия В.С. Соловьева в Польше*. С. 50–52.

²⁴ Pryszmont J. *Podstawy religijne etyki Wł. Sołowjowa. Studium analityczno-krytyczne. Seria: Studia dogmatyczno-moralne*. Warszawa, 1968.

²⁵ Przebinda G. *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków, 1992.

²⁶ Киевчик Л. *Włodzimierz Sołowjow*. Zielona Góra, 1997.

²⁷ См.: Kurczak J. *Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce*. S. 20.

²⁸ См.: Dobieszewski J. *Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Warszawa, 2002.

²⁹ Krasicki J. *Bóg, Człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław, 2003. (Книга была переведена на русский язык. См.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / пер. с польск. С.М. Черновой; под ред. Е.Б. Рашковского. М., 2009.

Необходимо еще назвать те работы, которые не упоминают в своих обзорах ни Ян Красицки, ни Юстина Курчак. Прежде всего, это труд научного сотрудника Люблинского университета Анджея Островского³⁰. В отличие от предыдущих произведений, посвященных творчеству Соловьева, задача, которую поставил себе автор, не следует из необходимости показать все творчество русского философа. Он хочет дополнить имеющиеся исследования (главным образом, практической философии Соловьева) анализом теоретической философии. Ибо понять соловьевскую этику можно только в контексте его метафизики и гносеологии, утверждает Островски. Теоретическая философия не есть эпизод, но она не есть также «интерпретационный ключ» к системе Соловьева. Все же она заслуживает серьезного изучения. В результате появилась интересная интерпретация теоретических основ философии Соловьева и проблематики его всеединства.

В таком же направлении продолжает исследовать творчество Соловьева молодая сотрудница краковского Папского университета Яна Павла II с. Тереза Оболевич³¹. Она поднимает отдельные вопросы теории интегрального знания Соловьева, сравнивает и находит аналогии между реляциями *знание – вера* у Соловьева и Семена Франка. Результатом исследований Оболевич стала публикация двух монографий по творчеству Соловьева. Первая из них («Наука в поисках метафизики», 2003), как пишет ее рецензент Станислав Вшопек, показывает Соловьева не только как спекулятивного философа (что все охотно подчеркивают), но также как мыслителя, проявляющего интерес к естественным наукам. Оболевич не ограничивается исследованием творчества Соловьева, она анализирует символизм, «новую патристику» богословской «школы» в Париже, переводит на польский язык произведения Франка, о. Флоренского и Лосева.

Другим примером непреходящего интереса к Соловьёву в Польше является книга сотрудника этого же университета Марека Киты. В опубликованной в 2005 г. монографии он характеризует русского философа как представителя христологической философии³². Конечно, речь идет о христианской философии, которую Кита определяет как одновременно «науку креста» и «мудрость слова», единство Афин и Иерусалима, рациональное познание Бога и теорию «семенных логосов». Ее понимание со временем менялось, но все дефиниции обращали внимание на то, что христианская философия получила импульс со стороны религии. Следовательно, ее можно назвать «доктриной Евангелия».

Если обратить внимание на географию научных центров, прежде всего университетов, где ведутся исследования русской философии, в том числе мысли Соловьева, то следует назвать Зеленогурский, Лодзский, Вроцлавский, Варшавский, Ягеллонский университеты, Папский университет Яна Павла II и

³⁰ Ostrowski A. *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*. Lublin, 2007.

³¹ См.: Obolevitch T. *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej* Włodzimierza Sołowjowa. Tarnów, 2003; Obolevitch T. *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona S. Franka*. Tarnów, 2006.

³² См.: Kita M. *Klucz do żywych przekonań. Chrystologiczna filozofia Włodzimierza Sołowjowa*. Kraków, 2005.

Католический Люблинский университет, Университет им. Марии Кюри в Люблине и университет в Гданске. Необходимо также назвать центры Польской Академии наук и духовные иезуитские семинарии. Их довольно много.

В заключение остановимся на синтетических разработках корифея среди польских ученых – исследователей русской философии в Польше – Анджея Валицкого. Благодаря ему в 50-е годы XX в. общественная и философская мысль России стала известна современному польскому читателю. Именно в это время возобновился интерес к русской культуре и философии в Польше. Как пишет Добешевски, «любой, кто занимается в Польше ... историей русской философии и вообще русской мысли, в определенный момент констатирует – независимо от чувства собственной важности и новаторства, – что первым двигателем в цепи причин и результатов, который привел его к возможности разумного истолкования русских феноменов философской мысли, является Анджей Валицкий»³³. По сегодняшний день он является самым большим авторитетом по этим вопросам и не только для польских ученых. В трудные годы холодной войны Валицкий работал как истинный ученый, четко отличая советское от подлинно русского, догматизм и схематизм имеющих характеристик русской философии от подлинности и разнообразия русской общественной мысли. Он выступал против узкого (как русского, так и польского) национализма, занимаясь не столько просто историей русской философии, сколько историей и теорией идей в России. На первом месте всегда ставил научную истину, не апологетизировал обсуждаемые явления и личности философов. Наоборот, давал многосторонние, критические интерпретации. Опубликовал большое количество трудов, их очередные издания говорят о том, что они не потеряли своей новизны.

В 1964 г. вышла работа А. Валицкого «В кругу консервативной утопии. Структура и перемены русского славянофильства». Ее второе издание увидело свет 40 лет спустя, в 2002 г., и все время остается фундаментальным источником понимания русской культуры и ее эволюции³⁴. Для понимания мировоззрения Соловьева нельзя недооценить знание славянофильской традиции и доктрины в ее разных контекстах и перспективах. Валицкий подчеркивает, что она была очень плодотворной, была источником многих интерпретаций и в определенное время Соловьев оставался под ее влиянием.

Самым известным произведением Валицкого остается «Русская философия и мысль общественная от Просвещения по марксизм»³⁵. В 1998 г. книга была отмечена наградой Фонда Евгения Бальзано. Большая часть книги посвящена анализу идеализма Соловьева. Правильно отмечает Юстина Курчак³⁶,

³³ Dobieszewski J. Empatia, dystans i ani trochę «уныния». Profesor Andrzej Walicki a rosyjska myśl filozoficzna // Dobieszewski J. Skoczyński J. Bohun M. (ed.) Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej. Warszawa, 2009. P. 26.

³⁴ Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 2002. P. 446. (Книга была переведена на итальянский, английский и украинский языки. Готовится ей русский перевод.)

³⁵ Первое издание вышло в 1973 г., перевод на английский в США появился в 1979 г., а в Англии в 1980 г.

³⁶ См.: Kurczak J. Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce. S. 15.

что книга считается академическим учебником. В 2005 г. она появилась в новой, расширенной редакции под названием «Очерк русской мысли. От Просвещения по религиозно-философский ренессанс»³⁷. Автор дополнил содержание книги новыми главами. Он ввел главы на тему экуменических и теократических идей Соловьёва и его философии права.

В последние годы XX столетия внимание Валицкого было обращено на отношения между поляками и их соседями. Они, естественно, менялись. Интерес к этим идейным переменам нашел свое выражение в труде «Россия, католицизм и польский вопрос» (2002). В нем нашли свое место рассуждения об экуменизме Соловьёва, а также вопросы, которые Валицкий представлял в публицистических эссе. Они относились к появляющимся в Польше русофобским настроениям. Автор очень умно и добросовестно пишет о национальной проблеме. Одновременно отмечает слишком одностороннее и преувеличенное очарование польских исследователей проблематикой Серебряного века. Валицкий видел в этом опасность редукции истории русской философии к этому единичному периоду³⁸. К счастью, этого не случилось, хотя русская религиозная философия является чаще всего предметом научного изучения поляков.

Подытоживая, стоит отметить, что на VIII Польском философском съезде в Варшаве в 2008 г. работал «русский круглый стол». Его почетными гостями были Анджей Валицкий, Анджей де Лазари и Генрих Папроцкий. Участники стола, выслушав вводный доклад «Русские вопросы о России как философская проблема», прочитанный сотрудником Лодзского университета Марианом Бродой, долго дискутировали вопросы, которые в свое время поставил Владимир Соловьёв. Думается, что это хороший прогноз на будущее, тем более, что молодые люди – студенты и аспиранты философских факультетов – ими интересуются.

Список литературы

1. Красицки Я. Философия В.С. Соловьёва в Польше // Соловьёвские исследования. 2013. 1(37). С. 40–54.
2. Kurczak J. Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce / Red. L. Kiejzik, J. Uglik. Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga. Warszawa, 2012. S. 13–23. (Это польский перевод статьи: Recent studies on Russian thought in Poland. «Studies in European Thought», no. 1. 2010.)
3. Tarnowski S. Głos sumienia z Rosji // Przegląd Polski. 1888/1889. T. 91. P. 32–58.
4. Sołowjow W. Lettre a la Rédaction du «Przegląd Polski». 1888/1889. T. 92. P. 179–186. (Письмо было переведено на русский язык. См. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 267–272. Перевод Е.Б. Рашковского.)
5. Tarnowski S. Wykład idei i powołania Rosji // Przegląd Polski. 1889/1890. T. 94. P. 1–45.
6. Кнейзик Л. Владимир Соловьёв и польский вопрос // Соловьёвский сборник. Материалы Международной конференции «В.С. Соловьёв и его философское наследие». 28–30 августа 2000 г. / под ред. И.В. Борисова, А.П. Козырев. М., 2001. С. 487–501.

³⁷ Walicki A. Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków, 2005.

³⁸ См.: Kurczak J. Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce. S. 16.

7. Kiejzik L. Польские исследования русской философии / Red. L. Kiejzik, J. Uglik. Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza. Warszawa, 2009. S. 13–27.

References

1. Krasitski, Ya. Filosofiya V.S. Solov'eva v Pol'she [Philosophy of V.I. Solovyov in Poland], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 40–54.
2. Kurchak, Y. Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce [Recent studies on Russian thought in Poland], in *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze* [Polish reception of Russian Philosophy. Literary Studies], Warsaw, 2012, pp. 13–23.
3. Tarnowski, S. Głos sumienia z Rosji [The voice of conscience in Russia], in *Przegląd Polski*, 1888/1889, vol. 91, pp. 32–58.
4. Sołowjow, W. Lettre a la Rédaction du «Przegląd Polski» [Letter to the Editor «Przegląd Polski»], in *Przegląd Polski*, 1888/1889, vol. 92, pp. 179–186.
5. Wykład idei i powołania Rosji [Lecture ideas and the creation of Russia], in *Przegląd Polski*, 1889/1890, vol. 94, pp. 1–45.
6. Kiejzik, L. Vladimir Solov'ev i pol'skiy vopros [Vladimir Solov'ev and the Polish question], in *Solov'evskiy sbornik. Materialy Mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie». 28–30 avgusta 2000 g.* [Solovyov's book. Works of International conference «Solovyov and his philosophical heritage»], Moscow, 2001, pp. 487–501.
7. Kiejzik, L. Polskie issledovaniya russkoy filosofii [Polish reception of Russian Philosophy in Poland], in *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze* [Polish reception of Russian Philosophy. Literary Studies], Warsaw, 2009, pp. 13–27.

УДК 141.3:27(438:470)
ББК 873.86.37(2:4 Пол)

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И МАРИАН МОРАВСКИЙ

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-002, Польша
E-mail: tereza.obolevich@urjp2.edu.pl

Рассматривается «краковский эпизод» в творчестве В.С. Соловьева. Отмечается, что творчество В.С. Соловьева стало известно в Польше еще при жизни философа благодаря стараниям о. Мариана Моравского, редактора «Всеобщего обозрения», который много способствовал популяризации мысли В.С. Соловьева в Польше. С использованием синтетическо-аналитического метода рассматриваются философско-богословские взгляды Моравского – одного из первых польских неотомистов, стремящегося создать целостную философскую систему, который также живо интересовался русской мыслью, в частности творчеством Льва Толстого. Анализируются отношения В.С. Соловьева с о. Моравским, который горячо поддерживал политические воззрения философа (особенно по «польскому вопросу»), а также его проект по объединению Западной и Восточной церквей, однако критически относился к его софиологии. (Мариан Моравский посвятил В.С. Соловьеву обстоятельную статью, озаглавленную «Владимир Соловьев».)

Ключевые слова: иезуиты, «польский вопрос», воссоединение Церквей, католичество, православие, теократия, целостность, философская система, неотомизм, софиология.

VLADIMIR SOLOVYOV AND MARIAN MORAWSKI

TERESA OBOLEVITCH

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

The article considers «Crakow's period» in Solovyov's work. It is noted that V.S. Solovyov's work became known in Poland already during his life due to the Jesuit Fr. Marian Morawski, the editor of «Universal Review». It was Morawski who chiefly popularised the thought of Solovyov. Using the analytical-synthetic method, in the proposed text we regard philosophico-theological views of Morawski one of the first Polish Neothomist who tried to create the integral philosophical system and who was also interested in Russian thought, in particular, the work of Leo Tolstoy. We also analyse the relationship between Fr. Morawski and Vladimir Solovyov (who spend in Krakow several weeks). Morawski eagerly supported the political views of Solovyov (especial in so called Polish question) as well as his project of the reconciliation of the Eastern and Western churches, although he criticized sophiology of the Russian philosopher. Marian Morawski dedicated him a thorough article entitled «Vladimir Solovyov».

Key words: V. Jesuits, Krakow, reconciliation of the Churches, Catholicism, orthodoxy, Theocracy, integrity, philosophical system, neothomism, sophiology.

Краковский эпизод в творчестве Соловьёва

Творчество Владимира Соловьёва стало широко известно в Польше еще при жизни мыслителя. Как отмечает современный польский исследователь Ян Красицки, «на первом этапе рецепции философии В.С. Соловьёва в Польше интерес со стороны поляков вызывали, прежде всего, не его философские, а политические и церковные взгляды. В том числе, в первую очередь, его идеал вселенской экуменической теократии, в котором наряду с двумя другими «теократическими народами», русским и еврейским, особое место отводилось польскому народу. Публицисты обращали свое внимание на проблемы политического характера, а богословы – на проблематику церковную, прежде всего на вопрос разделения и воссоединения западной и восточной церквей»¹. Особенный интерес представляли размышления Соловьёва, касающиеся гордости польской нации, поэта Адама Мицкевича и так называемого «польского вопроса»².

¹ См.: Красицки Я. Философия В.С. Соловьёва в Польше // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1 (37). С. 42 [1]; Kravchenko V. VI. S. Solovyov's Oeuvre Reflected in Foreign Philosophy // Russian Thought in Europe: Reception, Polemics and Development / ed. by T. Obolevitch, T. Homa, J. Bremer. Kraków: Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013. S. 222 [2].

² См.: Matual D. Vladimir Solov'ev and Poland // The Polish Review. 1984. Vol. 29. No. 1/2. P. 127–134 [3]; Киейзик Л. Владимир Соловьёв и польский вопрос // Соловьёвский сборник / сост. и ред. И.В. Борисова, А.П. Козырев. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 487–502 [4]; Jedliński M. Sołowjow o Polakach. Polacy o Sołowjowie // Sprawy Wschodnie. 2005. No. 2–3. S. 59–75 [5].

Впрочем, в Польше было известно не только творчество русского философа, но и сама личность Соловьева. Из биографии мыслителя нам известно, что на обратном пути из Парижа во время своей предпоследней заграничной поездки, которая состоялась в 1888–1889 гг., он несколько недель провел в Кракове, где, по его словам, «вел жизнь рассеянную, но добродетельную»³ и где у него имелось загадочное «краковское дело». В письме Евгению Тавернье Соловьев сообщал: «Несравненный друг, брат души моей и благодетель моих детей. Когда Вы прочтёте эти строки, я буду уже в России. Я всё надеялся послать Вам из Кракова письмо моему «племяннику». Оно уже с неделю как написано, но чтение его здесь и практические замечания, которые я услышал, убедили меня в том, что надо написать его наново. Дело слишком важное, чтобы делать его наспех. Я займусь им в С.-Петербурге с отдохнувшей головой. Если мне не удастся увидеть «моего племянника» и передать ему русскую записку, я Вам пошлю французский перевод (я нашел верное средство для этого), и Вам останется только немедленно напечатать его в l'Univers'e. Самый факт получения моего письма «племяннику» послужит Вам указанием, что все мои хлопоты не удались, и что я прибегаю к последнему средству, чтоб меня выслушали...»⁴.

Тайну «краковского дела» проследил В.И. Моисеев, который на основании сохранившейся корреспонденции и воспоминаний о Соловьеве пришел – вслед за К. Мочульским – к выводу, что русский мыслитель работал в Кракове над составлением письма «племяннику» (царю Александру III) в целях обращения последнего к идее строительства всемирной теократии⁵. По ряду причин этот проект не удался: первое письмо, написанное еще в Кракове, было подвергнуто критике польскими приятелями Соловьева. В.И. Моисеев пишет: «Когда же «практические замечания» местных консультантов убеждают Соловьева в необходимости создания новой версии письма, он решил сделать это в Петербурге»⁶, однако постепенно автор несколько разочаровался в идеале всеобщей теократии, и письмо никогда не увидело свет.

Краковский эпизод в жизни Владимира Соловьева был непродолжительным, однако здесь он имел возможность встретиться с видными польскими деятелями науки и культуры того времени, в том числе с о. Марианом Моравским, принадлежавшим к ордену иезуитов. Свидетельством их встречи являются слова самого о. Мариана, а также тот факт, что в письме к Евгению Тавернье, отправленном из Кракова, Соловьев сообщал, что корреспонденцию ему можно присылать «по адресу о. Моравского или до востребования»⁷.

Краковская литературная среда внимательно следила за творчеством Соловьева. Именно здесь в 1888 г. вышел польский перевод его сочинения «Рос-

³ См.: Соловьев В.С. Письмо к Евгению Тавернье // Письма В.С. Соловьева. Т. 4. Петроград: Тип. т-ва «Общественная Польза», 1923. С. 213 [6].

⁴ Там же. С. 212.

⁵ См.: Моисеев В.И. Тайна «краковского дела» Владимира Соловьева // Przegląd Rusycystyczny. 2003. Т. 101. № 1. S. 12–13 [7].

⁶ Ср.: там же. S. 16.

⁷ См.: Соловьев В.С. Письмо к Евгению Тавернье // Письма В.С. Соловьева. Т. 4. С. 212.

сия и Европа»⁸, а в начале XX века – русские версии двух первых частей книги «Россия и Вселенская Церковь» (1904 г., дополненное издание 1908 г.)⁹ и глава из этой же работы «Об идеальном и историческом христианстве» (1908)¹⁰. Хотя во время пребывания Соловьева в этом городе не появились никакие сообщения в местной прессе, тем не менее, уже начиная с 1884 г., журналы «Польское обозрение» («Przegląd Polski») и «Всеобщее обозрение» («Przegląd Powszechny») публиковали материалы, посвященные русскому мыслителю¹¹. Последний из названных журналов был основан в 1884 г. не кем иным, как отцом Моравским, который редактировал его вплоть до своей смерти. Именно о нем пойдет речь ниже.

Соловьев и иезуиты

Контакты В. Соловьева с иезуитами – это отдельная глава его творческой биографии. Стоит отметить, что в XIX веке в России существовала определенная практика принятия католичества и даже вступления некоторых русских католиков в монашеские ордена: редemptористов (о. Владимир Печерин) и иезуитов (о. Иван Гагарин, издатель сочинений Петра Чаадаева и др.). Соловьев был лично знаком с русскими иезуитами, о. Иваном Мартыновым (1821–1894) и о. Павлом Пирлингом (1840–1922), которые пребывали в Париже, хотя впоследствии в отношениях с ними «произошло некоторое охлаждение»¹² из-за их резкой критики соловьевской софиологии.

Особо близкие, дружественные отношения связывали Соловьева с хорватским иезуитом, епископом Иосифом Штроссмайером (1815–1905). Штроссмайер имел огромное влияние на соловьевский замысел воссоединения восточной и западной Церквей. Более того, он оказывал непосредственное содействие в осуществлении этого проекта. В 1886 г. Соловьев написал Штроссмайеру обширное письмо, которое было своего рода меморандумом, выражающим постулат церковной унии¹³. Записка через посредство кардинала Рамполли была представлена в Риме папе Льву XIII. Штроссмайер, в свою очередь, написал папскому нунцию, что для примирения Церквей было бы целесооб-

⁸ Sołowjew S. Rosya i Europa / wstęp K. Benoni. Kraków: Nakład J.K. Żupańskiego i K.J. Neumanna, 1888 [8].

⁹ Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. Краков: Типография В.Л. Анчица и Комп., 1904 [9]; Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. Краков: Книжный магазин Д.Е. Фридлейна, 1908 [10]. На титульном листе экземпляра второго из перечисленных изданий, хранящегося в библиотеке ордена иезуитов в Кракове, имеется дарственная надпись: «Многоуважаемому отцу Иоанну Дешко (?) с благодарением за сочувствие и любовь къ несчастной Россіи. Викентій Зелінскій, схоластикъ Общества Иисусова Вост. Обряда. Краковъ, 1935».

¹⁰ Соловьев В. Об идеальном и историческом Христианстве (Отдельный оттиск из сочинения: «Россия и вселенская Церковь». Краков: Книжный магазин Д.Е. Фридлейна, 1908 [11].

¹¹ См.: Jedliński M. Sołowjow o Polakach. Polacy o Sołowjowie. S. 70.

¹² См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. М.: Республика, 1997. С. 254 [12]. Ср.: там же. С. 256–257.

¹³ См.: Соловьев В.С. Письмо еп. Штроссмайеру // Письма В.С. Соловьева. Т. 1. Петроград: Тип. т-ва «Общественная Польза», 1908. С. 183–190 [13].

разно, чтобы Святой отец по случаю своего юбилея (1888) издал Окружное послание, которое содержало бы предложение воссоединения для восточных христиан, сохраняя при этом обряды и автономию восточной Церкви¹⁴.

Идею единой Церкви поддерживал также польский иезуит о. Мариан Моравский. Прежде чем мы рассмотрим некоторые аспекты воззрений Моравского, стоит познакомиться с основными фактами его жизненной и творческой биографии.

Мариан Моравский родился 15 августа 1845 г. в Силезии, где его родители (родом из Познаньского воеводства) находились на лечении. Учился в лицее во Франции в г. Мец. Там он открыл свое призвание к принятию сана. Во время восстания 1863 г. юноша горячо хотел сражаться за независимость Польши, однако его планы не нашли поддержки со стороны родителей. В этом же году Мариан поступил в орден иезуитов, а в 1870 г. был рукоположен в священники¹⁵.

Глубокие познания и врожденная доброта характера сыскали ему всеобщую популярность и признание. В течение многих лет о. Моравский преподавал философию и богословие, был ректором иезуитской коллегии в Тернополе (1880–1883), профессором, а также (1894–1895) деканом Богословского факультета Ягеллонского университета в Кракове. По воспоминаниям его ученика, впоследствии профессора Франциска Габрыля, «сначала у него с нами, и у нас с ним было немало проблем, поскольку он своим лекциям придавал вид схоластических умозаключений, к чему у нас не было надлежащей подготовки. Однако профессора не смущали эти недочеты, и по мере сил он старался исправить положение, так что после преодоления первых трудностей мы большими глотками пили из чаши его познаний»¹⁶.

Смерть польского мыслителя наступила в 1901 г., всего лишь год спустя после кончины Соловьева. Заслуги Моравского были замечены польским и международным научным сообществом. Краковский иезуит был избран членом-корреспондентом Познаньского Общества Любителей Наук и почетным членом Société Internationale des Études Pratiques d'Économie Sociale в Париже; за духовную помощь, оказанную французским пленникам во время франко-прусской войны, он получил бронзовый крест правительства Франции.

Философско-богословские взгляды о. Мариана Моравского

Первое сочинение о. Моравского, озаглавленное «Философия и ее задача», было опубликовано в 1877 году во «Львовском обозрении»; впоследствии оно несколько раз выходило отдельной книгой. И хотя сам автор называл его «mon péché de jeunesse» – «грехом своей юности»¹⁷, тем не менее, как отмечают

¹⁴ Cp.: Urban J. Włodzimierz Solowiew i biskup Strossmayer // Przegląd Powszechny. 1909. T. CI. S. 166 [14].

¹⁵ См.: Devotus Disciplinus [pseud.]. Ks. M.I. Morawski, T.J. jako filozof. Londyn: Veritas, 1953. S. 10–15 [15].

¹⁶ См.: Gabryl F. Polska filozofia religijna w wieku XIX. Warszawa: Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich, 1913. S. 257 [16].

¹⁷ См.: Piech S. Marian Ignacy Morawski (1845–1901) // Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej / red. S. Piech. Kraków: WN PAT, 2000. S. 360 [17].

исследователи, эта работа сразу поставила Моравского в ряд известных польских философов¹⁸. Польский мыслитель был убежден, что современная философия находится в состоянии кризиса. Писал, что «в течение 20 лет о философии ничего не слышно. Философия трактуется как антиквариат, мертвый памятник прошлого»¹⁹, а вместо настоящей философии преподается всего лишь история философии. Особую тревогу вызывали в нем распространение материализма и атеизма, с одной стороны, и пантеизма – с другой²⁰. Подобно Соловьеву, Моравский подвергал критике существующие философские течения, в том числе немецкий идеализм (за неясность и применение ненужных, отвлеченных формул) и постулировал реабилитацию философии²¹. Соловьев, критикуя «отвлеченную» западную мысль, разрабатывал философию всеединства, Моравский, в свою очередь, предлагал развитие мысли св. Фомы Аквинского в виде неосхоластики и даже вел полемику по данному вопросу с другими католическими авторами. В то же время он разделял убеждение Соловьева (хотя и независимо от него), согласно которому философия не может являться только «агрегатом» различных частей и вопросов, а должна быть целостным организмом²². Согласно и русскому, и польскому авторам, истинная философия есть та; в основе которой – связь эмпирического и идеального элементов.

Моравский был сторонником аристотелевско-томистской философии, хотя критиковал одностороннюю трактовку св. Фомы (или Аристотеля) как величайшего философа всех времен и народов. Он полагал, что только плюрализм взглядов помогает философии по-настоящему развиваться. Будучи первым польским представителем неосхоластики (по определению Генриха Струве)²³, он, тем не менее, сокрушался, что данное направление не имеет своего четкого плана и систематического характера.

Неосхоластика возникла в ответ на действительно кризисную ситуацию философии, которая имела место в XIX веке. Все основные течения, особенно немецкий идеализм, как субъективный Канта, так и объективный Гегеля (а прежде – вольфианство), так или иначе апеллировали к протестантской традиции. После Реформации католическая мысль (в виде так называемой «второй схоластики», разрабатываемой на основе учения св. Фомы Аквинского в иезуитской среде) не оказывала столь сильного влияния, которое она имела в средневековье, до разделения западной Церкви. Философия по-прежнему преподавалась в католических духовных семинариях, однако не только исполняла всего лишь

¹⁸ См.: Tuszowski J.O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1932. S. 179 [18].

¹⁹ См.: Morawski M. Filozofia i jej zadanie. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, 1899. S. VII [19].

²⁰ См.: там же; Morawski M. Dogmat łaski. 19 wykładów o «Porządku nadprzyrodzonym». Z papierów pośmiertnych autora. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1924. S. 12 [20].

²¹ См.: там же. S. XIX.

²² Ср.: там же. S. 317.

²³ См.: Tuszowski J. O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). S. 179. Ср. Skoczyński J., Woleński J. Historia filozofii polskiej. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010. S. 342 [21].

служебную функцию по отношению к богословию, но также, за некоторыми исключениями, не имела по-настоящему достойных представителей, которые могли бы конкурировать с протестантскими мыслителями. Как и в православной России, в католической Церкви XIX века философия была явлением маргинальным. Кроме того, кантианство и гегелианство оказывали негативное влияние на развитие богословия. На роль системы, которая могла бы быть положена в основу католической философии, претендовали в то время две школы – платоновско-августинская и аристотелевско-томистская. В конечном счете победила вторая, и на долгие годы неомизм стал определять развитие католической философско-богословской мысли. Ключевым моментом в этом процессе было провозглашение папой Львом XIII в 1879 г. окружного послания «*Artemi Patris*», которое придало неосхоластике (а точнее, неомизму) ранг обязательной католической философии. Моравский был у истоков этого движения. Неудивительно, что он с таким интересом следил за развитием концепции Соловьева – первой философской системы, возникшей на почве православной традиции.

В XIX веке и на Востоке, и на Западе особую остроту приобрел вопрос об отношении между верой и разумом, верой и знанием, в том числе, между богословием и философией. Как известно, именно эта проблема стояла в центре внимания Владимира Соловьева, который в «Истории и будущности теократии» своей задачей ставил «оправдать веру отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиною»²⁴. К теме отношения между верой и знанием обращался также о. Моравский. Краковский иезуит отстаивал тезис о независимости философии и богословия, а в то же время показывал, что между ними, как и между верой и разумом как таковыми, нет и не может быть противоречия или конфликта. Развивая учение Первого Ватиканского Собора, он писал, что одни истины могут быть открыты разумом (например, существование Бога), а другие – только с помощью веры (Святая Троица, Воплощение)²⁵. Используя традиционную схоластическую схему, Моравский полагал, что разум – «отблеск Божественной мудрости»²⁶ – доказывает основания веры (факт существования Бога), а затем, будучи освященным ее светом, углубляет постижение Божественных вещей; в свою очередь, вера хранит разум от ошибок и заблуждений и обогащает его новым содержанием²⁷. В этой связи философия не может противоречить истинам веры. Она должна готовить путь вере и опровергать ложные системы и теории²⁸, чтобы в конечном счете привести разум в преддверие храма и поклониться перед его алтарем²⁹. Хотя между верой и разумом нет

²⁴ См.: Соловьев В. История и будущность теократии // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1914. С. 243 [22].

²⁵ См.: Morawski M. *Filozofia i jej zadanie*. S. 414.

²⁶ См.: там же. S. 433.

²⁷ См.: там же. S. 415.

²⁸ См.: там же. S. 431.

²⁹ См.: *Devotus Disciplinus* [pseud.]. Ks. M.I. Morawski, T.J. jako filozof. S. 27.

разногласий, тем не менее вера имеет преимущество перед разумом. Это воззрение Моравского критиковали некоторые другие польские философы, в частности С. Павлицкий и Ф. Габрыль³⁰. Последний отмечал, что «о. Моравский прав, домогаясь, чтобы философия не поднимала бунт против веры, но не требует ли он от нее слишком много, настаивая на том, что все ее внимание должно быть посвящено догматам, служению им и борьбе с противоположными позициями разума? <...> Автор слишком уж обрекает философию на апологетическую роль по отношению к вере»³¹. Стоит ли добавлять, что такая же «апологетическая» роль философии как обоснования христианских догматов обозначилась также в творчестве Соловьева?

Моравский интересовался также вопросом отношения между наукой и религией, в частности, допускал теорию эволюции, интерпретируя ее в христианском духе. «Христианство устами Августина утверждает только то, что плодотворное семя столь богатого мира посеяно рукой Божией. <...> Генетическое и эволюционистическое воззрение нынешней науки на вселенную приближает ... умы к теистическому мировоззрению. <...> Поэтому мы, как кажется, можем сказать, что теория развития и историческое направление в современной науке благоприятны религии и тем самым показывают нам, какой философии мы должны держаться»³². Эта мысль заметно перекликается с тезисом Соловьева, согласно которому, эволюция есть выражение Божественного замысла.

Как и для Соловьева, философия для Моравского есть основание солидарности, высшего, сверхприродного единства всех людей³³. Эту тему он хотел шире развить в статье «Общение святых», но его смерть не позволила до конца осуществить этот замысел, и статья осталась незаконченной. Все творчество Моравского было выражением программы *fides quaerens intellectum* – веры, ищущей разумения.

Моравский и русская мысль

Моравский хорошо знал творчество русских мыслителей. В частности, о русских писателях он упоминал в работе «Религиозно-философские вечера» («Wieczory nad Lemnem», 1893), перевод (с немецкого) которой был опубликован в 1910–1911 гг. в «Богословском вестнике». В ней автор – устами одного из собеседников «Вечеров», Семенова, – отмечал, что из России вышло нравственно-религиозное движение, которое «выступило в виде религии сострадания у Достоевского и нашло самое сильное выражение у Льва Толстого»³⁴.

³⁰ См.: Keller J. Morawski Marian // *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław: Ossolineum, 1971. S. 284 [23]. Ср.: Gabryl F. *Polska filozofia religijna w wieku XIX*. S. 267–269.

³¹ См.: Gabryl F. *Polska filozofia religijna w wieku XIX*. S. 268.

³² См.: Моравский М. «Религиозно-философские вечера» // *Богословский вестник*. 1910. Т. 3. № 10. С. 256, 263, 265 [24].

³³ См.: *Devotus Disciplinus* [pseud.], Ks. M.I. Morawski, T.J. jako filozof. S. 43.

³⁴ См.: Моравский М. «Религиозно-философские вечера» // *Богословский вестник*. 1910. Т. 3. № 9. С. 54.

Именно Толстой и Соловьев притягивали Моравского своей глубиной и искренностью³⁵. Особенно высоко он ценил «Исповедь» Толстого, считая ее наиболее интересной книгой русского писателя, а в 1888 г. даже написал об этом статью³⁶. Его удивлял факт, что знатоки творчества Толстого обходят это произведение молчанием, считая его «собранием софизмов и обскурантизм»³⁷. Стоит отметить, что о. Моравский, рассматривая причины духовного кризиса Толстого, выражал убеждение, что для его преодоления необходимо обратиться к вере, более того, к истинной вере, т.е. католической Церкви. Глубоко сочувствуя писателю, сопереживая его страданиям и мучительным поискам смысла жизни, он не сомневался, что если бы автор «Исповеди» лучше узнал католичество, то без колебаний принял бы Христа. Согласно Моравскому, одной из причин той бури, которая разыгралась в душе русского писателя, был факт, что он «был воспитан на немецкой философии, заброшен научными теориями материалистов, которые он поспешно проглотил и наверняка не усвоил», и поэтому «был изначально предубежден и, до определенной степени, оставался глух к принятию догмата»³⁸. Тем не менее Моравский не терял надежды, что Толстой вернется в лоно Церкви.

Иначе краковский мыслитель оценивал творческий путь Соловьева, который не только не отдалялся от христианства, но и из всех стремился к истинной, т.е. католической вере, а разрабатываемая им «философия догмата» была теоретическим обоснованием этого предприятия.

По словам биографа о. М. Моравского, о. Иосифа (Юзефа) Тушовского, первая встреча Моравского и Соловьева произошла в 1888 г. в Париже, где Соловьев опубликовал в «L'Univers» три статьи по случаю 900-летия со дня крещения Руси. 18 сентября этого года там же было обнародовано анонимное сообщение из Кракова, содержащее суровую критику статей русского мыслителя. Четыре дня спустя Соловьев, который в то время пребывал в Вирофле (Viroflay), недалеко от Версаля, ответил на это письмо, публикуя «Protestation contre une correspondance de Cracovie», а неделю позднее поблагодарил о. Моравского за то, что тот разъяснил ему, кто являлся автором краковской корреспонденции (оказалось, что им был некий Юлиан Фальковский). Соловьев также попросил Моравского прислать ему номер «Всеобщего обозрения» («Przegląd Powszechny») с рецензией на его знаменитую парижскую лекцию «Русская идея»³⁹.

В архивных материалах о. Моравского сохранилось письмо Соловьева. По-польски оно было напечатано о. Тушовским⁴⁰, а русский перевод можно

³⁵ См.: Tuszowski J. O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). S. 245.

³⁶ См.: Morawski M. «Spowiedź» rosyjskiego pisarza Lwa Tolstoja // Przegląd Powszechny. 1888. T. 18. S. 56–72 [25].

³⁷ Там же. S. 58.

³⁸ Ср.: там же. S. 71.

³⁹ См.: Tuszowski J. O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). S. 249–251.

⁴⁰ См.: List Włodzimierza Solowjowa do o. Marjana Morawskiego // J. Tuszowski. O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). S. 442 [26].

найти в статье В. Моисеева, посвященной «краковскому делу»⁴¹. В нем Соловьев сообщал своему краковскому адресату: «Я сожалею, что моя статья оказалась слишком резкой и недостаточно любезной. Я отправил ее в газету, не задерживаясь в Париже. И так как там изложены, в основном, спонтанные первые впечатления об этом вопросе, я не стал ее перечитывать. Именно поэтому я не учел те особенные факторы, которые препятствуют объективному восприятию русских в Польше. Что касается продолжения нашей полемики, я полагаю, что нет никаких сомнений в исторической связи России и Византии. И если господин Фальковский не хочет уступать «москалю», он, возможно, уступит циркуляру господина Сембратовича, произведение которого я сейчас перевожу для «l'Univers». В случае, если мой оппонент вернется к этому вопросу, мне будет достаточно процитировать вышеупомянутый труд. Что же касается настоящего религиозного спора и моих трех докладов на эту тему, я полагаю, что полемика здесь не только возможна, но необходима»⁴². В конце письма Соловьев сообщал о своем намерении задержаться в Кракове в конце октября, хотя приехал намного позже, только в конце декабря, так как он дольше предполагаемого задержался в Хорватии, где с епископом Штрессмайером обсуждал детали своего предприятия по осуществлению воссоединения Церквей.

Биограф отмечал, что Соловьев «изливал Моравскому всю свою душу, ничего не скрывая»⁴³, делился с ним своими взглядами, планами и опасениями, касающимися возможной ссылки за провозглашение столь дерзких идей. Наверняка, во время пребывания Соловьева в Кракове они вели много бесед и споров, о чем неоднократно (хотя вскользь) упоминал о. Моравский в своей статье о русском философе. «Краковский эпизод» стал последней возможностью интеллектуального и духовного общения двух мыслителей. После возвращения в Россию Соловьев больше не связался с о. Моравским, так как серьезно боялся последствий своей заграничной поездки.

Моравский о Соловьёве

Именно Моравский как никто другой способствовал популяризации творчества Соловьева в Польше⁴⁴. Как уже было отмечено, на страницах редактируемого им «Всеобщего обозрения» появилось несколько текстов, посвященных русскому философу. В частности, в 1888 г., вскоре после издания в Кракове польского перевода статьи Соловьева «Россия и Европа», выполненного профессором Бенони, Моравский написал краткую рецензию на эту работу, в которой разъяснил польскому читателю, в чем заключается ее полемический характер и заметил: «Во всем, что выходит из-под пера Соловьева, содержится много глубоких мыслей, убедительно высказанных истин и независимость духа,

⁴¹ См.: Моисеев В.И. Тайна «краковского дела» Владимира Соловьева. С. 17.

⁴² Там же.

⁴³ См.: Tuszowski J. O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). S. 250.

⁴⁴ См.: Jedliński M. Sołowjow o Polakach. Polacy o Sołowjowie. S. 71.

возвышающегося не только над утилитарными целями, но даже над предубеждениями времени и окружающего его общества»⁴⁵.

Однако особого внимания заслуживает, несомненно, статья М. Моравского, озаглавленная – прямо и непритязательно – «Владимир Соловьев». Она была опубликована в трех частях в двух номерах журнала (25 и 26) в 1890 г.⁴⁶, спустя почти два года после визита Соловьева в Краков. К этому времени вышли не только «Русская идея» и «Национальный вопрос в России», но также «Россия и Вселенская Церковь». Моравский располагал достаточно большим (хотя, конечно, неполным) материалом, что позволило ему весьма подробно и внимательно реконструировать философско-богословское мировоззрение Соловьева.

В настоящем выпуске «Соловьевских исследований» мы предлагаем перевод работы о. Моравского. Заинтересованный читатель сам сможет проследить ход мышления и интерпретацию, которую польский иезуит дает русскому мыслителю, поэтому подробное изложение данного текста (а это довольно обширное эссе) является нецелесообразным. Стоит однако отметить, что статья Моравского была повторно издана в 2007 году в антологии сочинений Соловьева «Zaślubiny Wschodu z Zachodem» («Бракосочетание Востока с Западом»)⁴⁷, а ее детальный разбор был проведен Эвелиной Топольской в эссе «Mariana Morawskiego analiza poglądów Włodzimierza Sołowjowa» («Анализ взглядов Владимира Соловьева Марианом Моравским»), которое было опубликовано в 2012 году в журнале «Appendix»⁴⁸. Данные факты красноречиво свидетельствуют о неподдельном интересе современных польских исследователей к творчеству «отца русской философии».

Не углубляясь во все нюансы текста Моравского, стоит обратить внимание на три особенности позиции автора. Во-первых, автор со знанием дела и личной вовлеченностью рассматривает общественно-политические взгляды Соловьева. Во-вторых, Моравский не скрывает своего восхищения соловьевским проектом примирения Церквей, хотя не разделяет его оптимизма о скором завершении этого предприятия. Краковский иезуит глубоко убежден, что Соловьев – католик и что именно в католичестве он усматривает путь для дальнейшего развития России. Этому вопросу он отводит больше всего места в своей статье. В-третьих, несмотря на глубокое уважение ко взглядам русского философа, Моравский в заключительной части текста дает довольно резкую критику его софиологии, которую он знал в основном по работе «Россия и

⁴⁵ См.: X. M.M. Rosya i Europa przez Włodzimierza Sołowiewa. Przekład z rosyjskiego. Kraków. Nakład Heumanna, 1888 // Przegląd Powszechny. 1888. T. XIX. S. 250 [27].

⁴⁶ См.: Morawski M. Włodzimierz Sołowjow // Przegląd Powszechny. T. 25. 1890. S. 305–327; Przegląd Powszechny. T. 26. 1890. S. 21–39, 230–246 [28].

⁴⁷ См.: Morawski M. Włodzimierz Sołowjow // W. Sołowjow. Zaślubiny Wschodu z Zachodem. Tium. G. Górny. Warszawa: Wydawnictwo FRONDA, 2007. S. 173–253 [29]. К сожалению, в этой публикации исчезла большая сноска Моравского, в которой автор перечисляет основные сочинения Соловьева.

⁴⁸ См.: Topolska E. Mariana Morawskiego analiza poglądów Włodzimierza Sołowjowa // Appendix. 2012. T. 1. S. 95–127 [30].

Вселенская Церковь». Аргументы, которые приводит Моравский, во многом заимствованы из католической традиции, в том числе из положений Первого Ватиканского Собора, напомнившего в XIX веке учение св. Фомы Аквинского о том, как должны выглядеть отношения между верой и знанием, богословием и философией. С этой перспективы всяческие рассуждения о внутренней жизни Святой Троицы, которые появляются в софиологии, представлялись ему не только дерзкими, но и еретическими.

Несмотря на критические замечания, о. Мариан Моравский пишет о Соловьеве в духе искренней доброжелательности. Учение русского мыслителя о Софии он воспринимал, скорее, как исключение из правила, результат увлечения немецкой философией, не меняющий в целом высокой оценки Соловьева как философа, всей душой ищущего истину.

С рассуждениями Моравского можно соглашаться или нет, но не подлежит сомнению, что его статья остается одним из наиболее обстоятельных исследований мысли Соловьева. В согласии с существующей в то время практикой, Моравский только изредка приводит ссылки на произведения рассматриваемого автора, не всегда уточняя, о каком именно идет речь. В переводе в них по мере возможности восполнены данные о сочинениях русского философа, цитируемых Моравским.⁴⁹

Список литературы

1. Красицки Я. Философия В.С. Соловьева в Польше // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1 (37). С. 40–54.
2. Kravchenko V. V. S. Solovyov's Oeuvre Reflected in Foreign Philosophy // *Russian Thought in Europe: Reception, Polemics and Development* / ed. by T. Obolovitch, T. Homa, J. Bremer. Kraków: Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013. S. 205–228.
3. Matual D. Vladimir Solov'ev and Poland // *The Polish Review*. 1984. Vol. 29. No. 1/2. P. 127–134.
4. Кнейзик Л. Владимир Соловьев и польский вопрос // Соловьёвский сборник / сост. и ред. И.В. Борисова, А.П. Козырев. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 487–502.
5. Jedliński M. Sołowjow o Polakach. Polacy o Sołowjowie // *Sprawy Wschodnie*. 2005. No. 2–3. S. 59–75.
6. Соловьев В.С. Письма к Евгению Тавернье // Письма В.С. Соловьева. Т. 4. Петроград: Тип. т-ва «Общественная Польза», 1923. С. 185–239.
7. Моисеев В.И. Тайна «краковского дела» Владимира Соловьева // *Przegląd Rusycystyczny*. 2003. T. 101. No. 1. S. 5–21.
8. Sołowjew S. Rosya i Europa / wstęp K. Benoni. Kraków: Nakład J.K. Żupańskiego i K.J. Neumann, 1888. 64 с.
9. Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. Краков: Типография В.Л. Анчица и Комп., 1904. 222 с.
10. Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. Краков: Книжный магазин Д.Е. Фридлейна, 1908. 296 с.
11. Соловьев В. Об идеальном и историческом Христианстве (отдельный оттиск из сочинения: «Россия и Вселенская Церковь»). Краков: Книжный магазин Д.Е. Фридлейна, 1908. 64 с.

⁴⁹ Я выражаю искреннюю признательность Светлане Панич за тщательную корректуру текста перевода.

12. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. М.: Республика, 1997. 431 с.
13. Соловьев В.С. Письма еп. Штрессмайеру // Письма В.С. Соловьева. Т. 1. Петроград: Тип. т-ва «Общественная Польза», 1908. С. 180–193.
14. Urban J. Włodzimierz Sołowiew i biskup Strossmayer // *Przegląd Powszechny*. 1909. T. CI. S. 159–171.
15. Devotus Disciplinus [pseud.]. Ks. M.I. Morawski, T.J. jako filozof. Londyn: Veritas, 1953. 47 s.
16. Piech S. Marian Ignacy Morawski (1845–1901) // *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej* / red. S. Piech. Kraków: WN PAT, 2000. S. 353–364.
17. Gabryl F. Polska filozofia religijna w wieku XIX. Warszawa: Nakład Biblioteki Dziel Chrześcijańskich, 1913. 329 s.
18. Tuszowski J.O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1932. 444 s.
19. Morawski M. Filozofia i jej zadanie. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, 1899. 433 s.
20. Morawski M. Dogmat łaski. 19 wykładów o «Porządku nadprzyrodzonym». Z papierów pośmiertnych autora. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1924. 317 s.
21. Skoczyński J., Woleński J. Historia filozofii polskiej. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010. 566 s.
22. Соловьев В. История и будущее теократии // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1914. С. 243–639.
23. Keller J. Morawski Marian // *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław: Ossolineum, 1971. S. 284.
24. Моравский М. «Религиозно-философские вечера» // *Богословский вестник*. 1910. Т. 3. № 9. С. 45–65; № 10. С. 246–265; № 12. С. 729–752; *Богословский вестник*. 1911. Т. 1. № 2. С. 297–319; № 4. С. 697–723.
25. Morawski M. «Spowiedź» rosyjskiego pisarza Lwa Tołstoja // *Przegląd Powszechny*. 1888. T. 18. S. 56–72.
26. List Włodzimierza Sołowjowa do o. Marjana Morawskiego // J. Tuszowski. O. Marian Morawski T.J. (1845–1901). Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1932. S. 442.
- 27X. M.M. Rosya i Europa przez Włodzimierza Sołowiewa. Przekład z rosyjskiego. Kraków. Nakład Heumanna, 1888 // *Przegląd Powszechny*. 1888. T. XIX. S. 250.
28. Morawski M. Włodzimierz Sołowjow // *Przegląd Powszechny*. 1890. T. 25. S. 305–327; *Przegląd Powszechny*. 1890. T. 26. S. 21–39, 230–246.
29. Morawski M. Włodzimierz Sołowjow // W. Sołowjow. *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*. Tium. G. Górny. Warszawa: Wydawnictwo FRONDA, 2007. S. 173–253.
30. Topolska E. Mariana Morawskiego analiza poglądów Włodzimierza Sołowjowa // *Appendix*. 2012. T. 1. S. 95–127.

References

1. Krasitski, Ya. Filozofiya V.S. Solov'eva v Pol'she [Philosophy of V.S. Solovyov in Poland], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 40–54.
2. Kravchenko, V.V.I.S. Solovyov's Oeuvre Reflected in Foreign Philosophy, in *Russian Thought in Europe: Reception, Polemics and Development*. Kraków: Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013, pp. 205–228.
3. Matual, D. Vladimir Solov'ev and Poland, in *The Polish Review*, 1984, vol. 29, no. 1/2, pp. 127–134.
4. Kiezyk, L. Vladimir Solov'ev i pol'skiy vopros [Vladimir Solovyov and the Polish question] in *Solov'evskiy sbornik* [Solovyovian collection], Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika, 2001, pp. 487–502.

5. Jedliński, M. Sołowjow o Polakach. Polacy o Sołowjowie [Solovyov on Poles. Poles on Solovyov], in *Sprawy Wschodnie*, 2005, no. 2–3, pp. 59–75.
6. Solov'ev, V.S. Pis'ma k Evgeniyu Tavern'ie [The Letters to Eugene Tavernier], in *Pis'ma V.S. Solov'eva*, t. 4 [The Letters of V.S. Solovyov, vol. 4], Petrograd: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya Pol'za», 1923, pp. 185–239.
7. Moiseev, V.I. Tayna «krakovskogo dela» Vladimira Solov'eva [The mystery of «Krakow Affair» of Vladimir Solovyov], in *Przegląd Rusycystyczny*, 2003, vol. 101, no. 1, pp. 5–21.
8. Sołowjew, S. *Rosya i Europa* [Russian and Europe], Kraków: Nakład J.K. Zupańskiego i K.J. Heumanna, 1888. 64 p.
9. Solov'ev, V. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church], Kraków: Tipografiya V.L. Anchitsa i Komp., 1904. 222 p.
10. Solov'ev, V. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church], Kraków: Knizhnyy magazin D.E. Fridleya, 1908. 296 p.
11. Solov'ev, V. *Ob ideal'nom i istoricheskom Khristianstve* [On the ideal and the historical Christianity], Kraków: Knizhnyy magazin D.E. Fridleya, 1908. 64 p.
12. Solov'ev, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov: His life and creative evolution], Moscow: Respublika, 1997. 431 p.
13. Solov'ev, V.S. Pis'ma ep. Shtrossmayeru [The Letters to Bp. Strossmayer], in *Pis'ma V.S. Solov'eva*, t. 1 [The Letters of V.S. Solovyov, vol. 1], Petrograd: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya Pol'za», 1908, pp. 180–193.
14. Urban, J. Włodzimierz Sołowiew i biskup Strossmayer [Vladimir Solovyov and Bishop Strossmayer], in *Przegląd Powszechny*, 1909, vol. CI, pp. 159–171.
15. Devotus Disciplinus [pseud.]. *Ks. M.I. Morawski, T.J. jako filozof* [Fr. M.I. Morawski as a philosopher], London: Veritas, 1953. 47 p.
16. Piech, S. Marian Ignacy Morawski (1845–1901) [Marian Ignatius Morawski (1845–1901)], in *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej* [The Golden book of the Pontifical Theological Academy], Kraków: WN PAT, 2000, pp. 353–364.
17. Gabryl, F. *Polska filozofia religijna w wieku XIX* [Polish religious philosophy in the 19th century], Warsaw: Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich, 1913. 329 p.
18. Tuszowski, J. O. *Marian Morawski T.J. (1845–1901)* [Fr. Marian Morawski S.J. (1845–1901)], Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1932. 433 p.
19. Morawski, M. *Filozofia i jej zadanie* [Philosophy and its task], Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, 1899. 317 p.
20. Morawski, M. *Dogmat łaski. 19 wykładów o «Porządku nadprzyrodzonym». Z papierów pośmiertnych autora* [The Dogma of Grace. 19 lectures on the «Supernatural order». From the postmortal papers of the author], Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1924.
21. Skoczyński, J., Woleński, J. *Historia filozofii polskiej* [A history of Polish philosophy], Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010. 566 p.
22. Solov'ev, V. Istoriya i budushchnost' teokratii [The history and future of theocracy], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva*, t. 4 [Collected Works of Vladimir Sergeyevich Solovyov, vol. 4], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 243–639.
23. Keller, J. Morawski Marian, in *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* [Philosophy in Poland. A dictionary of writers], Wrocław: Ossolineum, 1971. 284 p.
24. Moravskiy, M. «Religiozno-filosofskie vechera» [«The religious and philosophical evenings»], in *Bogoslovskiy vestnik*, 1910, vol. 3, no. 9, pp. 45–65; no. 10, pp. 246–265; no. 12, pp. 729–752; *Bogoslovskiy vestnik*, vol. 1, no. 2, pp. 297–319; no. 4, pp. 697–723.
25. Morawski, M. «Spowiedź» rosyjskiego pisarza Lwa Tołstoja [«A Confession» of Russian writer, Leo Tolstoy], in *Przegląd Powszechny*, 1888, vol. 18, pp. 56–72.
26. List Włodzimierza Sołowjowa do o. Marjana Morawskiego [The Letter of Vladimir Solovyov to Fr. Marian Morawski], in Tuszowski, O. *Marian Morawski T.J. (1845–1901)* [Fr. Marian Morawski S.J. (1845–1901)], Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1932. 442 p.

27. X. M.M. Rosya i Europa przez Włodzimierza Sołowiewa. Przekład z rosyjskiego. Kraków. Nakład Heumanna, 1888 [Russia and Europe by Vladimir Solovyov. Translation from Russian. Edition of Heumann, 1888], in *Przegląd Powszechny*, 1888, vol. XIX. 250 p.

28. Morawski, M. Włodzimierz Sołowjow [Vladimir Solovyov], in *Przegląd Powszechny*, 1890, vol. 25, pp. 305–327; *Przegląd Powszechny*, 1890, vol. 26, pp. 21–39, 230–246.

29. Morawski, M. Włodzimierz Sołowjow [Vladimir Solovyov], in Sołowjow, W. *Zaślubiny Wschodu z Zachodem* [The Nuptials of the East and the West], Warsaw: Wydawnictwo FRONDA, 2007, pp. 173–253.

30. Topolska, E. *Mariana Morawskiego analiza poglądów Włodzimierza Sołowjowa* [Marian Morawski's analysis of the views of Vladimir Solovyov], Appendix, 2012, vol. 1, pp. 95–127.

УДК 82:1(438:470)

ББК 83(4 Пол)5:87.3(2)522

ЦИМБАЛЫ ЯНКЕЛЯ: ВНОВЬ О МИЦКЕВИЧЕ И ИСТОРИИ ПОЛЬСКОГО МЕССИАНИЗМА

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино
ул. Николаямская, д. 1, г. Москва, 109189, Российская Федерация
E-mail: eugenio@libfl.ru

С опорой на философскую методологию Вл. Соловьёва рассматриваются мессианские темы в поэме Адама Мицкевича «Пан Тадеуш». Мессианизм Мицкевича во многом определяется той ситуацией исторического разлома, когда сквозь изжитые формы полупатриархальных обществ мучительно пробивались зачатки обществ современного типа. В результате анализа текста поэмы делается вывод о том, что главным для Мицкевича является согласование достоинств патриархальной Gemeinschaft с современными императивами равенства и свободы. Утверждается, что текст поэмы, в которой Мицкевич вольно или невольно касается и своего дальнего еврейского background'a, является актом философского и поэтического самопознания великого польского поэта. Рассматривается проблема многозначности столь существенного для Мицкевича (как и для всей романтической культуры первой половины XIX столетия) «Наполеоновского мифа».

Ключевые слова: поэзия Мицкевича, философская методология Вл. Соловьёва, польский мессианизм, окраины Речи Посполитой, патриархальное общезитие, революция, эмансипация, свобода, еврейский народ, «Наполеоновская идея».

JANKIEL'S CYMBALS: ONCE MORE ON MICKIEWICZ AND THE HISTORY OF POLISH MESSIANISM

E.B. RASHKOVSKY

M.I. Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature
1, Nikoloyamskaya St., Moscow, 109189, Russian Federation
E-mail: eugenio@libfl.ru

This paper, based in many respects on Vl. Solovyov's philosophical methodology, deals with some messianic ideas of Adam Mickiewicz's poetical but half-ironic epos «Pan Tadeusz». Mickiewicz's

messianism was much determined by the situation of painful historical clash of remnants of patriarchal societies with new imperatives of Modernity. The analysis of the poem showed that the main concern of the Polish poet was a kind of possible correlation of traditional virtues of patriarchal Gemeinschaft with modern egalitarian and emancipation imperatives. The paper also deals with the problem of distant Mickiewicz's Jewish background as one of the willy-nilly preconditions of his philosophical as well as poetical self-consciousness. And also, the paper deals with the ambiguity of so substantial for Mickiewicz (as well as for European romantic culture itself) Napoleonic myth.

Key words: poetry, Mickiewicz's poetry, Solovyov's philosophical methodology, Polish messianism, patriarchal way of life, revolution, emancipation, freedom, Jewish people, «Napoleonic idea».

*Ты ж, сверхъестественно умевший
В себе вражду уврачевать...
Федор Тютчев¹.*

Казалось бы, что можно еще сказать о мессианизме Адама Мицкевича и его отражениях в мышлении и творчестве Соловьева² после всего, что написано о Соловьёве и Мицкевиче в трудах о. Сергия Соловьёва, Мариана Эдзеховского, Ежи Мошиньского, Станислава Пигоня, Анджея Валицкого, Гжегожа Пшебинды, Яна Красицкого и многих-многих других. Однако тема едва ли исчерпана. Оно и не случайно.

1

Давным-давно, на исходе позапрошлого века, когда еще жил и творил Соловьёв, на страницах немецкой социал-демократической газеты «Leipziger Volkszeitung» Роза Люксембург опубликовала статью «Адам Мицкевич». Статья, разумеется, написана на тогдашнем марксистском политическом жаргоне, но пронизана она любопытной и, по существу, неоспоримой мыслью: подобно тому, как в Германии высшим достижением национальной культуры, завещанным будущему, является немецкая классическая философия³, так и в определенных будущих судьб Польши аналогичную роль призвана сыграть дворянская романтическая поэзия XIX столетия⁴.

Действительно, польское мессианство позапрошлого века – и в философии, и в поэзии (наследие Мицкевича, Красиньского, Словацкого, Норвида, Хёне-Вроньского, Цешковского и др.), впитав в себя несомненные влияния немецкой классической философии – и именно в тот период, когда национальная

¹ Тютчев Ф.И. От Русского по прочтении отрывков из лекций г-на Мицкевича // Лит. газета. М., 23.07.1986. № 30 (5096). С. 7 [1].

² Первый знак этого отражения – письмо Соловьёва кн. Д. Н. Цертелеву из Варшавы от 27.07.1875 (Соловьёв В.С. Собр. соч. Письма и приложение. Вухеллес: Жизнь с Богом, 1970. Вторая пагинация. С. 227) [2].

³ В отличие от Энгельса, Р. Люксембург и Маркса относят к плееде немецких классических философов.

⁴ См.: Luxemburg R. Adam Mickiewicz // Luxemburg R. Schriften über Kunst und Literatur. Dresden: Der Kunst, 1972. S. 7–13 [3].

история польского народа и его культура казались делом почти безнадежно проигранным, поставило особый акцент на мышление, созерцание, рефлексию, поэзию как на неотъемлемые и существенные моменты человеческой деятельности – вплоть до повседневных трудов. И через человеческий праксис – на неотъемлемые моменты самой истории⁵.

И если говорить о проблеме «Мицкевич и история», то важно иметь в виду, сколь существенно было для Мицкевича погружение в трагическую историю многих поколений своего народа – в историю прошлого, в текущую историю, в историю чаемого будущего. А по принципу некоего поэтического и философского контрапункта – чувство того беспощадного одиночества, на которое обрекает истинного поэта его поэтическое, следовательно – и духовное служение⁶.

А уж если говорить об истории, то одна из важнейших интуиций Мицкевича, подхваченных позднее Соловьевым, – неразрывная духовно-историческая связь славянских народов с судьбами еврейства. Тема эта – почти что неисчерпаемая, захватывающая огромные пласты не только историографии, но и библистики, христианского богословия, социологии, истории мысли и поэзии.

Однако – «нельзя объять необъятного».

И поспею ограничиться лишь частной задачей: трактовкой этой проблемы на страницах едва ли не вершинного труда Мицкевича – поэтической эпопеи «Пан Тадеуш» (1832–1834). Будем работать с польским оригиналом, давая к нему русские прозаические переводы⁷.

Работа с «Паном Тадеушем», на мой взгляд, тем более важна, что некоторое мерцание поэтических, философских и исторических смыслов лишний раз убеждает нас в том, что поэтическое творчество – вещь, несомненно, более емкая и богатая, нежели знание идеолога, стремящегося к инвариантным формулировкам и смыслам⁸.

А уж если говорить о еврейской теме в «Пане Тадеуше», то тема эта не случайна.

По землям Речи Посполитой, подвергавшимся неоднократным переделам со стороны окружающих держав на протяжении последней четверти XVIII –

⁵ См.: Woodrow-Januszewski B. Mesjanizm Mickiewicza-towiańczyka zjawiskiem intelektualnie prowokacyjnym // *Studia filozoficzne*. Warszawa, 1972. № 10. S. 47–48 [4]. О рефлексях польской романтической мысли и культуры в наследии Папы Иоанна Павла II см.: Рашковский Е.Б. К поэтике Кароля Войтылы: введение от переводчика // *Иоанн Павел II. Постигание любви*. М.: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2011. С. 241–244 [5].

⁶ См.: Kawyn St. Artysta. Wiersz. Działacz // *Kawyn St. Mickiewicz w oczach swoich współczesnych*. Kraków: Wyd. Literackie, 1967. S. 7–8 [6].

⁷ Источник текста – академическое издание поэмы: Mickiewicz A. *Pan Tadeusz* // *Dziela*. Т. 4. Warszawa: Czytelnik, 1955. 473 s. [7]. В дальнейшем я буду ссылаться на разделы поэмы («Книги») и строки, размеченные при текстологической подготовке этого издания и воспроизведенные на его страницах.

⁸ См.: Rashkovsky E. B. Concerning the Philosophical Background of Lyrical Poetry: Some Preliminary Notes // *Вестник РУДН. Сер.: Философия*. М., 2014. № 1. С. 53–58 [8].

первой половины XX столетия, пролегал «еврейский пояс» тогдашнего мира. «Пояс» этот простирался от берегов Северного моря и Балтики до берегов Черного моря и Адриатики. Как известно, этот многомиллионный «пояс» был уничтожен гитлеровскими варварами на протяжении 30–40-х годов прошлого века. Но память о нем до сих пор жива в мировой культуре.

Есть еще одна возможная предпосылка озабоченности Мицкевича еврейской темой: обстоятельство скрывавшееся, но непреложное. Известно, что Маевские, предки поэта по материнской линии, как и целый ряд иных шляхетских родов Речи Посполитой, начинали свое родословие от еврейских сектантов, перешедших в католичество в XVII столетии⁹. И эта родовая полутайна Мицкевичей, возможно, могла быть существенным стимулом для мышления и творчества поэта.

2

Итак – «Пан Тадеуш, или Последний наезд на Литве».

Время действия – 1811–1812 годы; трагический эпилог поэмы относится к началу 1830-х годов, времени «Великой эмиграции», последовавшей за восстанием 1830–1831 гг.

Место действия – фольварки, замки, деревни и леса Беловежского края (Новогрудский повет Гродненского воеводства бывшего Великого княжества Литовского, территория которого в результате разделов Речи Посполитой перешла к Российской империи, а ныне входит в состав Республики Беларусь).

Сюжет – своеобразной польской иронической «Махабхараты»: казалось бы, случайно вспыхнувшая братская война, смысл и ход которой оказались непредвиденными. Однако смысл этот постигается не напрямую, но, скорее, некоторым косвенным, «боковым» зрением: в основе истории – не разрешение внешних противоречий, но становление дальних предпосылок внутреннего роста и очищения душ. Очищения – в виду всей преступной запутанности и неразрешимости прошедшей истории и открытости истории будущих времен.

Итак, «Пан Тадеуш» – романтический ирои-комический эпос о мучительном водоразделе двух эпох: эпохи глубокой архаики и эпохи современной, или – если прибегнуть к нынешней терминологии – модерн-эпохи. Наполеоновские войны были для народов Центральной и Восточной Европы едва ли только началом этого водораздела.

Отдаю себе отчет в том, что определение поэмы как ирои-комического эпоса на гранях современности может показаться кому-то парадоксальным, вопиюще нефилологичным. Однако ничего не поделаешь. Таков сам Мицкевич, с его надрывной самоиронией, такова и его поэма: поэма на разломах архаической и современной эпох.

Первая эпоха – уходящая, сгорающая в конкретной истории наполеоновских войн. Эпоха как бы полуприродного, патриархального, ритуализирован-

⁹ См.: Мицкевич // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. Иерусалим: Об-во по исследованию евр. общин, 1990. Стлб. 377 [9].

ного и – не побоюсь сказать – отчасти предысторического существования. Предысторического – даже при всех этих укоренившихся в польской дворянской жизни латыни, галантных манерах и весьма развитой юриспруденции. И всё же в этой шляхетской действительности среди Беловежской пуши доминируют не «цивилизация», не «прогресс» или «демократия» (в этом полупатриархальном, былинном, анимистическом мире сами эти слова произносятся лишь в иронических контекстах, как обозначение чего-то чуждого, излишнего, несуразного)¹⁰, но доминирует погруженность человека в природно-космические ритмы и в регрессию к легендарному «сарматскому» прошлому: решая свою дворянскую распрю, люди склонны, скорее, обращаться не к юридической волоките, но к вооруженному «наезду» (zajazd) на усадьбу оппонента...

Многие исследователи творчества Мицкевича обращают внимание на один характерный след архаического мышления в поэме. Такие обобщающие понятия, как, скажем, «дерево», «зверь», «фрукт», «овощ», почти отсутствуют, но зато соответствующие этим понятиям предметы до тонкости детализированы. Правда, в Книге 3 поэмы («Игры любви», строки 260–289) существует целый вдохновенный гимн грибам, но и то – с тончайшей художественной детализацией.

И как ей положено, эта полуприродная, былинная эпоха, словно чудом пересхавшая в эпоху регулярных армий, революций и бонапартизма, оказывается эпохой братских клановых войн. Внезапно вспыхнувшая родовая война Горешков и Соплиц¹¹, вооруженный «наезд», а по существу погром, учиненный графом Горешкой и возбужденной им шляхетской мелкотой против усадьбы Соплиц, – это как бы полукوميческий вариант войны Горадиев и Куриациев, войны Пандавов и Кауравов, кровавых усабиц среди племен Израилевых, как описаны они в «былинных» и хроникальных разделах Библии (Книги Судей, Книги Хроник – Паралипоменон).

Однако этот былинный, полупатриархальный мир, при всём вызываемом им поэтическом умилении (хотя и изрядно сдобренном авторской иронией), предстает в поэме как мир обреченный. Мир на грани распада. И сама былинная, разудалая психология героев – хотя и дополнительный, но всё же действенный фактор этой обреченности. На повестке дня – новый мир, новый эон неумолимой современности.

3

Ситуативное предвестие гибели старого мира начинается на фольварке Соплицово и его лесных окрестностях: с праздника, который включает в себя

¹⁰ Правда, в поэме есть и случай употребления слова «революция» в серьезном и позитивном контексте: «Революции весьма нуждаются в чудаках!» (книга 6 – «Шляхетский поселок», строка 280). Но подразумевается под этим словом, прежде всего, возможность шляхетско-крестьянского восстания против царской власти на Литве.

¹¹ Nota bene. Сами отчасти комические именованья фамилий этих враждующих шляхетских родов (как и многих иных родов польской магнатерии и шляхты) выдают их дальние древнерусские корни. Ведь когда-то, в Киевские времена, этот край именовался Черной Русью; и некоторые крестьяне и слуги в поэме, хотя и именуются «литвинами», говорят между собой «по-русски» (т.е., по существу, по-белорусски).

и медвежью охоту. Клан Соплиц, возглавляемый Судьею (дядей юного заглавного героя поэмы), со своими клиентами и вкупе с молодым графом Горешкой, убивает медведя – как бы тотемного зверя этой патриархальной, шляхетской (можно было бы сказать – «беловежской») Польши¹².

Но вот за страшной гибелью медведя, который в своей агонии чуть было не задрал двух юношей – Тадеуша Соплицу и графа Горешку, раздаются по всей округе торжествующие звуки рога Войскового Гречехи¹³, знаменующие победу людей, по существу, над собственным тотемистическим прошлым. И трижды повествует поэт о звуках рога Войскового надо всей округой (книга 4 – «Дипломатия и охота», строки 678–679, 685–686, 694–695):

...wszystkim się zdawało,
 Że Wojski wciąż gra jeszcze, a to echo grało.
 («...и всем казалось, // Что Войский продолжает играть, но играло эхо»).

Воистину – отходная старому миру.

Но только вот вслед за торжествующими звуками рога над поверженным медведем и разворачивается в ходе иронико-комического повествования неприглядная правда этого сантиментально-идеализированного, патриархального мира: спесь, мстительность, коварство, предательские убийства, сутяжничество, насилие. И всё это возможно смыть лишь покаянием и страданием – вплоть до самоотречения и смерти.

Из дальнейшего повествования мы узнаём, что во время штурма екатеринскими войсками родового замка графов Горешек младший брат мудрого и гуманного Судьи – Яцек Соплиц – исподтишка убивает некогда незаслуженно оскорбившего его владельца замка, старого графа, а сам замок отходит к Судье Соплице, умеющему при надобности налаживать отношения с российскими властями.

Приоткрывается вся неприглядная «обратная перспектива» агонизирующей магнатско-шляхетской Речи Посполитой.

А что же Израиль? Каковы же еврейские судьбы на землях растерзанной Речи Посполитой? Евреи – как бы чужаки, но в то же время и неотъемлемые сопричастники этого уходящего в прошлое патриархально-былинного мира.

Корчма, арендуемая у панов Соплиц преданным им трактирщиком и музыкантом Янкедем, – как бы вестник о Ноевом ковчеге или о Соломоновом храме среди Беловежья (книга 4 – «Дипломатия и охота», строки 177–186); Большая Медведица над Беловежьем – как бы «колесница Давидова» (там же, строки 77–78), а созвездье Дракона – как бы подвешенный в небе Левиафан (книга 8 – «Наезд», строки 89–92), о чем «старые литвины» прознали у раввинов (там же, строки 87–88).

¹² Герои поэмы часто называют Польшу (Polskę) архаическим именем *Polszcza*, почти созвучным слову «puszcza» (луца).

¹³ Войский – номинальный руководитель шляхетского ополчения, уполномоченный также заботиться о семьях ополченцев.

И – увы – в поэме мы встречаем и такой отзвук «нормального» архаического мышления о евреях, как кровавый навет: всего лишь неполные три строчки. Мелкая «шляхтюра», возбужденная молодым графом Гурешкой и его верным слугой – подпанком Гервасием Рембайлой (одна фамилия старого рубака – *gębaszu* – чего сто́ит!) – против Соплиц, бесчинствует в захваченном доме Судьи. Бесчинствует и сам граф. И тогда –

...wszystkich zagłuszył wrzask Zosi,
Która krzyczała, Siędzię objawszy rękami,
Jak dziecko od Żydów klute igelkami.

(«...Всё перекрыл визг Зоси, // Обхватившей Судью руками, // Словно дитя, которого евреи колют иголками»). (Там же, строки 668–670).

К чести Мицкевича следует сказать, что и здесь сохранена поэтом та ироническая дистанция, которая характеризует весь его поэтический дискурс при описаниях старой, шляхетской, былинной, «сарматской» Польши...

4

И за всем этим любованием-развенчанием архаической старины – во всём его амбивалентном блеске и драматизме – открывается другой, новый мир: мир собственно истории. Истории динамичной, пламенеющей, если можно так выразиться – *огнестрельной*¹⁴.

Остановимся на активных и разнохарактерных героях этой Собственно-Истории, т.е. истории осознанной.

Сам заглавный герой поэмы – юный *пан Тадеуш Соплица* – борец за свободу Польши и освободитель (вместе с невестою Зосей) своих крестьян.

Император Наполеон – он как бы «за кадром», но именно с ним и с его воинством наивно связывают тогдашние поляки надежды на восстановление своего отечества.

Как известно, и сам Мицкевич заплатил немалую дань романтической наполеоновской мифологии. И всё же текст поэмы свидетельствует, что «наполеонизм» Мицкевича далеко не безоговорочен.

Один из эпизодических персонажей поэмы – сельский мудрец, шляхтич-крестьянин Мацей Добжиньский, рыцарь без страха и почти что без упрека, – отказывается сражаться за Польшу в подчиненном Наполеону легионе легендарного Домбровского:

Sam widziałem, kobiety w wioskach napastują,
Przechodniów odzierają, kościoły rabują!
Cesarz idzie do Moskwy! daleka ta droga,
Jeśli Cesarz Jegomość wybrał się bez Boga!

¹⁴ Об антитезе холодного и огнестрельного оружия в поэме речь пойдет ниже.

(«Сам видал: [французы] бесчестят женщин по деревням, // Обирают путников, грабят храмы! // Император идет на Москву? Только далека Его Величеству дорога, коли отправился он [в поход] без Бога»). (книга 12 – «Возлюбим друг друга!», строки 392–395).

Генерал Домбровский и его соратники приходят в составе войск Наполеона на отторгнутую императорской Россией землю Великого княжества Литовского как освободители. Кстати сказать, в составе легиона Домбровского возвращаются в Беловежье и помирившиеся бывшие враги – Тадеуш Соплица, успевший получить боевую рану, и молодой граф Гурешко.

Домбровский обращается к состарившейся шляхетской вольнице, чьи тяжелые, неудобные, устаревшие к началу XIX столетия мечи и сабли – как бы живые для их владельцев существа, носящие имена собственные:

Widzieć te Szczyryki i te wasze Brytwy,
Ostatnie ekzemplarze starodawnej Litwy.

(«Видать, все эти ваши Перочинные Ножички да Бритвы – // Последние реликты старосветской Литвы»). (книга 12 – «Возлюбим друг друга!», строки 250–251).

И мало кому из воинства генерала Домбровского, привыкшего к новейшему огнестрельному оружию и легким штыкам, под силу поднять принадлежащий Гервазию Рембайле старинный меч по имени Перочинный Ножик (Scyzoryk). Разве что генералу-богатырю Князевичу, да и то – ненадолго.

Иеромонах-бернардиец *Робак*, под личиной которого скрывается убийца старого графа Гурешки Яцек Соплица, – всю жизнь казнящийся своей виной и скрывающийся от традиционного польского правосудия неведомый отец Тадеуша, но он же – и революционер-конспиратор, готовящий восстание поляков против российского самодержавия. И только на смертном одре ксендз Робак с покаянием открывает свои тайны почти двадцатилетней давности...

Пленительная юная *Зося*, возлюбленная, а затем и невеста Тадеуша, – внучка некогда предательски застреленного Яцеком Соплицей-Робаком старого графа Гурешки. Она родилась в сибирской ссылке, куда угодила после подавления восстания Костюшки ее семья. Зося говорит о себе:

O moim rodzie mało wiem i nie dbam o to;
Tyle pomnę że była uboga, sierota...

(«Мало что знаю о своем роду и не особо этим озабочена; // Помню только, что была бедной, сиротой...») (там же, строки 518–519).

Эротичная петербургская щеголиха *Телимена* – дальняя родственница Соплиц и одновременно – воспитательница сироты Зоси. Обоих приютил в своем доме Судья, а его неузнанный родной брат Яцек-Робак тайно мечтает о браке своего сына Тадеуша с внучкою погубленного им старого графа. Что, вопреки

влюбленной в Тадеуша, но всё же доброй Телимене, в конце концов и сбывается. Однако – уже после кончины Робака.

Молодой *граф Грешко* – вестник европейской образованности в Беловежской глуши.

И наконец, среди вестников и протагонистов этого нового, собственно-исторического мира – два благородных иноплеменника: русский офицер *Никита Рыков* (человек, верный своему императору и своей армии, но уважающий и понимающий поляков и умеющий с ними ладить) и еврей *Янкель*.

И что важно во многих отношениях, именно с Янкелем и шире – с еврейством связана в поэме Мицкевича тема Собственно-Истории, иными словами – Современности.

5

Есть в заключительных разделах поэтического повествования два эпизода, связанных с триумфом и славословием этого мира Собственно-Истории, истории как Испытания и Самопознания, истории как Искушения за все грехи, за всё яростное и порабощительное «сарматство» прошлого.

Один эпизод – это свадебное решение Тадеуша и Зоси: приняв на себя бремя будущей бедности, освободить своих крестьян и наделить их землей. Действительно, из истории известно, что несколько польских шляхтичей-легюнеров, вернувшись на Литву вместе с войсками Домбровского летом 1812 г., по идеалистическим мотивам приняли именно такие решения. Такие решения были возможны в связи с тогдашним стремительным пересменком властей и, соответственно, с упрощением бюрократических процедур: русские ушли, французы (с их освободительной риторикой) пришли, наполеоновское царствие – не вечно, а что дальше будет – Бог весть...

Однако в плане понимания поэмы Мицкевича и всего комплекса его наследия – не это главное. Главное же в том, что Мицкевич как бы «опрокинул в прошлое» свои народнические мечты о справедливом будущем примирении шляхты и крестьянства.

Другой эпизод – импровизируемое Янкелем на цимбалах на свадьбе Тадеуша и Зоси (где молодые господа, по старому шляхетскому обычаю, прислуживают своим крестьянам) и притом – в присутствии генерала Домбровского – славословие трагическому прошлому Польши и чаянию будущей польской свободы. Славословие – по всем правилам романтического симфонизма позапрошлого века. То был, по словам Мицкевича, «всем концертам концерт: koncert nad koncertami»...

Ворвавшийся в Беловежское захолустье мир европейской динамики и свободы – мир нелегкий и проблематичный, навязывающий полуархаическим людям крутую перестройку и перекройку их вековых укладов. И не случайно один из самых зловещих и в то же время трогательных персонажей поэмы – графский ключник-шляхтич Гервазий¹⁵ – говорит о решении своих патронов, Тадеуша и Зоси, освободить крестьян с наделами:

¹⁵ Нельзя в этой связи не вспомнить, с какой убедительностью и художественной силой сыграл Гервазия в фильме Анджея Вайды «Пан Тадеуш» великий актер Даниэль Ольбрыхский.

Wszak wolność nie jest chłopska rzecz, ale szlachecka!
 Prawda, że się wywodzim wszyscy od Adama,
 Alem słyszał, że chłopci pochodzą z Chama,
 Żydowie od Jafeta, my szlachta od Sema,
 A więc panujem jako starsi nad obiema.
 Jużci pleban inaczej uczy na ambonie...
 Powiada, że to było tak w Starym Zakonie,
 Ale skoro Chrystus Pan, choć z królów pochodził,
 Między Żydami w chłopskiej stajnie się urodził;
 Niech i tak będzie, kiedy inaczej nie można! <...>

(«Всё же свобода – дело не мужицкое, но шляхетское! // Правда, все мы приходим от Адама, // Но я слышал, что мужики происходят от Хама, // Жиды – от Яфета, а мы – шляхта – от Сима (sic!!!). // И посему мы, как старшие, властвуем над теми и над другими, // Однако нынче приходской ксендз иначе учит с амбона... // Он говорит, что так было лишь по Ветхому Завету, // Но коль скоро Христос-Господь, хоть и царского родословия, – // Он всё же родился среди жидов и в мужицком хлеву, // И посему уравнил и примирил все сословия, // И да будет так, коли иначе невозможно!») (там же, строки 539–549).

6

А трактирщик-цимбалист Янкель, захваченный эмансипационными веяниями новой эпохи, – кто он такой?

О социально-религиозном облике Янкеля из текста поэмы мы узнаём немало.

Он – верный клиент рода Соплиц, арендующий у них корчму, благочестивый еврей-митнагед (т. е. религиозный традиционалист, противник хасидизма), оборотистый коммерсант, один из нотаблей местной еврейской общины, но одновременно – и связанный с Яцеком Соплицею-Робаком польский революционер-конспиратор. Скорее всего, именно он первым занес в Беловежскую глушь польский революционный гимн – «Мазурку Домбровского»; именно он вместе с Робаком прячет у себя в корчме наконецники пик...

И что еще важно для нашего анализа: Янкель – некая духовная эманация самого Мицкевича, тайно носившего в себе памятование о своем дальнем еврейском background'e и одновременно – сначала тайно, а затем и явно носившего в себе пламя польской революции.

Но это не всё. Мицкевич наделяет Янкеля собственным даром музыкально-поэтической импровизации¹⁶, доверяет этому герою своей поэмы «koncert nad koncertami» – симфоническую (по существу) фантазию о судьбах Польши.

Здесь – самое время вспомнить о «Египетских ночах» Пушкина. Известно, что Мицкевич – один из прообразов итальянца-импровизатора, занесенного

¹⁶ Nota bene. Именно собственной, личной импровизации, а не воспроизведения старинных образцов! И в этом – тоже дух Современности...

судьбой на петербургские гастроли. Мучительное промедление итальянца перед началом импровизации – промедление перед «приближением Бога»¹⁷...

Неслучайно и Янкель мучительно медлит перед началом своего «концерта» и, уступая лишь ласковым уговорам Зоси, начинает импровизацию...

7

Оборотная сторона этой новой, освобождающей, пламенеющей истории открывается нам не только благодаря – если вспомнить Гершензона – «медленному чтению»¹⁸ двенадцати книг поэмы, но даже благодаря самой ее композиции: от эйфорической 12-й книги – с героической щедростью Тадеуша и Зоси и янкелевым «Всеconcertом» – прыжок к первым строфам Эпилога, относящегося к событиям «Великой эмиграции», последовавшей за восстанием 1830–1831 гг. Прыжок от величавого александрийского стиха двенадцати книг поэмы к нервному пятистопнику:

Biada nam, zbiegi, żeśmy w czas morowy
 Łęklive nieśli za granicę głowy!
 Bo gdzie stąpili, szła przed nimi trwoga,
 W każdym sąsiedzie znajdowali wroga,
 Aż nas objęto w ciasny krąg łańcucha
 I każdą oddać co najprędziej ducha.

(«Горе нам, изгнанники, когда в гибельное время // В страхе уносили мы головы за рубеж! // Ибо на какую бы землю не ступали – шла впереди нас тревога, // В каждом ближнем подозревали мы врага, // Словно стягивало нас круговой цепью, // И дышать было всё труднее».) (Эпилог, строки 5–10).

Вчитываясь в текст поэмы, мы постигаем всю многозначность этой новой, пламенеющей, раскрывающейся в своих, казалось бы, непредвиденных последствиях истории: общей истории и поляков, и евреев, и литовцев, и русских. Общей истории Европы и мира.

А огнестрельное оружие воспринимается как некая весть об этой многозначности, связанной, между прочим, и с порабощенностью человеческих судеб техническими усовершенствованиями.

Неслучайно Яцек Соплица-Робак, некогда предательски застреливший старого графа, произносит в своей предсмертной исповеди:

Przekłeta broń ognista! Kto mieczem zabija,
 Musi składać się, natrzeć, odbija, wywija,
 Może rozbroić wroga, miecz w pół drogi wstrzymać;
 Ale ta broń ognista, dosyć zamek imać,
 Chwila, jedna iskierka...

¹⁷ См.: Египетские ночи // Пушкин А. С. Собр. соч. Золотой том / ред., библиогр. очерк и примеч. Б. Томашевского. М.: Имя, 1993. С. 647 [10].

¹⁸ Северная любовь Пушкина // Гершензон М. О. Избранное. Т. 3: Образы прошлого. М.: Университетская книга; Иерусалим: Gesharim, 2000. С. 7 [11].

(«Будь оно проклято, огнестрельное это оружие! Кто бьется на мечах, // Должен отбиваться, изворачиваться, // Он может, разоружив противника и замахнувшись, задержать налету удар меча; // Но вот огнестрельное оружие – достаточно спустить курок, [достаточно] мгновения, искорки единой...») (книга 10 – «Эмиграция. Яцек», строки 754–758)¹⁹.

И до самой кончины Мицкевича исповедовавшийся поэтом наполеоновский миф (Наполеон – обетование возрождения «распятой» соседними монархиями Польши и будущего, непринужденного единства славянства и Европы, обетование будущей человеческой свободы²⁰) – также весьма многозначен. Для поляков наполеоновская война с Российской империей – дальнейшее предвестие надежды. Но она же и вносит дисгармонию и ужас в первичный лад природы: птицы преждевременно улетают прочь; беловежский зубр, спугнутый свистом гранаты, скрывается в глубь своей Пуци (см.: книга 11 – «Юд 1812», строки 20–66).

А уж о скептической реплике Мацея Добжиньского по части наполеоновского похода на Москву говорилось в главке 4 нашего рассуждения...

8

Каковы же теоретические итоги представленного выше рассуждения о поэме Мицкевича?

В плане чисто концептуальном, они могут показаться не особо богатыми, но, как мне кажется, они бесполезны в плане постижения польской истории, духовности и самосознания. Ведь именно фактор самосознания подчас и является едва ли не единственной гарантией выживания и спасения польской нации, которая на протяжении XIX – первой половины XX века неоднократно принуждалась к ассимиляции, а подчас – как это было в случае с германским национал-социализмом – и к физическому уничтожению.

«Пан Гадеуш» – важнейшая «кодовая» книга польской истории и культуры. Книга печали и надежды. На этой книге воспитывались такие столь разные деятели польской общественной и духовной истории, как Юзеф Пилсудский, Юлиан Тувим, папа Иоанн Павел II, Чеслав Милош, Анджей Вайда и др.

И что еще важно в плане «медленного чтения» поэмы: как бы апокалиптически не слагалась ситуативная история минувших веков, каковы бы ни были многозначные перспективы века нынешнего, – еврейская проблематика глубочайшим образом вживлена в польский и общеславянский духовный космос²¹. Не-

¹⁹ Речь, разумеется, о кремневом гладкоствольном оружии.

²⁰ Этому мифу отдал дань и Пушкин, относившийся к Наполеону куда критичнее, нежели Мицкевич. Достаточно вспомнить последнюю строфу его оды «Наполеон»:

Хвала!.. Он русскому народу
Высокий жребий указал
И миру вечную свободу

Из мрака ссылки завещал. (Пушкин А. С. Наполеон. [1821] // Указ. изд. С. 382 [12]).

²¹ Если вспомнить относительно поздние тексты Мицкевича, еврейство – «старший брат» славян (см.: Mickiewicz A. Skład zasad [1848] // Op. cit. T. 12. S. 7 [13]).

обратимо вживлена. Но нечто подобное – только в обратном порядке – можно сказать и о духовном космосе еврейского народа.

Так что мессианские темы мышления Мицкевича, во всём сплетении их архаических и остро-современных смыслов, – не область единственно лишь чистых фикций и фантазий: за ними – реальный опыт истории прошедших столетий.

Думается, что это «медленное чтение» поэмы Мицкевича проливает и некоторый дополнительный свет на генезис и содержание той философии соотнесения подлинного «князя» философской мысли России Владимира Сергеевича Соловьева. Той философии, которая берет на себя противоречия как собственные, так и самой истории, и, не пытаясь дать рецептуру окончательных решений, заставляет задумываться о духовных векторах наших судеб²².

Список литературы

1. Тютчев Ф.И. От Русского при прочтении отрывков из лекций г-на Мицкевича // Лит. газета. М., 23.07.1996. № 30 (5096). С. 7.
2. Соловьев В.С. Письмо кн. Д.Н. Цертелеву. Варшава. 2707.1875 // Соловьев В.С. Собр. соч. Письма и приложение. Вухеллес: Жизнь с Богом, 1970. Вторая пагинация. С. 227.
3. Luxemburg R. Adam Mickiewicz // Luxemburg R. Schriften über Kunst und Literatur. Dresden: Der Kunst, 1972. S. 7–13.
4. Woodrow-Januszewski B. Mesjanizm Mickiewicza-towiańczyka zjawiskiem intelektualnie prowokacyjnym // Studia filozoficzne. Warszawa, 1972. № 10. S. 31–52.
5. Рашковский Е.Б. К поэтике Кароля Войтылы // Иоанн Павел II. Постигание любви. М.: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2011. С. 241–244.
6. Kawyn St. Artysta. Wiersz. Działacz // Kawyn St. Mickiewicz w oczach swoich współczesnych. Kraków: Wyd. Literackie, 1967. S. 7–18.
7. Mickiewicz A. Pan Tadeusz // Dzieła. T. 4. Warszawa: Czytelnik, 1955. 473 s.
8. Rashkovsky E. B. Concerning the Philosophical Background of Lyrical Poetry: Some Preliminary Notes // Вестник РУДН. Серия: Философия. М., 2014. № 1. С. 53–58.
9. Мицкевич // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. Иерусалим: Об-во по исследованию евр. общин, 1990. Стлб. 377–379.
10. Пушкин А.С. Египетские ночи // Пушкин А.С. Собр. соч. Золотой том / ред., библиогр. очерк и коммент. Б. Томашевского. М.: Имидж, 1993. С. 642–648.
11. Гершензон М.О. Северная любовь А.С. Пушкина // Гершензон М.О. Избранное. Т. 3: Образы прошлого. М.: Университетская книга; Иерусалим: Gesharim, 2000. С. 7–30.
12. Пушкин А.С. Наполеон [1821] // Пушкин А.С. Собр. соч. Золотой том / ред., библиогр. очерк и коммент. Б. Томашевского. М.: Имидж, 1993. С. 381–382.
13. Mickiewicz A. Skład zasad // Mickiewicz A. Opus cit. T. 12. S. 7–8.
14. Рашковский Е.Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 376 с.

References

1. Tyutchev, FI. Ot Russkogo pri prochtenii otrыvkov iz lektsiy gospodina Mitskevicha [From Russian Man after Reading Fragments from Mr. Mickiewicz Lectures], in *Literaturnaya gazeta*. Moscow, July, 23, 1996, no. 30(5096), pp. 7.

²² См.: Рашковский Е.Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 187–209 [14].

2. Solov'ev, V.S. Pis'mo kn. D.N. Tsertelevu. Varshava, 27.07.1875 [The Letter to Prince D.N. Tsertelev. Warsaw, July, 27, 1875], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. Pis'ma i prilozhenie* [Works. Letters and Supplies], Bruxelles: Zhizn' s Bogom, 1970. Second pagination, 227 p.
3. Luxemburg, R. Adam Mickiewicz, in Luxemburg, R. *Schriften über Kunst und Literatur* [Writings on art and literature], Dresden: Der Kunst, 1972, pp. 7–13.
4. Woodrow-Januszewski, B. Mesjanizm Mickiewicza-towiańczyka zjawiskiem intelektualnie prowokacyjnym [Messianism Mickiewicz the phenomenon intellectually provocative towiańczyka], in *Studia filozoficzne*. Warszawa, 1972, no. 10, pp. 31–52.
5. Rashkovskiy, E.B. K poetike Karolya Voytyly [Towards the Poetics of Karol Wojtyła], in *Ioann Pavel II. Postizhenie lyubvi* [Comprehending of Love], Moscow: VGBIL im. M.I. Rudomino, 2011, pp. 241–244.
6. Kawyn, St. Artysta. Wiersz. Działacz. Kawyn St. Mickiewicz w oczach swoich współczesnych. Kraków: Wyd. Literackie, 1967, pp. 7–18.
7. Mickiewicz, A. Pan Tadeusz. Dzieła. T. 4. Warszawa: Czytelnik, 1955. 473 p.
8. Rashkovskiy, E.B. Concerning the Philosophical Background of Lyrical Poetry: Some Preliminary Notes. Bull. of Peoples' Friendship Univ. Series: Philosophy. Moscow, 2014, no. 1, pp. 53–58.
9. Mitskevich. *Kratkaya evreyskaya entsiklopediya. T. 5* [Short Jewish Encyclopedia. Vol. 5], Ierusalim: Obshchestvo po issledovaniyu evreyskikh obshchin, 1990. Col. 377–379.
10. Pushkin, A.S. Egipetskie nochi [The Nights of Egypt], in Pushkin, A.S. *Sobranie sochineniy. Zolotoy tom* [Works. The Golden Volume], Moscow: Imidzh, 1993, pp. 642–648.
11. Gershenzon, M.O. Severnaya lyubov' A.S. Pushkina [Pushkin's Northern Love], in Gershenzon, M.O. *Izbrannoe. T. 3: Obrazy proshlogo* [Selected Works. Vol. 3: The Images of the Past], Moscow: Universitetskaya kniga; Ierusalim: Gesharim, 2000, pp. 7–30.
12. Pushkin, A.S. Napoleon [1821], in Pushkin, A.S. *Sobranie sochineniy. Zolotoy tom* [Works. The Golden Volume], Moscow: Imidzh, 1993, pp. 381–382.
13. Mickiewicz, A. Skład zasad. Mickiewicz A. Op. cit. T. 12. P. 7–8.
14. Rashkovskiy, E.B. *Smysly v istorii. Issledovaniya po istorii very, poznaniya, kul'tury* [Meanings in History. Studies in the History of Faith, Cognition and Culture], Moscow: Progress-Traditsiya, 2008. 376 p.

УДК 1:316.722(438:470)
ББК 873(2:4 Пол)522

**МЕСТО ПОЛЬШИ В РУССКОЙ
ИСТОРИСОФСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА
(ВЛ. СОЛОВЬЕВ, Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, М. БАКУНИН)**

Е.М. АМЕЛИНА

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

Анализируются взгляды отечественных мыслителей второй половины XIX в. (Вл.С. Соловьёв, Н.Я. Данилевский, М.А. Бакунин), по-разному трактовавших место Польши в своей историософии. Утверждается, что теократическая интерпретация миссии Польши в творчестве Вл.С. Соловьёва выражала его идеи европейской интеграции и

христианского универсализма. Показано, что взгляды Н.Я. Данилевского на историческую судьбу Польши были органично включены в его цивилизационную концепцию, предполагающую всестороннее развитие славяно-русской цивилизации. Рассматривается анархический, радикально-революционный идеал М.А. Бакунина, сформировавшийся на его представлениях о польском народе как авангарде социального и национального освобождения всех трудящихся. Выявлено, что в трактовке русских философов Польша являлась важнейшим инструментом в решении крупных социально-политических проектов, призванных совершенствовать человечество: мыслители видели в Польше высококультурную страну со своим неповторимым обликом и надеялись на то, что её свободное будущее сложится в добрососедстве с русским народом.

Ключевые слова: идея нации, «польский вопрос», теократия, Богочеловечество, римско-католическая церковь, польская душа, равноправие народов, славяно-русская цивилизация, цивилизационная самобытность, болезнь европейничания, «внутренний другой», пангерманизм, славянское восстание, революция, социализм, национальный характер.

POLAND'S POSITION IN RUSSIAN HISTORIOSOPHICAL THOUGHT IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY (V.I.S. SOLOVYEV, N.Ya. DANILEVSKY, M.A. BAKUNIN)

E.M. AMELINA

State University of Management

99, Ryasanski str., Moscow, 109542, Russian Federation

E-mail: em-amelina@yandex.ru

Ideas of Russian thinkers of the second half of the 19th century, who differently interpreted Poland's position in their historiography (V.I.S. Solovyev, N.Ya. Danilevsky, M.A. Bakunin), are analyzed. It is stated, that theocratic interpretation of Poland's mission in V.I.S. Solovyev's works reflected his ideas of European integration and Christian universality. It is shown that N.Ya. Danilevsky's thoughts on Poland's historical fate were organically integrated into his civilization concept, which suggested all-around development of Slavic and Russian civilization. Anarchic, radically revolutionary ideal of M.A. Bakunin considered Polish people in the vanguard of social and national liberation of all laborers. It is shown that in Russian philosophers' views Poland was one of the crucial tools for solution of global social and political projects of the peoples' brotherhood aimed at perfecting of the humanity. The thinkers saw Poland as a highly cultured state with its unique image and hoped that its free future will retain mutual neighborly cooperation with Russian people.

Key words: nation's idea, «polish question», theocracy, Godmanhood, Roman Catholic Church, polish soul, people's equality, Slavic and Russian civilization, civilizational uniqueness, disease of europenry, «internal other», Slavic mutiny, Pan-Germanism, revolution, socialism, national character, europenry, «internal other», Slavic mutiny, Pan-Germanism, revolution, socialism, national character.

*Настанет день, о народы Европы, когда каждая
из ваших мыслей откроется, как открывается глаз,
и когда все ваши мысли, как открытые глаза,
прикуются к кровавому образу Народа Распятого
Адам Мицкевич, «Славяне»*

Во второй половине XIX в. российское общество переживало непростой период. Сложным модернизационным процессам сопутствовали национальные

проблемы, в первую очередь так называемый «польский вопрос», связанный со свободой и независимостью польского народа. Польское восстание 1863 г. и дальнейшая судьба Польши были предметом обсуждения и споров широких слоев общественности. Они разворачивались на страницах всех значимых периодических изданий, соединяясь с важными социальными, политическими и философскими темами. В этот период в отечественной философии формируются самобытные учения, в которых по-разному объяснялись ход и цели мирового исторического процесса. Эти учения становились своего рода теоретической предпосылкой при анализе проблем национальной, религиозной и цивилизационной ориентации в мировом культурно-историческом пространстве России и Польши. Поставленные в этой связи русскими философами вопросы по-прежнему носят актуальный характер, особенно в свете задач реализации конструктивного диалога между странами и народами в сложную и противоречивую эпоху глобализации.

Объектом нашего исследования являются историософские взгляды таких выдающихся отечественных мыслителей второй половины XIX в., как Вл.С. Соловьев, Н.Я. Данилевский и М.А. Бакунин, которые уделяли значительное внимание судьбе Польши и польского народа в своём творчестве. Взгляды данных мыслителей, несмотря на поляриность, имели широкий отклик в умах российской интеллигенции и олицетворяли собой три основных линии русского самосознания XIX в.: линию европейской (всемирной) интеграции России, линию традиционализма и линию революционного радикализма. Выбор данных философских фигур продиктован наличием у них альтернативных представлений, что позволяет раскрыть полную палитру мнений по «польскому вопросу». Ниже мы попытаемся дать краткое представление о месте Польши в философии истории каждого из названных авторов, а также выявить общее и особенное в их взглядах, опираясь на принципы историзма, историко-философской компаративистики и рациональной реконструкции.

Польша как орудие вселенской теократии

Прежде чем определить место Польши в историософии Вл.С. Соловьева (1847–1900), сделаем небольшое пояснение, характеризующее мировоззрение мыслителя. Его методология предполагала создание свободной теософии, своего рода положительного синтеза теологии, философии и науки. Поэтому понимание им исторического процесса предполагало два тесно переплетающихся между собой аспекта: религиозно-метафизический и философско-исторический. В религиозно-метафизическом аспекте история трактовалась как результат сакрального приобщения человечества к абсолютному совершенству – Богу, в ходе которого преодолевается состояние раздробленности мира. Здесь история представляла как таинственная мистерия, смысл и цель которой заключались в осуществлении нравственного добра. Второй аспект анализа включал преимущественно рациональный ракурс рассмотрения социальной действительности.

Субъектами исторического развития для Вл.С. Соловьева выступали различные «собираемые общности» – народы, национально-государственные обра-

зования, «исторические силы» (Запад, Россия) и человечество в целом. Они были призваны стать носителями того духовного начала, которое могло привести к «цельному обществу», ко «всемирному общению жизни как идеалу будущего» или к Богочеловечеству. Богочеловечество понималось философом одновременно и как «сороботничество» с Богом, и как идеальное гармоническое состояние, где с помощью духовного гнозиса осуществлялась фундаментальная для христианства задача преодоления мирового зла. На пути к этому ориентиру, считал мыслитель, лежит важнейшая задача – установление вселенской свободной теократии. Мыслитель всегда подчеркивал, что эта теократия должна быть свободной, реализующей гармоничные отношения между светской и религиозной властью, в отличие от насильственной средневековой европейской теократии.

Интерпретация задач той или иной национальности как субъекта исторического развития зависела у Вл. Соловьева от той роли, которую она уже сыграла или призвана сыграть в достижении человечеством христианского теократического идеала. Эта роль трактовалась как своего рода миссия, функция или идея. Реализация этой миссии предполагала не замкнутое и эгоистическое обособление народа в человечестве, а, напротив, его самоотречение от национального «эго». Размышляя над судьбами человечества, русский мыслитель указывал, что каждая нация, как «существо моральное», призвана выполнить в мире особое, только ей определенное Богом христианское предназначение, ведь «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [1, с. 220]. Всякий народ, считал Соловьев, призван к самопожертвованию во имя духовного преображения мира и его религиозно-нравственного просветления. Народом, наиболее способным к национальному самоотречению, философ называл деятельный и религиозный русский народ, который, вопреки нищете и убогости своей жизни, должен сыграть важную роль в деле построения вселенской теократии. В таких европейских народах, как англичане, французы и немцы, философ не находил способности к христианскому самозабвению и отречению от национального «эго». Путь ко вселенской теократии Вл. Соловьев понимал как сложный и неоднозначный процесс. Эту сложность он объяснял двойственной природой всякой национальности, которая выступает одновременно и как положительный, и как отрицательный исторический деятель. Так, в сборнике статей «Национальный вопрос в России» он указывал, что национальность – это важнейший «фактор природно-человеческой жизни, и развитие национального самосознания есть великий успех в истории человечества», но в то же время констатировал: «в исторической жизни человечества народность являлась доселе по преимуществу как сила дифференцирующая и разделяющая, противоречащая объединяющим началам христианства»¹.

С точки зрения Вл.С. Соловьева, в деле строительства вселенской теократии, помимо русского, именно польскому народу предначертана особая, исклю-

¹ См.: Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. С. 158, 262 [2].

чительная миссия. Она объясняется его принадлежностью к Западу как особой культурно-религиозной силе. Этой силе противостоит Россия, ставшая преемницей византийского православия и дискредитировавшая себя цезарепанизмом. Итоги эволюции и Западу и России не удовлетворяли Вл.С. Соловьёва. Запад, по его мнению, создал высокую европейскую культуру, ставшую общепризнанным эталоном развития, но он же породил и плутократию, социальное неравенство, эгоизм, анархию, атомизацию общества, а главное – «безбожного человека». Единственным хранителем вселенской истины там осталась римско-католическая церковь. Именно ей должна подчиниться церковь русская, православная, погрязшая в обскурантизме и национализме. «Церковь, – писал философ, – которая в действительности есть нерушимая скала вселенского единства и солидарности, становится в России палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики» [1, с. 229]. Вл. Соловьёв находил, что православной церкви, в силу своей косности, акт самоотречения и внутреннего возрождения осуществить сложно. Здесь на помощь должны прийти здоровые силы, которые олицетворяет собой Польша. Её теократическая миссия – это миссия, стимулирующая объединение Запада и Востока, католичества и православия. Благодаря Польше, считал философ, могут быть преодолены «грехи России» и осуществлено её объединение с католическим Западом. Таким образом, Польша, у Вл.С. Соловьёва, становилась средством достижения вселенской христианской теократии.

Следует напомнить, что такая интерпретация польской миссии объяснялась глубокой любовью философа к Польше, польской культуре и литературе², а также его особыми католическими симпатиями. Он был убежден, что именно в католичестве, в отличие от православия, действительно развито первосвященническое служение и самостоятельность церковной власти. Только римско-католическая церковь сохраняет и утверждает в мире начало вселенского социального единства, выступает против эгоизма индивидов и партикуляризма наций. «Одна она, – писал он в работе «Россия и Вселенская церковь», – сохраняет и утверждает свободу духовной власти против абсолютизма государства» [3, с. 248]. Польша, считал Вл.С. Соловьёв, является «авангардом католического Запада против России», его форпостом на Востоке, причем в тылу самой Российской империи, поэтому её положение особое. Польскую теократическую миссию философ связывал не только с её религиозным, но и с её культурным превосходством над Россией. В Польше, с его точки зрения, находили своё выражение основные начала западной культуры, то есть те общечеловеческие формы жизни, которые другие страны должны «принять и деятельно усвоить»³. Религиозное и культурное значение наделяют Польшу, согласно Вл.С. Соловьёву, особыми преимуществами, а значит, и особыми христианскими обязанностями.

² Своим любимым поэтом, наряду с А. Пушкиным, он называл А. Мицкевича.

³ См.: Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 262.

Какова же та цена, которую призвана заплатить Польша за выполнение своей религиозной миссии, и в чем должны заключаться её христианская обязанность и служение? Она, указывал философ, должна стать «средством и орудием» римского католичества. Средством, стимулирующим создание вселенской теократии, где религиозная власть будет принадлежать римскому папе. Вл.С. Соловьев был убежден, что не только лучшие люди Польши, но и вся масса простого польского народа «остаются ревностными католиками и усердно поддерживают теократическую идею Рима»⁴. Однако поскольку в Европе отсутствует объединяющая христианская государственная сила, то светская власть в свободной теократии будет принадлежать русскому царю. Именно российское самодержавие, освобожденное от грехов национализма, станет являть собой образцовую политическую форму для нового общества. Вот как описывает задачу польского национального самоотречения философ: «Воссоединение между православием и католичеством должно освободить и усилить церковь на Востоке, а на Западе восстановить христианскую государственность. И так как государственная власть Востока принадлежит России в её царе, а духовная власть Западу принадлежит римскому первосвященнику, то не являются ли естественными посредниками нашего соединения поляки, подданные русского царства и духовные дети римского папы, поляки, славяне и близкие русским по крови, а по духу и культуре примыкающие к романо-германскому Западу» [4, с. 252].

Если Вл.С. Соловьев рассматривал польскую теократическую миссию как задачу «спасения» польской народной души, то сами поляки не хотели войти в такое наднациональное образование, где они вновь оказывались бы под властью русского самодержавия. Они хотели остаться самими собою, без всякого диктата. Это огорчало философа, который грустно констатировал, что «поляки менее всего думают» о своей миссии и «их усилия направлены не к универсально-религиозной, а к национально-политической задаче – к восстановлению великого польского государства» [4, с. 252]. Желание остаться «самой собой» вне задач христианского самосовершенствования для Польши, России или любого другого народа рассматривалось мыслителем как антихристианская проповедь национального самодовольства. «Будем сами собою – огорченно восклицал он, – вот, в конце концов, всё, что нам нужно... . Значит, нам нечего думать ни о каком существенном, коренном улучшении нашей жизни, ни о каком высоком идеале, *мы и так хороши*» [5, с. 547].

Размышляя над великими задачами польского народа Вл. Соловьев, тем не менее, не идеализировал Польшу. Его критика распространялась на многие сферы её жизни. Он констатировал, что Польша представляет собой «непримиримое раздвоение между панам и холопами», препятствующее внутреннему социальному объединению страны и её взаимоотношениям с Россией. «Протягивая руку холопу, – констатировал он, – мы непременно задаваем пана, а давая руку этому последнему, должны опять придавить холопа... .» [6, с.73].

⁴ См.: Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Правда, 1989. С. 242 [4].

Польская шляхта, по его мнению, оторвалась от народа, сконцентрировавшись на своих собственных интересах. Мыслитель не разделял и польских притязаний на восстановление Польши в границах 1667 и 1772 гг., что привело бы к порабощению шляхте миллионов русских крестьян, а это «противоречит христианской политике»⁵. Наконец, он указывал на отсутствие у поляков «развитого городского класса» и «задатков крепкой государственной власти, при исключительно страдательном характере сельского класса»⁶. Вл.С. Соловьев находил преувеличенным патриотическое чувство «польских мессианистов», которые делали из своей национальности «некий вид идолопоклонства»⁷, но в то же время подчеркивал, что проблема самоопределения должна решаться самими поляками. «Если речь идет о том, какой нации или какому государству принадлежать населению какого-то края, – указывал он в связи с вопросом самоопределения Польши, – то единственное и разумное средство решения вопроса – спросить у самого населения» [7, с. 271].

Подводя итог сказанному относительно «польского вопроса» у Вл.С. Соловьева, подчеркнем, что вселенский идеал диктовал ему задачу сличения национальностей в великом общем деле построения цельного общества. Он утверждал примат общечеловеческих интересов над национальными и ратовал за свободу от национального порабощения. Особой критике он подверг попытки насильственного онемечивания Польши, осуществлявшиеся под флагом «немецкого культурного призвания». Сравнивая специфику колонизаторской деятельности англичан и немцев, философ писал: «...англичанин является перед своими жертвами как пират; немец – как педагог, воспитывающий их для высшего образования. <...>Эмпирик англичанин имеет дело с фактами; мыслитель немец с идеями: один грабит и давит народы, другой уничтожает в них саму народность» [6, с. 61]. Вл.С. Соловьев считал, что политика Александра I, воспрепятствовавшего в 1814 г. поглощению Польши Пруссией, «сохранила Польшу от неизбежного онемечивания» [6, с. 69].

Философ являлся апостолом христианской политики, предполагавшей равноправие всех без исключения народов, их свободное единство в историческом движении к Богочеловечеству. И хотя его идеал вселенской теократии⁸ и миссия в ней Польши выглядят несколько фантастически, главная позитивная идея Вл.С. Соловьева состоит в предложенной им модели всемирной культурной интеграции, которая призвана осуществиться на принципах христианского гуманизма и свободы. Очертания будущего целостного мира связывались мыслителем не с унификацией и нивелированием, не с господством более сильных над более слабыми, а со свободным сотрудничеством и процветанием всех существующих национальных и государственных образований. В таком каче-

⁵ См.: Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. С. 73 [6].

⁶ См.: Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос. С. 252.

⁷ См.: Соловьев В.С. Письмо в редакцию журнала «Przegląd Polski» // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 269 [7].

⁸ В 1890-е годы Вл.С. Соловьев отказался от идеи вселенской теократии.

стве идеал «соборного» человечества Вл.С. Соловьева предстает и сегодня как антитеза «отвлеченным» подходам, выдвигающим такие стандарты глобализации, в которых доминирует однополярная модель будущего.

Религиозно-метафизические идеи Вл.С. Соловьева в дальнейшем были развиты Е.Н. Трубецким, С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком и др. Никто из его последователей не развивал так настойчиво и в таком виде идею свободной теократии, а ученик Вл.С. Соловьева Е.Н. Трубецкой подверг ее аргументированной критике в двухтомной работе «Миросозерцание Вл.С. Соловьева» (1913). В начале XX в. в связи с разразившейся войной и революцией проблема Польши в русской историософии уходит на второй план. Объектом анализа становятся судьбы Германии и духовный облик немецкого народа.

Место Польши в славяно-русской цивилизации

Осмысление «польского вопроса» являлось неотъемлемой частью историософских взглядов и такого выдающегося отечественного естествоиспытателя, культуролога, социолога и философа, как Н.Я. Данилевский (1822–1885). Его взгляды выражали позицию традиционализма и были поддержаны Н.Н. Страховым, Ф.М. Достоевским⁹ и другими представителями консервативного направления русской мысли. Место Польши в учении Н.Я. Данилевского не может быть понято без краткой характеристики его локально-цивилизационной парадигмы. В отличие от христианского универсалиста Вл.С. Соловьева, он считал, что общечеловеческой культуры и цивилизации никогда не было и не может существовать в будущем. Имеется лишь «всечеловеческое», которое есть не что иное, как только совокупность отдельных народов. Поскольку единого пути, олицетворяемого одной цивилизацией, по Н.Я. Данилевскому, не существует, он предложил модель многолинейного движения своеобразных цивилизаций по разным направлениям исторического развития. Всемирная история являлась у него собирательным единством отдельных национальных историй.

Методология социального познания специально не разрабатывалась Н.Я. Данилевским. И, хотя он был религиозным и воцерковлённым человеком, главным объектом познавательного интереса для него был не Бог, а природа. В исследовании культурно-исторических явлений он пользовался общей теорией и методологией познания. В своём известном труде «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-романскому» (1871) Н.Я. Данилевский выделяет десять культурно-исторических типов¹⁰, или, следуя современной терминологии, локальных цивилиза-

⁹ В письме к Н.Н. Страхову Ф.М. Достоевский так отзывался о работе Н.Я. Данилевского «Россия и Европа»: «Да ведь это будущая настольная книга всех русских надолго... Она до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь на иных страницах о сходстве выводов. [16, с. 30].

¹⁰ Н.Я. Данилевский выделял следующие культурно-исторические типы: египетский, китайский, ассиро-вавилонно-финикийский, индийский, иранский, иудейский, греческий, новосемитский (или арабийский), германно-романский (или европейский) и становящийся славяно-русский.

ций, которые, наряду с национальностями, выступают субъектами культурно-исторического процесса. Смысл национальной истории заключается, по его мнению, в развитии местного национального начала. Различие между цивилизациями мыслитель видел в полноте воплощения ими основных видов деятельности (религиозной, культурной, политической и общественно-экономической).

Россия, с точки зрения Н.Я. Данилевского, олицетворяла собой молодой славяно-русский культурно-исторический тип, способный к реализации всех видов культурной деятельности. Его самобытность он связывал с психическим складом русского народа (природная гуманность, терпимость, коллективизм, духовность), с православием, самодержавием и той формой отношений, которая выразилась в общественной собственности народа на землю. Противостоящий России романо-германский культурно-исторический тип социолог характеризовал как талантливей в политической и экономической сферах, способный к отстаиванию своих интересов, но страдающий насильственностью и экспансией во всех областях жизни. Он преследует цель ассимилировать Россию и славянский мир. Славяно-русская цивилизация, по мнению Н.Я. Данилевского, значительно моложе романо-германской, преемницы древнего Рима: Её задачи связаны с сохранением цивилизационной самобытности, развитием своих культурных задатков и с борьбой за свои геополитические интересы против культурного и политического господства Европы. На этом пути Россию подстерегает «болезнь европейничанья», то есть бездумная пересадка на русскую почву чуждых европейских начал, правил и учреждений. Философ был убежден, что принявший начала чужого культурно-исторического типа народ из самостоятельного исторического деятеля превращается в этнографический материал. В борьбе европейской и славянской цивилизаций мыслитель видел продолжение борьбы Греции и Рима.

В данном историческом контексте постановка «польского вопроса» была для Н.Я. Данилевского одним из средств осмысления проблемы цивилизационной идентичности, которая, осуществлялась им по языку и по уже перечисленным достижениям в четырех разрядах культурной деятельности. Образы Польши и поляка являлись для него важными в понимании славянской и русской самобытности. Поляк олицетворял собой образ того «другого», на основе взаимодействия с которым строилась самоидентификация и понимание политико-культурных задач славянства вообще. Он являл собой образ славянина, обладающего чертами сходства со всеми славянскими племенами, но, тем не менее, являвшегося «внутренним другим». Это славянин, который «не мог превратиться ни в отвлеченного, ни в конкретного какого-нибудь европейца, а мог сделаться только искаженным и обезображенным славянином» [8, с. 335].

Какие же возможности по отношению к славяно-русской цивилизации воплощал в себе, с точки зрения Н.Я. Данилевского, этот «внутренний другой»? Он воплощал двойственную возможность: быть другом или быть недругом. Мыслитель считал, что если в самой Польше «здоровые народные инстинкты возьмут верх над вредными», обольщенными миражом воссоздания Польши в пределах 1772 г., то польский народ может стать «дружественным товарищем и пособником русскому народу» в деле общеславянского объединения. «Но эта счастливая судьба, – указывает социолог, – может открыться для Польши и поляков не

ниначе, как при посредстве Всеславянской федерации. В качестве члена союза, будучи самостоятельна и независима, в форме ли личного соединения с Россией или даже без оного, она была бы свободна только во благо, а не во вред общеславянскому делу» [8, с. 335]. Такой исход философ считал наилучшим, в том числе и потому, что потеря одной из частей славянства вела к утрате одной из разнообразящих цивилизационных черт, «так существенно важных для богатства и полноты жизни культурно-исторических типов» [8, с. 333]. Любые недружественные действия Польши против России как единственной носительницы крепкой государственности в славянском мире социолог расценивал как действия не только против неё, но и против всего славянства в целом, одну из частей которых она сама олицетворяет.

Н.Я. Данилевский подчеркивал выдающиеся мировые культурные достижения польского народа. В польских качествах ума, чувства и воли находится, с его точки зрения, много драгоценного и близкого всем славянам. Это близкое находит своё выражение в таких выдающихся представителях трёх сторон польского духа, как Коперник, Мицкевич и Костюшко¹¹. «Поляки, – писал он, – имеют первоклассного поэта в Мицкевиче, в произведениях которого отражается... оригинальность и лиризм личности поэта» [8, с. 429]. Искажения, которые все же уродуют польский лик, связаны, по его мнению, не с его природными качествами, а с чертами польской интеллигенции, порождёнными «чуждыми ей европейскими влияниями – подражательным европейничаньем»¹². Поляки, констатировал он, единственные во всем славянском мире переняли «без борьбы западные религиозные начала»¹³, обретшие форму «ксензства». Воспринятый ими европейский аристократизм принял у них уродливую форму «ясновельможного панства», относящегося к своему народу как к быдлу. Наконец, демократизм и революционность европейцев «производили в Польше только сеймики, конфедерации, “не позволям”, народный жонд, кинжальщиков и жандармов-вешателей» [8, с. 334].

Для Н.Я. Данилевского, рассматривавшего культурную самобытность народов в динамике, Польша являлась образцом того, что ждет другие славянские народы, рискнувшие предать почву, встать на чуждый им путь западного развития. Польша, указывал он, представляет собой «образец того, как бы Европе хотелось фасонировать и прочих славян, до полного порабощения себе, – даже и в том случае, когда бы им и дана была чисто внешняя политическая самостоятельность» [8, с. 271]. Мыслитель рассматривал Польшу как жертву губительного влияния европейского начала, как возможную судьбу России, если та не разовьет в собственном лоне бережного отношения к себе, к своей культуре и своим цивилизационным особенностям.

Русские заслуги перед славянским миром Н.Я. Данилевский связывал с созданием прочной монархической государственности, дававшей, по мере сил, защиту

¹¹ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Изд-во «Ланголь», 1995. С. 333 [8].

¹² Там же. С. 334.

¹³ Там же. С. 265.

славянству от немцев, турок и других иноплеменных завоевателей. Все остальные славянские народы, указывал он, или не успели основать самостоятельной государственности, или не сумели сохранить своей самостоятельности и независимости. И хотя история взаимоотношений Польши и России весьма неоднозначна и полна противоречий, но именно царское покровительство, по мнению социолога, помогло предотвратить онемечивание Польши. Настоящая русификация, считал мыслитель, никогда не грозила полякам как сильной и самобытной национальности. «Народ, живший исторической жизнью, отпечатлевший её в обширной литературе, – писал он, характеризуя польский народ, – почти лишен возможности совершенно переродиться, перестать быть самим собой, если его не обезнородят насильственными мерами, а главное – не поработят промышленным преобладанием, не растворят в наплыве пришлых элементов. Относительно поляков это возможно для немцев, но никак не для русских...» [8, с. 333].

Н.Я. Данилевский в своей оценке «польского вопроса» выразил позицию отечественных традиционалистов и консерваторов. Как это ни парадоксально, но у него существовали точки пересечения с Вл.С. Соловьёвым, который, ожесточенно критикуя русификаторскую политику России по отношению к Польше, тем не менее оставался сторонником самодержавной власти и последовательным критиком угнетающего крестьян польского панства. Н.Я. Данилевский не разделял идею всемирной теократии Вл.С. Соловьёва и, соответственно, его интерпретацию миссий польского и русского народов. Теократические идеалы философа он расценивал как своего рода мыслительную «подгонку» под априорные исторические и социальные тезисы. В отличие от славянофилов и Вл.С. Соловьёва, Н.Я. Данилевский отбросил идею особой общечеловеческой всемирно-исторической миссии России. Он заложил основы геополитического обоснования линии русской национальной самобытности и стал у истоков цивилизационной теории, развитой в дальнейшем О. Шпенглером, А. Тойнби, Ф. Броделем, представителями евразийства и др. Геополитические прогнозы философа относительно интересов и перспектив бытия России в мире как гаранта многополярности мира остаются актуальными. Польша являлась для него важной и неповторимой частью славянского мира, составным элементом крупного панславистского проекта.

Польский народ и революция

«Польский вопрос» никак не мог обойти своим вниманием видный отечественный революционер и мыслитель М.А. Бакунин (1814–1876). М.А. Бакунин был воинствующим атеистом и безбожником. Его идейные представления подверглись влиянию славянофильства, декабристов, русских революционных демократов, европейского анархизма, социализма, позитивизма, марксизма и др. Эти источники были так ассимилированы и переработаны, что взгляды мыслителя можно отнести к своеобразному философскому синкретизму, сочетающему разнородные, а порой противоречащие друг другу элементы.

Чтобы выяснить, какова миссия Польши в учении М.А. Бакунина, мы должны выделить ряд составных элементов его мировоззрения. Важнейшим пунк-

том философии истории М.А. Бакунина была идея отрицания государства. В ряде своих работ¹⁴ Бакунин доказывал, что государство является собой главное социальное зло, самую реакционную силу в обществе. Будучи исторически необходимой формой, оно себя изжило, превратившись в кладбище, где гибнут все проявления индивидуальной и местной жизни. Оно должно исчезнуть, став простой «канцелярией» общества. Современное государство нужно не народу, а обладающему собственностью правящему классу. Существующие в России и в Европе государства М.А. Бакунин понимал как орудия, освящающие институт частной собственности, а значит, эксплуатацию трудящихся, народных масс. Поэтому уничтожение государства рассматривалось им как первейшая задача революции. Самым справедливым общественным строем, соединяющим свободу и справедливость, философ считал социализм. «Свобода без социализма, – восклицал он, – это несправедливость. Социализм без свободы – это рабство и животное состояние» [9, с. 42]. Мыслитель критиковал «авторитарный централизм» К. Маркса с его идеей диктатуры пролетариата, противопоставляя ей абсолютно свободную федерацию рабочих масс всех языков и всех наций.

М.А. Бакунин испытывал особо негативные чувства к таким государствам-угнетателям, как Австрия, Германия и Россия. Будучи «другом русского народа», он отнюдь не являлся патриотом российской государственности, которая воплощала собой, по его мнению, варварскую и антигуманную систему. Не менее отвратительной он находил противостоящую России империю «кунуто-германскую», которая под флагом цивилизаторства исторически выступала поработителем славянства, носителем расовой ненависти, жестокости, обдуманного и холодного насилия. Философ отмечал, что российские государственные институты, в отличие от Германии, формировались не самим русским народом изнутри, а насильственной внешней силой – монголо-татарами, Византией, немцами. Польское государство было, по его мнению, также основано враждебными народу силами¹⁵, что порождает перманентную стихийную революционность польского и русского народов.

Одной из важнейших движущих сил исторического развития для М.А. Бакунина являлся бунт («дух возмущения»), как реакция против ущемления свободы. Поэтому характеристику национальной самобытности народа как субъекта исторического развития он связывал с существующей в его характере «силой бунтарского инстинкта», которым питается любовь к независимости и свободе. Философ всегда подчеркивал значительную роль характера и темперамента всякого народа или «расы» (славянской, германской) в истории. Он указывал, что каждый отдельный народ является совершенно уникальным

¹⁴ Речь идет о следующих работах М.А. Бакунина: «Федерализм, социализм, антитеологизм» (1867), «Письма о патриотизме» (1869), «Государственность и анархия» (1873) и др.

¹⁵ «Польское королевство и позже республика, – писал М.А.Бакунин, – также учреждены под тем же прямым влиянием немецкого католицизма и основали своё развитие на порабощении сельских масс и буржуазии под весьма тяжелым, наглым и грубым ярмом гордого, анархического, католического дворянства, славянское происхождение которого даже оспаривается историками и очень серьезными польскими филологами» [10, с. 185].

организмом, продуктом множества этнографических, климатологических, экономических, исторических причин, и «нужно быть олухом царя небесного или неизлечимым доктринёром», чтобы вообразить себе, что на всяком народе можно писать «как на белом листе что угодно»¹⁶.

Особый интерес М.А. Бакунин проявлял к славянским народам, с нетерпением стремящимся сбросить ненавистное иго немцев, венгров, турок. Он находил совершенно естественными их панславистские освободительные стремления. Мыслитель сознавал, что каждый из этих народов исключительно своеобразен, однако их объединяют: 1) чувство общей ненависти к эксплуатирующим завоевателям и 2) желание обрести возможность совершенно свободно развиваться и проявлять славянские душу и чаяния. В этой связи славянский вопрос, по крайней мере, в Германии, может быть сформулирован, с его точки зрения, следующим образом: «какая раса будет угнетать другую? Или даже, скорее, будут ли, как и прежде, политические и привилегированные классы Германии продолжать угнетать и эксплуатировать славянский и немецкий пролетариат?» [11, с. 186]. Важную, доказанную историей особенность славянства в целом М.А. Бакунин находил в отсутствии у него государственного таланта, что явилось одной из причин славянского порабощения в прошлом. Однако этот недостаток революционер превращал в достоинство. Он указывал, что перед лицом грядущей социалистической революции славяне «оказываются солидарны с основными чаяниями пролетариата Европы, которые направлены... к упразднению всех государств» [11, с. 184]. Западный мир, выражающий, по мнению анархиста, интересы правящего буржуазного меньшинства, энергетически исчерпал себя. Ему на смену с неизбежностью должна прийти новая цивилизация. Это будет или «цивилизация народных масс», враждебная эксплуататорскому государству (рабочий класс и крестьяне), или цивилизация славян.

Оценивая историческую роль Польши в сохранении славянского мира и борьбе с немецкими завоевателями, М.А. Бакунин подчеркивал, что она в течение веков служила «барьером с Запада, героическим противником и защитницей славянских земель то от мирных, то от жестоких цивилизаторских вторжений немецкой расы, как тому служили ...русские народы против варварства завоевателей монголов» [11, с. 203]. Сравнивая роль позорного деспотизма – немецкого и русского – в жизни Польши, Бакунин указывал, что ученый немецкий деспотизм оказывался «тысячекратно более обескураживающим, опасным для своих жертв, чем просто грубый деспотизм». Он проникал в души людей и «разлагал их мысли в зародыше. Спросите у поляков, какой из двух деспотизмов их наиболее обескуражил? Русский или немецкий деспотизм? Все вам скажут, что последний» [11, с. 198]. Философ констатировал слабость культурного аспекта русского владычества в Польше, чей народ наделен высокой степенью развитости и самобытности. «Грубый завоеватель более цивилизованной нации, чем он сам, – писал он, – очень быстро испытывает влияние этой

¹⁶ См.: Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М.: Правда, 1989. С. 510 [10].

цивилизации; мы видели, как русские чиновники, которые провели некоторое время в Польше, хотя бы частично полонизировались, но никогда не видели русифицировавшихся поляков» [11, с. 198].

М.А. Бакунин отводил очень большое место Польше в деле освобождения славянских народов. Однако объектом его внимания была не панская аристократическая Польша, мечтающая о территориальном возрождении «от моря до моря». Анархист надеялся на восстание «хлопской Польши», за которой последуют поднявшиеся следом другие народы, в том числе и крестьянская Россия. Он был убежден, что без польского народа славянский мир потерял бы свою невосполнимую часть. Он верил, что в процессе своего освобождения русские и поляки станут братьями, тем более, что это братство необходимо для общеславянского дела. Без польского «великого славянского народа, – писал он, – славянский мир был бы неполон, ощутил бы ничем не заменимую пустоту, был бы лишен своего венка. Да, мы любим поляков, мы удивляемся им, мы верим в их высокую будущность, ... мы верим в их братство с нами» [12, с. 24].

Разрешение польского и славянского вопросов М.А. Бакунин долгое время связывал с созданием всеобщей федерации европейских республик в результате народных восстаний и ликвидации империй¹⁷. Важным принципом этой грядущей федерации он называл принцип независимости и самоопределения народов. В ней каждый народ «может себе по своей воле дать такое правление, которое соответствует его обычаям, потребностям и его условиям» [13, с. 89]. Мыслитель категорически исключал возможность русификации славянской федерации. Для него неоспоримой была свобода выбора «всякого малого и великого племени», которое само будет решать свою судьбу и принадлежность к тем или иным вариантам федерации. М.А. Бакунин подчеркивал преимущества федерализма, созданного снизу, обеспечивающего при реальном равноправии сохранение исторических связей.

Русский анархист выступал за революционный союз между одинаково угнетенными поляками и русскими. При этом его понимание свободы носило, как и у других отечественных народников, в значительной степени социальный характер, что ставило его в некоторое противоречие с аристократической польской верхушкой. Мыслитель осознавал, что препятствием к стратегическому союзу польских и русских революционеров против общего врага может быть разное понимание общих целей. В письме к А.И. Герцену и Н.П. Огареву от 1 августа 1863 г. он сетовал на одного из руководителей польского восстания 1863 г. О. Демонтовича, который сказал ему, что, выбирая между императорством и спасением Польши через русскую революцию, он выбрал бы первое.

¹⁷ Отличие взглядов М.А. Бакунина от Н.Я. Данилевского по славянскому вопросу было связано с его идеей упразднения государств и империй. Поэтому он настойчиво повторял, что не является панславистом-государственником. Он писал: «Я, полагаю, достаточно сказал, чтобы доказать, что я не панславист и что я никогда не прекращал бороться с панславизмом, врагом которого я являюсь больше, чем кто-либо. Но в то же самое время и по тем же причинам я – враг пангерманизма, и вот это то, что граждане социал-демократы Германии не хотят мне простить» [10, с. 262].

так как «от императорства будет ещё возможность рано или поздно освободиться, в то время как революция социальная, русская, вызвав наружу польское варварство, окончательно затопит русскую цивилизацию» [14, с. 234–235].

М.А. Бакунин был сторонником компромисса с польским национально-освободительным движением, и социальные требования не являлись условием для его поддержки. Любые антиправительственные восстания в Европе и в России всегда им активно приветствовались. Не стало исключением и восстание 1863 г. в Польше. Он ратовал, наряду с А.И. Герценом, за поддержку оставших всем российским передовым обществом и даже способствовал отправке из Англии корабля с оружием и амуницией для польских повстанцев. Будущее Польши виделось революционером тройко. Или под русским имперским господством, «в удушливых объятиях Его Величества петербургского медведя». Или под эгидой Германии. В таком случае мнимая независимость Польши останется «нелепой и плохо скрытой декорацией, ...чем-то вроде филиала германского господства под польским именем». Или, наконец, Польша получит полное и всеобъемлющее освобождение, как результат ликвидирующей государства социальной революции¹⁸. В качестве ещё одного, наименее вероятно, четвертого варианта будущего страны мыслитель называл возрождение великой Польши, которая в таком случае будет вынуждена поднять славянский флаг против пангерманизма¹⁹.

Таким образом «польский вопрос», вопрос свободы и независимости Польши, являлся для М.А. Бакунина важной составной частью и социального, и славянского вопросов, неотъемлемым элементом глобального переустройства мира. Поляки призваны, по его мнению, ликвидировать гнет исчерпавшей себя продажной и эксплуататорской буржуазной цивилизации. Они должны обрести суверенитет на развалинах имперской государственности и принять активное участие в создании принципиально нового объединения, создающегося «снизу», – добровольной федерации народов. Их прошлое, их характер и темперамент способствуют этому.

Подводя итог анализу взглядов М.А. Бакунина, отметим, что задолго до наступления эпохи революций начала XX в. русский анархист предугадывал и предчувствовал грядущие катаклизмы. Он заявлял: «Революция все-таки существует, ...она действует и бродит повсюду, я везде чувствовал и находил её... Нам нужен порыв... и жизнь, и новый мир» [15, с. 244]. Этот жизненный порыв он связывал не с энергетически исчерпавшими себя европейцами (англичанами, немцами или французами), а с поработанными славянами, в первую оче-

¹⁸ См.: Бакунин М.А. Товарищам Федерации секций интернационала Юры // Бакунин М.А. Интернационал, Маркс и евреи. М.: Изд. дом «Вече», 2008. С. 218, 220 [11].

¹⁹ Предположим, ...что больше нет России, – пишет философ, – и что великое польское государство крепко обосновалось на обломках прошлого. ...Едва Польша почувствует себя сильной и независимой, как повинясь закону, присущему всем великим национальным государствам, фанатично привязанным к своим историческим традициям, она потребует у Германии всё побережье Балтики, все свои бывшие провинции. ... Вместо русского панславизма будет польский панславизм» [10, с. 217].

редь с поляками и русскими. Мыслитель был убежден, грядущая русская революция, «поднимая и увлекая за собой польские массы, сможет проторить себе дорогу до Германии, чтобы освободить славянские народы, заключенные в пангерманскую тюрьму» [11, с. 216]. Освободительный пафос М.А. Бакунина, его идея всеобщего блага и социальной справедливости, адресованная всем трудящимся, сохраняют свою актуальность. Его выступления против социал-дарвинизма в международной политике, против эксплуатации рас и народов, предполагающие деятельностную трактовку субъектов исторического развития, не утратили своей жизненности.

Идея исторического процесса как результата активной деятельности народов, обладающих своим своеобразным характером, вплотную подводила М.А. Бакунина к проблеме многовариантности исторического развития и плюралистической историософской концепции, некоторым образом роднящей его с Н.Я. Данилевским. В то же время национальный вопрос увлекал его лишь в той мере, в какой он касался социального освобождения трудящихся. М.А. Бакунин не являлся националистом и главную реальную родину польских и русских трудящихся находил в Коммуне. Мыслитель был убежден, что задача национальности заключается не в том, чтобы «возиться со своим национальным «Я», а в том, чтобы, «меньше думая о себе, проникаться общечеловеческим нравственным содержанием»²⁰. Своё предназначение философ видел в освобождении человечества и всего мира. Его вдохновлял новый, интернациональный мир, имеющий в качестве своей цели свободу, социальную и национальную справедливость. В этом проявился универсализм мировоззрения М.А. Бакунина, объединяющий его с родовой чертой русской философской мысли XIX в.

Выделяя общее, объединяющее, в трактовке мировой исторической судьбы Польши у столь разнородных мыслителей – Вл.С. Соловьева, Н.Я. Данилевского и М.А. Бакунина, следует обратить внимание на то обстоятельство, что Польша, как и Россия, оказывалась у них важнейшим инструментом в решении крупных, порой вселенских социальных проектов, призванных усовершенствовать мир. Эти проекты должны были принести свободу, счастье и социальную справедливость человечеству, или, по крайней мере, его значительной части. У Вл.С. Соловьева таким проектом был проект свободной теократии, призванной открыть путь всем народам к цельному обществу. У Н.Я. Данилевского – проект развития и сохранения самобытности славяно-русской цивилизации. У М.А. Бакунина – проект социального и национального освобождения всех трудящихся. Польша, желающая жить сама по себе и не стремящаяся стать частью данных проектов, как правило, не рассматривалась. Негативная реакция польской элиты на предложенные мыслителями проекты вызвала у них удивление и недоумение.

Для Вл.С. Соловьева и М.А. Бакунина «польский вопрос» носил политический и нравственно трагедийный характер. Оба считали необходимым изменить существующее положение дел, при этом каждый предлагал свои средства. Один –

²⁰ См.: Бакунин М.А. Государственность и анархия. С. 339.

государственно-теократические, другой – анархические и социально-революционные. И для Вл. Соловьёва, и для Н.Я. Данилевского, и для М.А. Бакунина объектом критических нареканий являлась аристократическая шляхта, ставящая свои интересы выше интересов простого народа. Ни один из философов не признавал её требований восстановления Речи Посполитой «от моря до моря», но идеал самостоятельного бытия страны оставался общезначимым. Объектом главных симпатий выступал польский народ, как в лице крестьянства, так и в лице его выдающихся представителей (Коперник, Мицкевич, Костюшко и др.) Отечественные мыслители рассматривали Польшу как важнейшую, высококультурную, своеобразную в своей уникальной неповторимости составную часть славянства. Они надеялись на то, что её свободное будущее сложится в союзе и добрососедстве, а не в борьбе с русским народом. Мыслители выступали за такую модель общественного устройства, которая служила бы препятствием к ассимиляции народов и обеспечивала сохранение их самобытности. По-прежнему актуальным остается их видение будущего, противостоящее стремлению ряда стран выстроить систему мировой эксплуатации и мирового господства.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. II. М.: Правда, 1989. С. 219–247.
2. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. С. 259–411.
3. Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. М.: Путь, 1911. 415 с.
4. Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. С. 206–259.
5. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2 // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. С. 411–638.
6. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. С. 59–168.
7. Соловьёв В.С. Письмо в редакцию журнала «Przegląd Polski» // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 267–273.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Изд-во «Ланголь», 1995. 513 с.
9. Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М.: Правда, 1989. С. 11–125.
10. Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М.: Правда, 1989. С. 291–526.
11. Бакунин М.А. Товарищам Федерации секций интернационала Юры // Бакунин М.А. Интернационал, Маркс и евреи. М.: Изд. дом «Вече», 2008. С. 161–285.
12. Бакунин М.А. Русским, польским и всем славянским друзьям. Genève: M.ELPIDINE, Libraire-éditeur, 1888. 31с.
13. Бакунин М.А. Романов, Пугачев или Пестель // Избр. соч. В 5 т. Т. III. Пб.: М.: Изд-во «Глос труда», 1920. С. 75–91.
14. Бакунин М.А. Письмо А.И. Герцену и Н.П. Огареву от 1 августа 1963 г. // Письма М.А. Бакунина А.И. Герцену и Н.П. Огареву. СПб.: Издание В.Врублевский, 1906. С. 232–236.
15. Бакунин М.А. Письмо Гервергу Г. Август 1848 года // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 243–245.
16. Достоевский Ф.М. Письмо к Н.Н. Страхову 18 (30) марта 1869 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 29. Кн. I. Л.: Изд-во «Наука», 1986. С. 28–31.

References

1. Solov'ev, V.S. Russkaya ideya [Russian idea], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 219–247.
2. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vyp. 1 [National question in Russia. Issue 1], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 259–411.
3. Solov'ev, V.S. *Rossiya i vselenskaya tserkov'* [Russia and the universal Church], Moscow: Put', 1911. 415 p.
4. Solov'ev, V.S. Evreystvo i khristianskiy vopros [Jewish and Christian question], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 206–259.
5. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vyp. 2 [National question in Russia. Issue 2], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 411–638.
6. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [Great debate and Cristian policy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 59–68.
7. Solov'ev, V.S. Pis'mo v redaktsiyu zhurnala «Przeglad Polski» [Letter to the editor of the journal «Przeglad Polski»], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 276–273.
8. Danilevskiy, N.Ya. *Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu* [Russia and Europe. The view cultural and political relations of the Slavic World with the German-Romanesque], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Glagol», 1995. 513 p.
9. Bakunin, M.A. Federalizm, sotsializm i antiteologizm [Federalism, socialism and antitheologism], in Bakunin, M.A. *Filosofiya, sotsiologiya, politika* [Philosophy, sociology and politics], Moscow: Pravda, 1989, pp. 11–125.
10. Bakunin, M.A. Gosudarstvennost' i anarkhiya [State and Anarcy], in Bakunin, M.A. *Filosofiya, sotsiologiya, politika* [Philosophy, sociology and politics], Moscow: Pravda, 1989, pp. 291–526.
11. Bakunin, M.A. Tovarishcham Federatsii sektsiy internatsionala Yury [Comrades Federation of sections of the international of Jura], in Bakunin, M.A. *Internatsional, Marks i evrei* [Internationale, Marx and Jews], Moscow: Izdatel'skiy dom «Veche», 2008, pp. 161–285.
12. Bakunin, M.A. *Russkim, pol'skim i vsem slavyanskim druz'yam* [Russian, Polish and all Slavic friends], Geneve: M. ELPIDINE, Libraire-editeure, 1888. 31 p.
13. Bakunin, M.A. Romanov, Pugachev ili Pestel' [Romanov, Pugachev or Pestel'], in *Izbrannye sochineniya v 5 t., t. 3* [Collected works in 5 vol., vol. 3], Petersburg: Moscow: Izdatel'stvo «Golos truda», 1920, pp. 75–91.
14. Bakunin, M.A. Pis'mo A.I. Gertsenu i N.P. Ogarevu ot 1 avgusta 1863 goda [The letter Gercen and Ogarev from August 1, 1863], in *Pis'ma M.A. Bakunina A.I. Gertsenu i N.P. Ogarevu* [Letters M.A. Bakunin A.I. Gercen and N.P. Ogarev], Saint-Petersburg: Izdanie V. Vrublevskiy, 1906, pp. 232–236.
15. Bakunin, M.A. Pis'mo Gervegu G. Avgust 1848 goda [Letter to Gerveg G. August 1848], in Bakunin, M.A. *Izbrannye filosofskie sochineniya i pis'ma* [Collected Philosophical Works and Letters], Moscow: Mysl', 1987, pp. 243–245.
16. Dostoevskiy, F.M. Pis'mo k N.N. Strakhovu 18 (30) marta 1869 goda [Letter to Strahov 18 (30) march 1869], in Dostoevskiy, M.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 29. Kn. 1* [Works in 30 vol., vol. 29, book 1], Leningrad: Izdatel'stvo «Nauka», 1986, pp. 28–31.

УДК 1:27(438:470)
ББК 873(2:4Пол)52

WALICKI'S ANALYSIS OF SOLOVYOV'S VIEWS

ANGELINA WEIMANN
University of Zielona Góra,
71 A, Al. Wojska Polskiego, Zielona Góra, Poland
E-mail: angel004@o2.pl

*This article describes the analysis of ideas and works of Andrzej Walicki, one of the most well-known Polish researchers of Russian philosophy and social thought, that deal with the interpretation of V. S. Solovyov's philosophy. The research focuses on Walicki's habilitation dissertation entitled *W kregu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (1964) – an early attempt at the analysis of the structure and evolution of the Slavophile movement – is considered first. Analysing subsequent works by Walicki, the author shows the difficulties related to labelling Solovyov as a supporter of one of the distinguished philosophical doctrines; a task undertaken by Walicki. He viewed such difficulties as being related to the multifaceted character and novelty of Solovyov's philosophy. The article ends with an analysis of Walicki's *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* (2002), the work that has been translated into many languages. There, Walicki uses the analysis of Solovyov's ideas as a means of answering the most important problems of the nineteenth century.*

Key words: *Andrzej Walicki's works, V.S. Solovyov's philosophy, Russian religious philosophy, research in Poland, the Slavophile movement, integral knowledge, metaphysical system, ethics, Godmanhood, Sophia-Divine Wisdom.*

«ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ В ИССЛЕДОВАНИЯХ АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО»

АНГЭЛИНА ВЭИМАНН
Зеленогурский университет
ул. Войска Польского, 71 А, Зелена Гура, Польша
E-mail: ange004@o2.pl

Дан анализ идей и трудов одного из самых известных польских знатоков русской философии и общественной мысли Анджея Валицкого, основанный на хронологическом принципе. В качестве материала исследования взята докторская диссертация Валицкого, ранняя его работа, посвященная структуре русского славянофильства «В кругу консервативной утопии» (1964), а также ряд других работ польского исследователя. В ходе анализа работ Валицкого выявлены трудности, связанные с отнесением В.С. Соловьева к конкретному философскому течению, среди которых Валицки называет многообразие и новаторство философии В.С. Соловьева. В заключение представлен труд, переведенный на многие языки мира, – «Очерк русской мысли. От просвещения к религиозно-философскому ренессансу» (2005), где осмысление соловьевских идей помогает автору находить ответы на наиболее серьезные вопросы XIX столетия.

Ключевые слова: *труды Анджея Валицкого, философия В.С. Соловьева, русская религиозная философия, польские исследования, славянофильство, целостное знание, метафизическая система, этика, Богочеловечество, София–Премудрость Божия.*

In his monograph on Solovyov's works, Janusz Dobieszewski states that everyone dealing in Poland with Russian philosophy knows that „Andrzej Walicki is the first mover of the cause-and-effect chain leading to the possibility of a reasonable thinking and writing about Russian fascinations” [1, p. 2]¹. This statement is a recurring theme in our analysis of Russian philosophy, more precisely in our treatment of Vladimir Solovyov's works – who was both a prominent Slavophile and Occidentalist. Andrzej Walicki is an author of many books devoted to the Russian thought, books that show the breadth and depth of Russian philosophical ideas and notions. Among the all his books, we focus on those that deal with multifarious and reach philosophical legacy of Solovyov e.g.: *The Slavophile Controversy*²; *A history of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism*³; *Legal Philosophies of Russian Liberalism*⁴. Analysing Walicki's treatment of Solovyov's ideas we stay faithful to the principle of diachrony, allowing us to synthetically approach the intellectual legacy of this Russian thinker with the last point of our analysis being *Legal Philosophies of Russian Liberalism*.

In Russian philosophical thought, Solovyov is considered a complex and many-sided thinker, most likely owing to his ideological affiliation and the polemics he engaged with the thought schools of the time. What is important is that Solovyov as one of few Russian philosophers aimed at creating a systemic approach to philosophical problems comparable to those of the great German-idealists, notably Hegel. Solovyov often supported his ideas with the triadic argument, so characteristic of the author of *The Phenomenology of Spirit*. Let us consider for a moment, however, how did this grand idea of creating a philosophical system come to his mind. It seems reasonable to assume that the systemic approach to philosophy had become popular

¹ Andrzej Walicki – born on 15 May 1930 in Warsaw. He was a professor, a member of PAN (Polish Academy of Sciences), historian of philosophy and social thought, one of the creators of the so-called Warsaw school of the history of ideas. He was a son of Michał Walicki (Polish art historian, decorated with the Officer's Cross of the Order of Polonia Restituta). For many years (1960–1981) he was associated with the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. From 1981 he worked at Australian National University in Canberra and later on at Notre Dame University in Indiana (USA), where in 1986 he became head of O'Neill Chair of History. He is currently a professor emeritus of that university. In 2001 he was awarded a honorary degree of Łódź University. He is the winner of the prizes awarded by Alfred Jurzykowski Foundation (1983) and by the International Eugenio Balzan Foundation (1998). In 2005 he was awarded the Grand Cross of the Order of Polonia Restituta by President Aleksander Kwaśniewski – «for his outstanding services to Polish science». He is the author of nearly four hundred scientific papers dealing with all aspects of Russian and Polish philosophy and social thought, history of Marxism, philosophy of politics and nation theory.

² First published in Polish as *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* in 1964, second edition 2002. Throughout the paper, we quote from the Polish editions of all of the Walicki's publications.

³ First published in Polish in 1973 as *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, second edition 2002 as *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*.

⁴ Published in Polish in 1995 as *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*.

in the eighteenth century Russia as a result of interaction of various factors including the occurrence of translation of the works of the so-called Western philosophers. It was since then that the interest in philosophical systems had greatly increased. Lilianna Kiejzik in a monograph entitled *Włodzimirz Sołowjow* mentions Lomonosov, Skovorod, Radischev and Spieranski as „the most original thinkers, yet using the material coming from the West” [2, p. 86]. The works by French authors and finally German idealisms were also important in shaping of the Russian philosophy of the time. The latter influenced the creation of the Slavophile movement⁵, which had made a great impression on Solovyov [2, p. 86].

Walicki's works devoted to Solovyov are presented here in the chronological order. First we deal with his *The Slavophile Controversy*, which is a comprehensive source of history of nineteenth century Russian ideas. In the words of the author himself „this is not just a monograph on Russian Slavophile movement: it is something more and something less at the same time” [3, p. 1]. There, Solovyov, in a large chapter devoted to his ideas, was depicted mainly as a Slavophile.

As shown by Andrzej Walicki, Solovyov made a great impact on Fyodor Dostoyevsky. He played an important role in his life and as a result became a source for his Alyosha Karamazov. In turn, Dostoyevsky also greatly influenced Solovyov. The latter, for example, took his idea of „Godmanhood” from the „Brothers Karamazov” and made it the main idea of his own philosophical system [3, p. 411]. Konstantin Leont'ev considered him a genius, „whom he is not worthy enough to tie shoelaces” [4, p. 28]. According to Walicki, Solovyov's work was also considered highly by the classic Slavophiles, such as Yuri Samarin and Ivan Aksakov. He was a kind of philosophical phenomenon, if one can be excused for using such term. Solovyov's Slavophile inspirations are very clear. It is enough to take a look at his master's thesis entitled *The Crisis of Western Philosophy* defended in 1874. According to Walicki, this work was aimed at comprehensive development and correction of the views of Ivan Kireevsky as presented in *О необходимости и возможности новых начал для философии* [On necessity and possibility of new philosophical principles]. The crisis of Western European philosophy was for Solovyov the crisis of rationalism but also of theoretical knowledge. For philosophy should be

⁵ Andrzej Walicki however, sees Ivan Kireevsky as the first among the classic Slavophiles, only considering Aleksey Khomiakov as the second one, whose publications are commonly believed to be the first Slavophile ones. It is problematic however, which of these two thinkers can be considered the first in terms of ideas. Bierdiajew claimed that «the Slavophile movement was not and could not have been created by a single individual. It was a consequence of group effort coming from the community of consciousness and creation. Yet, Khomiakov has to be considered a central figure of this collective effort that went beyond all individuals. He was the strongest, most versatile, most active and best dialectically suited representative of the school. Khomiakov's legacy includes Slavophile theology and Slavophile philosophy, Slavophile history and Slavophile philology, Slavophile journalism and Slavophile poetry» (quotation after Walicki A. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. op.cit. P. 130–131). Andrzej Walicki also deals with social philosophy and the issues concerning the notion of a nation. Moreover Walicki is active in broadly conceived political and civil journalism. (vide Dobieszewski J. *Jubileusz Profesora Andrzeja Walickiego* // *Przegląd Filozoficzny*. 1(77). Warszawa, 2011. P. 9–13).

„a moment of individual reflection, a link between primordial religious unity and the future restoration of the spiritual unity as the universal synthesis of science, philosophy and religion” [3, p. 412]. The Western philosophy was shaped by the conflict between individual mind and authority – says Walicki. This conflict must have had far reaching consequences, including the appearance of Medieval scholasticism, which was an attempt at first rationalising faith, then in setting free of faith and finally in the total negation of direct knowledge, questioning the claims of substantiality of the world and eventually led, in Hegel, to identification of being with thinking. The critique of Heglism from the point of view of the Slavophiles is an important point of reference in terms of later works by Solovyov. The thinker also dealt extensively with the ideas of Edward von Hartmann and Schopenhauer. Hartmann's philosophy was considered by Solovyov to be an example of the final phase of decline of Western philosophy. For Von Hartmann, basing his ideas on Schopenhauer's, had reach the conclusion of the collective suicide of humankind. Young Solovyov on the one hand viewed this as the end of Western philosophy, while on the other hand considered this as the final element of the Hegelian triad, namely the moment when philosophy is unified with religion. Von Hartmann's philosophy meant for Solovyov a comeback to metaphysics, to the idea of „all-unity”. After this comeback, the era of *apokatastasis ton panton* [3, p. 413] was to reign, which was to him the pinnacle of the Western thought.

After Solovyov had obtained the title of doctor of philosophy, he became friends with Ivan Aksakov, Yuri Samarin and Fyodor Dostoyevsky. This enormously influenced his subsequent work and the evolution of his ideas. We mean here his thoughts with regards to the historical mission of the Russian nation. Walicki claims that 1877 was a particularly important and fertile year for the Slavophile philosophy. Most likely this has a lot to do with the Russian-Turkish war fought under the slogan of „liberation of Slavs”. It was also the time of Solovyov's talk entitled *три силы* [*Three forces*], where he presented the forces determining the development of humanity. These were three historical worlds, the conflicted civilisations: East (Muslim), West and the Slavs. The third force is a synthesis of what is united and what is complex, of what is divine and what is human, this force wants to unify East and West [3, p. 414]. This force, according to Solovyov will present itself in a form of divine revelation through the chosen nation. This chosen nation must be distinguished by its faith in what is divine. Such features were, according to Solovyov, present in the Slavs, and Russians in particular. The originally of Solovyov's thought consisted in differentiating between these three forces. For, up until that point, the Slavophiles had considered the first two forces as identical, since „the Muslim East had, according to them, its counterpart in Roman Catholicism („unity without freedom”)” [3, p. 415]. If we agree with Walicki that also Khomiakov tried to prove the parallel between Catholicism and Islam, we will arrive at an obvious conclusion that Solovyov brought to life the classic Slavophile tendencies [3, p. 415].

Walicki's *The Slavophile Controversy* also contains the analysis of Solovyov's publication entitled *Philosophical Principles of Integral Knowledge*, written in a vein similar to his *три силы* [*Three forces*]. The title itself is very meaningful as it refers to the theory described by Ivan Kireevsky. This philosopher dealt not only

with the tendencies important for the Slavophile movement but also with the important issues related to the „humankind as the subject of history” [3, p. 416]. He showed that every civilisation is just a moment in the development of humankind. Solovyov took the Hegelian approach to the notion of development, as for him it went through three phases. These were in order: the phase of primordial undifferentiated unity, the differentiation and separation phase and the phase of liberated unity [3, p. 415]. It is hard not to notice the influence of Heglism in such ideas. It can be said that the Hegelian triad became the main motive present in the early works by Solovyov.

The idea of „free theosophy” that, according to Walicki, Solovyov called the „integral knowledge”: Here too the triadic differentiation between the types of knowledge is present, namely into naturalism, rationalism and mysticism. „Empiricism and rationalism reach, via different routes, to the same final result: the negation of reality of both the external world and the experiencing subject, with the absurdity of this conclusion bearing witness to the bankruptcy of the „academic”; that is purely theoretical, philosophy. Mysticism, relating to supernatural sources of knowledge, is a higher type of philosophical cognition, searching for the „living and integral” truths that involve not only intellect but also the „will for good” and the „sense of beauty”. Yet, mysticism in itself is not identical to the „true philosophy” as it assumes an internal, organic synthesis of all three types of philosophical thought, analogous to the synthesis of science, philosophy and theology in the higher, liberated theosophical unity” [5, p. 294].

Let us move, however, to the main elements of Solovyov’s „free theosophy”. These are in order: the „organic logic”; the „organic metaphysics” and the „organic ethics”. As it is shown by Walicki, Solovyov viewed logic as the science of the proto-principle, and a specific proto-principle in the second moment, which at the same time is related to the second person of the Trinity. Each cognizable thing, according to the tripartite division, is: of substantial primordial unity – in God, in self-differentiation – in Son, and hence in the process of realization and in the process of liberated unity – in the Holy Spirit. This science was a combination of his original conception with the idea of «Godmanhood», which was extremely eminent and at the same time popular at the time [3, p. 418].

After Walicki we claim that *Philosophical Principles of Integral Knowledge* is a work that best describes the ideas behind the Slavophile movement with marked ambitions toward creating a philosophical system. As there, Solovyov modified Kireevsky’s ideas and thus gave the traditional Slavophile philosophy a fresh interpretation based on classic, romantic German philosophy with noticeable influences of Schelling’s thought [3, p. 418].

The Polish researcher emphasises, however, the difficulties related to assigning Solovyov to a particular school of thoughts. This is related to the fact that his philosophy was very reach, multifarious and colourful and groundbreaking at the same time. This has been observed by virtually everyone writing about Solovyov. Walicki calls Solovyov’s proposition a „nobody’s philosophy”; as it did not express anyone’s views and it did not subscribe to or extend any kind of ideology developed before. „Solovyov was not rooted in the Russian life; the strength and integrity of the Slavophiles was alien to

him. He was not a man of the „land”; tied to the old system of social relations between landowners and peasants. In his own eyes he had „neither a tribe nor a clan” and was a homeless vagabond, a kind of an abstract „all-human”. Losing the connection to the land, to the organic elements of the world makes him a ghost-like, shapeless figure, giving him a quality of imponderableness. He does not bite into life but slides over it like a shadow. He is, as it were, „out of this world” [6, p. 142]. These words of Konstanin Mochul'skiy, – a historian of Russian philosophy - fully describe the personality of Solovyov and help us understand his philosophical ideas. The Slavophile philosophy is the first attempt at Russian self-knowledge and at the same time, the very first independent Russian ideology. This doctrine aimed at broadening the understanding of the destiny of the Russian nation and its place in the world [3, p. 425]. Yet Solovyov, according to Moczulski, did not appreciate it enough.

Walicki in *A history of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism* continues to analyse the Russian thought and presents the most important features of the Russian idea, thus providing an overview of the points of view in the history of philosophy. Walicki emphasises that viewing philosophy focusing on national issues has its good as well as bad points. What is meant here, in general, is that the history of philosophy as the philosophy of a *given* nation is very hard to distinguish. Whereas, for somebody focused on a particular problem it becomes a notion tightly tied to a particular point of-view, influenced by historical and social conditions [7, p. 5]. The Polish version of *A history of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism* was first published in 1973 with the second edition in 2005, which can indicate a renaissance of interest in Russian philosophy. Tellingly, the author decided to modify the title of the 2005 edition slightly to read as *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* [An Outline of Russian Thought from the Enlightenment to the Religious and Philosophical Renaissance] Walicki decided that this title was more adequate. It suggests that only the social ideas are taken into account, which is however – as the author himself notices – not his aim. „In fact, I deal not with philosophy in Russia – says Walicki – that is the history of a given theoretical area within the Russian state, but with certain aspects of ideological pursuits of the Russian elites, feeling responsible for the fate of their country” [7, p. 5]. The second edition is much more ample and was extended, particularly in case of the description of Solovyov's views. In addition Walicki explains his interest in Russian philosophy in the following manner: „my interest in Russian thought comes from the claim that emphatic understanding of Russian culture is of utmost importance for Poland. This book builds on a certain Polish tradition, to which I am so greatly indebted. Contrary to a common view that Poles are allegedly hostile towards everything that comes from Russia, even during the partitions there were Polish scientists and writers fully appreciating, and sometimes even admiring, the great traditions of Russian intelligentsia, seeing their task as building intellectual connections between Russia and the West” [11, p. 11].

Given our aim of chorological description of Solovyov's views as presented by Walicki, we begin with the first Polish edition of *A history of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism*. Solovyov was – according to Walicki – „the most notable and colourful representative” of the thinkers dealing with idealistic approach

to metaphysics [7, p. 539]. He was a „haunted man» but, differently to Tolstoy, not in a sense of a wrathful patriarchal prophet, but as a subtle, eccentric poet-romanticist” [7, p. 544]. Walicki describes Solovyov’s philosophical inspirations, starting from the classic Slavophile philosophy, to the crisis of the Western philosophy, to the notion of integrity. As I have already dealt with this notion above, let us turn to the notion of Godmanhood and Sophia. «Godmanhood» – as Walicki call it – is the central point of Solovyov’s philosophy. „Humanised God” is the deepest sense of Christianity, as only this way God can connect with man, without „absorbing” him. This is a peculiar synthesis of the views coming from the Eastern and Western philosophies [7, p. 552]. Godmanhood is strictly connected with the notion of Sophia; the eternal Divine Wisdom. The notion of Sophia was already present in the biblical tales of Solomon. By Sophia, Solovyov understood a mysterious feminine being that visited him in mystical visions – writes Walicki. He familiarised himself with what was known about her, analysing various literary sources, from Kabbalah to the works by Baader. Yet, he constantly modified what he considered to be the essence of Sophia. „Generally speaking, Sophia was for him the soul of the world, the ideal humankind and eternal femininity at the same time”, as Walicki puts it [7, p. 554]. The very notion of Sophia as the soul of the world had been already known to Plato, to later emerge within Gnosticism, stoicism, among the Renaissance theosophist and is even present in the writings of the late Schelling. Yet – as Krasicki states, thus complementing the analysis by Walicki – these are not the sources used by Solovyov. The origin of his inspirations lay in the biblical Revelation. It seems as if Solovyov attempts to make Sophia „more orthodox” and place it within the Church tradition [8, p. 59]. „Sophia (it is claimed there) had existed before the creation of the world (that is the natural world), God had had her at the beginning of his creations, that is, it is the idea possessed by Him before Himself in the act of creation and which, as a consequence, is being realised” [8, p. 60].

Moving on with his analysis, Walicki says that Solovyov viewed the organisation of the God’s Kingdom as a kind of „free theocracy”. The authority should be of divine origin, as the authority of human origin is always tyrannical and unjust. God however, cannot rule directly, hence He does that through the highest priests, emperors and prophets. Here also, following Hegel, we recognise a triad. Only by keeping the tripartite division of the power, the humankind, led by the highest Priest, is able to fulfil its noble, messianic destiny. According to Solovyov, the pope was to be such a highest Priest [7, p. 556]. These considerations are quite naive, but the important thing is that Solovyov proved to be a thinker, who is able to admit his mistakes, which he did in his talk from 1881 entitled ОБ УПАДКЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ [*On the Collapse of the Medieval Worldview*], where he claims that the unbelievers played a greater role in the development of civilisation than Christians⁶.

His later disappointments with the emperor-and-pope utopia found their way into print as five articles written under the single title *The meaning of love* (1882–1894). These concern mainly matters of utopia and eroticism. This is important,

⁶ After this talk, Konstantin Leont’ev hated Solovyov, calling him a «scoundrel» and a «tool of the Antichrist».

as it is related to the notion of Sophia – the eternal femininity. As it was noted above, it is the main theme found in Solovyov's works. The vision of such conceived all-unity was the conception of „syzygial part-to-whole relation” [7, p. 559]. What is important, Solovyov distinguished between the sexual and physical love. Contrary to Schopenhauer, who had seen love as a mere illusion, a tool of self-sacrifice for the future generations, Solovyov did not reject it. Solovyov thought love something more, namely a reintegration, the unity of masculine and feminine. Such a man – according to Walicki – was considered a whole person, consistent with the image of God. For love is the desire for the „divination” of man, or even for making him immortal. „The physical love is then a degradation of love and a negation of its essential goal. A powerful force, which as a result of Sophia's fall found its escape outside – in procreation, should be directed „inwards”; become a force of divination, a tool for universal reintegration” [7, p. 560]. The difference between the sexual and physical love is clearly noticeable. The sexual love is treated idealistically, whereas the physical love is treated as the lower one and condemned. It is the source of all evil, a desire common among the lower species⁷. Human existence, according to Solovyov, is directed towards all-unity, which clearly sets us apart from animals [13, p. 14].

The Polish researcher in his *A history of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism* deals with yet another important feature of Solovyov's intellectual legacy, namely his approach to the questions of ethics. Walicki emphasises that the thinker, while working on *Critique of Abstract Principles* noticed that his own views had evolved to such an extent that is necessary to redefine his approach to ethics. This is the origin of *The Justification of the Good* (1897). Generally speaking, Solovyov states that ethics is autonomous and independent of religion or even of metaphysics [7, p. 563]. He attempted to derive ethics from empirical studies. Then he tried to define the issues related to morality on the basis of relations between nations. He derived views directly relating to the political scene, criticising nationalism. He did not consider however, cosmopolitanism as something very positive, on a contrary – he emphasised that respect for nationality is tantamount to respect for personality as such. For him, the main goal of the state was to defend weak individuals, which was the source for a heated debate with Leo Tolstoy, who was a declared religious anarchist⁸ and for whom state meant „robbery” [7, p. 564–565].

⁷ It is important to note that Nikolai Fiodorov was an enduring inspiration for Solovyov, who even considered the former his teacher and looked into his theses for inspiration.

⁸ Justice, freedom and importance of moral matters – these are the main assumptions behind religious anarchism. Despite thinking about himself as a Christian and never identifying with the anarchists, whom he considered revolutionaries (and criticised them harshly) and atheists, Leo Tolstoy build a foundation for religious anarchism. He considered the Bible a source of anarchist references, emphasising individual freedom. According to Wincenty Kołodziej, Tolstoy's views show a real indication of anarchistic elements, such as the rejection of authority, state and all political structures. It was precisely church and state hierarchies that he saw as the sources of evil, injustice and social exploitation. The principle stating that love for God and others is the highest law for all humans. Tolstoy also emphasised the importance of the fundamental principle of Christianity – the rejection of evil. He also rejected violence, answering evil for evil and called for love as taught by Christ (Kołodziej W. *Anarchizm i anarchiści w Rosji i Królestwie Polskim*. Toruń, 1992. P. 23–24).

Whereas social ideas of Solovyov had often changed during his lifetime, his aesthetic ideas were remarkably stable. The philosopher, trying to describe the notion of beauty referred to the word of his friend, Fyodor Dostoyevsky „the beauty will save the world” [4, p. 424]. Similarly to sexual love, he viewed art as a source and tool of reintegration, since by the contact with higher art man can feel the theurgic force [7, p. 568–569]. „Beauty is something objective, inseparably connected with Good and Truth; this, what is beautiful should serve a real perfecting of reality. Hence, Solovyov objected the „art for the sake of art” theory, viewing it as an example of an „aesthetic separatism”, according to Walicki [7, p. 569]. Solovyov considered the works by Dostoyevsky as the deepest essence of art.

Faithful to our chronological assumption we now turn to *Legal Philosophies of Russian Liberalism* by Walicki, the chapter on Solovyov in particular. The book is an analysis of the views of five other Russian thinkers, namely Boris Chicherin, Leon Petrażycki, Pavel Novgotsev, Bogdan Kistiakowskii and Sergei Hessen, from our point of view however, the description of Solovyov is the most important one. Solovyov’s philosophy can be described generally as a religious one. Hence, in order to analyse the philosophy of law we should first be aware that it is in a way based on the religious aspects of Solovyov’s philosophy. The notion of all-union, given its meaning, is especially important, since it aids in understanding Solovyov’s approach to the philosophy of law⁹. The mentioned *Critique of Abstract Principles* is the first outline of law given by the thinker. It does not tackle, however, the issues of law in a direct manner but rather describes the place of law in the holistic structure [10, p. 191]. Solovyov distinguished two types of rules. The first are the „substantial” rules, otherwise known as religious rules; we get to know these directly in our internal experience but also as facts of divine revelation. The „abstract” rules are, in turn, the other type of rules discovered on our own but without the power of critical thinking. Hence, the substantial rules are otherwise known as the mystic rules, whereas the abstract rules are the empirical ones [10, p. 192].

As Walicki emphasises, Solovyov derives the most important ethical rule from the undeniable fact of mercy being the principal rule. Since mercy is the feeling that connects individuals. Morality, understood as empirical action e.g. feeling mercy, results in helping others but unfortunately this help is incomplete. It lacks a theoretical component, which would serve as a kind of guidance – here we see references to Immanuel Kant’s categorical imperative. This way, we are presented with a specific guidance, which in practical terms can be stated thus: individuals should not be treated as means to an end but always as an end [10, p. 192].

Solovyov appears also as a critic of socialism. Why did he take such a position? He did agree that existential and material claims of socialism have their merits, yet he disagreed completely with the rejection of law, the formal element of social life. This he viewed as the biggest ideological falsehood. A very important question, namely that Solovyov did try to understand the Narodnik socialists, representing at the time

⁹ A comprehensive analysis of Solovyov’s philosophical system can be found in Walicki’s *Rosyjska filozofia i myśl społeczna*. P. 539–570.

the far left flank with their legal nihilism. Solovyov's critique of socialism also touched on economic matters¹⁰. Walicki also emphasises that Solovyov, in general, had a negative opinion of the supporters of the economic liberalism. As there is no major difference between a capitalist, using individuals for his own needs, and a socialist, treating these individuals objectively [10, p. 193].

The law, according to Solovyov, should define relationships between people and objects of law; hence it has to take into account the most important values, such as freedom, equality and a complete acceptance of freedoms of others. The most important aim of law – Walicki concludes – is the protection of freedom. The law is then tantamount to the „synthesis of freedom and equality” [10, p. 195]. We emphasise that the law, in this approach, serves morality by implementing the idea of justice in social life. Law is a means of human activity and is characterised by setting demands for others. For, it is rightful to give others what they deserve but mutual aid among people is not something to be expected¹¹. The law, contrary to morality, does not reject egoism [10, p. 195]. Solovyov considered law to be very important and irreplaceable. This run contrary to the ideas of the Slavophiles, the movement Solovyov was indebted to so much. The Slavophiles treated law as a kind of a „necessary evil” acceptable only in its guise of a custom law. Solovyov disagreed with this – he thought that the autonomous character of law has to be maintained precisely because each individual has to be independent. This was to make sure – according to Walicki – mutual inviolability of individuals. This was considered by the Slavophiles a typically western perspective and deemed inconsistent with the principle of integral wholeness. As a consequence, they rejected it [10, p. 198].

Solovyov's philosophy of law is a very noble theory, yet it has too many utopian elements preventing it from being implemented into social life¹². Walicki emphasises

¹⁰ Solovyov thinks that private property and social division of labour are necessary conditions for progress.

¹¹ Mutual aid was a main idea other Russian thinker – Peter Kropotkin (*заимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса, 1902 г.*) [Mutual Aid: A Factor in Evolution]. The thesis that contrary to appearances, cooperation is a dominant and major force in nature is a conclusion of his research. A popular at the time theory of fight for survival was a direct stimulus for conducting his research. Bourgeois economist based their slogans of «woe unto poor» on false interpretations of the theory of natural selection by Charles Darwin. In their eyes, this justified all the injustices of the capitalist system. Kropotkin on the other hand based his views on the material he gathered himself during observations in Siberia, where climate is harsh and conditions of existence much more difficult – and showed that the mutual aid is a law of nature in the same sense as the fight for survival is; but the positive outcome demands the existence of the former, which is therefore no doubt the more important one. According to Kropotkin, mutual aid is something natural to all the animals (no matter, of higher or lower type, just as the self-preservation or maternal instinct. Kropotkin considered mutual aid as a positive factor, whereas Solovyov (from the point of view of his philosophy of law) only egoism was admissible, since the law assumes that people should be given what is due to them. (Vide Walicki A. *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*. op. cit. p. 195).

¹² Many contemporary thinkers were utopian in thinking about their ideas. The Russian anarchists (M. Bakunin, P. Kropotkin, L. Tolstoy) can be mentioned here as the authors of beautiful and noble theories that were however so feeble in their assumptions that can be considered prime examples of utopias.

that it seems nigh impossible to reconcile liberalism in the philosophy of law with the principle of mutual Christian love [10, p. 200]. It is worth noting that Solovyov, in his unconditional cult of law did emphasise the role of law and state in the history of Russia. All kinds of negation of law and playing down its role were for him acts of evil. He openly stated that if in Russia truly has more saints than decent men; it is a sign of the problems within the society and not a scientific tendency [10, p. 201]. Ancient Rome was for him an exemplary state where law is respected and where a relation between morality, respect for the law and social patriotism are maintained¹³. According to Walicki, Solovyov's contribution in terms of Russian liberalism was an enormous one – thanks to him we can now talk about the awareness of the existence of the tradition of the Russian philosophy of law. This tradition seems to be very important, taking into account a clearly defined focus on the problems of an appropriate relation between law and morality [10, p. 223].

Solovyov was a philosopher that cannot be confined to the limitations set out by a given philosophical trend. It was no doubt influenced by the fact that his philosophy has been prone to all kinds of interpretations. Krasicky notices that such interpretations can be made given many perspectives: from the point of view of Christian or European traditions, theological and philosophical considerations [8, p. 5]. The breadth and depth of Solovyov's knowledge and his erudition resulted in an attempt at creating a system of philosophy. Whereas his ideological wealth allows many interpretations and focusing on many interesting threads present in Solovyov's ideas, interesting from the point of view of the researchers dealing with Russian thought. For the Russian philosophers are so different in their creations, so open to influence and syncretic at the same time, that they never cease to inspire many researchers. Solovyov in his ideas also related to the problems of the human nature, making his proposition impossible to be analysed just from a single point of view. Godmanhood, Sophia, the philosophy of all-unity or the philosophy of law are just some of the aspects of his legacy we have focused on. Surely, Solovyov would have been less known in Poland if it had not been for the efforts of Andrzej Walicki, who through his works, created a comprehensive source of knowledge on the Russian thought. He is a pioneer of research on Russian philosophy and thought and not only in terms of Poland but also in terms of the entire world. According to Jan Dobieszewski, Walicki's research method used in analysis of Russian thought is his historical and holistic attitude but above all the principle of empathy, which plays a crucial role in humanities. This empathy was accompanied by the principle of distance and constructive criticism, resulting in remarkable works that are comprehensive treatments of the chosen topic that is the Russian philosophy [12, p. 10–13]. We note that this is not the only area of Professor's interest. Given the character of our article, we do not however, touch upon those other, equally fascinating, topics.

¹³ The article *Значение государства* [*The Meaning of State*] contains a more detailed exposition of Solovyov's ideas.

References

1. Dobieszewski, J. Empatia, dystans i ani trochę „УНЫНИЯ”: Profesor Andrzej Walicki a rosyjska myśl filozoficzna. Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej, (ed.) Bohun M., Dobieszewski J., Skoczyński J. Warszawa, 2009, p. 2.
2. Kiejzik, L. Włodzimierz Sołowjow. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotrabińskiego. Zielona Góra, 1997, p. 86.
3. Walicki, A. *W kregu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* [The Slavophile Controversy. By Andrew-Rusiecka H. Oxford 1975. The Clarendon Press. 600s.; Throughout the paper, we quote from the Polish editions of all of the Walicki's publications]. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa, 2002, pp. 1, 411–425.
4. Berdyaev, N. Konstantin Leont'ev. Paris, 1926, p. 28.
5. Solovyov, V.S. Filozofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990. W. Sołowjow. Filozofskie naczalacelnogo znaniya. In: SS vol. 1 (part of Philosophical Principles of Integral Knowledge. Translated into Polish as Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej by Papiński R. in: Wokół Słowianofilstwa. Dobieszewski J. [ed.] Warszawa, 1998). P. 294.
6. Mochul'skiy, K.V. *Vladimir Solovyov. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov. The Life and Doctrine]. Paris, 1936. P. 142.
7. Walicki, A. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu* [A history of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism. By Andrew-Rusiecka H. Stanford 1979. Stanford University Press, 456s.]. Wydawnictwo Wiedza Powszechna. Warszawa, 1973, pp. 5, 539–570.
8. Krasicky, Y. *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa* [Russian edition: Бог, человек и зло: исследование философии Владимира Соловьёва]. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław, 2003, pp. 5, 59–60.
9. Walicki, A. Zarys myśli rosyjskiej od oświecenie do renesansu religijno-filozoficznego. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków, 2005, pp. 11–14.
10. Walicki A. *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu* [Legal Philosophies of Russian Liberalism. Oxford 1987. The Clarendon Press, 442s.]. Wydawnictwo Instytutu Studiów Politycznych PAN. Warszawa, 1995, pp. 191–223.
11. Walicki, A. Zarys myśli rosyjskiej od oświecenie do renesansu religijno-filozoficznego. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków, 2005. P. 11.
12. Dobieszewski, J. Jubileusz Profesora Andrzeja Walickiego. Przegląd Filozoficzny Warszawa, 2011, no. 1(77), pp. 9–13.
13. Solovyov, V.S. The Meaning of Love (by Paprocki H.) as Sens miłości. Wydawnictwo Antyk. Kęty, 2002. P. 14.

РЕФЕРАТ

Как правильно отметил польский исследователь русской философии и ученик Анджея Валицкого Янушь Добешевски, Валицки является первым «двигателем» всех причин и следствий, который позволил толковым образом говорить о русской философии. Все, кто сегодня занимается в Польше исследованием русской философии и общественной мысли, «прошли» школу Валицкого. В течение многих лет преподавательской и научной работы в Польше и США он высказывался по всем проблемам, которые раскрывают существо русской философии, издал аналитические труды, монографии, учебники, переводы. Неудивительно, что в кругу его интересов находилась философская система В.С. Соловьева. Тем более что сам русский философ – личность сложная, не вмещающаяся в известные интерпретационные рамки по причине неоднозначной идейной укорененности.

С использованием реферативного метода анализа рассматриваются отдельные аспекты философских взглядов В.С. Соловьева в трудах Валицкого, начиная с его ранней работы «В кругу консервативной утопии» (1964) и заканчивая двумя наиболее известными: книгой «Философия права русского либерализма» (1995) и учебником «Очерк русской мысли. От просвещения к религиозно-философскому ренессансу» (2005).

Валицки обращает внимание на оригинальность системы В.С. Соловьева. Как известно, среди источников его философии называют немецкую классическую философию, прежде всего философию Гегеля, у которого он заимствовал диалектический метод. Но на творчество В.С. Соловьева оказали влияние также французский рационализм и позитивизм, немецкий мистицизм, гностицистские и каббалистические течения, взгляды старших славянофилов. Все это, по мнению Валицкого, привело к возникновению интереснейшей славянофильской концепции.

Работа Валицкого «В кругу консервативной утопии» посвящается отдельным аспектам теории Ивана Киреевского. В ней Валицки не только представляет важные для славянофильства тенденции, но и поднимает вопрос о «человечестве как субъекте истории», показывает многообразие и богатство содержания теории В.С. Соловьева, указывает на трудность причисления его к конкретному философскому направлению – называет его философию «ничьей», так как она не выражала существующих взглядов, не продолжила существующих идеологических тенденций. Валицки констатирует, что русский философ так и не укоренился в жизни русского общества, сплоченность славянофилов была ему чуждой, он не был человеком «почвы». В своем освоении и ощущении мира он был «бездомным бродягой», «без рода», без корней. Можно было бы назвать его «абстрактным всечеловеком», но это не притягивало, а наоборот – отталкивало от него многих.

Работа Валицкого «Русская философия и общественная мысль от просвещения к марксизму» (1773), очередное, расширенное издание которой получило название «Очерк русской мысли от просвещения к ренессансу религиозно-философскому» (2005), – один из самых лучших учебников по русской философии.

фии на польском языке. Создавая его, автор хотел показать, что мнение о буд-то бы враждебности поляков ко всему русскому и российскому является фальшивым, и нельзя распространять отдельные мнения представителей институционального сознания (СМИ) на всех поляков. Даже во времена разделов Польши существовали ученые и писатели, которые сумели правильно оценить великие традиции русской интеллигенции. Они понимали свое задание как построение интеллектуальных мостов между Россией и широко понимаемым католическим Западом. Валицки посвятил отдельные разделы своих книг взглядам В.С. Соловьева. Остановился на его философских вдохновениях, анализировал его идею Богочеловечества, софиологическую концепцию, теократическую утопию. Отдельным пунктом является анализ труда В.С. Соловьева «Смысл любви». Как подчеркивает Валицки, эта важная работа прямо связана с идеей Софии, представляет один из ее аспектов – вечную женственность. Валицки обращается также к этике и эстетике русского философа. Показывает эти аксиологические дисциплины как источники интеграции людей.

В работе Валицкого «Философия права русского либерализма» Соловьев рассматривается наряду с Борисом Чичериным, Львом Петражицким, Павлом Новгородцевым, Богданом Кистяковским и Сергеем Гессеном. Польский автор отмечает, что философия В.С. Соловьева – это, прежде всего, религиозная философия. Следовательно, его концепция права основывается на религиозной основе. В качестве определяющей Валицки называет категорию всеединства и считает, что Соловьев интерпретировал право как определяющее отношения между субъектами права, как синтез свободы и равенства, как должное хранить свободы других. Такой взгляд противоположен тому, что заявляли славянофилы. Ведь для них право – это «неизбежное зло», которое необходимо, однако, принимать. Соловьев с таким определением был не согласен. Он считал, что необходимо придать праву автономию именно для того, чтобы каждая личность чувствовала себя независимой. Это положение должно гарантировать неприкосновенность личности. Для славянофилов эта идея была не приемлема. Валицки заключал, что для трактовки права В.С. Соловьева, а следовательно, и его философии права характерны элементы утопии. Он отмечал, что нельзя согласовать либеральные тезисы философии права с принципом взаимной христианской любви. Несмотря на это, Валицки подчеркивал огромное значение В.С. Соловьева для русского либерализма и утверждал, что благодаря ему мы можем говорить о русской традиции в философии права.

Без всякого сомнения, именно благодаря Анджею Валицкому поляки познакомились с философскими взглядами В.С. Соловьева.

УДК 1(09)(438:470)
ББК 87.3(2)522-685

THE IMAGE AND THE IDEA OF SOPHIA IN POLISH RESEARCH ON V.S. SOLOVYOV'S PHILOSOPHY

KATARZYNA TURONEK-OSTROWSKA

University of Zielona Góra,
71 A, Al. Wojska Polskiego, Zielona Góra, Poland
E-mail: katarzynaturonek@gmail.com

This article-communication is devoted to an analysis of those Polish researchers dealing with V.S. Solovyov's philosophy that were interested in the notion of Sophia-Divine Wisdom. The analysis is constructed in the following way. First, the Polish monographs dealing with V.S. Solovyov's philosophy are presented chronologically and then the most important – from the point of view of the authors – sophiological aspect is singled out. As a result, the article describes various intellectual and historic sources of V.S. Solovyov's ideas e.g. Valentinus's gnosis, the Jewish Kabbalah, the German mysticism and Schelling's philosophy. A particular attention is paid to the question of the orthodox character of Sophia – which was a subject of dispute among the Polish scholars dealing with Russian religious philosophy. It is emphasised that the notion of Sophia could not have been accepted by the official Church, since it bridged the gap between God the Absolute and the created world. The ideas presented by the authors of the main Polish monographs on V.S. Solovyov's thought were both a motivation behind and a foundation for presenting Solovyov's ideas on man's freedom, the sense of history and the importance of evolution of Russian ideas. It is concluded that the analysis of Sophia-God Wisdom helped V.S. Solovyov (and hence the authors of the monographs devoted to him) in finding the answer to the questions tackled by the intelligentsia.

Key words: *Sophia-Divine Wisdom, Sophiology, research in Poland, metaphysical system, Solovyov's philosophy, Kabbalah, mysticism, gnosticism, orthodoxy, the Church.*

ОБРАЗ И ИДЕЯ СОФИИ В ПОЛЬСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

КАТАЖИНА ТУРОНЕК-ОСТРОВСКА

Зеленогурский университет
ул. Войска Польского, 71 А, г. Зелена Гура, Польша
E-mail: katarzynaturonek@gmail.com

Дан анализ работ польских исследователей творчества В.С. Соловьёва, которые занимались проблематикой Софии-Премудрости Божией. В основу анализа положен хронологический принцип отбора работ В.С. Соловьёва. Выделен один из самых характерных аспектов его софиологии. В связи с этим уделяется внимание разным интеллектуальным и историческим источникам: философии Соловьёва, гностическим взглядам Валентина, еврейской каббале, немецкой мистике, философии Шеллинга. Особое внимание уделено проблеме ортодоксальности существования Софии, вызвавшей интерпретационные споры в среде польских исследователей русской религиозной философии. Подчеркивается, что наука о Софии не могла быть принята официальной Церковью, так как ликвидировала пропасть между Богом-Абсолютом и сотворенным миром. Все рассуждения авторов польских монографий, посвященных творчеству Соловьёва, послужили предлогом и одновременно фундаментом для анализа соловьёвских рассуждений о свободе человека, смысле

истории, эволюции русской идеи. Делается вывод, что рассуждения о Софии–Премудрости Божией помогли самому В.С. Соловьеву (а следовательно, и авторам монографий о нем) найти ответы на вопросы, которые ставила перед собой интеллигенция.

Ключевые слова: София–Премудрость Божия, софиология, польские исследования, метафизическая система, философская концепция В.С. Соловьева, каббала, мистика, гностицизм, ортодоксия, Церковь.

Poland has a long tradition of the analysis of the notion of Sophia¹. This article presents the interpretation of Vladimir Solovyov's Sophiological ideas presented in the most important Polish publications on the topic.

Solovyov's Sophiological ideas have been the subject of a number of deep philosophical and theological studies². The issues related to its orthodoxy are some of the most important problems in Sophia studies. These problems proved to be contentious among scholars dealing with Solovyov. A distinguished Polish theologian dealing with the Orthodox Church, Father Jerzy Klinger defended Solovyov's proposition. This line was also continued by Father Henryk Paprocki, who concluded that Sophiology is a philosophical, not theological, doctrine and as such cannot be evaluated from a dogmatic point of view [1, p. 200–201]. Father Paprocki claims that even if the origins of Sophiology lie outside the Church, the very doctrine can be included into Church's teachings: „According to a common opinion, Solovyov, similarly to Florenski and Bulgakov, created philosophical systems that were separate from the teachings of the Church, that they were romantic dreamers. This meant that St. Athanasius the Great the Cappadocian Fathers, St. Maximus the Confessor were dreamers too and their voice is not the authentic Confession of Faith” [1, p. 207]. Hence, one should not allow himself to be influenced by common beliefs.

Grzegorz Przebinda in his monograph on Solovyov states that „no (...) researcher claiming that Sophia is his [Solovyov's K.T.] fundamental idea was able to produce a work on him, where all other notions would have been derived from the very idea of metaphysical Sophia. An analysis of the ontological status of Sophia, which is genetically connected to the history of humankind [...]” [2, p. 11], is contained in the section entitled *Próba wolnej teozofii* [An attempt at free theosophy]. The word *attempt* means that Solovyov was not successful in his ambition of creating a system [2, p. 27]. The researcher points out that Solovyov's metaphysics meets history as „the structure of the Absolute was shaped in a way to allow the creation of man, who in turn, together with all creation, must return to God: and this can only be done within a historical

¹ A deep critical analysis of Sophiology was presented 1937 Father Antoni Pawłowski, vid. A. Pawłowski. *Sofiologia Włodzimierza Sołowjowa*. *Collectanea Theologica*. 1937. N 18.

² F. Morozov, archim., *Religiozno-filosofskoye mirwozzreniye V.S. Solov'ev*. Warszawa, 1928; J. Pryszmont. *Zagadnienie wstydu w etyce Włodzimierza Sołowjowa*. Warszawa, 1968; G. Przebinda. *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków, 1992; L. Kiejzik. *Włodzimierz Sołowjow*. Zielona Góra, 1997; J. Dobieszewski. *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Warszawa, 2002; J. Krasicki., *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław, 2003; M. Kita. *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*. Kraków, 2005; A. Ostrowski. *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*. Lublin, 2007.

process” [2, p. 45]. This means that Solovyov’s theosophy is historically-oriented with man at the centre of metaphysical considerations.

Lilianna Kiejzik is the author of another Polish monograph on the topic, entitled *Włodzimierz Sołowjow* and published in 1997. The author, in the section entitled *Sophia – prawdziwa filozofia i wiedza, czyli jedność poznania*, analyses the way in which Solovyov approached the construction of integral knowledge, which would unify all the principles, to the obtaining of Sophia, understood as comprehensive knowledge [3, p. 7]. The researcher presented the sources for Sophia studies, from Gnosticism, to Christianity and Luria’s Kabbalah [3, p. 113–120]. When analysing an early work by Solovyov entitled *Sophia*, Kiejzik, after Losiev, states: „Sophia has not been completely unambiguously presented here, hence the reader is not quite sure who (or what) Sophia is. Sometimes it is Solovyov’s *alter ego*, whereas sometimes he talks to her or describes her” [3, p. 120], another fragment claims that he was trying to find the meaning of the world in the image of „eternal femininity”, his „Radiant Friend” [3, p. 160]. Hence Sophia appears to be an idealised woman. The researcher disagrees with Losiev opinions on the chaos and inconsistencies found in some parts of Solovyov’s work, stating that not all logical theories and constructions are created in their final form [3, p. 124–125]. Hence, the apparent chaos should not be taken to lessen the importance of the notion of Sophia.

Janusz Dobieszewski in his publication on Solovyov³ points out that „it seems that [he] tried to confirm, through the idea of Sophia, that the embodiment and humanisation of God was present «from the beginning», as implicitly belonging to the essence of God’s perfection (positive unity); on the other hand, Sophia was to metaphysically and factually (phenomenally) confirm the divine perspective of man. Humanisation of God and divination of man were imprinted in the cosmic and historical process and, as such, becoming objective, which was not altered even by certain dramatic turning points in the history of nature and society” [4, p. 1]. According to Dobieszewski „the final aim of Solovyov’s Sophiology was bridging the gap between God and man with a solid, continuous substance that, in essence, was a mixture of divine and human” [4, p. 10–11]. The extent, to which such a „mixture” supports the differences between God and man and to which it creates easy illusions of divinity for man and does not induce God to a pantheistic enslavement of the world – remains an open question. The author notices that Solovyov must have noticed such problems and this gave his Sophiology a quality of being constantly unfulfilled and unfinished [4, p. 11].

A researcher from Wrocław, Jan Krasicki deals with similar issues. He focused on showing the relation between good and evil. Krasicki claims that according to Solovyov „the origin of evil is «meta-physical» – pre-anthropologic and pre-cosmic – and is related to the Fall of the being «intermediate» between God-Absolute and the world called «Sophia-Soul of the world»”⁴. In Krasicki’s view, Solovyov tried

³ J. Dobieszewski. *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Warszawa, 2002.

⁴ J. Krasicki. *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław, 2003. P. 59. Krasicki, as do other researchers, notices that Solovyov believed in the existence of a non-canonical book allegedly authored by Salomon, entitled *Sophia* (Chochma, in Hebrew); a mention of this can be found in the canonical Book of Proverbs. Vid. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło...* op. cit. P. 60.

to bring the study of Sophia closer to the Church, to give her an „orthodox” character and to show that it is rooted in the tradition of the Church [5, p. 60]. For he claimed that God created the world in an indirect manner in a defined substrate, in the feminine element, which (as Krasicki points out) is translated in the Latin versions of the Bible as *principium*. „In fact – he says – it means a «feminine noun», and if we consider that the word is feminine and that the related «masculine form is *rosz caput*, the head», is used in Hebrew theology to denote God as the highest and absolute head of everything that exists – then we see that the appropriate meaning of the term *reszít*, that is the feminine form of *rosz*, is expressed in Chapter VIII of *Proverbs* that state *reszít*, to be the Pre-temporal Wisdom of Jehovah” [5, p. 60–61]. Krasicki reaches a conclusion that the above reasoning is evidently related to the notions presented in Luria’s Kabbalah [5, p. 49]. He continues „The most fundamental cosmological principle to be found in Solovyov’s arguments can be stated as follows. God does not create the world directly but by the system of ideal «intermediate» creations, using the system of Plato’s «monads-ideas», unified in Sophia” [5, p. 64]. Sophia is the universal substance, the true Divine Wisdom, which is still however under God’s powers. Here, a question of the source of evil arises. Krasicki believes that „the answer lies in one word of a key meaning not only to the theory of the Fall of Sophia-Soul of the World but also to the entire system created by Solovyov. This word is «freedom»” [5, p. 63]. Solovyov himself stated this as follows: „By the Free act of the Soul of the World, the world unified by her separated from God and fell into a multitude of mutually alien elements (...)” [6, p. 147]. The essence of the fall is that the Soul rebelled against God.

The main point of reference for Marek Kita – the author of another monograph on Solovyov⁵, is the „question of Christian dogmas”, influencing the entirety of Solovyov’s views. Kita claims that Solovyov presents theological and philosophical views referring to the dogmas of faith, which are inconsistent. This can be observed in Solovyov’s metaphysics, where the notion of bipolar being is presented. Kita agrees here with Evgenij Trubeckoj, according to which Solovyov initially aimed at creating an alternative for pantheistic theories but unwittingly falls under the influence of this approach [7, p. 84]. The researcher suggests that Solovyov’s Sophiology leads to determinism and can be understood as the „rush for gnosis” [7, p. 85]. Kita in the section entitled *Logos i Sofia* emphasises that Solovyov: „warned that talking about Sophia as the «essential element of a Deity» does not mean «introducing new gods» to Christianity. She appears under the Hebrew name of *Chochma* as a part of Old Testament tradition described in the non-canonical Book of Wisdom and Book of Proverbs” [7, p. 53]. He goes on to interpret the following fragment: „«The Lord brought me forth as the first of His works» (Proverbs 8:22), depicts Sophia as an idea that God has before Him in His creation and that He realises” [7, p. 53]. The researcher emphasises that Solovyov’s anthropology was tightly connected to Christology; according to him „The philosopher referred to the distinction that had been made in «God’s body» of two types of unity, analogous

⁵ M. Kita. *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*. Kraków, 2005.

to the difference observed in natural organisms between active soul and actualised body" [7, p. 53]. Christ is the first unity as the proper Divine Being, with the other unity being Sophia, which is the principle of humanity.

In 2007 in Lublin the monograph by Andrzej Ostrowski entitled *Solowjow teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności* was published. In the section *Kobiecość Boża jako niebiański przedmiot ludzkiej miłości* he explains that *Divine Femininity* has a double, symbolic dimension. He states: „The first meaning is symbolic as – in Solovyov – «Divine Femininity» is a poetic expression of all-unity" [8, p. 347–348]. Then Ostrowski describes the second symbolic meaning of *Divine Femininity*; he writes: „An analysis of «Divine Femininity» poetically conceived as «feminine beauty» embodies all-unity and is at the same time a double culmination of these considerations. Double – as besides the substantial aspect, the chronological one is also important" [8, p. 348–349]. Ostrowski argues that *Divine Femininity* has a bipolar meaning as it is a living spiritual being capable deeds and full of powers and that she is the unifying „element” and it is through her that the final synthesis is reached [8, p. 348–349]. The Divine Femininity is at the same time the Divine Wisdom, which complements God. Ostrowski asks why Solovyov identified Divine Wisdom with Femininity. The similarity to the natural predispositions of a woman suggests itself here, as she is the only one capable of bearing children, with the masculine element being not sufficient, which is the natural order. Talking about Solovyov himself, Ostrowski adds that „in his considerations he constantly balanced between Christian dogmas, Kabbalah, broadly conceived wisdom of the East and the secret knowledge revealed in a medium-like trance, with the main object being Sophia – woman" [8, p. 350–351]. Solovyov's theory of knowledge and his metaphysical ideas indicate that the absolute person viewed as a microcosm is parallels macrocosm. From a practical perspective, God is the embodiment of the macrocosm with His inseparable Wisdom, which is the case when the Absolute-unity is the embodiment of the microcosm. When it comes to the final embodiment, that is the Absolute-synthesis, in practical terms this is the final combination of God and man. Ostrowski claims that „This relation is connected to synergy, which in turn is possible not only through Christ as God-man but also through «Divine Femininity» as the heavenly object of our love" [8, p. 351]. It turns out that Sophia should be the love of man and through this love people will be able to connect with God.

There are two main aspects taken into account by the Polish researchers of the notion of Sophia. The first aspect – the mystical side, when influenced by his visions Solovyov sees Sophia, first as a child, during the Ascension Day mass of 1862, then in the British Museum Library in 1875 and finally, at the end of his life on a desert near Cairo in 1898. The poem written afterwards, entitled *Three Meetings* summarises his visions of Sophia. The second aspect – which can be called speculative-systemic one and as Janusz Dobieszewski emphasises „is (...) objectively much more important that the personal-mystical approach. Only this aspect allows one to follow the real development and tensions present in Solovyov's philosophy in its entirety and not to lose the notion of Sophia in ambiguities and emotional exaltations; it opens up the possibility of giving this term an important philosophical and theological meaning" [9, p. 284]. The above opinion is confirmed by many, who analysed Solovyov, including

Sergei Bulgakov, Marian Zdziechowski and Alexandre Kojeve⁶. The Polish researchers of Solovyov's philosophy indicated that Solovyov's Sophia has many different intellectual and historical sources, including Valentinus's gnosis, Jewish Kabbalah in the interpretation of Isaac Luria and German mysticism as presented by Paracelsus, Boehme, as well as Schelling's philosophy.

References

1. Paprocki, H. *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*. Bydgoszcz, 2001. 220 p.
2. Przebinda, G. *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków, 1992. 234 p.
3. Kiejzik, L. *Włodzimierz Sołowjow*. Zielona Góra, 1997. 199 p.
4. Dobieszewski, J. *Sofiologia w perspektywie filozoficznej*. *Studia Bobolanum*, 2005, vol. 1, pp. 5–14.
5. Krasicki, J. *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław, 2003. 416 p.
6. Solov'ev, V.S. *Cytieniya o Bogoclowieczestwie [Lectures on Godmanhood]*, in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, vol. 3 [Collected Works, vol. 3]*, Bruxelles, 1966. 440 p.
7. Kita, M. *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*. Kraków, 2005. 212 p.
8. Ostrowski, A. *Sołowjow. Tteoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*. Lublin, 2007. 379 p.
9. Dobieszewski, J. *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Warszawa, 2002. 461 p.

Список литературы

1. Paprocki H. *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*. Bydgoszcz, 2001. 220 c.
2. Przebinda G. *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków, 1992. 234 c.
3. Kiejzik L. *Włodzimierz Sołowjow*. Zielona Góra, 1997. 199 c.
4. Dobieszewski J. *Sofiologia w perspektywie filozoficznej // Studia Bobolanum*. 2005. Vol. 1. C. 5–14.
5. Krasicki J. *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław, 2003. 416 c.
6. Solov'ev V.S. *Cytieniya o Bogoclowieczestwie // Solov'ev V.S. Sobranie sochineniy*. Bruxelles, 1966. Vol. 3. 440 p.
7. Kita M. *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*. Kraków, 2005. 212 c.
8. Ostrowski A. *Sołowjow. Tteoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*. Lublin, 2007. 379 c.
9. Dobieszewski J. *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Warszawa, 2002. 461 c.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 284–285. Bulgakov believed that „the notion of the soul of the world is close to the Kantian notion of transcendental object, whose categories are responsible for the universality of cognition.” Quotation: J. Dobieszewski. *Włodzimierz Sołowjow. Studium ... op. cit.* P. 285. Whereas Zdziechowski initially insisted that „into the secret depths where philosophical ideas were born and developed, we can enter only with the light of his poetic inspirations” and finally stated that resurrection is no myth, it's logic.” M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa*, vol. 1. Kraków, 1915, p. 343, 341. Kojeve, who authored a book on Solovyov's metaphysics, on the other hand wrote that „the mystical experiences of Sophia [...] were the most important facts of Solovyov's life” and added: „as we are not writing his biography, we are not going to analyse these mystical experiences.” Quotation after J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium ... op. cit.* P. 285.

КАТАЖИНА ТУРОНЕК-ОСТРОВСКА

**РЕФЕРАТ СТАТЬИ
«ОБРАЗ И ИДЕЯ СОФИИ В ПОЛЬСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ
ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА»**

В Польше на протяжении многих лет существует традиция исследования идеи Софии. Еще в 1937 г. о. Антони Павловски представил критический анализ софиологии, к нему присоединились другие. Известный православный богослов о. Ежи Клиninger защищал софиологическую доктрину В.С. Соловьева. Эту апологию продолжил о. Генрих Папроцки, который утверждал, что софиология – это философская концепция, не богословская, и как таковая не подлежит доктринальной оценке.

Анализ учения о Софии представлен на материале польских исследований XX–XXI вв., посвященных творчеству В.С. Соловьева: «Владимир Соловьев в отношении к истории» (1992) Гжегожа Пжебинды; «Владимир Соловьев» (1997) Лиляны Киейзик; «Владимир Соловьев. Исследование философской личности» (2002) Януша Добешевского; «Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева» (2003) Яна Красяцкого; «Ключ к живым убеждениям. Философская христология Владимира Соловьева» (2005) Марек Кита и «Соловьев. Теоретические основы философии всеединства» (2007) Анджея Островского. В последние годы появились новые исследования, но это, в основном, сравнительные анализы отдельных аспектов философии В.С. Соловьева и других представителей русской философии (прежде всего, религиозной), и они в определенной степени повторяют выводы предыдущих исследователей или не относятся к интересующей нас софиологии. Поэтому мы их оставляем без внимания.

Гжегож Пжебинда в своей монографии в качестве основной идеи В.С. Соловьева называет идею Софии. Хотя философу не удалось создать законченную систему, следует обратить внимание на его тезис о том, что сущностью Абсолюта является его стремление к сотворению человека, который в свою очередь (вместе со всей тварью) должен вернуться к Богу, а это осуществится только в историческом процессе. Таким образом, соловьевская теософия ориентирована исторически. Человек становится центром метафизических рассуждений.

Лиляна Киейзик в своей монографии, посвященной «польскому вопросу», вслед за А.Ф. Лосевым утверждает, что концепция Софии хаотична и нецельна, однако это не умаляет значение этой концепции.

Януш Добешевски в своей докторской диссертации о В.С. Соловьеве обращает внимание на укрепление и очеловечивание Бога у Соловьева, *implicite* входящее в сущность Божиего совершенства. В свою очередь, София должна метафизически и фактически укрепить божественную перспективу человека. Очеловечивание Бога и обожение человека вписались в космологический и исторический процессы, набирая свойственную им объективность.

Марек Кита, автор очередной монографии, посвященной творчеству В.С. Соловьева, анализирует христианскую догматику, которая повлияла на

всю философию В.С. Соловьева. Кита анализирует также софиологическую доктрину и онтологию русского философа, обращая внимание на полярность бытия. Польский исследователь говорит о том, что софиологию можно понимать как своеобразное «стремление к гнозе», «бег к гнозе». Конечно, это не означает введение новых богов в христианство, так как София под именем Хохма присутствует в Ветхом Завете, а также на страницах неканонических книг.

Ян Красицки, который исследует в своей монографии проблему зла, обратил внимание на факт, что его появление в мире связано с падением Софии – Души мира, которая противилась Богу. Следовательно, зло имеет метафизическое начало. По его мнению, В.С. Соловьев старался свое учение о Софии «уцерковить», придать ему ортодоксальность и показать, что София издавна присутствовала в истории Церкви. Это подтверждает та часть соловьевской софиологии, где он рассуждает об иконах Софии, которые русский народ почитал в средние века.

Анджей Островски в докторской диссертации на тему философии всеединства В.С. Соловьева обратил внимание на ту часть его учения о Софии, которая относится к аспекту вечной женственности. Автор констатирует, что она имеет символическое измерение, является поэтическим выражением идеи всеединства. Одновременно она соединяет все существующее, всю действительность. Как Божественная женственность София дополняет Бога и является Божией Мудростью. Островски поставил вопрос: почему Божественная женственность одновременно является Божией Мудростью? Ответ оказывается простым: ведь только женщина рождает, благодаря ей нас все больше. Следовательно, благодаря женскому элементу мир развивается, мужского элемента для этого недостаточно. Характеризуя самого В.С. Соловьева, Островски говорит, что он балансировал между христианской догматикой, каббалой, мистикой Востока, таинственным знанием, полученным в результате медитаций, предметом которых являлась София – женщина.

Подытоживая сказанное, стоит напомнить, что польские исследователи рассматривали идею, символ и личность Софии, прежде всего, в двух планах. Первый – мистический, когда Соловьеву явилась София, вечная Подруга, таинственная, красивая, незнакомая женщина. Второй – спекулятивно-системный, как подчеркивал Януш Добешевски, объективно более важный, ибо позволяет проследить действительное развитие философии В.С. Соловьева в ее целостности. Подтверждением этому служит развитие софиологического учения у философов Серебряного века: о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова, Льва Карсавина, Евгения Трубецкого и других. И несмотря на то, что софиология критиковалась официальными церковными деятелями, а С.Н. Булгакова вообще обвинили в ереси, мировая философия обогатилась интереснейшим, оригинальным учением-концепцией. Она изучается в университетах, о ней пишут многие научные сотрудники. Благодаря исследователям русской религиозной философии она является живой, а не только достоянием истории философии.

УДК 11:008(470)
ББК 87.3(2)522-685

**ВЛИЯНИЕ МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА
Вл.С. СОЛОВЬЕВА НА ТВОРЧЕСТВО П.А. ФЛОРЕНСКОГО¹**

ЮСТИНА КРОЧАК
Зеленогурский Университет
ул. Licealna, 9, Zielona Góra, 65-417, Польша
E-mail: j.krocak@ifil.uz.zgora.pl

*Дан сравнительный анализ метафизик всеединства В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского на основе ключевых текстов мыслителей. Излагается способ обоснования элементов теории всеединства этих мыслителей. Обосновываются общие положения: 1) теория всеединства утверждала принцип интегральности научных исследований – философское познание и философию вообще необходимо дополнить мистикой и религией; 2) культура как феномен, охватывающий все виды сознательной человеческой деятельности, – это осуществление *év kaò læv*; 3) учение о Софии–Премудрости Божьей призвано помочь распознать единство действительности Бога, человека и мира; 4) идея Богочеловечества подтверждает главный принцип всеединства – единство всего, осуществляемое в Христе – Богочеловеке. Выявлены также существенные различия в развитии концепций культуры, религии, Софии–Премудрости Божьей и Богочеловечества у Соловьёва и у Флоренского: по мнению Флоренского, средневековый тип культуры укреплял истинно человеческое мировоззрение, а по мнению Соловьёва, средневековое мировоззрение только называлось христианским, но по сути своей являлось языческим. Делается вывод, что, несмотря на выявленные существенные различия, оба философа стремятся выработать сочувственное и осмысленное отношение к миру, природе и жизни.*

Ключевые слова: Богочеловечество, София–Премудрость Божья, всеединство, культура, символ, средневековье, возрождение, мистика, целостность, целое.

**THE INFLUENCES OF VLADIMIR SOLOVYOV METAPHYSICS
OF ALL-UNITY ON PAVEL FLORENSKY'S THOUGHT**

JUSTYNA KROCZAK
University of Zielona Góra
9, Licealna street, Zielona Góra, 65-417, Poland
E-mail: j.krocak@ifil.uz.zgora.pl

The presented article contrasts and compares Vladimir Solovyov's and Pavel Florensky's metaphysics of all-unity, relying upon key texts of the philosophers. I am describing the all-unity components and way of its interpretation which can be found in thinkers works. General conclusions are following: 1) the theory of all-unity asserts the principle of integrality of scientific research – philosophical cognition and philosophy in general needs to be complemented with mysticism and

¹ Данная статья является частью исследовательского проекта, финансируемого из средств Национального научного центра Польши (Narodowe Centrum Nauki). Номер постановления: DEC-2012/05/N/HS1/03256.

religion 2) culture as a phenomenon covering all kinds of conscious human activity, is realizing of *év kaī páv*, 3) the doctrine of Sophia-Wisdom, according to the thinkers, is intended to help to recognize the unity of reality: God, man and the world, 4) God-manhood confirms the main principle of all-unity, the unity of everything, and this principle is carried out in Christ – the God-Man. Significant differences between development of the concepts of culture, religion, Sophia-Wisdom and the God-manhood in Solovyov and Florensky's works are also revealed. Giving the example, according to Florensky, medieval type of culture strengthened truly human outlook however in Solovyov's opinion medieval world might be called Christian only due to rites, essentially appeared for him as pagan. It is concluded that despite the substantial differences in their metaphysics, both philosophers aim at forming a sympathetic and thoughtful attitude towards the world, nature and life.

Key words: God-manhood, Sophia-Wisdom, all-unity, culture, symbol, medieval philosophic outlook, philosophy of Renaissance, mysticism, integrality, Russian philosophy.

Исследователи считают Владимира Соловьева первым систематическим русским философом. Польский исследователь А. Хауке-Лиговски писал, что Соловьев «первым сделал русскую философию равноправным партнером европейской мысли» [1, s. 7]. Он положил начало метафизике всеединства, которая определила направление философствования следующего поколения религиозных мыслителей. Созданная Соловьевым философия объединяла многие вопросы: о Софии-Премудрости Божьей, об отношении веры к знанию, об отношении Бога к человеку, о цельности познания, о Богочеловечестве. Основными источниками вдохновения для Соловьева стали христианский, т. е. оригеновский, платонизм, неоплатонизм, символизм и аллегоризм Филона Александрийского, немецкий идеализм, каббалистическая традиция, мистика в широком понимании (Якоб Беме, Парацельс, Эммануил Сведенборг) и отечественная традиция, т. е. славянофильство.

С именем Соловьева нетрудно связать любого русского религиозного философа периода Серебряного века, всех их можно назвать «соловьевцами», по выражению украинского исследователя Анатолия Тихолаза², в связи с тем, что все они развивали вопросы, поставленные автором «Смысла любви». П.А. Флоренского также можно отнести к этой категории философов, хотя он в зрелом возрасте не причислял себя к данному направлению. Несмотря на то, что он критиковал Соловьева, Флоренский философствовал явно в его духе, примером чего является его основной труд «Столп и утверждение истины» (1914)³. Духовный ученик Флоренского Алексей Лосев утверждал, что, подобно Соловьеву, Флоренский был идеалистом, но, в отличие от него, не любил абстрактной философии и чистой логики⁴. Флоренский критиковал синтетический рационализм Соловьева и противопоставлял ему собственную концепцию антиномии истины и реальности. Хотя, с другой стороны, Флоренский

² См.: Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века. Киев, 2003. С. 277. (Ранее этой формулировкой воспользовался Александр Ельчанинов по отношению к себе, Флоренскому и Эрну.)

³ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (1). М., 1990. 490 с. [13].

⁴ См.: Лосев А.Ф. Вспоминая Флоренского // Литературная учеба. 1988. № 2. С. 176–177.

относился к Соловьёву с почтением – ценил его учение о свободной теософии и «цельном знании», т.е. его мистику. Именно мистика, нашедшая наилучшее выражение в метафизиках всеединства обоих мыслителей, представляет собой одну из сфер возможного сравнения их творчества. Необходимо иметь в виду, что это были две разные метафизики: для Соловьёва основой всеединства было человечество, понимаемое как элемент космического развития, для Флоренского такой основой была диалектика антроподицеи и теодицеи. Тем не менее некоторые слагаемые их метафизик – философия культуры, софиология, учение о Богочеловечестве – позволяют провести сравнительный анализ. Рассмотрим каждое из них в отдельности.

Предварительные замечания

Теория всеединства утверждала принцип интегральности научных исследований: философское познание и философию вообще, по мысли Флоренского и Соловьёва, необходимо дополнить мистикой и религией. Лилианна Киейзик пишет, что «для Соловьёва философия не являлась изолированной, отвлеченной формой познания действительности, оторванной от прочих форм...» [2, с. 238]. В связи с этим попытки абсолютной рационализации познания, характерные не только для позитивизма, но и для многих направлений западноевропейской философии (в первую очередь для немецкого идеализма), были подвергнуты острой критике. Такая философия имела исключительно теоретический и безжизненный характер, а следовательно, на ее основе нельзя было построить новых, целостных теорий. Источником и опорой вдохновения могла быть только практическая философия, которая в связке с наукой и богословием превратится в свободную теософию и тем самым заключит в себе все знание, достигнутое до сих пор человечеством.

Свободная теософия являлась концепцией, в рамках которой осуществлялся синтез богословия, философии и науки и обреталось целостное знание. Такой синтез равным образом касался и основных направлений внутри самой философии: мистицизма, рационализма и эмпиризма. В работе «Философские начала цельного знания» Соловьёв писал, что первостепенным значением в силу своего абсолютного характера обладает мистицизм, «определяющий верховное начало и последнюю цель философского знания». Эмпиризм, в свою очередь, в силу своего материального характера служит «реализации высших начал». Рационализм же в силу своего формального характера «является посредством или общей связью всей системы»⁵. Соловьёв утверждал, что мистическое знание само по себе не образует истинной философии, но является ее необходимым и обязательным базисом, который должен быть дополнен опытом (эмпиризмом) и логическим мышлением (рационализмом)⁶.

⁵ См.: Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель, 1977. С. 157 [3].

⁶ См.: Соловьёв Вл.С. Философские начала цельного знания // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 193 [4].

П. А. Флоренский в общих чертах следовал предложенной Соловьевым схеме познания: во-первых, он положил мистику в основание своей диалектики, которая подобно свободной теософии открывала путь к достижению единства элементов действительности⁷; во-вторых, он уделял беспрецедентное внимание накоплению эмпирических знаний; и наконец, несмотря на активное участие в антикантианской полемике, сумел использовать для развития собственной философии некоторые постулаты И. Канта⁸. Автор «Столпа...» признавал, что человеческий опыт должен совместить в себе, с одной стороны, данные органов чувств, а с другой стороны, априорные формы познания (например, причинно-следственные связи или трехмерность пространства), только такой опыт становится знанием⁹.

Философия культуры

Культура – это феномен, охватывающий все виды сознательной человеческой деятельности, поэтому как Соловьев, так и Флоренский считали ее осуществлением *év καὶ λᾶν*. В культуре, понимаемой как целое, мы можем выделить, по крайней мере, два аспекта: 1) мирской и 2) абсолютный. Мирской аспект, как заметила Л.И. Воронкова, в современных мыслителях богословских кругах считался враждебным православным ценностям, и поэтому рассуждать о нем избегали¹⁰. Соловьев же и Флоренский не избегали этих рассуждений, хотя обычно критически отзывались о мирской культуре. Совершенно иначе дело обстояло с абсолютным аспектом, который «совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности»¹¹, поэтому только он может стать предпосылкой всеединства.

Автор «Столпа и утверждения истины» свои рассуждения о «символистической культуре» начал с выделения трех сторон человеческой деятельности: теоретической, практической и литургической, которые называл мировоззрением, хозяйством и культом. Мировоззрение отображало совокупность понятий о мире, хозяйство – совокупность орудий, используемых для покорения природы, а к культу относилась сфера религии¹². Важны все сферы деятельности людей, но самой важной является культовая, ибо она – основа всех других сфер и формирует культуру¹³. Человек, по Флоренскому, это *homo liturgus*, «живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безус-

⁷ См.: Флоренский П.А. Гамлет // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 250–252 [5].

⁸ См.: Krocak J. Pawła Florenskiego sympatie i antypatie filozoficzne // Kultura i Wartości. 2013. № 3. S. 103–114.

⁹ См.: Флоренский П.А. О суеврии и чуде // Сочинения в 4 т. Т. 1. С. 50.

¹⁰ См.: Воронкова Л.П. Идеалистическая сущность культурологии П.А. Флоренского // Философские науки. 1984. № 4. С. 83 [6].

¹¹ См.: Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания. С. 176.

¹² См.: Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). М., 2004. С. 61–62 [7].

¹³ См.: Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002. С. 241–242.

ловности и телесности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального...»¹⁴. Сфера религии – это та сфера, в которой человек получает свое самое адекватное, т.е. абсолютное, измерение.

Флоренский утверждал, что всякую культуру можно интерпретировать как деятельность по организации пространства. Культура является одновременно упорядочиванием мира в соответствии с культовыми категориями. Культ определяет веру, вера влияет на мировоззрение, а мировоззрение формирует культуру¹⁵. Однако развитие культуры не представляло собой однородного процесса – скорее, оно включало несколько отдельных процессов, которые ритмически сменяли друг друга. На основании этого Флоренский выделил два типа культуры, которые попеременно доминировали в истории: тип культуры средневековой и тип культуры возрожденческой¹⁶. Первый тип характеризовался объективностью и конкретностью, второй – раздробленностью, поверхностностью и субъективностью¹⁷. Флоренский добавлял, что ренессансное мироощущение «помещало человека в онтологической пустоте»¹⁸. Средневековый тип культуры укреплял истинно человеческое мировоззрение. По мнению философа, здесь кроется выход к универсальному мировоззрению, не связанному ни с модой, ни с политикой. Искомое мировоззрение он нашел в христианстве, которое доминировало в средневековой культуре (как восточной, так и западной).

В своих культурологических исследованиях Флоренский ссылался также на Соловьёвские «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», из которых следовало, что культура – это нечто разноплановое (она содержит образцы, достойные как похвалы, так и порицания) и не имеющее однозначной дефиниции. В данном сочинении утверждается, что культура это «все те сокровища мысли и гения, которые создавались избранными умами избранных народов»¹⁹. В связи с этим Соловьёв выделяет две стороны культуры: историческую (закрывающуюся в разуме) и практическую (закрывающуюся в морали). Эти стороны, представляется, касаются мирского аспекта культуры, поскольку такое определение, по мнению Флоренского, было недостаточно для характеристики ее абсолютного аспекта, ибо в абсолютном проявлении культура являет собой богочеловеческий феномен, а в мирском – человекобожий, имманентный.

Человек, по мнению Флоренского, должен стремиться к созданию или воссозданию Богочеловеческой культуры, какой была культура Средних ве-

¹⁴ См.: Флоренский П.А. *Философия культа (опыт православной антропологии)*. С. 59.

¹⁵ Там же. С. 39. (Николай Бердяев утверждал подобное: Бердяев Н.А. *Философия неравенства*. М., 1990. С. 248.)

¹⁶ Флоренский П.А. Два пути мысли: Возрожденческий и средневековый // *Сочинения в 4 т.* Т. 3(2). М., 2000.

¹⁷ См.: Флоренский П.А. *Автореферат* // *Сочинения в 4 т.* Т. 1. М., 1994. С. 39 [8].

¹⁸ См.: Флоренский П.А. *У водоразделов мысли* // *Имена*. М., 2008. С. 317 [9].

¹⁹ См.: Соловьёв Вл.С. *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории* // *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М., 1990. С. 701–702 [10].

ков. Небесполезно напомнить, что автор «Столпа и утверждения истины» был большим поборником культуры средневековья и даже сам определял свое собственное мировоззрение «соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья»²⁰. Под средневековой культурой Флоренский понимал не технико-экономический уровень организации быта Средних веков и не ограниченный географический кругозор, а определенную шкалу практических и духовных приоритетов, которые соответствовали его христианской метафизике и теократической модели организации общества. Именно в этом ключе он искренне желал «возврата к средневековью»²¹.

Совсем иные черты средневековой культуры выделял как основные Соловьев, который в статье «Об упадке средневекового мировоззрения» (1891) называл это мировоззрение компромиссом между христианством и язычеством. Мыслитель утверждал, что средневековое мировоззрение только называлось христианским из-за обрядов, но по сути своей являлось языческим. Когда христианство стало государственной религией, оно утратило многие из своих первоначальных ценностей – крещение принимали не в силу обращения к откровению Христову, а во избежание гонений. Соловьев видел в этом нечто недостойное, отдающее чем-то дьяволическим, Флоренский, в свою очередь, смотрел с другой точки зрения и видел в культуре средневековья сущность христовой веры²². Несмотря на разницу взглядов, оба мыслителя сходились в том, что традиционное христианство превосходит другие религии. Соловьев утверждал, что это верно в отношении нравственности и веротерпимости, Флоренский – в отношении мистической глубины и возможности обожения.

Софиология

Учение о Софии–Премудрости Божьей, по замыслу мыслителей, призвано помочь распознать единство действительности Бога, человека и мира. Принятие и правильное понимание этого учения требовало радикального изменения сознания. По мнению Флоренского, люди должны начать видеть мир как «вечное чудо божие» и изменить мировоззрение на религиозное. Религиозное мировоззрение не воспринимает явлений и управляющих ими законов изолированно, как делает это научное мировоззрение, и не считает их продуктом нечистых сил и могущества зла, как это делает суеверное мировоззрение²³. Названные выше виды мировосприятия – религиозное, научное, суеверное – определялись Флоренским как разновидности отношения познающего субъекта к познаваемому объекту. Идеальным для Флоренского является, разумеется, религиозное отношение, при котором феноменальная и ноуменальная действительности не разделены, но, наоборот, представляют единое целое. Соловьев

²⁰ См.: Флоренский П.А. Автореферат. С. 39.

²¹ Там же.

²² См.: Krocak J. Pawła Florenskiego kultura symboliczna // Człowiek i Społeczeństwo. 2013. T. XXXV. Ч. 2. S. 455–465.

²³ См.: Флоренский П.А. О суеверии и чуде. С. 51–56.

писал об этом типе единства в трактате «La Sophia»²⁴ (1875–1876), утверждая, что в обнаружении этого единства (божественной духовности) состоит главная цель мирового процесса развития.

Трактат был написан во время путешествия в Каир, однако замысел текста появился раньше, вероятнее всего, в духовной академии, где Соловьев был в дружеских отношениях с Федором Голубинским, о котором Флоренский писал, что он глубоко переживал идею Софии–Премудрости Божьей²⁵. Автор монографии о Соловьеве и его племянник Сергей Михайлович утверждал, что после окончания академии мыслитель уделял много времени поиску литературы на тему Софии²⁶. В трактате видны влияния Джона Пордэджа (John Pordage), Иоганна Гихтеля (Johann Gichtel) и Готтфрида Арнольда (Gottfried Arnold). С их сочинениями и гностической литературой Соловьев познакомился в Лондоне, когда проходил стажировку в Британском музее. Польская исследовательница Л. Киейзик пишет, что самое большое значение для Соловьева имел *Codex Askewianus*, включающий трактат «Πιστις София»²⁷. В то время философ был увлечен каббалой, ее трактовкой Бога как мистического «Ничто», то есть *deus absconditus*, создающего новые формы, точнее, эманации, одной из которых была София.

Трактат «La Sophia» представляет собой беседу философа с Софией. В его содержание входила также теоретическая вступительная статья, в которой Соловьев определял человека как метафизическое существо. Из этого следует, что человек может достигнуть метафизического познания, т.е. познать абсолютное начало, сущее в себе, ибо «всякое познание есть познание сущего в себе в его проявлениях...». Эти же постулаты, хотя и выраженные по-другому, повторяет собеседница Соловьева – София. Она говорит, что человек – это соединение самой большой универсальности, с одной стороны, и самой большой индивидуальности, с другой; та же характеристика содержится и в определении «*homo liturgus*», которым пользовался Флоренский. Главным качеством понятого таким образом человека является бессмертная душа, главная функция которой заключается в любви²⁸. Взгляды Софии на человека также близки антропологии автора «Столпа...», хотя он акцентирует основное внимание на отношении человека к Богу, в основе которого лежит концепция теодицеи и антроподицеи.

Алексей Лосев, автор монографии о Соловьеве, назвавший трактат «La Sophia» «довольно странным», а учение о Софии «сумбуром разных идей»²⁹, тем не менее проанализировал эту сферу творчества Соловьева и выделил де-

²⁴ Соловьев В.С. София // Сочинения в 15 т. Т. 2. М., 2000. С. 59 [11].

²⁵ См.: Коцюба В.И. Можно ли считать прот. Ф.А. Голубинского провозвестником русской софиологии? // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 103–113.

²⁶ См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 83–84 [3].

²⁷ См.: Киейзик Л. Włodzimierz Sołowjow. Zielona Góra, 1997. S. 115; а также: Rzczycka M. Fenomen Sofii-wiecznej kobiecości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich. Gdańsk, 2002. S. 32.

²⁸ См.: Соловьев В.С. София // Сочинения в 15 т. Т. 2. М., 2000. С. 25, 83, 105, 141, 153 [11].

²⁹ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209, 233–253 [12].

сять аспектов Софии: абсолютный, магический, богочеловеческий, общекосмический, антропологический, национальный, интимно-романтический, эсхатологический, универсально-феминистический и эстетическо-творческий. Принимая во внимание названные выше характеристики, можно сказать, что Флоренский будет развивать три аспекта Софии: космический, национальный и антропологический, которые нашли свою разработку, прежде всего, в «Столпе и утверждении истины»³⁰.

Космический аспект заключался в определении Софии как «предсуществующей миру Премудрости», как «Горнего Иерусалима», как «Церкви в ее небесном аспекте», как «Идеальной Личности Твари» и как «Ипостасной Системы миротворческих мыслей Божьих»³¹. София превращалась в нечто вроде четвертой ипостаси Божьей, будучи одновременно сотворенной, зависящей от Бога (София земная), и творящей, ибо предшествовавшей всякой твари (София небесная). В идеалистическом дискурсе место Софии заняла бы платоновская идея. Сергей Хоружий утверждает, что софиология Флоренского являлась осмысленной транспозицией античного мирозерцания и платонической онтологии³². Таким образом, это учение представляет собой христианскую версию платонизма.

Национальный аспект, в свою очередь, был связан с тем, как Флоренский понимал русское православие. Для него русское православие отчасти являлось продолжением византийской традиции, а отчасти выработало свой особый характер. В этом аспекте главную роль играет иконология, а именно, толкование икон, изображающих Софию, прежде всего новгородскую и киевскую. На них София представляет отдельный иконографический образ, пусть и связанный с образом Христа и Богоматери. Флоренский придерживался софиологического типа богословия иконы³³, он анализировал каждую деталь: цвета, тени, перспективу, тематику, автора, посыл. Его рассуждения относятся не только к эстетической сфере, но и к метафизике. Иконология, по Флоренскому, превращается в метафизику иконы³⁴.

Антропологический аспект рассматривает человека через призму «идеальной личности твари», т.е. Софии. Флоренский рассуждает об этом в рамках конкретной метафизики: его интересует скорее идеальный, чем реальный человек, – мистик, строящий жизнь на общении с Богом. Проявление Софии в жизни человека зависит от его духовной активности: чем она выше, тем он ближе к идеалу.

³⁰ См.: Крочак Ю. Избранные характеристики софиологии Павла Флоренского – попытка синтеза // О. Ткаченко, В. Лімонченко, В. Возняк (ред.) Творчість о. Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 4–6 жовтня 2012 р. Дрогобич, 2013. С. 104–112.

³¹ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (1). М., 1990. С. 332 [13].

³² См.: Хоружий С.С. София – космос – материя // С.Н. Булгаков: Pro et contra / под ред. Д.К. Бурлака. СПб., 2003. С. 838.

³³ См.: Łukaszuk T. Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Kraków, 2008. С. 159.

³⁴ См.: Krocak J. Ikona jako symbol wieczności // Symbol w kulturze rosyjskiej / под ред. K. Duda, T. Obolevitch. Kraków, 2010. С. 255–269.

Учение о Богочеловечестве

Богочеловечество, т.е. диалектика человеческого и божественного начала, является особым измерением всеединства, подтверждающим его главный принцип единства всего. Этот принцип осуществляется в Христе – Богочеловеке. Флоренский касался этого вопроса почти во всех своих работах («Общечеловеческие корни идеализма», «Столп и утверждение истины», «Смысл идеализма», «Философия культа»), хотя не всегда непосредственно. Соловьёв, в свою очередь, посвятил этой теме «Чтения о Богочеловечестве», «Философские начала цельного знания», «Критику отвлеченных начал», «Россию и Вселенскую Церковь».

Исходным условием начала рассуждений о Богочеловечестве было отрицание механистического, позитивистского мировоззрения. Только на подготовленной таким образом почве можно размышлять о «сущем с безусловным содержанием», отождествляемым с Богом. Соловьёв писал, что Божественное начало в вышеуказанном понимании совмещает в себе три единосущных и неразделимых субъекта: «1) безусловное Первоначало, дух как самосуший; 2) вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого; 3) Дух, замыкающий круг божественного бытия – дух святой» [14, с. 95]. Соловьёв уточнял, что способы существования Бога должны быть определены как воля, представление и чувство. Человек из своего непосредственного опыта знает, в чем заключаются эти три способа осуществления абсолютного сущего (модусы бытия), – его внутренний опыт состоит из актов воли, представления и чувства. Необходимо отметить, что человеческие акты не тождественны божественным, однако Соловьёв утверждал, что «не трудно логическим анализом отделить отрицательные элементы, которые обусловлены природой существа конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии, каким оно должно являться в безусловно-сущем» [14, с. 95–96]. Акты воли, представления и чувства проявляются в благе, истине и красоте, которые Соловьёв представлял как различные виды единства. Мыслитель утверждал: «...всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии, и мира или міра, космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви» [14, с. 101]. Единство – это божественное начало и вполне осуществляется в христианстве, а «христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос» [14, с. 103]. Христос, понятий как истина и жизнь, является самым универсальным и одновременно самым индивидуальным существом, «осуществленным выражением безусловно-сущего Бога...» [14, с. 106]. В работах Флоренского столь детальные христологические рассуждения отсутствуют (за что его упрекали современные ему мыслители, например Георгий Флоровский³⁵), хотя он часто, главным образом в работе

³⁵ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Paris, 1988. С. 497.

«Понятие церкви в Священном Писании», определяет Христа как «краеугольный камень» и «голову Церкви» [15, с. 366]. Богочеловек представлял собой метафизическое начало, и рассуждения о нем диктовали логику развития теории всеединства Флоренского.

Рассуждения, аналогичные содержащимся в «Чтениях...», можно найти в работе «Философские начала цельного знания», в которой, по словам Л. Клейзика, Соловьев представлял «диалектику трех разных смыслов реальности: Сущего, Сущности, Бытия...» [2, с. 240]. Эту диалектику хорошо отражают две суммирующие таблицы (табл. 1, 2)³⁶. В табл. 1 представляется отношение Абсолютно сущего к своей первой материи (т.е. миру). В табл. 2 – определения Абсолютного.

Таблица 1

Сущее (Бог)	Сущность (содержание или идея)	Бытие (способ или модус бытия, природа)
Дух	Благо	Воля
Ум	Истина	Представление
Душа	Красота	Чувство

Таблица 2

	Сущее (Абсолютное)	Бытие (Логос)	Сущность (Идея)
Абсолютное	Дух	Воля	Благо
Логос	Ум	Представление	Истина
Идея	Душа	Чувство	Красота

Думается, что в основе определения Абсолютно сущего и его отношения к миру – христианское учение о тройственной природе человека (дух – душа – тело) и немецкий идеализм (в основном, та его разновидность, которая проявилась в философии Артура Шопенгауэра). Флоренский только частично принимает эту схему рассуждения, его интересует понятие Софии как триединства красоты, блага и истины, а также отношение красоты и блага к истине и природе человека. Автор «Столпа...» утверждал, что правда, понятая как «целостность», передает на древнегреческом языке понятие «красоты» как проявления истины³⁷. На человеческом уровне духовная красота проявляется в чистоте сердца, а чистота сердца является также критерием жизни во Христе. Этот постулат самым идеальным образом воплотила Богоматерь.

Человеческое измерение, по Соловьеву, в свою очередь, состояло в том, что «... человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира божественного и, находясь еще в мире

³⁶ См.: Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания. С. 257, 261.

³⁷ См.: Флоренский П.А. Воплощение формы (действие и орудие) // Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 456; Флоренский П.А. Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 311.

борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты» [14, с. 109]. Человек определялся Соловьёвым как конец мира божественного и начало земного. Миссия человека состоит в том, чтобы уже в земной жизни перебраться в божественный мир, – он может и даже должен совершить это, в этом его предназначение: «...человек тем-то и выделяется по преимуществу между прочими тварями, что он хочет и может становиться выше себя самого; его отличительный признак есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремление к бесконечному росту и возвышению» [16, с. 617]. Человек определяется как существо, с одной стороны, универсальное, а с другой, индивидуальное, поэтому чтобы стать вполне реальным, в человеке должен осуществиться принцип всеединства.

Во всех «Чтениях» Соловьёв пытался раскрыть проблему, которая заключается в вопросах: как понять Бога? Какова суть человека? Как может он достигнуть единения с Богом? Одновременно философ предсказывал закат рационализма и полное осуществление Богочеловечества. Это осуществление наступает поэтапно, в связи с чем, как замечает Януш Добешевски, идея Бога – это не только произведение человеческого сознания, но, скорее, открытие. Между человеком и Богом существует соответствие, так как человек, несмотря на то, что он существо смертное, одновременно является существом духовным, свободным и самостоятельным, человек по своему дополняет Бога. Из этого отношения, утверждает Добешевски, следуют особые условия, в которых осуществляется идея Богочеловечества, – для этих условий характерны динамика и трагизм. В итоге, сформулированной Соловьёвым идее Богочеловечества свойственна сбалансированная эволюция Божественного и человеческого элементов³⁸. Для Флоренского же идея Богочеловечества проявлялась в исполнении обрядов и культа, в причащении к таинствам. В них, по его мнению, наилучшим образом осуществляется связь человека с Богом. Природу этой связи Флоренский наиболее подробно разработал и изложил в своей конкретной метафизике – теории антроподицеи и теодицеи, которая, подобно свободной теософии Соловьёва, была, по словам Гжегожа Пжебинды, попыткой понимания истории с человеческой перспективы³⁹.

Соловьёв был духовным учителем Флоренского, хотя последний иногда критиковал его, утверждая, что взгляды автора «Чтений...» чересчур приближаются к отрицавшемуся Флоренским пантеизму (Анджей Валицкий пишет даже, что софиология Флоренского была защитой от пантеизма⁴⁰). Вопреки порою

³⁸ См.: Dobieszewski J. Komentarz do Wykładów o Bogoczołowieczeństwie // Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. Cz. 2. / red. L. Kiejzik. Łódź, 2002. S. 133–137.

³⁹ См.: Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow // Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. T. 2 / red. A. de Lazari. Łódź, 1999. С. 330.

⁴⁰ См.: Walicki A. Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków, 2005. С. 808.

существенным различиям, оба философа в своих метафизиках стремятся выработать у себя и у других сочувственное и осмысленное отношение к миру, природе и жизни.

Список литературы

1. Hauke-Ligowski A. Przedmowa // *Sołowjow S.M. Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa* / przeł. E. Siemaszkiewicz. Poznań, 1986. S. 5–18.
2. Kiejzik L. Sergiusza Bułgakowa filozofia człowieka jako filozofia wszechjedności // *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*. 2009. № 1. S. 237–253.
3. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. 434 с.
4. Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания // *Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 139–288.*
5. Флоренский П.А. Гамлет // *Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 250–280.*
6. Воронкова Л.П. Идеалистическая сущность культурологи П.А. Флоренского // *Философские науки*. 1984. № 4. С. 80–87.
7. Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). М., 2004. 686 с.
8. Флоренский П.А. Автореферат // *Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 37–43.*
9. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // *Имена. М., 2008. С. 5–322.*
10. Соловьев Вл.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 635–762.*
11. Соловьев В.С. София // *Сочинения в 15 т. Т. 2. М., 2000. С. 8–161.*
12. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. 618 с.
13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (1). М., 1990. 490 с.
14. Соловьев Вл.С. Чтения о Богочеловечестве // *Собрание сочинений Владимира Соловьева в 10 т. Т. 3. СПб., 1914. С. 1–168.*
15. Флоренский П.А. Понятие церкви в Священном Писании // *Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 318–489.*
16. Соловьев Вл.С. Жизненная драма Платона // *Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 582–625.*

References

1. Hauke-Ligowski, A. Przedmowa [Preface], in *Sołowjow, S.M. Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa* [Life and creative evolution of Vladimir Solov'ev], Poznań, 1986, pp. 5–18.
2. Kiejzik L. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 2009, no. 1, pp. 237–253.
3. Solov'ev, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [Life and creative evolution of Vladimir Solov'ev], Bryussel, 1977, 434 p.
4. Solov'ev, V.I.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [The philosophical principles of the whole knowledge] in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, pp. 139–288.
5. Florenskiy, P.A. *Gamlet* [Hamlet], in *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Complete Works in 4 vol., vol. 1], Moscow, 1994, pp. 250–280.
6. Voronkova, L.P. *Filosofskie Nauki*, 1984, no 4, pp. 80–87.
7. Florenskiy, P.A. *Filosofiya kul'ta (opyt pravoslavnoy antropoditsii)* [The philosophy of the cult (an experience of orthodox anthropodiceya)], Moscow, 2004. 686 p.
8. Florenskiy, P.A. *Avtoreferat* [A self-report], in *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Complete Works in 4 vol., vol. 1], Moscow, 1994, pp. 37–43.
9. Florenskiy, P.A. *U vodorazdelov mysli* [In watersheds of the thoughts], in *Imena* [The names], Moscow, 2008, pp. 5–322.

10. Solov'ev, V.I.S. *Tri razgovora o voynе, progresse i kontse vseмирnoy istorii* [War, Progress, and the End of History: Three Conversations, Including a Short Story of the Anti-Christ], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, pp. 635–762.
11. Solov'ev, V.S. Sofiya [Sophia], in *Sochineniya v 15 t., t. 2* [Complete Works in 15 vol., vol. 2], Moscow, 2000, pp. 8–161.
12. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solov'ev and his times], Moscow, 1990, pp. 11–618.
13. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny (1)* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters], Moscow, 1990, pp. 3–490.
14. Solov'ev, V.I.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings on God-manhood], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Complete Works in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg, 1914, pp. 1–168.
15. Florenskiy, P.A. *Ponyatie tserkvi v Svyashchennom Pisanii* [The concept of the Church in the Holy Scriptures], in *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Complete Works in 4 vol., vol. 1], Moscow, 1994, pp. 318–489.
16. Solov'ev, V.I.S. *Zhiznennaya drama Platona* [Life drama of Plato], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1990, pp. 582–625.

УДК 13(438+470)
ББК 87.227:86.37

**FAITH IN THE DIALOGUE WITH REASON,
SOLOVYOV AND WOJTYŁA ON RELATIONS BETWEEN FAITH
AND REASON – A COMPARATIVE STUDY**

PAWEŁ WALCZAK

Uniwersity of Zielona Góra,
71 A, Al. Wojska Polskiego, Zielona Góra, Poland
E-mail: p.walczak@ifil.uz.zgora.pl

In the article we compare how the relationship between faith and reason is presented in Soloviov's «Faith, reason, experience» (1877) and John Paul II's encyclical «Fides et Ratio» (1998). The comparative analysis of these documents seems to be interesting giving different historical and cultural contexts shaping the views of the respective authors and different approaches to the problem of relations between faith and reason at present in the Western and Russian traditions. The authors, however, share the main motivation for taking on this topic, which is diagnosis of the crisis of culture, science and faith. The goal they both set themselves – the rebuilding of the relationship between faith and reason – seem to be an attempt at overcoming nihilism and relativism. We point to the significant differences between the presented concepts. On the one hand the differences consist in the method of defining faith and reason, on the other hand, refer to ways of description of relationship between faith and reason and their role in the process of cognition.

Key words: faith, reason, knowledge, faith-reason relationship, dialogue, contemporary culture, skepticism, nihilism, science, spirituality, religion.

**ВЕРА В ДИАЛОГЕ С РАЗУМОМ. В.С. СОЛОВЬЕВ И К. ВОЙТЫЛА
О ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ВЕРОЙ И РАЗУМОМ –
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

ПАВЕЛ ВАЛЬЧАК

Зеленогурский университет

Ул. Войска Польского, 71 А, г. Зелена Гура, Польша

E-mail: p.walczak@ifil.uz.zgora.pl

Дан анализ концепций соотношения между верой и разумом В.С. Соловьева и Яна Павла II на материале статьи В.С. Соловьева «Вера, разум, эксперимент» (1877) и энциклики Яна Павла II «Fides et Ratio», вышедшей в 1998 г. Сравнительный анализ этих текстов вызывает интерес в силу различия исторических и культурных контекстов формирования взглядов их авторов, а также в силу различий в понимании проблемы вера-разум в западной и русской философии. Выявлено общее положение о кризисе культуры, науки и веры, восстановление связи между которыми должно стать попыткой преодоления нигилизма и релятивизма. Указано на существенную разницу между представляемыми концепциями: с одной стороны, в способе определения веры и разума, с другой – в характеристике реальных отношений между верой и разумом, а также в определении их роли в процессе познания.

Ключевые слова: вера, разум, знание, диалог, современная культура, скептицизм, нигилизм, наука, духовность, религия.

The problem of faith and reason has been one of the most fundamental questions of European philosophy, since Christianity became one of the main sources inspiring the development of culture. Both, Western and Eastern philosophies we see the history of development of notions and ideas trying to answer the question of the relation between the two in various ways, and each tradition can offer its unique and specific approach to the problem. Hence, it seems interesting to compare the ideas of Vladimir Solovyov with the views of John Paul II presented in the *Fides et Ratio* encyclical letter. Solovyov's ideas on the subject are to be found in his early publication entitled *Wiara, rozum i doświadczenie*, from 1877. This document was created during the time when Solovyov attacked radical empiricist ideas and Hegel's radical idealism alike. Solovyov's aim was to create his original metaphysical and gnoseological system and to formulate certain methodological postulates, expressed in the model of integral knowledge, which combined philosophy, theology and science in one, consistent system.¹

Fides et Ratio is an encyclical letter, an official papal document, published nearly a hundred years after Solovyov's article. The author of the letter, late pope John Paul II – Karol Wojtyła, was a philosopher, and the knowledge of philosophy and the use of philosophical methods is visible throughout the encyclical letter. Moreover, the main

¹ Vide: Teresa Obolevitch. O relacji między wiarą a wiedzą w myśli Włodzimierza Sołowjowa. Uwagi tłumacza. *Logos i Ethos*. 2012. N 2(33). P.215–221; Obolevitch T. Nauka w poszukiwaniu metafizyki. *Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierz Sołowjowa*. Tarnów, 2003; Obolevitch T. Nauka w poszukiwaniu metafizyki. *Myśl Sołowjowa*. *Semina Scientiarum*. 2003. 2. P. 45–50; Lilianna Kiejzik. *Włodzimierz Sołowjow*. Zielona Góra, 1997.

problem and the subject of the letter is truly philosophical – hence the document is a good example of contemporary attempt at tackling the problem of relations between faith and reason, as indicated in the title. Despite the fact that these authors represent different traditions and cultural context, and perhaps because of these differences, a comparison of these two propositions can be interesting.

Solovyov starts with the statement that faith and reason are autonomous and independent spiritual forces of man belong to different realms of knowledge and are mutually irreducible. The author describes this relation referring to the mathematical category of incommensurability: „(...) faith and reason, despite being constantly and unavoidably correlated, are in fact, to use the language of mathematics, incommensurable quantities and as such unable to replace each other or swap places. To replace faith with reason or science seems to be equally impossible as to replace mathematics with history or music with sculpting. Hence, between reason and faith as such, there can be virtually no quarrel”².

Incommensurability of mathematical quantities means the lack of common measure, the opposite of proportion. Diagonal of the square is incommensurable with its side, similarly the circumference of the circle with its radius, meaning that there is no unit of length that can be applied to measuring both these lengths in a direct and precise way. No unit of measurement fits in them without remainder integer number of times – that is these do not have a common measure. Solovyov, using this notion in reference to the relations between faith and reason emphasises their autonomous character, defending faith and its place in the structure of knowledge. For, if faith cannot be replaced with rational knowledge, it is a necessary element of knowledge.

Next, Solovyov explain the essence of this incommensurability. According to him, rational act has a strictly formal character, since its goal is not to deliver positive data but merely understanding, that is „comprehending this, what is already given independently of reason” [2, p. 206]. Solovyov writes: „We merely single out from data using the senses the specific and contingent features of facts and construct certain general notions – specific, individual relations between these we raise to the level of general and necessary relations, i.e. laws. (...) We analyse the data coming from experience and separate or reject contingent and changeable element obtaining certain general image, i.e. a notion that has no content in itself”³.

The task of reason is therefore to derive general from particular. Solovyov defines the action of reason as the negation of the situation when universality and necessity form is provided for this, what is individual and contingent. The function of reason in relation to faith is analogous to this played by reason in relation to experience. Reason filters the data provided by faith from contingency and arbitrariness and gives it the form of universality and necessity. Hence, according to Solovyov „reason can reject a given interpretation of faith, i.e. religion, but cannot reject religion as such. Similarly, rejecting contingent objects of our experience, it cannot reject the essential contents of this experience” [2, p. 207].

² Włodzimierz Sołowiow. Wiara, doświadczenie i rozum. *Logos i Ethos*. 2012. 2(33). P.205–206.

³ *Ibidem*. P.206.

Author repeats this thesis many times and expresses it in various ways, and the conclusions he draws from these ideas are quite interesting. Solovyov states that from the point of view of reason and science, which is based on experience, there is virtually no difference between truthfulness and falsehood and, consequently, between this, which is normal and this, which is not. This surprising thesis is justified by him in a number of ways. He claims that since the action of reason is related to reshaping the necessity of a fact into the necessity of a law and all that is a fact is necessary in the same way, then there is no place for the question of obligations related to an event. Consequently, there is no basis for the question of either normality or truthfulness of an event. Even if we attempted, in the area of experience, to interpret falsehood as this, which never occurs or does not exist, having a counterpart on the side of reason as the category of falsehood as this, what is impossible to think, then in fact we do nothing less than talk about existence or non-existence as „non-existent and impossible is nothing, not a falsehood” [2, p. 209]. Analogously, if the truthfulness or falsehood predicate is referred to the cognition itself as the act of the subject, we conclude also that, from the point of view of experience and reason, the distinction between truthfulness and falsehood is groundless. Each statement uttered by the subject is just a fact, a psychological phenomenon, which is unconditionally necessary in terms of experience. Reason, based on experience, has no point of reference allowing the determination of what is given using the criteria of truthfulness, normality or beauty. Hence Solovyov states: „The difference between normal and abnormal lies not in what occurs or does not occur but precisely in the area of what occurs. (...) However, from the point of view of experience and reason, the difference in terms of the occurrence itself is impossible as both reason and experience do not transcend the boundaries of what occurs, since it is the sole source of their content. Hence, these are devoid of principle and criteria allowing rejection of something as not normal, despite it occurring, as in order to reject it this way, the boundaries of what occurs must have been transcended (...)”⁴.

Solovyov goes even further in his argumentation. He claims that the very function of reason is to change contingency into necessity. By doing this, what seems false and not normal, is true, necessary and normal. Hence, from the point of reason „all is true and normal and there is nothing false and not normal, so this entire distinction disappears” [2, p. 210].

Solovyov aims at showing the fundamental importance of faith in cognition and to justify the thesis about the incommensurability of faith and reason. From the point of view of reason and sciences we are unable to transcend the boundaries of experience to see the difference between what is true and what is false, what is normal and what is abnormal. And yet the entire spiritual life of man and his orientation in the world is based on this distinction. One of the consequences of limiting oneself to the worldview based solely on reason and experience is the impossibility of morality, the important part of which is related to the beliefs about what „should be”; the reduction of science to genetic explanation of every view and

⁴ Włodzimierz Solowiow. Wiara, doświadczenie i rozum. P. 207.

not deciding about the truthfulness or falsehood of theories. Then – according to Solovyov „both the outstanding ideas of a great thinker and gibberish of a madman, as equally necessary and natural events, are equally justified to exist” [2, p. 211]. Similarly, in terms of aesthetics, the difference between the beautiful and ugly is reduced to purely subjective question of taste. All human action become impossible in the world devoid of aims, the aims are set by man, taking into account the perceived differences between the beautiful and ugly, true and false, good and evil, normal and abnormal. The naturalist viewpoint – according to Solovyov – can lead the human world to the state, described in the physical world as the thermal death of the universe. He writes: „If the forces or actions responsible for movement of the spiritual cosmos, determined by the various forms of truth, good and beauty – as a result of indifference in that respect – were to disappear from human consciousness, then the spiritual world of humans would become rigid, that is, it would cease to exist”⁵.

This, what is found by man beyond the boundaries of experience and reason, these criteria, principles and points of reference allowing us to perceive and distinguish truth, beauty, good and all the values, are possible thanks to faith and religion based on it. Faith, resp. religion provide one not with facts but with foundations. The facts of the philosophical reason, that is general notions and laws described as principles and foundations are merely abstract, hence negative, principles. Whereas the principles based on faith are the „integral and positive” principles [2, p. 211].

Given the above, we clearly see that there are no theoretical grounds for the naturalistic worldview trying to push religion outside the boundaries of rationality and subjects it to philosophical analysis and empirical verification. According to Solovyov, scientific analysis of faith and religion is impossible, since reason and faith belong to various realms and are incommensurable. These intellectual areas do not overlap, and are independent cognitive powers of man; hence they cannot be replaced, despite being in constant correlation creating „unity in the entirety of the spiritual organism” [2, p. 214].

From the point of view of philosophy, the argumentation presented in the encyclical letter is not homogeneous: it contains elements of a kind of both pre-philosophical and philosophical (in a narrower sense) anthropology, metaphysics and undeniably meta-philosophy, yet it is evident that the main stress is put on theology. The letter is a document of theological character and, at the same time, a typical document of the Magisterium of the Church. Taking all this into account, it would have been a mistake to expect from the letter to present a solid, strictly philosophical argumentation, methodology or accuracy in terms of argumentation structure. The encyclical is not a philosophical treatise and one should keep it in mind while analysing its contents.

Apart from a theological context and strong anthropological assumptions, the author formulates certain statements of epistemological nature. The truth is the fundamental category, used throughout the document. The pope does not define this category in any point of the encyclical, yet it can be noted that his reflexion on

⁵ Włodzimierz Sołowiow. Wiara, doświadczenie i rozum. P. 212.

the truth occurs on two levels. On the one hand the category of truth shows up in its classical guise, as the correspondence of thought with the objective state of affairs. There exists an objective reality and the destiny of man is to try and discover the truth to the fullest extent and to understand the surrounding world and himself. Man is naturally equipped with the urge to discover truth and the ability to do so. The other level is related to the discussion of „truth as Secret”; the pope also points out the *aletheic* character of truth, especially when he talks about the „truth in its fullness”; to be revealed at the end of times and provides man with meaning: „every truth attained is but a step towards that fullness of truth which will appear with the final Revelation of God” [1, a. 2].

The author begins with an analysis of the situation of contemporary reason. He critically approaches those trends in modern philosophy that have led to the crisis of faith in reason and its possibilities. The author believes that reason focused on only one side related to the search of knowledge about a man as an object, seem to forget that the call of man is to seek the truth that is transcending himself. Without the reference to the truth, everyone is subjected to the arbitrariness of human judgement, and their existence as a person is evaluated purely on pragmatic criteria predominantly based on experimental knowledge, shaped by a false conviction that all should be subservient to technology. The result is that – instead of expressing as beautifully as possible the search for the truth – reason tends to be more and more focused on itself, under the strain of such extensive knowledge and day by day it becomes less able to focus on higher reality and would not dare to reach for the truth of being. The contemporary philosophy, instead of using the ability of man to learn the truth, prefers to emphasise his limitations and constraints. According to the pope, this has led to the creation of “different forms of agnosticism and relativism which have led philosophical research to lose its way in the shifting sands of widespread skepticism” [1, a. 5].

The pope – together with the Church – worries about the universal lack of faith in the existence of truth and in the cognitive capabilities of man. This also results in the crisis in philosophy, as the contemporary man has lost hope that philosophy will provide him with final answers for certain questions. We should always remember however, that the pope’s teaching are always focused on a man, not as an idea but as a specific person. According to the pope, this crisis of reason has its bearing on everyday-life of the contemporary man – and this is the main reason for the analysis of the topic. According to the pope:

“The need for a foundation for personal and communal life becomes all the more pressing at a time when we are faced with the patent inadequacy of perspectives in which the ephemeral is affirmed as a value and the possibility of discovering the real meaning of life is cast into doubt. This is why many people stumble through life to the very edge of the abyss without knowing where they are going”⁶.

The document deals with two types of relations between faith and reason: dichotomic and integral. Many statements suggest the dichotomic type – symmetric separateness of faith and reason, full mutual autonomy and a setting with two realms

⁶ John Paul II. Encyclical letter „Fides et Ratio”. Vatican, 1998, a. 6.

of knowledge. Especially the first famous words coming from the letter seem to indicate such understanding of faith-reason relation: "Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth"⁷.

In yet another place we read: "There exists a twofold order of knowledge, distinct not only as regards their source, but also as regards their object" [1, a. 9]; and: „there exists a knowledge which is peculiar to faith, surpassing the knowledge proper to human reason" [1, a. 8].

Yet, taking the entirety of the text into account, it seems the integral character of this relation is being emphasised. There is no contradiction between the search for a meaning using reason and faith: "Therefore, reason and faith cannot be separated without diminishing the capacity of men and women to know themselves, the world and God in an appropriate way" [1, a. 16].

The pope assumes that "there are in the life of a human being many more truths which are simply believed than truths which are acquired by way of personal verification. (...) This means that the human being – the one who seeks the truth – is also *the one who lives by belief*"⁸.

Later on, the author emphasises the interpersonal aspect of faith: man could not have learnt anything or know anything without trusting others. Hence, it is important to pay attention to the crucial role played by tradition in shaping the correct form of knowledge. Trust in other is, in effect, an agreement to participate in some tradition, as without a tradition reason cannot function. Hence faith – in the sense of this trust – belongs to the very essence of rationality. Man embarks on „a search for the truth and a search for a person to whom they might entrust themselves" – and it is there, where „Christian faith comes to meet them, offering the concrete possibility of reaching the goal which they seek" [1, a. 33]. Faith turns out to be an act of reason, as reason seeks absolute explanation and foundation, and in that search must trust and allow to be shaped by some tradition.

Yet, the activity of reason does not end with the moment Revelation is accepted, since the truth presented by Revelation is at the same time the truth that should be understood in the light of reason. Faith, as the acceptance of Revelation, is an act of an entire person, it also encompasses the activity of reason, in a way the activity of thought, since reason can and should when faced with the secret conduct independent analyses in accordance with its own principles but remaining in the context of Revelation. The signs present in the Revelation make this task easier by „setting within history a point of reference which cannot be ignored if the mystery of human life is to be known" [1, a. 16]. Hence, reason working in the area of Revelation lacks none of its attributes. On the contrary – only there it finds its complement, where it can fully make use of its capabilities.

As we can see, the integral model does not allow for the dichotomic distinction between the natural reason and faith, between natural knowledge and knowledge based on revelation. Integrity means that these realms depend on each other and

⁷ John Paul II. Encyclical letter „Fides et Ratio" Preambula.

⁸ Ibidem, a. 31.

overlap. This is summarised in the letter as follows: „Faith asks that its object be understood with the help of reason; and at the summit of its searching reason acknowledges that it cannot do without what faith presents” [1, a. 42].

Hence the pope speaks of “The drama of the separation of faith and reason” and that „another of the many consequences of this separation was an ever deeper mistrust with regard to reason itself” [1, a. 45]. It turns out however that “It is faith which stirs reason to move beyond all isolation and willingly to run risks so that it may attain whatever is beautiful, good and true. Faith thus becomes the convinced and convincing advocate of reason” [1, a. 56] as the courage of reason should be the answer to the courage of faith. This is the pope’s answer to the question of the ways in which the proper place of reason can be restored. It is often forgotten that it was Christianity and faith that made culture and philosophy did not become solidified in overly self-assured systems. Philosophy has the disadvantage of paying too much attention to its own discoveries. The faith in a philosophical system, in a grand, final theory can effectively muffle up intellect, weaken intelligence and fool reason. Hence the author points out the mistakes related to the excessive trust in reason, to the dogmatism of all those „who delude themselves that they possess the truth, when in fact they run it aground on the shoals of a system of their own devising” [1, a. 23]. Faith in our knowledge, reason, principles and beliefs that at a closer look or from the perspective of time appear to be merely the banalities repeated in a given era, serve as the superstition of our times. Christianity teaches the cognitive and moral humility. But at the same time faith stimulates reason, does not let it stop at too modest a result.

A cursory analysis of the notion of relation of faith and reason in Solovyov and John Paul II could have led to the conclusion that their positions are in general comparable. Both authors argue for the autonomous character of faith and reason, emphasising their functions and roles played in the process of cognition and human development. There are, however, certain differences I would like to point out.

Most importantly, it seems the authors are using the notions of reason and faith giving them different meanings. None defines these notions explicitly but the meanings can be inferred looking at the contexts in which these categories are used. The notion of reason is not free from ambiguities and there is a number of ways one can try to define it. In the broader sense, reason can stand for all natural cognitive powers of man, hence e.g. the senses, memory and reason in the narrow sense as opposed to other human powers e.g. the will, feelings etc. The reason in the narrow sense is one of the cognitive powers: the one responsible for reasoning, i.e. performing various inferences, e.g. the so-called intellectual cognition. In this approach, perception and remembering are not included as parts of reason. And finally, in the narrowest sense, reason is just a selected „part” of the reason in the second sense; hence it can be a reason responsible for (1) „creating sciences” – such as mathematics, natural sciences, social sciences; or (2) the so-called speculative reason, responsible for metaphysics; or (3) the so-called practical reason, responsible for ethical knowledge.

The author of the encyclical letter *Fides et Ratio* does seem to use the notion of reason neither in the second sense, nor in the first aspect of the third sense. He does use, however, the notion of reason in the first sense – as a symbol of man’s cognitive powers. Most often, however, he uses the second and third aspects of the third sense, e.g. speculative

and practical reason creating metaphysics and ethics. Solovyov's use of the notion of reason is a narrower one. By reducing the function of reason to the negation of contingency and giving the act of reason a purely formal character, Solovyov reduces it to something similar to Aristotle's notion of reason. The passive reason is receptive, acts with the material delivered by senses; its function is just to abstract away the notions from the sensory input.

One encounters similar situation when analysing the notion of faith: it seems that John Paul II also defines faith in a much broader sense compared to Solovyov. The encyclical focuses mainly on the relation between God and man, which has a clear interpersonal character, is an act of man's faith and reason when entering into the relation with God. This act is in a form of answer to God's Revelation, which is directed predominantly to reason – that is it requires to be understood. Faith is the answer that man gives to God, who reveals Himself to man, at the same time providing man with a broad light helping him to find the final sense of his life. Faith is understood as the opening of man to the transcendental dimension of reality; hence to believe acquires a meaning close to „to trust” contains an element of dialogue by assuming the existence of someone one believes in and trusts.

It is much harder to reconstruct the meaning of faith in Solovyov's publication. Solovyov does indicate however, its place in the structure of cognition. It is an autonomous, incommensurable to reason, element of the cognition process and a necessary phase that cannot be omitted. This also leads us to an important difference in terms of relations between faith and reason according to Solovyov and John Paul II. Solovyov positions faith, next to experience and reason, as a part of every act of cognition. According to him, each and every act of cognition consists three phases. During the first phase the object conceives a thing as *existing*, which is given precisely in the act of faith, as we believe that the thing exists. Next, owing to reason, the intellectual cognition of *what* the thing is takes place, revealing its essence. The third phase, using empirical experience, we discover how the thing *appears*, treating it as a phenomenon⁹. The essence of the system of integral knowledge is well described by Teresa Obolovitch: „External experience and the act of reason are related to the phenomena and their internal foundations, respectively (to essence, *resp.* to ideas) and allow the generation of universal, abstract concepts with the act of faith perceiving the subject itself as objectively existing, independent being. (...) In this very sense faith is a fundamental and crucial part of every process of cognition. Faith is not reserved for religion but is present in every area of human cognition”¹⁰.

From the methodological point of view, Solovyov treated faith, reason and experience as correlated to religion, philosophy and science. He argued for the unification of faith, reason and experience and theology, philosophy and science respectively into the system of integral knowledge. The separation of these elements

⁹ Vide: Obolovitch T. Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowiowa i Siemona L. Franka. Tarnów; Kraków, 2006. P. 71–76.

¹⁰ Obolovitch T. O relacji między wiarą a wiedzą w myśli Włodzimierza Solowjowa. Uwagi tłumacza. Logos i Ethos. 2012. N 2(33). P. 220.

leads on the one hand to extreme fideism, whereas on the other to radical rationalism and empiricism.

While Solovyov postulates a far reaching integration of faith and reason and theology, philosophy and science, the author of *Fides et Ratio* is not that radical in his conclusions. His intention is rather to encourage the deepening of collaboration between the scientists, philosophers and theologians, noticing the possibility of mutual benefits that can be gained from this and appreciating the role each of these plays in terms of culture. The pope's call has more moral than methodological character. His analysis reveals the image of man that is forced to believe: he is forced, as he is not able to confirm the accuracy of the knowledge he acquires himself, he is forced to trust others. Obviously, man during his development verifies this knowledge using reason, in consequence eliminating the faith that is has been based on. Yet, we should not approach this original faith as unwanted, since in comparison with the reason-based cognition it appears as "belief often humanly richer than mere evidence, because it involves an interpersonal relationship and brings into play not only a person's capacity to know but also the deeper capacity to entrust oneself to others, to enter into a relationship with them which is intimate and enduring" [1, a. 32].

This, what from the epistemological point of view is considered imperfect; the pope interprets as the beginning of ethics. Ethics is then the condition on which the balance between faith and reason depends. For mutual trust assumes responsibility, honesty and reliability. In this sense, the pope emphasises the moral aspect of cooperation of faith and reason and its meaning for creating a man. The concern about the restoration of philosophical *ratio* and directing the act of thinking at developing wisdom was also dictated by the principal requirement of contemporary culture: the requirement of dialogue, especially inter-denomination and inter-faith dialogue. The pope's words are reminiscent here of the call of the Second Vatican Council: „Philosophical thought is often the only ground for understanding and dialogue with those who do not share our faith. (...) Such a ground for understanding and dialogue is all the more vital nowadays, since the most pressing issues facing humanity – ecology, peace and the co-existence of different races and cultures, for instance – may possibly find a solution if there is a clear and honest collaboration between Christians and the followers of other religions and all those who, while not sharing a religious belief, have at heart the renewal of humanity”¹¹.

The pope is convinced that in this process of shaping of the global civilisation and of the European humanism based on the human rights becoming more universal, an important role is to be played by the Christian philosophy. Against the often quoted opinion that the notion of truth is dangerous – as it breeds totalitarianism and intolerance – the pope justifies that the truth is a source of dialogue: “It must not be forgotten that reason too needs to be sustained in all its searching by trusting dialogue and sincere friendship” [1, a. 33].

The postulate of a deeper integration between faith and reason is common to both Solovyov and the pope. Also, no doubt in both cases we clearly see the concern

¹¹ John Paul II. Encyclical letter „Fides et Ratio”, a. 104.

about man and contemporary culture. Despite the fact that the authors are separated by nearly the entire twentieth century, they indicate similar threats and worrying phenomena in culture that are caused by breaking the original link between faith and reason and the attempts at degrading the meaning and role religion plays in human life. Both analysed texts are a response to a situation of crisis, where the authors try to find an inspiration for overcoming scepticism and nihilism, against which both reason and faith should be defended. The question of inspiration is important for everyone dealing with philosophy and no serious arguments presented should be ignored: the ones ready to follow the call present both in *Fides et Ratio*, and in Solovyov's work, do not have to be irrational, uncritical and opportunistic and the ones with doubts do not have to be nihilists, the destroyers or authorities and personal enemies of faith and God. The effort put into a detailed analysis is required to understand the philosophy itself and its relations with religion, theology and faith, with the contemporary culture and to comprehend what kind of tasks it requires the contemporary man to undertake.

The final, beautiful, words of the encyclical express the belief that „this can never be the grandeur of the human being, who can find fulfilment only in choosing to enter the truth, to make a home under the shade of Wisdom and dwell there. Only within this horizon of truth will people understand their freedom in its fullness and their call to know and love God as the supreme realization of their true self”¹².

References

1. John Paul II. Encyclical letter „Fides et Ratio” Vatican, 1998.
2. Sołowiow, W. Wiara, doświadczenie i rozum [Faith, reason, experience], in *Logos i Ethos*, 2012, 2(33), pp. 202–214.
3. Obolevitch, T. O relacji między wiarą a wiedzą w myśli Włodzimierza Sołowjowa. Uwagi tłumacza [On relationship between faith and knowledge in the thought of Vladimir Soloviev. The interpreter notes], in *Logos i Ethos*, 2012, no. 2(33), pp. 215–221.
4. Obolevitch, T. *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa* [Science in search of metaphysics. Aspects of scientific cognition in the Soloviev's theory of integral knowledge], Tarnów, 2003, p. 138.
5. Obolevitch, T. *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Myśl Sołowjowa* [Science in search of metaphysics. The Soloviev's thought], in *Semina Scientiarum*, 2003, 2, pp. 45–50.
6. Kiejzik, L. *Włodzimierz Sołowiow* [Vladimir Soloviev], Zielona Góra 1997, p. 198.
7. Obolevitch, T. *Problematiczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemona L. Franka* [Problematic concordism. Faith and knowledge in the thought of Vladimir S. Soloviev and Siemon L. Frank], Tarnów; Kraków, 2006, p. 360.

¹² John Paul II. Encyclical letter „Fides et Ratio”, a. 107.

SUMMARY

In my paper I compare two views on the relation between faith and reason, that are characteristic for the cultures of the east and the west, namely views presented by Vladimir Solovyov and Karol Wojtyła – John Paul II. The issue of faith and reason has been one of the fundamental problems in European philosophy since Christianity became one of the dominant factors that inspires the development of the culture. In the history of coping with this problem within these two traditions we find different kind of stipulations that are characteristic for each of them and unique. This is why it is interesting to compare the concepts proposed by Solovyov with ideas expressed by John Paul II in his encyclical *Fides et Ratio*.

A shallow analysis of their ideas may lead to the conclusion that there is a substantial agreement between their positions. They both proclaim an autonomy of faith and reason, at the same time they stress their important role in the way in which a man gets to know the world and the development of a man. However, there are some differences between these two authors that I stress in my paper. The most crucial one is that they use different meanings of the terms faith and reason. In the encyclical *Fides et Ratio* the author identifies the reason with the cognitive powers of a man, as well as theoretical reason and practical reason, that constitute the metaphysics and ethics. Solovyov's idea of reason is narrowed. Interpreting it as just negation of accident, seeing its act as only formal, Solovyov reduces it to something like Aristotelian passive reason. It is alike with the concept of faith. John Paul's II concept seems to have much broader meaning than that used by Solovyov. In the encyclical its main meaning is the relation between God and the man, an interpersonal character of the relation is stressed; it is an act of will as well as of reason of the man being in special relation with God. According to Solovyov, faith is autonomous, incommensurable to reason element of the cognitive process; it is an essential and indispensable stage of that process. Solovyov postulates strong integration of faith, reason and theology, of philosophy and science. Instead, the author of the encyclical *Fides et Ratio* is not so radical in his conclusions. His intention is rather to enhance a deeper cooperation between scientists, philosophers and theologians by perceiving the possibility of mutual enrichment of these domains and their role in the development of the culture. The Pope's goal is rather moral than methodological. According to his vision of the man, it is necessary for the man to believe since he must trust other people in the process of mastering knowledge. Something that is a flaw from epistemological point of view the Pope interprets as the beginning of ethics. Hence, ethics is a condition of harmony between faith and reason. The common trust implies responsibility, fairness, and honesty. In this sense the Pope indicates for moral aspect of cooperation between faith and reason and its role in forming of the man.

РЕФЕРАТ

Предпринимается попытка сопоставления взглядов на соотношение между верой и разумом двух мыслителей, концепции которых можем принять как определяющие для философской культуры Востока и Запада: Владимира Соловьева и Кароля Войтылы. Проблема веры и разума является одной из фундаментальных в европейской философии с тех времен, когда христианство стало одним из главных источников развития культуры. Как в западной, так и в восточной философии можем проследить историю развития идей и концепций, по-разному решающих вопрос об этом соотношении. В каждой из этих традиций подход к проблеме является специфичным и неповторимым. Поэтому кажется оправданным сравнение концепции В.С. Соловьева со взглядами Иоанна Павла II, выраженными в его энциклике «Fides et Ratio».

Поверхностный анализ концепции соотношения веры и разума у В.С. Соловьева и Иоанна Павла II мог бы привести к выводу о совпадении их точек зрения по этому вопросу. Они оба выступают за автономию веры и разума, одновременно подчеркивая их функции и роль в процессе познания и развития человека. Однако существуют определенные различия, на которые следует обратить внимание. Прежде всего, оба автора по-разному пользуются понятиями веры и разума. В энциклике «Fides et Ratio» автор видит в разуме символ познавательных способностей человека. Спекулятивный и практический разум учреждает метафизику и этику. В.С. Соловьев ограничивает понятие разума. Сводя функцию разума к отрицанию определений, придавая актам разума чисто формальный характер, В.С. Соловьев редуцирует разум к чему-то наподобие пассивного разума Аристотеля. Похожее мы наблюдаем в отношении понятия веры. Кажется, что Иоанн Павел II шире, чем русский философ, понимает веру. В свете его энциклики вера является, прежде всего, соотношением Бога и человека, имеет выраженный межличностный характер, это волнотивный акт и акт разума человека, который входит в реляцию с Богом. Для В.С. Соловьева вера автоматична, не соизмерима с разумом, это элемент процесса познания, одновременно необходимый его этап. Если В.С. Соловьев требует сильной интеграции веры с разумом, а также с религией, философией и наукой, то автор энциклики «Fides et Ratio» не делает таких радикальных выводов. Его интенцией является, быстрее всего, поощрение углубления сотрудничества между представителями науки, философии и богословия, возможности обогащения этих областей и их роли в строении культуры. Призыв Папы Римского имеет характер более моральный, чем методологический. Из рассуждений автора выделяется образ человека, который должен верить по необходимости (именно по необходимости), ибо не будучи в состоянии самостоятельно проверить достоверность знаний, которые получает, он должен поверить другим. Нечто, что с точки зрения эпистемологии можем признать несовершенным, Папа Римский представляет как начало этики. Следовательно, условием гармонии веры и разума является этика. Ибо взаимное доверие предполагает ответственность, честность, добросовестность. В этом смысле Войтыла указывает на моральный аспект содействия веры и разума, а также на его значение для построения человека.

То, что объединяет В.С. Соловьева и Иоанна Павла II, это намерение выступить с требованием более глубокой интеграции веры и разума. Без сомнения, в обоих случаях это забота о человеке и современной ему культуре. Хотя их разделяет почти целое XX столетие, они указывают на похожие опасности и волнующие их явления в культуре, которые стали следствием разрыва первоначальной связи между верой и разумом, а также попыток уменьшить значение и роль религии в жизни человека. Оба текста – это ответ на кризисную ситуацию, в которой авторы стараются найти вдохновение для преодоления скептицизма и нигилизма, от которых необходимо защищать как разум, так и веру. Это фундаментальный вопрос для каждого, кто занимается философией, и нельзя отрицать аргументы в пользу того или иного его решения. Все, кто следует призывам Иоанна Павла II и В.С. Соловьева, – это не нерациональные, конъюнктурные, некритические апологеты, а те, кто заявляет о своих сомнениях, нигилисты, разрушители авторитетов и непосредственные враги религии и Бога. Нужно распознать и обозначить проблему, чтобы понять как саму философию, так и ее соотношение с религией, богословием и верой, с современной культурой и задачами, которые она ставит перед современным человеком.

ПАМЯТИ Г.С. СКОВОРОДЫ (1722–1794)

УДК 1:27:94(470+477)
ББК 87.3(2)5

**ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА И ЖОЗЕФ ДЕ МЕСТР
(ОБ ОДНОМ ЗАБЫТОМ СЮЖЕТЕ):
к юбилею Леонида Владимировича Ушкалова**

О.В.МАРЧЕНКО

Российский государственный гуманитарный университет
Миусская пл., д. 6, г. Москва, 125993, Российская Федерация
Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского
Б. Никитская, д.13, г. Москва, 125009, Российская Федерация
E-mail: o.v.marchenko@mail.ru

Впервые за все время изучения наследия украинского мыслителя и поэта XVIII века поднимается тема «Григорий Сковорода и Жозеф де Местр». Рассматривается скрытое присутствие учения Сковороды в «Санкт-Петербургских вечерах» («Les Soirees de Saint-Petersbourg») Ж. де Местра. Показано, что отголоски идей Сковороды присутствуют в речах одного из трех персонажей «Санкт-Петербургских вечеров» – Сенатора, прототипом которого был В.С. Томара – ученик Сковороды и близкий друг Ж. де Местра во время пребывания последнего в России. Анализируется текст «Санкт-Петербургских вечеров» Ж. де Местра с привлечением сочинений Григория Сковороды, исторических документов, прежде всего воспоминаний М.И. Ковалинского, С.П. Жихарева и А.С. Стурдавы, а также писем М.И. Ковалинского и В.С. Томары к Сковороде. В результате анализа делается вывод, что в размышлениях Г. Сковороды и Ж. де Местра присутствуют общие вопросы, темы и схожие решения. Однако подчеркнуты и некоторые различия, прежде всего в понимании сущности христианства и истории.

Ключевые слова: Григорий Сковорода в истории русской мысли, «Санкт-Петербургские вечера» Жозефа де Местра, ученик, друг и собеседник философов В.С. Томара, Провидение, преступление и наказание, душевный покой, мир сердца, христианство, история.

**GRIGORIJ SKOVORODA AND JOSEPH DE MAISTRE
(ABOUT ONE FORGOTTEN STORY):
to anniversary of Leonid Vladimirovich Ushkalov**

O.V.MARCHENKO

Russian State University of Humanities
6, Miusskaya square, Moscow, 125993, Russian Federation
Moscow State P.I. Chaikovsky Conservatory
13, B. Nikitskaya, Moscow, 125009, Russian Federation
E-mail: o.v.marchenko@mail.ru

In the present article for the first time over the whole time of research of 18th-century Ukrainian thinker's heritage author refers to the theme «Grigorij Skovoroda and Joseph de Maistre». The author analyzes the latent presence of Skovoroda's teaching in «Sankt-Petersburg Evenings» («Les Soirees

de Saint-Petersbourg») by J. de Maistre. In the article it's revealed that echos of Skovoroda's ideas are present first of all in speeches of Senator – one of three characters of «Sankt-Petersburg Evenings». Author reminds that the prototype for Senator was V.S. Tomara, Skovoroda's disciple and a close friend of Joseph de Maistre during latter's stay in Russia. Author analyzes the text of «Sankt-Petersburg Evenings» with involvement of Skovoroda's works. For this study he also uses other historical documents, first of all – memorials of Skovoroda's disciple and friend M.I. Kovalinsky, S.P. Zhikharev, A.S. Sturdza, letters of Kovalinsky and Tomara to Skovoroda. As a result of the analysis author comes to a conclusion, that there are common themes, problems and similar ways of their solution present in reflections of G. Skovoroda and J. de Maistre. But no less significant are the differences – first of all, in interpretation of the essence of christianity and history.

Key words: *Grigory Skovoroda in history of russian thought, «Sankt-Petersburg Evenings» of Joseph de Maistre, V.S. Tomara – disciple, friend and interlocutor of philosophers, Providence, crime and punishment, the peace of soul, the peace of heart, christianity, history.*

Perfecto circo rursum novus incipit annus.
Haec est prima dies, quam caput annus habet.
Hosse die nasci, puer ingeniose Basili,
Omne felici fata dedere tibi,
Ut cum primus es in lucem puer editus infans,
Primus virtute ac primus honore sies.
Primus es ingenio, primus quoque dotibus illis,
Consona quas poscit corporis harmonia.
Primo prima tibi indulsit natura benigna,

Quae post te natis dura noversa fuit.
Sic prius ille opifex rerum confinxit Adamum,
Finxit post et Evam, sed minor Eva fuit.
Gratulor ergo tibi, quod tam bona multa dedere,
Multa dedere tibi numina dextra bona,
Sed tamen heus multum tibi credidit ille creator,
Illo in iudicio reddita multa volet.
Magna, puer, te cura manet toleranda laborque,
Ut sis Basilius nomine reque simil.

(In natalem Basilli Tomarae, pueri 12 annorum)

Как! Значит, и вы нас вскоре покинете, дорогой сенатор?
Взгляните на эти слёзы и вы поймёте, что в памяти моей
вы останетесь навсегда. И те дни, когда письма известят меня,
что вы существуете – а значит, что вы меня любите, – станут
для меня днями веселья. Если бы только и я мог подарить вам
подобную радость!

*(Набросок заключительного фрагмента
«Санкт-Петербургских вечеров»)*

Тема «Григорий Сковорода и Жозеф де Местр» новая в сквородоведении. Однако она является одним из самых интересных примеров присутствия образов и идей украинского мыслителя в русской культуре и в сознании не только в виде бережно хранимых и передаваемых из поколения в поколение

воспоминаний и легенд о страннике-мудреце, рукописей и копий его сочинений и жизнеописаний, но и латентно, в составе сочинений других мыслителей¹.

Что касается значимости фигуры и идей графа де Местра для европейской мысли вообще и русской в частности, целый ряд исследователей последнее время занимаются изучением этой темы². Напомним лишь несколько значимых моментов. Так, именно де Местр повлиял, как известно, на отставку М.М. Сперанского. Современники отмечали также существенную близость идей «сардинского посланника» построениям П.Я. Чаадаева. «Был я у П[етра] Я[ковлевича Чаадаева], – писал Александр Иванович Тургенев брату Николаю. – <...> Он обнял меня нежно и в первое же свидание отдал мне часть своего сочинения, в роде Мейстера и Ламенне и очень хорошо написанное по-французски. <...> Не с кем ему отвести душу сердечным разговором о предметах, кои занимают ум, душу и время его, т.е. высшими думами о религии и о церкви, а система его точь-в-точь гр[афа] Мейстера, модифицированная чтением немецких писателей» [7, с. 156–157]³.

¹ Впервые работа опубликована в переводе на украинский язык: Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Харків, 2006. Т. 12. С. 71–84. В России печатается впервые, с небольшими добавлениями библиографического характера. Об образе и идеях Г.С. Сквороды в России см.: Марченко О.В. Григорий Скворода и русская философская мысль XIX–XX веков. Исследования и материалы. Ч. I. М., 2007. 274 с. [1].

² Литература о Ж. де Местре весьма обширна. По-прежнему важны классические работы А.Н. Шебунина: Шебунин А.Н. Европейская контр-революция. Л., 1925. 232 с. [2]; Степанов М. [Шебунин А.Н.] Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. Т. 29–30. М., 1937. С. 577–625 [3]. Подробная библиография приведена в современном исследовании: Самуйлов Г.Н. Философский и социально-политический консерватизм Жозефа де Местра: дис. ... канд. филос. наук. М., 2004. 186 с. [4]. См. также: Парсамов В.С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза. Из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004. 193 с. [5]; Актуальность Жозефа де Местра: материалы российско-французской конференции. М., 2012. 256 с. [6].

³ См. также, напр., письмо де Местра Кавалеру де Росси от 7 (19) декабря 1810: « <...> Напомню вам, что два великих события средних веков – прискорбное уклонение несчастной греческой церкви в раскол и татарское нашествие – закрыли Россию для влияния великой европейской цивилизации, исходившей из Рима. Европейский характер, составившийся из смеси рыцарства и христианства, никогда не распространялся далее Двины. У русских много весьма добрых качеств: они не жестоки, гостеприимны, щедры, храбры, подражательны, деятельны и т.д. Но среди сих светлых черт есть и тени. Определённая неверность, которая в народе называется воровством и которую у высших сословий вы можете именовать как вам угодно, проникает в большей или меньшей степени повсюду и вносит во все отрасли управления дух расточительства и недобросовестности, каковой вы и представить себе не можете. Я отношусь с глубоким уважением к многочисленным из сего исключениям, но сейчас речь идёт об общераспространённом. Здесь невозможно никому довериться. <...> Полагаю, русская нация есть единственная в свете, чьё просвещение началось не в храмах. С египтян и до наших дней дети везде воспитывались священнослужителями. Здесь же покусились они создать человека, имея только ничтожные свои силы, что есть дело наитруднейшее из всех. Воспоследовала полная неудача, и ничто не может сравниться с несчастным положением русских. Цивилизация их, вместо того чтобы действовать наподобие нашей, то есть постепенно, возникла внезапно и к тому же в эпоху глубочайшего развращения ума человеческого. Бедствие сие усугубилось ещё и тем, что Россия подпала под влияние той нации, которая была и самым главным органом, и самой

Тема неправильности мироустройства и «входного билета», который Иван Карамазов возвращает Богу в великом романе Достоевского⁴, вполне отчетливо (хотя и в ином ключе) звучит именно у де Местра: «Я способен смириться без усилий и ропота; признаюсь даже, что если бы я был один на свете и поразили меня удары судьбы причинили боль лишь мне одному, то на все, что происходит в мире, смотрел бы я лишь как на блестящее и величественное зрелище, предавшись восхищению всем своим существом, – но дорого же достался мне входной билет!..» [10, с. 112–113].

В 1889 г во 2-м выпуске «Национального вопроса в России», в статье со знаменательным названием «Славянофильство и его вырождение» В.С. Соловьев писал: «Знаменитый ультрамонтанский писатель, автор книги «О папе» и друг иезуитов, граф Жозеф де Местр, провел, как известно, несколько лет в России в качестве посланника сардинского короля. Как видно из его сочинений, относящихся к этому времени («Санкт-Петербургские вечера», письма к гр. Разумовскому⁵ и др.), Россия возбудила в нем лишь поверхностный интерес; он относился к ней с некоторою снисходительною симпатией, но без большого понимания ее особенностей. Зато сам де Местр оказал на русское общество глубокое влияние, вся сила которого сказалась только в наши дни. <...> ...я разумею прямое, хотя и посмертное влияние *политических* идей де Местра на

прискорбной жертвой сего порока. Все язвы Регентства в одночасье прилипли к сей несчастной России, начавшей именно с того, чем другие кончали, – развращения. У меня нет слов, чтобы описать вам французское влияние в сей стране. Гений Франции оседлал гения России буквально так, как человек обуздывает лошадь. Противу сего превосходства нет иного лекарства, кроме религиозного чувства. К сожалению, оно совершенно здесь отсутствует, ибо там, где служители религии суть пустое место, пустым местом является и сама религия. Вы слышали, верно, разговоры о греческой вере, но таковой вовсе не существует. С внешней стороны религия русских состоит в крестных знамениях и поклонах, а что касается духа, то это лишь машинальная и бессмысленная ненависть противу римской Церкви. Религиозное безразличие проявляется здесь в самых причудливых видах. К примеру, это единственная страна во вселенной, где не интересуются верой у воспитателей юношества» [8, с. 159, 161].

⁴ «Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: “Прав ты, господи”, то уж конечно настанет венец познания и все объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять. <...> И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены. Не хочу я наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему! <...> Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями не отомщенными. Лучше уж я останусь при неотмщенном страдании моем и неутоленным негодованием моем, хотя бы я был и не прав. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю» [9, с. 307, 308].

⁵ Имеется в виду А.К. Разумовский, чьим воспитателем в свое время был ученик и друг Сковороды М.И. Ковалинский.

корифеев нашего национализма – Ив. Аксакова и в особенности Каткова, который целиком взял из де Местра все руководящие начала своей политической мудрости, а от него заимствовали эти принципы нынешние обскуранты, доведшие их до абсурда... . Многосложное воззрение де Местра, состоящее не из одних только бесчеловечных тенденций, его рассуждения, часто фальшивые, но всегда тонкие, а иногда и глубокомысленные, не могут быть доступны и привлекательны для наших обскурантов. Сочувственные им элементы этого учения дошли до них в упрощенном изложении новейших французских реакционеров... . Мы видели главные фазы умственного движения, начатого славянофилами. Поклонение народной добродетели, поклонение народной силе, поклонение народной дикости – вот три нисходящие ступени нашей псевдопатриотической мысли. Теперь нам показан и подлинный источник этой мысли. Все ее, столь для нас знакомые, составные элементы, начиная с невинной идеи государства как живого организма и кончая принципиальным отрицанием справедливости, все они целиком находятся в политической доктрине, которую впервые почти сто лет тому назад возвестил корифей французской реакционной школы» [11, с. 482, 490].

Соловьёв написал достаточно подробную статью о Местре в Энциклопедии Брокгауза-Ефрона⁶. Но не являются ли «Санкт-Петербургские вечера» Местра в известном смысле прообразом «Трех разговоров» Соловьёва, а размышления о войне одного из участников «Вечеров», Сенатора, прообразом рассуждений на ту же тему у Соловьёва? Проблематика Местра находит отклик и у внимательного читателя его сочинений, Л.П. Карсавина, автора превосходного очерка о савойском мыслителе⁷, а «Noctes petropolitanae» 1922 г. несомненно отсылают к «Санкт-Петербургским вечерам»⁸. Даже памятником Минину и Пожарскому, установленному на Красной площади, Москва обязана Жозефу де Местру, выбравшему по поручению императора Александра I из нескольких проектов именно работу И. П. Мартоса⁹.

На первый взгляд, тема «Г. Сковорода и Ж. де Местр» может показаться надуманной, нарочитой и ни на чём, кроме желания автора поинтересничать, не основанной. В самом деле, что может быть общего между украинским старчиком XVIII в. и савойским аристократом, волею судеб в качестве посланника сардинского короля занесённого в начале XIX в. в столь чуждую ему Россию? Ну разве что сама чуждая Россия, – скажет проникательный читатель. И сделает ошибку.

⁶ См.: Мэстр (Joseph-Marie comte de Maistre) // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Феникс, 2000. С. 310–316 [12].

⁷ См.: Карсавин Л.П. Жозеф де Местр / публ. А.Л. Осповата, примеч. В.А. Мильчиной и А.Л. Осповата // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 93–118 [13].

⁸ Автор вступительной статьи к публикации карсавинского очерка справедливо отмечал в 1989 г. ряд близких идей у этих двух мыслителей, в том числе и идеи «симфонической личности» (см.: Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 79–92 [14]).

⁹ М.: Степанов М. [Шебунин А.Н.] Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. Т. 29–30. М., 1937. С. 577–625 [3].

Как раз русских современников Местра эта тема не удивила бы. Так, С.П. Жихарев в своем дневнике за 1807 г. пишет: «В беседе с умным человеком многому научиться можно, но если этот умный человек смотрит на жизнь и свет с своей, особой точки зрения, то он может сбить с толку. <...> Вот хотя бы, например, и старший граф де Местр, сардинский посланник: я не хотел бы остаться с ним неделю один с глазу на глаз, потому что он тотчас бы из меня сделал прозелита. Ума палата, учености бездна, говорит, как Цицерон, так убедительно, что нельзя не увлекаться его доказательствами; а если поразмыслить, то, несмотря на всю христианскую оболочку, которую он прикрывает все свои рассуждения (он иначе не говорит, как рассуждая), многое, многое кажется мне не согласным ни с тем учением, ни с теми правилами, которые поселяли нас с детства. Давеча из церкви я зашел навестить старика Лабата, ...и нашел у него де Местра, стоявшего перед камином и с жаром рассуждавшего. Из разнообразного, живого и увлекательного его разговора я успел схватить на лету несколько идей, поразивших меня своею новизною. Он утверждал, что “почти во всех случаях жизни надобно опасаться более друзей, чем врагов своих, потому что последние, по крайней мере, не введут вас в заблуждение своими советами, и что сознание нашего ничтожества должно поверять одному только богу, но перед людьми скрывать его во избежание их презрения!” Это, может быть, и правда, однако ж что-то отзывается иезуитизмом. Но вот идеи, которые кажутся мне безукоризненно верными: рассуждая об одном государственном человеке, которого все вообще почитали за гениального [не о Сперанском ли речь? – *О.М.*], граф де Местр сказал, что он, с своей стороны, не очень верит в его гениальность, потому что этот вельможа всегда окружал себя людьми вовсе посредственными, и если он делал это для того, чтоб лучше скрывать свои намерения и предположения, то и в этом случае действовал не впопад, потому что нашим тайнам изменяют большею частью не те люди, которым мыверяем их сами, но почти всегда те, которые *о них догадываются*.

Но пора мне, по словам философа Сковороды, –

Тщету отложить
Мудрости земныя
И в мире почитать
От злобы дневныя, –

сиречь: идти на боковую, чтоб завтра не опоздать на молитву» [15, с. 390–391]¹⁰.

Шутливость заключительного пассажа не может затушевывать факта значимого соприсутствия в сознании мемуариста фигур двух мыслителей, особенно если учесть, что имена как Местра, так и Сковороды не впервые появляют-

¹⁰ Приведенное четверостишие Сковороде, по-видимому, не принадлежит, однако оно присутствовало в сознании людей того времени как сквородинское.

ся на страницах «Записок» Жихарева¹¹. Здесь противопоставлены именно два философа. Выученик иезуитов Местр представляет здесь ученое, но, несмотря на христианскую оболочку, вряд ли по сути ортодоксально-христианское мудрствование; Жихарев имел резоны так считать, в детстве он получил традици-онно-церковное воспитание, хорошо знал текст св. Писания и церковную службу¹². Сковорода же для Жихарева явно выглядит иным типом философа.

Впрочем, если обратиться к текстам двух мыслителей, без труда можно обнаружить и множество точек соприкосновения. Сочинения Местра насыщены отсылками и цитатами из Платона, Аристотеля, Сенеки, Цицерона, Горация и многих других античных авторов, которых так любил Сковорода. А кроме того, для масона Местра чрезвычайно важна и религиозно-мистическая составляющая европейской культуры, поэтому «мы без труда улавливаем родство его мыслей с теософическими и мистическимим устремлениями Сен-Мар-

¹¹ См.: запись от 10 января 1807 г.: «Граф Местр точно должен быть великий мыслитель; о чем бы ни говорил он, все очень занимательно, и всякое замечание его так и врезывается в память, потому что заключает в себе идею, и сверх того, идею прекрасно выраженную ...» [15, с. 318]; запись от 4 февраля 1805: «Ездили с Хомяковым к М.И. Ковалинскому, бывшему при покойном государе нашим рязанским губернатором. Я видел его в малолетстве и теперь рад был познакомиться с ним покороче. Очень умный, приятный и приветливый человек, хотя в бытность его губернатором и не то о нем говорили, но другие времена – другие нравы. Он, кажется, немного мистик. Обещал со временем ссудить меня сочинениями Сковороды, который был его наставником. Манускрипт этих сочинений беспрестанно у него на столе перед глазами. Я просил дозволения пробежать несколько страниц в то время, как он разговаривал с другими, и напал на какую-то статью под названием «Потоп Змиин»» [15, с. 21–22]. В последней записи обращают на себя внимание сразу несколько моментов. Во-первых, Жихарев едет к Ковалинскому вместе со Степаном Александровичем Хомяковым, отцом будущего философа. Во-вторых, украинский мудрец назван просто по фамилии, Сковорода, без имени-отчества и без комментариев, из чего следует, что читатель знает, о ком идет речь. Дневниковые свои записи Жихарев посылал двоюродному брату кн. С.С. Борятинскому (который их и сохранил), и как раз в архиве Борятинских находится объемистая тетрадь с названием «Богословия. Сочинения Григорія Саввича Сковороды», где содержатся рукописные копии произведений философа: «Начальная дверь...» (с некоторыми неаутентичными вставками), «Кольцо» (фрагмент), «Потоп змиин» (два списка под одним переплетом!), «Икона Алквіадская», несколько стихотворений из «Сада...», прозаический перевод (конца XVIII – начала XIX в.) одного из самых интересных и глубоких латинских стихотворений мыслителя «De Sacra Coena, seu aeternitate» (о «Святой вечере, или о вечности»), а также несколько стихотворений, Сковороде не принадлежащих, но напоминающих его тематику и манеру: «Один мир с Богом не умирает», «Воздыханіе о входѣ на брак женихов» (Государственный исторический музей, отд. письменных источников, ф. № 342, оп. 1, ед. хр. 91).

¹² А.С. Хомяков называл де Местра «красноречивым протософистом»: «Этот писатель, надевавший столько шума, по всему складу своего ума и несмотря на то, что он до некоторой степени хочет быть религиозным, принадлежит всецело к литературной школе энциклопедистов. Римляне сами называют его парадоксальным, да и тем оказывают ему слишком много чести. Отличительные его свойства составляют легкомыслие, прикрытое обманчивым глубокомыслием, постоянная игра софизма и постоянное отсутствие искренности, словом, его ум – антихристианский в высшей степени, чему служит доказательством, между прочим, его теория искупления» [16, с. 95].

тена, учителя Сен-Мартена Мартинеца Пасквалица, с одной стороны, с тем течением европейской мысли, веки которого отмечаются терминами и именами: новоплатонизм – Августин – Эриугена – Ансельм Кентерберийский – мистика XII века – Экхарт – Николай Кузанский – Мальбранш, с другой» [13, с. 112–113]. Немало имен в этом списке близки Сковороде, и в подобном проблемном поле украинскому мыслителю не составило бы труда поддержать дружеский разговор¹³.

И все же связь между размышлениями Сковороды и произведениями Местра имеет более прочную, я бы сказал, вполне эмпирическую основу.

Санкт-Петербург, июнь 1809 г., около девяти часов вечера одного из самых жарких дней. Заключённая в гранит набережных могучая Нева несёт меж плоских зелёных островов свои обильные воды. Вверх по течению неторопливо поднимается лодка, в которой, помимо гребцов, трое: граф (*alter ego* Местра), тайный советник Т*** – член Санкт-Петербургского Сената, и кавалер Б*** – молодой француз, обязанный пребыванием в российской столице бурям революции и множеству удивительных происшествий. Лучи окружённого красноватой дымкой солнца, медленно уходящего, словно не желающего расставаться с землёй, огромным пожаром отражаются в окнах многочисленных дворцов. Замирает в отдалении беспорядочный шум города, сквозь блестящие облака струится мягкое сияние золотистых сумерек, смешение света и мрака создает прозрачное покрывало, простирающееся над водой и сушей. Время белых ночей – прекрасное, чарующее время в Санкт-Петербурге. Способны ли злые и порочные люди наслаждаться подобным великолепием? – внезапно спрашивает Кавалер, озадачивая многообещающей темой своих старших спутников. Не найти предмета более увлекательного: счастье злых, несчастье праведных, – подхватывает Сенатор, – здесь заключён страшный соблазн для разума человеческого! Так начинаются знаменитые «Санкт-Петербургские вечера», одиннадцать бесед, проведённых на небольшой террасе в доме Графа. Это именно *симпозион*, по определению Графа и Сенатора, разве что вместо вина – чай с бисквитами.

В более общей форме тема симпозиона может быть обозначена так: пути Провидения в управлении моральным миром. Проблема первородного греха, учение о врождённых идеях, критика философии Локка, размышления о войне – всё это грани одной глобальной темы. О каком бы предмете, замечает Граф, ни шёл разговор, речь всегда идёт о Провидении. В беседе восьмой выясняется, что Кавалер записывает эти беседы с намерением их опубликовать.

Нас интересуют собеседники Графа, Кавалер и Сенатор, а точнее – их прототипы.

Что касается Кавалера Б***, то прототипом его был либо граф, впоследствии герцог Пьер Жан-Луи-Казимир де Блака́ (de Blakas d'Aulps, 1771–1839), известный французский политический деятель, либо, что гораздо вероятнее, Франсуа Габриэль граф де Бре (de Bray, 1765–1832). Знакомство же с прототи-

¹³ См.: Ушкалов Л.В., Марченко О.В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків, 1993. 152 с. [17].

пом второго собеседника, Сенатора, обещает нам гораздо больше. Тайный советник Т*** – не кто иной как Василий Степанович Тамара (Тамара, 1746–1814), «сердечный друг» Местра, по собственному выражению последнего¹⁴. Тот самый Василий Тамара, учителем которого в Кавраях был Сковорода! Сюжет этот слишком известен, чтобы пересказывать его подробно. После изгнания Сковороды из Переяславля, вспоминал М.И. Ковалинский, он был приглашен знатным дворянином Степаном Тамарой в деревню Каврай, «где и поручен был ему сын в смотрение и науку. <...> Сковорода начал больше воздвигать сердце молодого воспитанника своего и, рассматривая природныя склонности его, помогать только природу вращенней направленіем легким, нѣжным, нечувствительным, а не безвременно обременять разум его науками, – и воспитанник привязался к нему внутреннею любовію. Цѣлой год продолжалось обращеніе его с сыном...».

Прерванные известной ссорой со спесивыми хозяевами, занятия однако возобновляются по возвращении Сковороды из Москвы, куда он ездил вместе с Михаилом Каллиграфом.

«Дух его отдалял его от всяких привязанностей и, дѣлая его пришельцом, пресельником, странником, выдѣлывал в нем сердце гражданина всемірнаго, который, не имѣя родства, стяжаній, угла, гдѣ главу приклонити, сторицею больше вкушает удовольствій природы, удовольствій простых, невинных, беззаботных, истинных, почерпаемых умом чистым и духом несмущенным в сокровищах Вечнаго, – описывает Ковалинский тогдашнее настроеніе Сковороды. – <...> Не успѣл приѣхать он в Переяславль, как разумный Тамара поручил знакомым своим уговаривать его, чтобы паки к сыну опредѣлился он учителем. <...> Старик Тамара не был уже тот гербовый вельможа, но ласковый дворянин, который хотѣл цѣнить людей по внутреннему достоинству их. Он обладал его дружески, просил быть сыну его другом и руководствовать его в науках. Любовь и откровенное обхожденіе сильнѣе всего дѣйствовали всегда над Сковородою. Он остался у Тамары с сердечным желаніем быть полезным, без договора, без условій» [19, с. 1346, 1347].

Именно в Кавраях Сковорода начал, собственно, философствовать, «предался любомудрїю, то есть исканїю истинны». Именно там Сковорода переживает мистическое озареніе – видит знаменитый «Сон», ставший своеобразным метафизическим пробужденіем, после которого он уже *по-другому* все воспринимает и понимает. Не случайно именно в Кавраях просыпается в нем и поэтическое вдохновеніе:

Остав, о дух мой, вскорѣ всѣ земляныи мѣста!
Взойди, дух мой, на горы, гдѣ правда живет Свята,
Гдѣ покой, тишина от вѣчных царствует лѣтъ,
Гдѣ блещит та страна, в коей неприступный свѣтъ.

¹⁴ См.: Joseph de Maistre. Au Roi Victor-Emmanuel. 5 mars 1810 // Œuvres complètes. Lyon, Vitte et Perrussel, 1884–1893, vol. 11 (1885) Correspondance 1808–1810. P. 400 [18].

Остав земны печали! и суетность мірских дѣл.
Будь чист, хоть на час малый, дабы ты выспръ возлѣтел.
Цѣ Іяковль Господь, гдѣ невечерня Заря.
Цѣ весь Ангелскій род лице его выну зрят [20, с. 52]¹⁵.

И все это время (до поступления учителя на работу в Харьковский коллегіум в 1759 г., а ученика – на службу) Сковорода занимается с Василем Томарой! Мог ли такой духовный подъем мыслителя не оказать существенного воздействия на воспитанника, которому, заметим, в 1759 г. исполняется 13 лет – самый восприимчивый, впечатлительный возраст.

Ко дню рождения Василия Томары Сковорода пишет латинское стихотворение «In Natalem Basilii Tomarae, aetate 12 annorum», которое, можно не сомневаться, сопровождало его воспитанника всю жизнь.

В дальнейшем Василий Степанович Томара сделал блестящую карьеру, поступил на службу с 1759 г. (отправлен переводчиком на Кавказ), участвовал в средиземноморской экспедиции во время войны с Турцией, выполнял дипломатические поручения на Кавказе и в Иране. В 1799–1809 гг. он чрезвычайный посол и полномочный министр в Константинополе; в 1809 г. вышел в отставку в чине действительного тайного советника¹⁶.

Вспоминал ли Василий Томара своего воспитателя? Несомненно! Вот что пишет Сковороде Ковалинский из Санкт-Петербурга 18 февраля 1782 г.: «Как воспоминаніе, так и письма Ваши во мнѣ производят сердечное утѣшеніе. В толпѣ свѣтских степеній наипрїятнѣйшее чувствіе есть истины и непорочности. А в сих именах мнѣ всегда представляется Вы! <...> Тамара Василій Степанович здѣсь со мною, в одной командѣ, при князѣ Потемкинѣ, подполковником; и я тоже. Он кланяется Вам» [22, с. 477, 478].

В письме Ковалинского Сковороде от 14 сентября 1784 г. снова читаем: «Благодарю Вас за любовь Вашу ко мнѣ; еще больше благодарю за дружескія бесѣды, которыя вспоминают во мнѣ сладчайшія, блаженныя времена безпечалія, молодости и простоты, от которых я столько удалился теперь и которыя всѣми чувствїями души моя люблю и хочу, с помощію божіею, поздно или рано вознести себя к истинному своему оному счастью. <...> В.С. Тамара Вам кланяется. И севодня, читая «Энеиду» Виргилія, переведенную по-русски, поминали Вас любезно. Он ѣдет скоро в Грузію и Черкесскія горы и просил меня написать к Вам, не согласитесь ли вы с ним ѣхать туда же ...» [22, с. 478–479].

А вот что сам Томара писал Сковороде, в единственном сохранившемся письме от 6 марта 1788 г.: «Любезный мой учитель Григорій Савич! Письмо ваше ... получил я, с равною любви и сердца привязанностію моею к Вам. Вспомнишь ты, почтенный друг мой, твоего Василія, по наружности может быть и не несчастного, но внутренно болѣе имѣющаго нужду в совѣте, нежели

¹⁵ Песнь вторая «Сада божественных песней, прозябших из зерн священнаго Писания».

¹⁶ См.: Triomphe Robert. Joseph de Maistre: Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève: Droz, 1968. P. 292–296 [21].

когда был с тобою. О, если бы внушил тебѣ господь пожить со мною! Если бы ты меня один раз выслушал, узнал, то б не порадовался своим воспитанником. Напрасно ли я тебя желал? Если нѣтъ, то одолжи и отпиши ко мнѣ, каким образом мог бы я тебя увидѣть, страстно любимый мой Сковорода? Прощай и не пожалѣй еще один раз в жизни удѣлить частицу твоего времени и покоя старому ученику твоему – Василию Тамарѣ» [22, с. 481]¹⁷.

Василий Томара возил с собой на Кавказ рукопись сочинения Сковороды, по-видимому, «Начальную дверь ко христіанскому добронравію», автограф, сделанный в 1780 г. (не сохранился)¹⁸. Впервые «Начальную дверь» опубликовал, как известно, А.Ф. Лабзин, с краткой вступительной статьей о Сковороде, в 1806 г. (Местр уже был в России! он прибыл в Санкт-Петербург в мае 1803 г.) Не исключено, что именно Томара, приятель Лабзина, предоставил для публикации свой экземпляр.

«У Местра завязались в Петербурге дружески-интимные отношения с сенатором В.С. Томарой, бывшим ранее послом в Константинополе, – пишет А.Н. Шибунин. – Беседы между ними запечатлены в «Soirees de St.-Petersbourg», где Томара выведен под именем “сенатора”» [3, с. 591].

Но насколько, – вот вопрос! – в образе Сенатора отразились черты и взгляды ученика и почитателя Сковороды? Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854), свидетель очень заинтересованный и внимательный, неоднократно имея возможность близко наблюдать де Местра, сообщает следующее: «В салонах мадам Свечиной и мадам Головиной ... он был хозяином территории и на правах завоевателя ни в чем не стеснялся; в других местах, как например, у адмирала Чичагова, которого любил несмотря на скептицизм последнего, наш оратор умерял свой язык и усыпал свои речи научными и политическими перлами, он изыщно метал копьа против неверия. И тогда это был турнир, состязание на копьях без рубящего оружия, где дамы выдавали приз. В уединенном жилище старого сенатора Тамары, жена которого была итальянка и ревностная католичка, спорили при изрядном взаимопонимании; эти послеобеденные досуги легли в основу “Санкт-Петербургских вечеров”» [23, р. 178–179]¹⁹.

¹⁷ У Томары были основания полагать, что Сковорода *очень* не порадовался бы своим воспитанником (см.: Triomphe Robert. Joseph de Maistre: Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève: Droz, 1968. 639 p.).

¹⁸ См.: Сковорода Г. Повне зібрання творів. У 2 т. Київ, 1973. Т. 2. С. 222 [20].

¹⁹ Приведено в пер. В.С. Парсамова (см.: Парсамов В.С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза. Из истории религиозных идей Александровской эпохи. С. 40–41 [5]). «Беседы Вечеров по всем пунктам подтверждают то, что известно нам о византийском характере Сенатора из других источников. Понадобилась вся масонская выучка, все его презрение к Просвещению, весь его глубинный мистицизм, вся его восприимчивость к иррациональному в делах человеческих, чтобы он мог находить удовольствие в обществе этого гибридного [hybrid] духа, полувосточного, полувропейского, полунежественного, полуученого, «во сто крат худшего, чем самое невежество», и однако ценимого в своем кругу, – типичного представителя неисправимых русских, которых Местр для вида порицал, но к которым питал он глубокую симпатию», – пишет R. Triomphe [21, р. 296; пер. А.А. Васильева].

Обратившись к тексту, можно без труда заметить, кроме привычной для читателей сочинений Сковороды диалогической формы, знакомую проблематику, которая вводится в общую беседу именно Сенатором. Мы уже отметили формулировку темы, данную Сенатором в самом начале разговора: счастье злых, несчастье праведных – здесь заключён страшный соблазн для разума человеческого! Это, как раз, та самая тема, которая с потрясающей силой зазвучит позднее у внимательного читателя де Местра Достоевского! После вышесказанного нетрудно заметить несомненную схожесть темы (но не тождественность) и ее решения в «Санкт-Петербургских вечерах» и рассуждениях Сковороды в последних беседах с Ковалинским (а то, что текст «Жизни Григория Сковороды», где речь идет и о нем самом, Томара помнил назубок, сомнений не вызывает): «Знаю, что многих умы ищут равновѣсія в награжденіях и наказаніях, полагая на свои вѣсы мѣру и число, дѣла человѣческія и суд Божій. Друг мой! Величайшее наказаніе за зло есть здѣлать зло, как и величайшее воздаяніе за добро есть дѣлать добро. Любовь добродѣтели подобна свѣту огня. Зажги огонь, тотчас свѣтъ осіяет глаза твои; возлюби, почувствуй охоту к добродѣтели, тотчас сердце твое освѣтитса веселіем. Исполни, произведи в дѣло добродѣтели любовь, то корень сердца твоего напоиш туком блаженства и каких благословенных плодов можеш ожидать от сего! Любовь к порокам подобна потушенному огню: погаси огонь, тотчас тьма покрыла очи твои; не знаеш, куда идеш, нѣтъ тебѣ различія вещей; міръ не существует для тебя лучшею и величайшею частію: се наказаніе уже постигло тебя с самым дѣйством. Да не соблазняют тебя казистыя удовольствія развратных! Заглянь внутрь их²⁰: тут огонь мученій не угасает и червь угрызеній не усыпает. Если бог вездѣ, то может ли беззаконник бытъ без него? Нѣтъ! Ах, нѣтъ! Бог есть в нем, судія его, мстителъ, терніе его, огонь и жупел, дух бурен, часть чаши их. Дух и вѣчность есть то же. Посему разумѣй живот вѣчный и муку вѣчную» [19, с. 1371]²¹.

Здесь остается совсем немного и до знаменитого рассуждения «Из бесед и поучений старца Зосимы»: «Отцы и учителя, мысля: “Что есть ад?” Рассуждаю так: “Страдание о том, что нельзя уже более любить”» [9, с. 403].

Тема двух натур, двойственности сущего, вводится опять-таки Сенатором, мысль которого подхватывает Граф:

«Сенатор. <...> Для всякого человека, у которого есть здоровые глаза и желание ясно видеть, нет ничего более очевидного, чем связь двух миров. Строго говоря, существует лишь один мир, ибо материя есть ничто. Попытайтесь, прошу вас, вообразить материю, существующую самоё по себе, без разума, – никогда, уверяю вас, не сумеете вы этого сделать.

²⁰ Угрызенія совѣсти суть духи черныя мученія и уязвляющія змѣи, молніи, проникающія ясныя истинны, суть Ад. Сія истинна вѣрена на сохраненіе послѣднему часу чловѣка (Юнг. Ночь, IV). Примечание М.И. Ковалинского.

²¹ О М.И. Ковалинском и его сочинении «Жизнь Григория Сковороды» см.: Марченко О.В. Некоторые замечания о восприятии личности и учения Григория Сковороды в России XIX–XX вв. // Созидающая верность: к 90-летию А.А. Тахо-Годи. Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» (16). М.: Гранд-Фаир, 2012. С. 147–160 [24].

Граф. Я также полагаю, что взаимную связь мира видимого и мира невидимого отрицать невозможно. Отсюда – двойной способ исследования, ибо каждый из этих миров можно рассматривать либо сам по себе, либо в отношении к другому. Именно в соответствии с этим естественным делением я и приступил вчера к занимающему нас вопросу. Поначалу я рассматривал лишь земной мир, а затем попросил у вас позволения подняться выше ...» [10, с. 55].

Одна из трудностей, которая чрезвычайно занимала Сковороду, – это, как известно, проблема согласования частного интереса и общественной пользы, она получала у него более общее выражение как проблема соотношения индивидуальной воли и божественного Промысла в учении о «сродности», в той же, к примеру, «Начальной двери ко христианскому добронравію». В тесной связи с этой проблемой находится у Сковороды и решение центрального для его философского учения вопроса о счастье и благе. И эта проблематика также вводится в «Санкт-Петербургских вечерах» устами Сенатора, в его рассуждении о должностях: «Люди беспрестанно восклицают: *Все должности, все звания, все отличия достаются одним лишь недостойным.* Во-первых, это само по себе более чем ложно. А с другой стороны, по какому праву именуем мы все эти вещи *благами?*» [10, с. 159].

Домогаться должностей не дозволено! Более того, значительная доля общественных бедствий связана с честолюбием претендентов, добивающихся возвышения незаслуженного и потому вводящих государя в заблуждение: «<...>И если бы все спокойно ожидали результатов этого выбора вместо того, чтобы всеми возможными средствами пытаться на него воздействовать, то, как я склонен полагать, изменился бы лик мира. По какому праву дерзают люди говорить: “Я более всех прочих достоин этого места!” – а ведь именно это и подразумевают, когда его домогаются? Какую же громадную ответственность возлагают на себя подобные особы! – ибо существует скрытый порядок вещей, они же осмеливаются его поколебать. <...> На мой взгляд, существование и деятельность правительств невозможно объяснить одними лишь человеческими причинами – как и движение тел нельзя истолковать с помощью одной только механики. *Mens agitat molem.* [Мысль приводит в движение массу. Скрытая цитата из «Энеиды» Вергилия (IX 184–185). – *О.М.*] В каждом государстве действует *направляющий дух...*, который движет его и одушевляет подобно тому, как душа сообщает жизнь телу, – и когда этот дух удаляется, приходит смерть» [10, с. 160–161].

Граф охотно поддерживает Сенатора: «Вы назвали по-новому (впрочем, на мой взгляд, довольно удачно) весьма обыкновенную вещь – необходимое вмешательство сверхъестественной силы в земные дела. <...> Без ее непосредственного воздействия нельзя объяснить ... ни возникновения, ни устойчивости различных государственных устройств. Она очевидна и в единстве национального духа, порождающем всякую систему правления, и в действиях множества индивидуальных волей, которые, не ведая, что творят, способствуют достижению общей цели, – отсюда ясно, что они просто *используются* в качестве средств. Но более всего очевидна эта сила в удивительной деятельности, употребляющей множество различных обстоятельств, которые мы называем слу-

чайными, равно как и самые наши безумства и злодеяния, для того, чтобы подержать порядок, а часто даже и для того, чтобы его установить» [10, с. 161].

Это последнее рассуждение подается в особом ключе, связываясь со специфически местровой темой иррациональности действия Промысла, это не сквородинская тема. И потому, похоже, не случайно последующее замечание Сенатора: «Не знаю, вполне ли вы уловили мою мысль, – но сейчас это неважно» [10, с. 162]. Важно же последовательное введение Сенатором темы *счастья и блага*: «Коль скоро мы допускаем существование сверхъестественной движущей силы – как бы мы ни понимали конкретно, – то ее действию можно довериться вполне. Однако следует повторить: мы бы много реже впадали в заблуждение на этот счет, если бы имели более точное представления о том, что мы именуем *счастьем и благом*. Мы толкуем об успехе порока, – и не знаем, что такое *успех*, ибо то, что нам кажется счастьем, часто является страшной карой».

Напомним, что Сковорода в одном из самых известнейших сочинений, «Разговоре пяти путников об истинном щастии в жизни (Разговор дружеский о душевном мире)», уже в первых строчках рассматривает эту тему:

«Афанасій. Люди в жизни своей трудятся, мятутся, сокровиществуют, а для чего, то многие и самы не знают. Естли разсудить, то всѣм челоувѣским затѣям, сколько их тем тысяч разных ни бывает, выйдет один конец: Радость сердца. <...> Словом, всѣми способами, какіе только вздумать можем, стараемся веселить дух наш. О, сколь великим веселіем доволствуются знатные и достаток имѣющіе в свѣтъ персоны! В их-то домах радостію и удоволствіем растворенной дух живет. О, сколь дорога ты, радость сердечная! <...>

Григорій. Перестаньте врать, хорошіе друзья: высокіе чины, веселое Мѣсто, различные Игры и Забавы и всѣ ваши затѣи не сильны обрадовать духа и тѣм излѣчить скуку» [20, с. 502].

Граф поддерживает движение мысли в этом направлении, и вводит еще одно «сковородинское» рассуждение: «...Праведный человек ни в чем не почувствует недостатка, ибо с ним пребудет покой, душевный покой, – неоценимое сокровище, здоровье духа, очарование; покой, который способен заменить все, – ему же нет замены! Так по какому же непостижимому ослеплению люди этого не замечают? На одной стороне – сердечный мир и слава, по крайней мере, добрая репутация, неразлучный спутник добродетельной жизни; на другой – угрызения совести, а нередко – бесчестье» [20, с. 163].

Душевный покой, сердечный мир – это центральные темы Сковороды, как мы уже видели:

«Григорій. Благодареніе Отцу нашему небесному за то, что открыл Очи наши. Теперь разумѣем, в чем состоит наше истинное Щастіе. Оно живет во внутреннем сердца нашего Мирѣ, а Мир в согласіи с Богом. Чем кто согласіе с Богом, тѣм мирные и блаженнѣе» [20, с. 519].

О душевном мире размышляет Сковорода и в двух последующих диалогах, «Кольцо» и «Алфавит», каждый из которых имеет подзаголовок «дружеский разговор о душевном мире», эта тема рассматривается и в других его произведениях, письмах, стихотворениях.

Сказанное ни в коем случае не означает, что учение Сквороды и философско-политические доктрины Местра очень друг другу близки. Мы отметили ряд несомненных сближений, связанных с образом Сенатора, сквородинского ученика, в речах которого присутствуют элементы учения украинского мыслителя. Однако не менее существенны и расхождения. У Сквороды, скажем, христианство не понимается как активно действующая в истории сила, у него это, скорее, путь к индивидуальной внутренней свободе. Христианство как историческая сила, преобразующая саму ткань социальных отношений, – идея Шатобриана, Местра, Чаадаева, Соловьева, Федорова. Эта идея вообще характерна для русской религиозной мысли (исключение, по-видимому, лишь Данилевский, Леонтьев и раннее евразийство, в известной мере, впрочем, и Бердяев).

Однако от *латентного* присутствия образа и учения Сквороды в русском сознании XIX века должно перейти к рассмотрению его *явного* присутствия. Имея в виду заключительные страницы «Санкт-Петербургских вечеров», речи Сенатора в Беседе 11-й, Л.П. Карсавин (в 1918–1922 гг.) писал: «Сенатор считает нужным погрузиться в более глубокое, возвышающее над буквою изучение Писания и за его образным, символическим языком искать указаний на “величайшее событие в установленном Божеством миропорядке, событие, к которому мы идем с ускоренной быстротой” <...> Скоро, по мнению сенатора, должен появиться гений, который даст желанный синтез науки и религии, разумеется, подчиняя первую второй. Иначе говоря, наступает время третьего откровения. <...> Все говорит о том, что “мы быстро идем к какому-то великому единству” и что “новое излияние Святого Духа может быть ожидаемо на вполне разумных основаниях”».

Так говорит Сенатор, «которому, – продолжает Карсавин и делает чрезвычайной важности утверждение, – не хватает только русской национальной идеи, чтобы развить теорию, подобную теориям Тютчева и Достоевского» [13, с. 103]²². Ученик Сквороды и собеседник Местра Сенатор в ретроспективной трактовке Карсавина *как бы* передает эстафету следующему русскому деятелю, который саму *русскую идею* накрепко свяжет с именем и делом Григория Сквороды. Речь должна идти об Александре Тадеушевиче Хиждеу (1811–1872), в жизни и творчестве которого Скворода занимает совершенно особое место²³. Однако это тема для другого разговора.

²² Имеет смысл привести примечания А.Л. Осовата и В.А. Мильчиной к этому карсавинскому утверждению: «Тютчев, испытавший значительное воздействие де Местра, в ряде своих работ (в том числе и незаконченных), предвещая неизбежное торжество церкви над “миром зла”, связывал его с грядущей православной монархией, призванной объединить западную и восточную конфессию под эгидой русского императора (см., например, в его статье 1849 г. «Папство и Римский вопрос». – Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. Санкт-Петербург, 1913. С. 323–324). Достоевский же в конце жизни проповедовал, что “великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслышанное миром слово” («Дневник писателя», 1877, июль-август. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. XXVI. Л., 1983. С. 195)» [13, с. 118].

²³ См.: Вакуленко С., Ушкалов Л. Александру Хиждеу та його розвідки про Григорія Сквороду // Збірник Харківського історико-філологічного товариства / Харківський державний педагогічний університет; Харківське історико-філологічне товариство. Харків, 2002. Т. 9. (Нова серія). С. 233–254.

Список литературы

1. Марченко О.В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков. Исследования и материалы. Ч. I. М., 2007. 274 с.
2. Шебунип А.Н. Европейская контр-революция. Л., 1925. 232 с.
3. Степанов М. [Шебунип А.Н.] Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. Т. 29–30. М., 1937. С. 577–625.
4. Самуйлов Г.Н. Философский и социально-политический консерватизм Жозефа де Местра: дис. ... канд. филос. наук. М., 2004. 186 с.
5. Парсамов В.С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза. Из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004. 193 с.
6. Актуальность Жозефа де Местра: материалы российско-французской конференции. М., 2012. 256 с.
7. Тургенев А.И. Политическая проза / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. А.Л. Осповата. М.: Сов. Россия, 1989. 368 с.
8. Местр Жозеф де. Петербургские письма 1803–1817: пер. с франц. / сост., пер. и предисл. Д.В. Соловьёва. СПб., 1995. 334 с.
9. Достоевский Ф.М. «Братья Карамазовы» // Собрание сочинений. В 10 т. Т.9. М.: ГИХЛ, 1958. 635 с.
10. Местр Жозеф де. Санкт-Петербургские вечера / пер. с франц. и примеч. А.А. Васильева; под ред. А. Г. Терехова. СПб., 1998. 732 с.
11. Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Сочинения. В 2 т. Т.1. Философская публицистика. М., 1989. С. 433–501.
12. Мэстр (Joseph-Marie comte de Maistre) // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Феникс, 2000. С. 310–316.
13. Карсавин Л.П. Жозеф де Местр / публ. А.Л. Осповата, примеч. В.А. Мильчиной и А.Л. Осповата // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 93–118.
14. Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 79–92.
15. Жихарев С.П. Записки современника. М.; Л., 1955. 835 с.
16. Хомяков А.С. По поводу брошюры г-на Лоранси // Сочинения богословские. СПб., 1995. 479 с.
17. Ушкалов Л.В., Марченко О.В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків, 1993. 152 с.
18. Joseph de Maistre. Au Roi Victor-Emmanuel. 5 mars 1810 // Œuvres complètes. Lyon, Vitte et Perrussel, 1884–1893, vol. 11 (1885) Correspondance 1808–1810. P. 397–404.
19. Ковалинський М. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. С. 1343–1386.
20. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. 1400 с.
21. Triomphe Robert. Joseph de Maistre: Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève: Droz, 1968. 639 p.
22. Сковорода Г. Повне зібрання творів. У 2 т. Київ, 1973. Т. 2. 574 с.
23. Stourdza, Alexandre, de. Le comte de Maistre // Œuvres posthumes religieuses, historiques, philosphiques et littéraires. Souvenirs et portraits. Paris, 1859. P. 170–206.
24. Марченко О.В. Некоторые замечания о восприятии личности и учения Григория Сковороды в России XIX–XX вв. // Созидаящая верность: к 90-летию А.А. Тахо-Годи. Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» (16). М.: Гранд-Фаир, 2012. С. 147–160.
25. Вакуленко С., Ушкалов Л. Александру Хиждеу та його розвідки про Григорія Сковороду // Збірник Харківського історико-філологічного товариства / Харківський державний педагогічний університет; Харківське історико-філологічне товариство. Харків, 2002. Т.9. (Нова серія). С. 233–254.

References

1. Marchenko, O.V. *Grigoriy Skovoroda i russkaya filosofskaya mysl' XIX–XX vekov. Issledovaniya i materialy. Chast I* [Grigoriy Skovoroda and Russian philosophical thought of XIX–XX centuries. Research and materials. Part I], Moscow, 2007. 274 p.
2. Shebunin, A.N. *Evropeyskaya kontrrevolyutsiya v pervoj polovine XIX veka* [European counterrevolution in first part of XIX century], Leningrad, 1925. 232 p.
3. Stepanov, M. [Shebunin A.N.] *Zhozef de Mestr v Rossii* [Josef de Maistre in Russia], in *Literaturnoe nasledstvo* [Literary heritage], Moscow, 1937, vol. 29–30, pp. 577–625.
4. Samuylov, G.N. *Filosofskiy i sotsial'no-politicheskiy konservatizm Zhozefa de Mestra*. Diss. kand. filos. nauk [Philosophical and social-political conservatism of Josef de Maistre. Cand. philos. sci. diss.], Moscow, 2004. 186 p.
5. Parsamov, V.S. *Zhozef de Mestr i Aleksandr Sturdza. Iz istorii religioznykh idey Aleksandrovskoy epokhi* [Josef de Maistre and Alexander Sturdza. From history of religious ideas of Alexandrine epoch], Saratov, 2004. 193 p.
6. Aktual'nost' Zhozefa de Mestra [Actuality of Josef de Maistre], in *Materialy rossiysko-frantsuzskoy konferentsii* [Materials of russian-french conference], Moscow, 2012. 256 p.
7. Turgenev, A.I. *Političeskaya proza* [Political prose], Moscow: Sovetskaya Rossiya 1989. 368 p.
8. Mestr, Zhozef de. *Peterburgskie pis'ma 1803–1817* [Petersburg letters 1803–1817], Saint-Petersburg, 1995. 334 p.
9. Dostoevskiy, F.M. *Brat'ya Karamazovy* [Karamazov brothers], in *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 9* [Collected works in 10 vol., vol. 9], Moscow, 1958, pp. 1–635.
10. Mestr, Zhozef de. *Sankt-Peterburgskie večera* [Saint-Petersburg evenings], Saint-Petersburg, 1998. 732 p.
11. Solov'ev, V.S. *Slavyanofil'stvo i ego vyrozhdenie* [Slavophilism and its degeneration], in *Sochineniya, v 2 t., t. 1. Filosofskaya publitsistika* [Works, in 2 vol., vol. 1. Philosophical publicism], Moscow, 1989, pp. 433–501.
12. Mestr (Joseph-Marie comte de Maistre), in *Filosofskij slovar Vladimira Solovyova* [Philosophical dictionary of Vladimir Solovyov], Rostov-na-Donu, 2000, pp. 310–316.
13. Karsavin, L.P. *Zhozef de Mestr* [Josef de Maistre], in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 3, pp. 93–118.
14. Khoruzhiy, S.S. *Karsavin i de Mestr* [Karsavin and de Maistre], in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 3, pp. 79–92.
15. Zhikharev, S.P. *Zapiski sovremennika* [Notes of a contemporary], Moscow; Leningrad, 1955. 835 p.
16. Khomyakov, A.S. *Po povodu broshyury gospodina Loransi* [Concerning the pamphlet of mister Lorancie], in *Sochineniya bogoslovskie* [Theological works], Saint-Petersburg, 1995, pp. 57–107.
17. Ushkalov, L.V., Marchenko, O.V. *Narisi z filosofii Grigoriya Skovorodi* [Essays on philosophy of Grigoriy Skovoroda], Kharkiv, 1993. 152 p.
18. Joseph de Maistre. *Au Roi Victor-Emmanuel. 5 mars 1810. Œuvres complètes*. Lyon, Vitte et Perrussel, 1884–1893, vol. 11 (1885) *Correspondance 1808–1810*, pp. 397–404.
19. Kovalins'kiy, M. *Zhizn' Grigoriya Skovorody* [The life of Grigoriy Skovoroda], in *Skovoroda Grigoriy. Povna akdemichna zbirka tvoriv* [Skovoroda Grigoriy. Complete works], Kharkiv: Maydan, 2010, pp. 1343–1386.
20. Skovoroda, Grigoriy. *Povna akdemichna zbirka tvoriv* [Complete works], Kharkiv: Maydan, 2010. 1400 p.
21. Triomphe, Robert. *Joseph de Maistre: Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*. Genève: Droz, 1968. 639 p.
22. Skovoroda, G. *Povne zibrannya tvoriv v 2 t.* [Complete works in 2 vol.], Kii, 1973. 574 p.
23. Stourdza, A. de. *Le comte de Maistre. Œuvres posthumes religieuses, historiques, philosphiques et littéraires. Souvenirs et portraits*. Paris, 1859, pp. 170–206.

24. Marchenko, O.V. Nekotorye zamechaniya o vospriyatii lichnosti i ucheniya Grigoriya Skovorody v Rossii XIX–XX vv. [Some comments on perception of personality and doctrine of Grigorij Skovoroda in Russia in XIX–XX centuries], in *Sozidayushchaya vernost'* [Creative fidelity], Moscow, 2012, pp. 147–160.

25. Vakulenko, S., Ushkalov, L. Aleksandru Khizhdeu ta yogo rozvidki pro Grigoriya Skovorodu [Alexander Hizhdeou and his research about Grigorij Skovoroda], in *Zbirnik Harkivskogo istoriko-filologichnogo tovaristva* [Harkov historico-philological society digest], Kharkiv, 2002, vol. 9, pp. 233–254.

УДК 1(470+477)(09)
ББК 87.3(2)5

ФИЛОСОФИЯ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ

С.Л. ЙОСИПЕНКО

Институт философии имени Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины,
ул. Трехсвятительская, 4, г. Киев, 01001, Украина,
E-mail: serge.yosypenko@ukr.net

Рассматриваются вопрос о статусе и квалификации Г. Сковороды как философа, а также подходы к его философии, которые сложились на протяжении XIX – начала XX века и не теряют своей актуальности сегодня. На основании анализа рецепции философии Г. Сковороды утверждается, что отношение к его творческому наследию в значительной мере сформировано в процессе утверждения статуса Г. Сковороды как философа на разных этапах развития отечественной философии и истории философии как научной дисциплины. Обосновывается, что кульминационным моментом этого процесса является определение Г. Сковороды как ключевой фигуры русской (В. Эрн) и украинской (Д. Чижевский) философской традиции. Исходя из этого делается вывод, что интерес современников к фигуре Г. Сковороды в рамках истории национальной философии и культуры является одним из прямых следствий рецепции его философии, а для актуализации значения Г. Сковороды как философа сегодня необходимо преодолеть исторически сложившееся отождествление его философии с учением, а учения – с корпусом сочинений.

Ключевые слова: философия Григория Сковороды, русская философская традиция, украинская философская традиция, философия как способ жить, корпус сочинений Григория Сковороды, история философии как научная дисциплина.

GRIGORIY SKOVORODA'S PHILOSOPHY AND THE NATIONAL PHILOSOPHICAL TRADITIONS

S.L. YOSYPENKO

Grigoriy Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine
4, Triokhsviatytska, Kiev, 01001, Ukraine
E-mail: serge.yosypenko@ukr.net

The article focuses on the issue of the status and evaluation of Grigoriy Skovoroda as a philosopher. It analyzes some approaches, which were actual in the 19th century and in the beginning of 20th century,

towards Gyrgoriy Skovoroda the philosopher and towards his philosophy and it proves these approaches are considered actual today. On the grounds of the analysis of the reception of Skovoroda's philosophy, it claims that the contemporary approach to his work and its constituents (his life, his doctrine and the corpus of his writings) mostly had been formed in the process of Skovoroda's recognition as a philosopher in various stages of the development of national philosophy and the history of national philosophy. The author proves that the crucial moment of this formation was when Vladimir Ern and Dmytriy Chyzhevsky named Skovoroda a key person in the Russian and in the Ukrainian philosophical traditions respectively. Following these claims, the author comes to the conclusion that contemporary interest to Skovoroda's figure within the history of national philosophy and culture is one of direct outcomes of the history of the reception of his philosophy. So, to actualize the significance of Skovoroda the philosopher today we need to overcome the historically established identification of his philosophy with his teaching and his teaching with the corpus of his writings.

Key words: *Gyrgoriy Skovoroda's philosophy, the Russian philosophical tradition, the Ukrainian philosophical tradition, philosophy as a way of living, the corpus of Skovoroda's writings, the history of philosophy as a research discipline.*

Ни один философ, ни один художник так не одинок, так не предоставлен самому себе, как тот, который учит о вечной жизни. Появление такого Тёктовоꙋ мир осмеивает; мудрецы называют его глупым, монахи под маской благочестия преследуют, еретики, хитро перетолковывая, опровергают, юноши избегают, старики гнушаются, цари притесняют, бедные презирают; и не кажется ли он тебе каким-то шутовским царем? Но он знает своих и знает, для кого он воскресает. Какой бесчестный человек не видит его живым? Но кто, кроме избранных, видит его воскресшим?

Григорий Сковорода. Письмо к Федору Жебокрицкому от 22 апреля 1764 г.¹

Некто из ученых спросил его тут же, что есть философия. – Главная цель жизни человеческой, – отвечал Сковорода. – Глава дел человеческих есть дух его, мысли, сердце. Всякий имеет цель в жизни, но не всякий главную цель, то есть не всякий занимается главою жизни. ... философия, или любомудрие, устремляет весь круг дел своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, как главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Это есть философия.

Михаил Ковалинский. Жизнь Григория Сковороды, писана 1794 года в древнем вкусе²

Формирование историко-философских представлений о национальных философских традициях в XX веке происходит двумя способами: а) отбор философских учений и фигур, которые содержатся в актуальном философствовании

¹ См.: Сковорода Григорий. Полное собрание починений. В 2 т. Т. 2. Проза. Поэзия. Переводы. Письма. Разное / пер. на рус. Р. Киселева при участии М. Кашубы и Я. Стратий; под ред. С. Йосипенко. Киев: Богуславкнига, 2012. С. 447 [1].

² См.: Сковорода Григорий. Полное собрание починений. В 2 т. Т. 1. Трактаты и диалоги / пер. на рус. Р. Киселева; под ред. С. Йосипенко. Киев: Богуславкнига, 2011. С. 41 [2].

вании и по известным критериям могут быть отнесены к определенной национальной культуре с последующим выявлением в них преемственности и/или общих философских черт, коррелирующих с национальным характером; б) определение общих философских черт национальной философской традиции с одновременным поиском подпадающих под них ее представителей, то есть (ре)конструирование национальной философской традиции из учений и фигур, ранее не относимых к философии, неизвестных или по каким-то другим причинам отсутствующих в актуальном философствовании, но отвечающих определенным критериям³. Формирование представления о русской и украинской национальных философских традициях по известным причинам происходило согласно второй стратегии, что неминуемо перемещало проблему национальной философии в область историко-философских исследований, которые приобретали вид постоянного поиска и открытия новых фигур, текстов, учений и способов философствования. В 1912 году Владимир Эрн настаивал, что «русскую философскую мысль нужно прежде всего *изучить* ... сделать прошлое русской мысли предметом *тщательного и беспристрастного исторического исследования*» [4, с. 28]. В различных контекстах и применительно к различным предметам исследования истории русской и украинской философии будут повторять этот тезис и следовать ему на протяжении всего XX века⁴.

Вполне логично, что одним из первых предметов подобного интереса становится фигура Григория Сковороды, за которым на протяжении XIX века прочно закрепилась слава «украинского философа», «русского Сократа» и даже «первого русского философа». Но, несмотря на эти определения, исследования фигуры Сковороды как представителя национальной философской традиции в XX веке начинаются с тезиса о необходимости «открыть» его философию. Наиболее радикально эту необходимость сформулировал в книге «Философия Г.С. Сковороды» (1934) Дмитрий Чижевский: «Мы имеем полное право говорить, что Сковороду забыли. Разумеется, значение мыслителя нельзя мерить размерами его влияния, следовательно забвение, которое постигло сочинения Сковороды, не уменьшает его значения. Но ситуация такова, что нашим временам пришлось *опять открывать* Сковороду. Открывать Сковороду начинает работа русского Эрна...» [6, с. 47]. В той или иной форме о необходимости «опять открывать» Сковороду говорят и другие философы, в частности упомянутый Эрн. По его мнению, «если жизнь Сковороды привлекала к себе внимание в продолжении всего XIX века и о ней было написано немало статей, заметок и воспоминаний, то *мысль* Сковороды, его философское мировоззре-

³ Указанные способы в целом отвечают «описательной» и «программативной» стратегиям проектов национальных философий первой половины XX века, о которых говорит Марк Крепон (См.: Crépon M. L'idée de «philosophie nationale» // *Encyclopédie philosophique universelle*. IV. Le Discours philosophique. Paris: P.U.F., 1998. P. 253–259 [3]).

⁴ Анализ истории исследований по истории философии Украины под этим углом зрения см.: Йосипенко С. История философии Украины в XX веке: обретение предмета или изобретение дисциплины? // *Гуманитарные науки: сборник научных трудов*. Вып. 22. Минск: Право и экономика, 2013. С. 21–29 [5].

ние игнорировалось почти всеми. Мы можем назвать только одну статью Зеленогорского, серьезно и с достаточным знанием обсуждающую философию Сковороды» [4, с. 209]. Стоит ли считать констатации о забвении или игнорировании философии Сковороды просто преувеличением, учитывая количество публикаций о Сковороде как о философе в XIX веке? Преувеличением, призванным в свою очередь подтвердить необходимость приняться за изучение всей национальной философской традиции, если даже такая известная ее фигура не изучена? Сравнительный анализ истории отношений к творческому наследию Сковороды, включая особенности его восприятия как философа в XIX веке, и аргументов о необходимости «открытия» его философии в XX веке дает основания утверждать, что критический пафос оценок обоих цитируемых авторов связан также и с желанием противопоставить себя своим предшественникам, которые, по их мнению, не смогли найти правильного подхода к философии Сковороды. Таким образом, можно выдвинуть предположение, что методологические основания «тщательного и беспристрастного исторического исследования» фигур, составляющих национальные философские традиции, напрямую зависят от концепции национальной философии конкретного исследователя, от его понимания философии в целом и от места, которое он выделяет исследуемому философу в философской национальной традиции. Случай Сковороды в этом отношении особенный, во-первых, потому, что и в русской, и в украинской философских традициях ему выделяют одно из ключевых мест, и, во-вторых, потому, что его включение в национальные философские традиции является своеобразным продолжением и развитием предыдущей истории изучения его творческого наследия, во многом определяющей его восприятие как философа и в XX веке. Ниже предлагается анализ способов включения фигуры Сковороды в русскую и украинскую философские традиции как ключевого момента формирования современного представления о Сковороде как о философе.

Формулировка темы и предмета статьи требует двух уточнений. Она посвящена не анализу места Сковороды в национальном философском самосознании и мифологии, а стратегиям историко-философской интерпретации фигуры Сковороды как философа в процессе становления представления о русской и украинской национальных философских традициях. Говорить одновременно о русской и украинской национальных философских традициях представляется в данном случае возможным, поскольку философия Сковороды является предметом изучения, занимающим сравнимое место в исследованиях как по истории русской, так и по истории украинской философии (другим таким примером могут быть философские идеи в культуре Киевской Руси, которые в равной мере фигурируют в историях белорусской, русской и украинской философий), и имеющим вследствие этого общее поле исследования, сформированное в XIX веке и сохраняющее свое единство и сегодня, за исключением наметившейся в XX веке асимметричности этого поля – украинские исследователи, как правило, лучше знают русскоязычную литературу о Сковороде, чем русские – украиноязычную. Асимметрия эта особенно заметна сегодня, поскольку во второй половине XX века вследствие «разделения труда» в рамках «исто-

рии философии народов СССР» творческое наследие Сковороды было отнесено к компетенции именно украинских исследователей, активно работавших и работающих над изданием и изучением его сочинений.

Доминирующую в XIX веке тенденцию восприятия Сковороды как философа задает работа «Жизнь Григория Сковороды» Михаила Ковалинского – ученика и друга Сковороды. И если Ковалинский говорит о Сковороде как о философе в смысле «мирового понятия философии» (если воспользоваться терминологией их современника – Иммануила Канта), то уже его последователи позиционируют Сковороду как философа в местном и национальном контекстах: либо как «украинского философа» (Г. Гесс де Кальве, И. Вернет (1817), И. Снегирев (1823)), либо как «русского Сократа» (А. Хиждеу (1835))⁵. В последнем качестве Григорий Сковорода фигурирует в шестой части «Истории философии» (1840) архимандрита Гавриила (Воскресенского), однако идея с включением его в историю философии не встречает поддержки у ученого философского сообщества по причине, которую объясняет оговорка или выходящее случайным упоминание Илларионом Чистовичем имени Сковороды в качестве антипримера. Описывая состояние дел с преподаванием истории философии в Санкт-Петербургской Духовной Академии, он подчеркивает: «Чрезвычайные успехи философии в течение последнего столетия, давшие ей совершенно новое направление, имели влияние и на историю философии. Задача и пределы этой науки точно определены, и трудно уже, не подвергаясь опасности показаться несвоевременным, ввести в нее философов, вроде Сковороды» [8, с. 294]. Пренебрежение Чистовича становится понятным, если принять во внимание его дальнейшее разъяснение касательно того, что он считает историей философии. После обзора новейшей литературы по предмету, он констатирует: «Все это вместе благотворно подействовало на историю философии, для которых «история возникновения, расцвета, упадка [философии]; история ее учителей, покровителей, противников и гонителей, равно как и история внешних отношений, чаще всего между нею и религией, а иногда также и отношений между нею и государством» является «внешней историей», не относящейся к предмету истории философии как науки»⁶.

⁵ Здесь и далее, чтобы не перегружать текст многочисленными ссылками на работы, которые не цитируются в статье, позволю себе отослать читателя к изданию «Два века Сковороды: библиографический справочник» (Харьков, 2002) [7] с удобным аппаратом на украинском и английском языках; библиография публикаций работ Сковороды и о Сковороде в хронологическом порядке, содержащаяся в упомянутом издании, позволяет легко проверить сделанные в этой статье обобщения касательно истории рецепции его философии.

⁶ См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб.: Наука, 1993. С. 75 [9].

Философия Сквороды оказалась отнесенной к истории как прошедшему времени, а не к истории как прогрессу науки. «Несвоевременность», неактуальность философии Сквороды парадоксальным образом оказывается единственным аргументом в его защиту в дискуссии, которая разразилась через четыре года после выхода в свет книги Чистовича по поводу публикации «Сочинений в стихах и прозе» Сквороды (1861). Отвечая на уничтожительную рецензию Всеволода Крестовского, Николай Костомаров защищает Сквороду следующим образом: «Сочинения Сквороды не нравятся рецензенту; не нравятся они, быть-может, и нам, но из этого не следует, что они не имеют никакого достоинства и что не надобно их печатать. Значение писателя прошедшего времени измеряется или по эстетическому достоинству, или по его влиянию на свой век, по степени, в какой он выражает направление, нравственное состояние окружающей его среды, по вместилисти в нем умственных требований и вкуса современников. Рецензент полагает, что следует довольствоваться первым, а все, что нам не нравится, предавать забвению» [10, с. 177]. Касательно «эстетического достоинства» Костомаров соглашается с тем, что «стихи Сквороды чрезвычайно-плохи и уродливы», зато в отношении историческом, по его мнению, «мало можно указать таких народных лиц, каким был Скворода и которых бы так помнил и уважал народ» [10, с. 177]. Отношение к поэзии Сквороды, которая воспринималась как нечто архаическое, написанное на искусственном и далеком от народного языке киево-могилянкой книжной культуры, распространяется на все сочинения Сквороды, а его историческое значение определяется не содержанием его философии, а популярностью среди современников, благодаря которой он парадоксальным образом воспринимается как «народный философ».

Поворот в отношении к фигуре Сквороды происходит в связи со столетним юбилеем со дня его смерти – в 1894 году. За год до юбилея профессор Харьковского университета Дмитрий Багалий предложил Харьковскому историко-филологическому обществу издать собрание сочинений Сквороды, которое он впоследствии сам подготовил и опубликовал в 1894 году. Впервые рукописи и списки сочинений Сквороды были подданы научно-критическому анализу и подготовлены к публикации согласно академическим требованиям. Еще на этапе подготовки издания с ними, кроме самого Багалия, ознакомились известный историк Александра Ефименко и профессор философии Харьковского университета Федор Зеленогорский. В результате к столетию со дня смерти Сквороды статьи, посвященные его философии, появляются не только в «Киевской старине», но и в «Вопросах философии и психологии». Публикация «Сочинений Григория Саввича Сквороды, собранных и отредактированных проф. Д.И. Багалием» привлекает интерес к его фигуре, но, что самое главное, заметно меняет направление этого интереса – от «механического подбора сведений о жизни и сочинениях» философа к собственно его сочинениям. Как подчеркивает Багалий, «несмотря на то, что о Г.С. Сквороде существует весьма значительная литература ..., новейшие труды – г-жи А.Я. Ефименко, Ф.А. Зеленогорского и мои – впервые пытаются осветить учение Сквороды по его первоисточникам, т.е. сочинениям. И это понятно: только теперь, с на-

ходкою массы его рукописей, мы, можно сказать, открыли Сковороду как писателя и получили возможность правильной оценки его в этом отношении. А оценка учения и жизни даст материал и для суждения о значении его вообще. Мы будем основывать свое суждение на документальных данных» [11, с. 146]. С этого момента фигура Сковороды становится предметом научного интереса с позиции истории – «какой она действительно была»: его значение определяется не отношением к нему его современников или полезностью его сочинений для последующих поколений, а оценкой его учения в контексте других философских учений, в свою очередь указанная оценка опирается на изучение первоисточников – сочинений Сковороды. Результаты такого подхода – изучение деталей биографии, исторического контекста жизни и творчества, отношений с современниками и т.п. – заметно модифицирует образ, созданный «Жизнью Григория Сковороды», но самое главное изменение происходит в другом: с первой научной публикацией сочинений Сковороды именно сочинения (а не жизнь или зафиксированные в памяти современников действия и высказывания) становятся преимущественным выразителем его учения. На первой странице историко-критического очерка, предваряющего подготовленное проф. Багалием издание, пытаюсь объяснить, почему Сковорода ничего не публиковал при жизни, профессор утверждает, что его сочинения «были точными и верными выразителями его мыслей, а его мысли шли почти постоянно в разрез с господствовавшими и установившимися в его время понятиями» [12, с. 1]. И далее, говоря о «сочетании в нем слова и дела, проповеди и жизни», Багалий распространяет это отождествление и на жизнь: «его учение, *нашедшее себе прямое выражение в его сочинениях и письмах*, имело также важное значение для современников. Г.П. Данилевский говорит, что суть дела заключается не в тетрадках его сочинений, а в жизни и устной проповеди. Но мы спросим, чем же и являлись эти тетрадки его сочинений, как не воспроизведением его устных бесед?» [12, с. XLV]. Несмотря на разное отношение к вкладу Багалия в исследование творческого наследия Сковороды и к его пониманию Сковороды как философа, артикулированные им позиции научного подхода к фигуре Сковороды и к значению его сочинений остаются базовыми для всех последующих поколений исследователей Сковороды. Вместе с тем стоит отметить, что, хотя Багалий и исходит от дилеммы, изложенной Костомаровым, – эстетическое значение для последующих поколений или влияние на своих современников, его научный подход к фигуре Сковороды инспирирован интересом к нему как к историческому культурному явлению, поэтому он, следом за Ефименко, продолжает воспринимать Сковороду как «народного философа».

Преимущественный интерес к сочинениям Сковороды, которые становятся главным выразителем его учения, порождает проблему интерпретации, показательным симптомом которой можно считать конфликт взаимоисключающих определений его философии, возникший в момент обозначенного поворота и существующий до сих пор. Отдельно взятые высказывания Сковороды действительно позволяют приписывать ему диаметрально противоположные взгляды, поэтому попытки читать его сочинения как трактаты, посвященные отдельным вопросам философской теории, приносят удивительные результаты: список

философов и философских направлений, с которыми соотносят его философию, преумножается на протяжении всей рецепции его философии. В этом отношении главным эффектом от утверждения приоритета оценки Сковороды «как писателя» можно считать кардинальное изменение его образа: на него пытаются смотреть не столько как на философа по образу жизни, сколько как на автора определенной философской теории. Именно такая «теоретизация» философии Сковороды вызывает реакцию, наилучшим выразителем которой является Густав Шпет. В своем «Очерке развития русской философии» (1922)⁷ он дает известную оценку фигуре Сковороды: «У нас сложился взгляд на Сковороду, как на первого самобытного и оригинального русского философа. Мне трудно оспаривать это утверждение, так как собственно философии в сочинениях Сковороды я нахожу количество предельно-минимальное. А те немногие, напоминающие о философии мысли Сковороды, вокруг которых бродят его фантазия и поученья, не возвышаются над уровнем общих мест и ходячих представлений о философии» [13, с. 69–70]. Эти звучащие как приговор слова Шпета заслуживают пристального внимания и сегодня, несмотря на многочисленные исследования «философии Сковороды», увидевшие свет после публикации «Очерка». Во-первых, потому, что прекрасно выражают чувства человека с университетским философским образованием (который в большинстве случаев «признает философию только как знание»⁸, берущегося за сочинения Сковороды. И во-вторых, потому, что четко демонстрируют изменения, произошедшие в отношении к Сковороде, и переход к научному изучению его наследия (Шпет, несмотря на цитируемую оценку, тщательно анализирует его фигуру) несколько не упразднили, а, может быть, даже заострили проблему, озвученную еще Чистовичем: для изменения историко-философской оценки фигуры Сковороды нужны изменения в понимании истории философии, которые сделали бы возможным другой подход к его философии.

Такой подход предлагают оба цитированных в начале статьи автора, претендующие на переворот в сковородоведении. И Эрн, и Чижевский, определяя значение Сковороды как философа, предлагают не сводить философию Сковороды к влияниям и заимствованиям, пытаясь увидеть за разнообразием его высказываний какое-то единство, основную или центральную мысль, которая является характерной для определенной национальной философской традиции. Эрн исходит из «общей точки зрения» на русскую философию, приняв которую, «нужно быть совершенно слепым, чтобы не видеть, что русская философия, начиная с великого «старца» Сковороды, есть непрерывное и все растущее осознание стихии Λογός'а. Осознание, совершающееся, как результат воздействия на русскую мысль все растущего и все более внимательного изучения западноевропейского рационализма» [4, с. 24]. Конечно, работу Эрна можно назвать историко-философской лишь в смысле «философии истории философии», поскольку он сознательно дистанцируется от принципов истори-

⁷ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Петроград: Колос, 1922. Ч. 1. 349 с. [13].

⁸ Там же. С. VIII.

ческого исследования, на которых зиждется история философии как научная дисциплина. Показательным является, в частности, то, что, взявшись в первой части своей работы за реконструкцию духовной биографии Сковороды, Эрн отказывается «ограничиваться одним рассказом Ковалинского и считать все сообщаемое другими лицами и не встречающееся в рассказе Ковалинского за недостоверное или сомнительное (как это склонен делать проф. Багалий)»⁹, который, как мы видели выше, требовал основывать свое суждение только на проверенных документальных данных. Намного сложнее стратегия Чижевского, который не только придерживается указанных принципов, но и является единомышленником Шпета во взглядах и на философию в целом, и на национальную философию в частности. Если Шпет говорит, что русская философия «если и существует, то не в виде науки», и считает историю русской философии «предварительной историей, в течение которой философия с т а н о в и т с я в знание»¹⁰, то Чижевский в «Очерках по истории философии на Украине» (1931) после размышления о том, чем может быть национальная философия, заявляет: «Когда мы говорили, что линия философского развития проходит из страны в страну, то это утверждение не касалось ни Украины, ни других славянских народов, поскольку еще не случалось в истории развития философии, чтобы «великий философ» – украинец или представитель какой-либо другой славянской нации, создал синтез мирового значения» [14, с. 10]. В то же время, несмотря на общность исходных методологических установок, два упомянутых «Очерка» заметно отличаются и своей тональностью в отношении Сковороды (и не только), и подходами к его квалификации как философа. Пункт, сделавший возможным это отличие, вырисовывается уже в рецензии Чижевского (опубликованной в 1924 году под псевдонимом П. Прокофьев) на «Очерк» Шпета. Чижевский замечает, что там «нашлось место по преимуществу для цеховых философов или во всяком случае для мыслителей, сознавших свое философское «призвание». Отказ от освещения философских воззрений или внефилософской мудрости, скажем Юголя или Достоевского (а их обойдет, очевидно, Шпет в последующих томах), означает попросту, что история русской мысли прослеживается в «Очерке» лишь на побочных ее проселочных путях» [15, с. 456–457]. Что же по мнению Чижевского является «магистральным» путем развития русской мысли? На основании дальнейших работ Чижевского, посвященных истории русской и украинской философии, можно предположить, что одной из основных вех этого пути является философия Сковороды. В работе «Гегель в России» (1939)¹¹ Чижевский выделяет в русской философской традиции отдельную украинскую линию, особо восприимчивую к идеям немецкой философии: «Немецкий идеализм был принесен в Россию в XIX в. и, как кажется, расцвел сначала на украинской почве. Украина жила все еще своеобразной духовной жизнью, по-

⁹ См.: Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Типографское товарищество А.И. Мамонтова, 1912. С. 35 [4].

¹⁰ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. С. VIII.

¹¹ Диссертацию на тему «Гегель в России» Чижевский защитил в 1933 году, за год до публикации «Философии Г.С. Сковороды».

чти не пережившей просвещения XVIII в. Недаром из Украины вышли три крупнейших мистика XVIII в.: Григорий Сковорода, Семен Гамалия и Паисий Величковский» [16, с. 21]. Поэтому когда Чижевский уже на первой странице своей работы о Сковороде указывает, что, «исследовав систему мыслей Сковороды в ее единстве и целостности, мы сразу замечаем, какую именно группу западных мыслителей он напоминает, к какому духовному течению его следует причислить. <...> Это духовное течение Запада, близость к которому Сковороды мы будем констатировать в основных пунктах его мировоззрения, есть так называемая «немецкая мистика»¹², то он фактически относит Сковороду к этой украинской линии: «уже в конце XVII в. проникли в Россию идеи некоторых из предтеч гегельянства, из предшественников немецкого идеализма вообще. Эти предтечи, предшественники – немецкие мистики. Мистическая литература стала в России в широких размерах известна во второй половине XVIII в., на Украине – уже в XVII в.»¹³.

Таким образом, и у Эрна, и у Чижевского философия Сковороды становится частью национальной философской традиции как единой линии развития, как «органического целого», если воспользоваться выражением из вышеприведенной цитаты Чистовича. Возвращение Сковороде философского достоинства, уже не по образу жизни, а исходя из его сочинений, возвращает его философии актуальность, выходящую за рамки «влияния на современников». Однако при этом оба автора, выделяющие Сковороде ключевое место в национальной философской традиции, сталкиваются с проблемой преемственности этой традиции, поскольку фигура Сковороды отсутствует в актуальном философствовании XIX века, несмотря на пресловутое «влияние на современников» и на фигурирование его имени в культуре XIX века в качестве именно философа. Еще в 1898 году, соглашаясь, что «украинского мудреца Григория Саввича Сковороду» «вполне справедливо считать первым русским философом, справедливо и высоко ценить не только оригинальность и глубину мысли, но также и услуги, оказанные им для просвещения слободской Украины и подготовившие почву для возникновения Харьковского университета», Александр Введенский справедливо констатирует, что «для развития русской философии Сковорода прошел без следа. Он не печатал ни одного из своих сочинений, так что его влияние имело чисто-местный характер и в общем нисколько не нарушило господства философии энциклопедистов» [17, с. 319–320]. В специальном разделе своей книги о Сковороде – «Сковорода и Украина», имея в виду под Украиной уже не «чисто-местное», а современное национальное значение, Чижевский говорит приблизительно то же самое о влиянии Сковороды на украинскую мысль и самосознание XIX века. Вполне «положительно решая вопрос об «украинскости» творчества Сковороды в его поверхностной форме и в его внутреннем содержании», он считает «вопрос о месте Сковороды в истории развития украинской культуры и возможной функции его в украинской

¹² См.: Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди // Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. / під. заг. ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 1. С. 165 [6].

¹³ См.: Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. С. 22–23 [16].

современности» «более сложным» [6, с. 345]. Он считает удивительным то, что «представители тех течений украинской и русской мысли, которые могли бы найти у Сковороды для себя много ценного, не нашли путь к нему. <...> Украинские романтики не читали Сковороды – ни Шевченко, ни Кулиш не интересовались им серьезно. Гоголь тоже не знал Сковороды, хотя и мог бы найти у него немало родственного своим религиозным идеям. Самый большой украинский философ XIX века, П. Юркевич, не читал Сковороды...» [6, с. 346]. Обращение к упомянутому ряду мыслителей не является для Чижевского случайным: в «Очерках» он причисляет всех их к одному течению, которое, по его мнению, является «характерным для украинской мысли»¹⁴, – «философии сердца». Сковорода занимает ключевое место в этом течении: подраздел «Сердце» раздела о Сковороде Чижевский заканчивает словами: «та же мысль высказана Гюголем, Кулишем, Юркевичем, и убедимся, что все же возможно наилучшее ее выражение дал Сковорода»¹⁵. На мой взгляд, проблема преемственности и способности ее решения прекрасно иллюстрируют высказанный выше тезис о направленности (ре)конструкции национальной философской традиции от определения ее общих философских черт к поиску их носителей. Эрн доводит решение проблемы до логического завершения – по его мнению, неостребованность Сковороды в XIX веке и отсутствие преемственности русской философской традиции в этом отношении только подчеркивает принадлежность к ней Сковороды: «Что Сковорода не был случайным явлением в истории русской мысли, каким-то умопостигаемым ее анекдотом, ни с чем не связанным и ни к чему не приведшим, показывает замечательный и бесспорный факт глубокого *духовного сродства* между Сковородой и дальнейшей русской мыслью и постоянного их *идеального* совпадения. То, что Сковорода не стоит в эмпирической связи с последующей русской мыслью, только сильнее это подчеркивает» [4, с. 332].

Ассоциация философии Сковороды с национальной философской традицией имеет важное следствие для его понимания как философа: с философией теперь отождествляется преимущественно учение Сковороды, тогда как жизнь его становится в лучшем случае просто историческим контекстом создания учения. Эрн посвящает личности Сковороды такое же внимание, как и учению, потому что для него персонализм является существенной чертой русской философии, в противовес философии новоевропейской; однако его интересуют не столько реальные исторические обстоятельства жизни и творчества Сковороды, сколько отдельные черты личности Сковороды, которым он придает особое философское значение. Чижевский в своих «Очерках» начинает изложение философии Сковороды из тезиса: «жизнь есть философия и философия есть жизнь. Такова главная мысль [Сковороды]. В реализации мысли, в том, что он действительно сделал из своей жизни свою философию, воплотил свою философию в свою жизнь – величие Сковороды». И тут же добавляет: «В

¹⁴ См.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 1. С. 17 [14].

¹⁵ Там же. С. 52.

этом же, возможно, и его определенная слабость. Ибо, растворив философию в жизненном деянии, Сковорода не полагал слишком большого веса теоретической обработке, формальной установке, систематизации своих философских идей» [14, с. 35]. Чижевский, который был не только историком философии, но и историком литературы, посвящает этой «формальной установке, систематизации» большое внимание. Он, возможно, был первым, кто понял, что отдельно взятые высказывания Сковороды не отсылают к определенным философским позициям и каждое его высказывание нужно оценивать в контексте всех подобных высказываний. Но эта концентрация на текстуальном выражении мысли, на строении дискурса Сковороды у Чижевского оборачивается окончательной утратой интереса к жизни Сковороды как предмету исследования. В «Философии Г.С. Сковороды» он ограничивается замечанием, что «жизнь Сковороды уже всесторонне освещена в литературе – в том объеме, который позволяют доступные нам источники... Что же касается учения Сковороды, то здесь нет между исследователями никакого единства. Собственно до систематического анализа «учения Сковороды» мало кто из исследователей и приходил»¹⁶. Именно такой систематический анализ лежит в основании его тезиса о «диалектическом мышлении» Сковороды «в традиционном значении этого слова, в котором оно употреблялось в античности»¹⁷, и о том, что одной из основных характеристик философии Сковороды является «антитетика».

Дальнейший анализ истории изучения философии Сковороды в рамках национальных философских традиций не входит в задачи настоящей статьи. Ограничимся только замечанием, что последующие исследования сочинений Сковороды как литературного явления во всех его жанровых проявлениях, исследования исторических обстоятельств жизни Сковороды, источников его вдохновения и связей с украинской культурой XVII–XVIII вв., с мировой философской и религиозной мыслью, а также изменения философского самосознания в течение бурного для отечественных философов XX века заметно повлияли на оценки философии Сковороды и ее понимание в целом. Тем не менее проблемы и альтернативы, которые мы попытались артикулировать в статье, демонстрировали свою актуальность и на протяжении всего XX века. Поэтому в завершение позволим себе несколько выводов из этой незаконченной истории. Пытаясь утвердить или реабилитировать статус Сковороды как философа в описанных выше контекстах, исследователи философии Сковороды действовали двумя взаимосвязанными способами. Во-первых, позиционируя его фигуру в определенной линии развития философии, которая объединяла бы его с представителями конкретной философской традиции и придавала бы его учению философский характер в соответствии с характерным для нее пониманием философии. И во-вторых, делая тем самым его философию актуальной, своевременной для последующих поколений как с точки зрения дальнейшего развития этой традиции, так и с точки зрения того, что считалось философией на конкретном этапе развития истории философии как научной дисциплины.

¹⁶ См.: Чижевский Д. Философия Г.С. Сковороды. С. 165.

¹⁷ Там же. С. 171.

Это сделало реального исторического Сковороду, его жизнь и те определения его жизненного амплуа, которые дает сам Сковорода и его первый биограф Ковалинский, неинтересными для историков философии. Но самым главным эффектом, на наш взгляд, является то, что актуальность философии Сковороды и интерес к нему замыкается в дисциплинарных пределах истории (национальной) философии, которая сегодня, в отличие от времен Гегеля, считается наукой не о прогрессе философии, а о прошлом философии, а также, и в этом принципиальное отличие нашего времени, о тех «внешних» обстоятельствах философской деятельности, которые Гегель, а за ним и его последователи, так решительно отмежевали от предмета истории философии как науки. Как подчеркивает Пьер Адо, «история «философии» не совпадает с историей философий, если подразумевать под «философиями» теоретические дискурсы и философские системы. Помимо истории этих дискурсов и систем, возможно исследование философского поведения и соответствующего образа жизни»¹⁸. Философское поведение и философский образ жизни сегодня становятся таким же интересным и философски значимым для историка философии предметом изучения, как и его учение. При этом реальные исторические обстоятельства жизни мыслителя (в том числе и бытовые), его связи с предшествующей культурой и собственной культурной средой становятся важными элементами анализа и оценки не только контекста творчества мыслителя, но и самой его философии, в случае, конечно, когда сам мыслитель понимает философию как образ жизни. В таком случае философия не может сводиться только лишь к учению, выраженному в сочинениях и/или устных высказываниях, последние должны рассматриваться в контексте образа жизни мыслителя, его понимания философии и конкретных мотивов, приведших к появлению того или иного текста. В случае Сковороды такой подход позволяет ответить на целый ряд вопросов касательно его творчества (например, почему он не публиковал своих сочинений и, следовательно, как и для чего он их писал) и, учитывая жанровые и текстуральные особенности его сочинений, понять, в какой мере его сочинения можно считать выражением его учения. По нашему мнению, использование указанного подхода к изучению философии Сковороды позволяет не только найти выход из проблем и дилемм, сформированных в процессе рецепции его философии, но и понять его философию с точки зрения его собственного времени и его собственного понимания исторического времени, а не с точки зрения ее значения для предыдущей или последующей эпох. Только поняв, в чем актуальность философии Сковороды для его собственного времени, мы сможем понять, в чем актуальность его философии для нас.

¹⁸ Перевод В.П. Гайдамака (см.: Адо П. Что такое античная философия? / пер. с франц. В.П. Гайдамака. М.: Изд-во гуманит. лит., 1999. с. 16 [18]) с изменениями. П. Адо говорит о «теоретических дискурсах» (*discours théoriques*) (см.: Hadot P. Qu'est-ce que la philosophie antique? P.: Gallimard, 1995. p. 16 [19]), различая «теоретическую», т.е. направленную на построение теорий, и «теоретическую» (*théorétique*) деятельность: «образ жизни может быть не теоретическим, т.е. созерцательным» (см.: Hadot P. Qu'est-ce que la philosophie antique? P. 20)]. Ср.: Адо П. Что такое античная философия? С. 19.

Список литературы

1. Сковорода Григорий. Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. Проза. Поэзия. Переводы. Письма. Разное / пер. на рус. Р. Киселева при участии М. Кашубы и Я. Стратий; под ред. С. Йосипенко. Киев: Богуславкнига, 2012. 488 с.
2. Сковорода Григорий. Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. Трактаты и диалоги / пер. на рус. Р. Киселева; под ред. С. Йосипенко. Киев: Богуславкнига, 2011. 432 с.
3. Crépon M. L'Idée de «philosophie nationale» // Encyclopédie philosophique universelle. IV. Le Discours philosophique. Paris: P.U.F., 1998. P. 253–259.
4. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Типографское товарищество А.И. Мамонтова, 1912.
5. Йосипенко С. История философии Украины в XX веке: обретение предмета или изобретение дисциплины? // Гуманитарные науки: сборник научных трудов. Вып. 22. Минск: Право и экономика, 2013. С. 21–29.
6. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди // Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 1. С. 165–388.
7. Два століття сквородіани: бібліографічний довідник / укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакулєнко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків: Акта, 2002. 528 с.
8. Чистович И. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб.: Типография Третья, 1857. 458 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
10. Костомаров Н. Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» // Основа. 1861. № 7. С. 176–179.
11. Багалий Д.И. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Киевская старина. 1895. Февраль. Т. XLVIII. С. 145–169.
12. Багалий Д.И. Издания сочинений Г.С. Сковороды и исследования о нем (историко-критический очерк) // Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалием. Юбилейное издание (1794–1894 г.). Харьков: Типография губернского правления, 1894. С. I–LXIII.
13. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Петроград: Колос, 1922. Ч. 1. 349 с.
14. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 1. С. 165–388.
15. Прокофьев П. [Рец. на:] Густав Шпет: Очерк развития русской философии // Современные записки. 1924. Т. 18. С. 454–457.
16. Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.
17. Введенский А.И. Судьбы философии в России // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 42. С. 314–354.
18. Адо П. Что такое античная философия? / пер. с франц. В.П. Гайдамака. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1999. 320 с.
19. Hadot P. Qu'est-ce que la philosophie antique? P.: Gallimard, 1995. 464 p.

References

1. Skovoroda, Grigoriy. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 2 Proza. Poeziya. Perevody. Pis'ma. Raznoe* [The Complete Collection of Works in 2 vol., vol. 2. Prose. Translations. Letters. Miscellanea], Kiev: Boguslavkniga, 2012. 488 p.
2. Skovoroda, Grigoriy. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 1 Traktaty i dialogi* [The Complete Collection of Works in 2 vol., vol. 1, Treatises and Dialogues], Kiev: Boguslavkniga, 2011. 432 p.
3. Crépon M. L'Idée de «philosophie nationale». *Encyclopédie philosophique universelle. IV. Le Discours philosophique*. Paris: P.U.F., 1998, pp. 253–259.

4. Ern, V. *Grigoriy Savvich Skovoroda. Zhizn' i uchenie* [Grigoriy Savvykh Skovoroda. Life and doctrine], Moscow: Tipografskoe tovarishchestvo A.I. Mamontova, 1912.
5. Yosipenko, S. Istoriya filosofii Ukrainy v XX veke: obretenie predmeta ili izobretenie distsipliny? [The History of Ukrainian Philosophy in the 20th Century: Finding the Subject or Finding the Discipline?], in *Gumanitarnye nauki*, Minsk: Pravo i ekonomika, 2013, no. 22, pp. 21–29.
6. Chizhevs'kiy, D. Filosofiya G.S. Skovorodi [G.S. Skovoroda's Philosophy], in Chizhevs'kiy, D. *Filosofs'ki tvori v 4 t., t. 1* [Philosophical Works in 4 vol., vol. 1], Kiev: Smoloskip, 2005, pp. 3–164.
7. *Dva stolittiya skovorodiani: bibliografichniy dovidnik* [Two Centuries of Skovorodiana: Bibliographical Guide], Kharkiv, Akta, 2002. 528 p.
8. Chistovich, I. *Istoriya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [The History of Saint-Petersburg Theological Academy], Saint-Petersburg: Tipografiya Treya, 1857. 458 p.
9. Hegel, G.W.F. *Lektsii po istorii filosofii. Kniga pervaya* [Lectures on the History of Philosophy. Book One], Saint-Petersburg: Nauka, 1993. 350 p.
10. Kostomarov, N. Slovo o Skovorode. Po povodu retsenzii na ego sochineniya v «Russkom slove» [Some words about Skovoroda. On the Occasion of the Review of his Essay in «Russian Words»], in *Osnova*, 1861, no. 7, pp. 176–179.
11. Bagaliy, D.I. Ukrainskiy filosof Grigoriy Savvich Skovoroda [Ukrainian Philosopher Grigoriy Savvykh Skovoroda], in *Kievskaya starina*, 1895, no. 2, pp. 146–169.
12. Bagaliy, D.I. Izdaniya sochineniy G.S. Skovorody i issledovaniya o nem (Istoriko-kriticheskiy ocherk) [The Publications of Works by G.S. Skovoroda and Researches into him (An essay on the History of Philosophy)], in *Sochineniya Grigoriya Savvicha Skovorody, sobrannye i redakirovannye prof. D.I. Bagaliem. Yubileynoe izdanie (1794–1894)* [The Works by Grigoriy Savvykh Skovoroda, Collected and Edited by D.I. Bagaliy. Anniversary Edition], Kharkov: Tipografiya gubernskogo pravleniya, 1894, pp. 1–LXIII.
13. Shpet, G.G. *Ocherk razvitiya istorii russkoy filosofii* [An Essay on the Development of the History of Russian Philosophy], Petrograd: Kolos, 1922, vol. 1. 349 p.
14. Chizhevs'kiy, D. Narisi z istorii filosofii na Ukraïni [Essays on the History of Philosophy in Ukraine], in Chyzhevskiy, D. *Filosofs'ki tvori v 4 t., t. 1* [Philosophical Works in 4 vol., vol. 1], Kiev: Smoloskip, 2005, pp. 165–388.
15. Prokof'ev, P. [Rets. na:] Gustav Shpet: Ocherk razvitiya russkoy filosofii [A Book review on Gustav Spet's Essay on the Development of History of Russian Philosophy], in *Sovremennye zapiski*, 1924, vol. 18, pp. 454–457.
16. Chizhevskiy, D. *Gegeľ v Rossii* [Hegel in Russia], Saint-Petersburg: Nauka, 2007. 411 p.
17. Vvedenskiy, A.I. Sud'by filosofii v Rossii [The Destiny of Philosophy in Russia], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1898, book 42, pp. 314–354.
18. Ado P. *Chto takoe antichnaya filosofiya?* [What Is Ancient Philosophy?], Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 1999. 320 p.
19. Hadot P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P: Gallimard, 1995. 464 p.

**К 30-ЛЕТИЮ ДОМА-МУЗЕЯ М. ВОЛОШИНА
В КОКТЕБЕЛЕ**

УДК 11:008(470)
ББК 873:83.3(2)

**КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ В ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВЕ
МАКСИМИЛИАНА ВОЛОШИНА**

И. А. ЕДОШИНА

Костромской государственный университет им. Н. А. Некрасова,
ул. 1 Мая, 14, г. Кострома, 156961, Российская Федерация,
E-mail: entelehia@ksu.edu.ru

Рассматриваются вопросы, связанные с культурфилософией жинетворчества в эпоху Серебряного века, на примере сопоставительного анализа текстов М. А. Волошина, В. И. Иванова, П. А. Флоренского, К. Ф. Богаевского, Н. С. Гумилева, О. Э. Мандельштама, А. Белого. Выбор имен определен фактографией и творческой близостью М. А. Волошина с названными деятелями. Особое внимание уделено проблеме влияния архаической культуры на жинетворчество Волошина, что определило композиционное построение статьи. В первой части обосновывается понимание Волошиным мифа как реальности, приводятся примеры актуализации визуальной составляющей как знаковой характеристики архаического мировоззрения. Во второй части выявляются тайные коды культуры (двоемире, орфизм, духовное созерцание), усвоенные и развитые Волошиным вместе с Богаевским, благодаря их бытийствованию в Киммерии. В третьей части раскрываются метафизические смыслы жинетворчества, свойственные Серебряному веку в целом и получающие особые формы в текстах Волошина, именуемые им как «лики творчества». Жинетворчество Волошина утверждает значимость чувственного восприятия архаической культуры, чьи образы (древнегреческая и древнеегипетская скульптура) и мысли (философия Платона, орфики, пифагорейцы) оказываются созвучными мифологемам Серебряного века. В метафизике творческих устремлений раскрывается действенная природа эпохи, ее разнонаправленный характер, имеющий своей целью создать иное искусство или иное общество. На основе проведенного анализа доказывается, что культурфилософский аспект жинетворчества позволяет определить феномен Серебряного века в истории культуры как явление противоречивое.

Ключевые слова: Серебряный век, миф, метафизика, жинетворчество, архаика, коды культуры, тайное знание, орфизм, тексты культуры.

**CULTURAL-PHILOSOPHICAL ASPECT IN THE CREATYV LIFE
OF MAXIMILIAN VOLOSHIN**

I. A. YEDOSHINA

Kostroma Nekrasov State University
14, 1 May street, Kostroma, 156961, Russian Federation
E-mail: entelehia@ksu.edu.ru

The article discusses issues related to philosophy of culture (revealing the essence and meaning) of creative art of the Silver Age, exemplified by the comparative analysis of texts of M. A. Voloshin, and

VI. Ivanov, priest P.A. Florensky, K.F. Bogaevsky, N.S. Gumilyov, O.E. Mandelstam, A. Bely. The choice of names is stipulated by factography and creative proximity of Voloshin to the mentioned figures. Particular attention is given to the influence of archaic culture on artifehood of Voloshin, which determined the compositional structure of the article. The first part substantiates Voloshin's understanding of myth as reality, gives examples of foregrounding the visual component as an emblematic constituent of archaic worldview. The second part reveals the secret codes of culture (dual world principle, Orphism, spiritual contemplation), accepted and developed by Voloshin together with Bogaevsky thanks to the days in Cimmeria. The third part exposes the metaphysical meanings of artifehood inherent in the Silver Age in general and acquiring specific forms in the texts of Voloshin, which he refers to as «the faces of creativity». The artifehood of Voloshin communicates the importance of sensory perception of archaic culture, whose images (ancient Greek and ancient Egyptian sculpture) and thought (philosophy of Plato, Orphics, Pythagoreans) are consonant with the mythologems of the Silver Age. The metaphysics of creative aspirations expands the potent nature of the era, its multidirectional essence, the purpose of which is to create a different art or a society. The undertaken analysis proves that cultural-philosophical aspect of the creative life allows to define the Silver Age as a contradictory phenomenon in the history of culture.

Key words: *the Silver Age, myth, metaphysic, the creatyv life, arches, the code of culture, the secret codes of culture, Orphism, the texts of culture.*

Когда в конце XVI – начале XVII в. Святая Русь, подобно граду Китежу, укрылась в недрах культуры, созданные в ее пространстве старые иконы, фрески были сожжены или преданы забвению (записаны), храмы (за исключением) разрушены или перестроены. А все, что сохранилось, затаившись, ожидало своего часа. Возвращение было долгим и трудным да и, скорее всего, до сих пор еще до конца не совершилось. Тем не менее наиболее крупные деятели отечественной культуры конца XVIII–XIX вв. (Г.Р. Державин, А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, Ф.И. Тютчев, А.С. Хомяков, братья Киреевские, Ф.М. Достоевский, Н.С. Лесков) касались религиозных проблем. Каждый из них, подобно Хомякову, мог бы сказать: «Как часто во мне пробуждалась / Душа от ленивого сна... / Как часто, о Боже! рвалась / Вещать Твою волю земле» [1, с. 229].

Однако не Хомяков оказался «переходной» фигурой к религиозному пробуждению, а Владимир Соловьев и Василий Розанов. Они – ровесники с разницей в один год: Соловьев родился в 1853 году, а Розанов – в 1854 году, потому их юбилеи *всегда* будут переходить от одного к другому. В их творчестве обозначился резкий поворот самой культуры в сторону религиозно-мистическую. Идее Всеединства и софиологии в творчестве Соловьева соответствует розановское вопрошание к Церкви относительно ее оторванности от жизни и значимости пола в человеческом бытийствовании. Пол как различная целостность в умозрительном варианте андрогина станет важной составляющей размышлений Василия Розанова, отца Сергия Булгакова, Дмитрия Мережковского и целого ряда других философов. Свящ. Павел Флоренский обнаружит одну из существеннейших характеристик христианства в его мистерийности, проявляющейся в священническом служении и заставляющей вспомнить античные религии.

Значительную роль в актуализации мистических настроений сыграло открытие иконописи Андрея Рублева, Феофана Грека, Дионисия. Очищенные

от поздних записей, как бы рожденные заново, икона и фреска XV–XVI веков явили *умозрение в красках* как особый способ постижения мира в его онтологической сущности, в пределах соприкосновения мира видимого и мира невидимого.

В целом, к концу XIX века русская культура, словно опомнившись, открывает самоё себя в религиозно-мистическом чувстве, о чем свидетельствуют работы Михаила Врубеля и Михаила Нестерова, Сергея Рахманинова и Павла Чеснокова, Владимира Соловьёва и Дмитрия Мережковского. Христианская проблематика проявлялась по-разному: одни в интеллигентской манере апеллировали к вере как таковой, вне собственно религиозного чувства; другие проходили путь от равнодушия к вопросам веры (или откровенного неприятия) до ее приятия в догматах православия или католицизма. Значительную роль в этом сыграли Религиозно-философские собрания (1901–1903) и Религиозно-философское общество (1907–1917).

Серебряный век пронизан мистическими мотивами, это его своеобразная *рпешта*, его «воздуха». Стремление заглянуть за край предметно-видимого мира вело в египетские пустыни (Вл. Соловьёв), в церковь (свящ. П.А. Флоренский), к сотворению Третьего Завета (Мережковские), в теософию и масонство (А. Белый, М. Волошин).

Мистика Серебряного века мозаична, прихотливо-изысканна в рисунке судеб, при всех различиях объединенных драматическим чувством таящейся рядом бездны и духовными исканиями. М. Шик создал замечательный по глубине образ отца Павла Флоренского: одной рукой он держится за Церковь, а другой – за пояс супруги. Эта междоуходимость, эта «подвешенность» бытия определила мистическую настроенность Серебряного века.

Одним из источников для постижения скрытых сущностей мира послужила архаическая культура. Здесь нет никакой произвольности, ведь в древнегреческом изводе Евангелие от Матфея начинается со слова *arche*.

Миф как подлинная реальность в житетворчестве М. Волошина

Если соотнести Серебряный век, в пределах которого формировалась личность Волошина, с архитектурным зданием, то идея житетворчества, несомненно, явится одной из его несущих конструкций. Житетворчество есть стремление претворить в жизнь идею, придать идее кровь и плоть, наделять чертами живого существа, чтобы в результате самоё бытие получило новый смысл, в случае с творческими личностями сопоставимый с сущностью искусства. Другой вариант житетворчества, как показала русская история, может быть направлен на сотворение нового общества: «Мы на горе всем буржуям / Мировой пожар раздуем. / Мировой пожар в крови, / Господи, благослови!» (А.А. Блок).

Житетворчество в качестве идеи отсылает к исконному смыслу слова «*idea*», происходящему от глагола «видеть». Греческое слово «*idea*» – существительное женского рода. Этимологически близкое «*eidos*» обозначает внешний вид, наружность. Но это существительное среднего рода, дающего «самое от-

влеченное представление о категории не-лица»¹. Род в греческом языке означает «порожденное», то есть ставшее, возникшее. В обозначенном контексте житнетворчество можно определить как визуально ставшее, случившееся и одновременно подвижное, изменчивое. По Платону, эйдосов много, а идея одна («Тизэт», «Софист»). Потому подлинное бытие соотносимо с идеей как основанием истинного знания (episteme), исходящего из созерцания (theoria) идей глазами ума. Опять же в греческом понимании, в слове «ум» (nous) схватывается интуитивное знание.

Представленное понимание сущности житнетворчества вполне объясняет страсть Волошина к рисованию музыкально-красочных композиций на тему киммерийского пейзажа². Интуитивное чувство-знание воплощается во множестве визуальных образов, заменяя и вытесняя, по его признанию, лирику. И самая внешность Волошина есть точно такой же образ: «маска греческого божества», по А.Н. Бенуа³. Отсюда живой интерес Волошина к тем, кому была близка мистика чувственного восприятия древнего мира, – Вяч. Иванову, свящ. П.А. Флоренскому, В.В. Розанову. В этом плане значимым представляется один штрих в книге «Воспоминания о Максимилиане Волошине». Раздел собственно воспоминаний о Волошине имеет заглавие, составленное из его слов «Всё видеть... всё понять... всё знать... всё пережить» и странным образом (а может быть, вполне осознанно) совпадающее с началом известной ассиро-вавилонской поэмы о Гильгамеше, которое в переводе Н.С. Гумилева звучит следующим образом:

О том, кто всё видел до края вселенной,
Кто скрытое ведал, кто всё постиг,
Испытывал судьбы земли и неба,
Глубины познания всех мудрецов,
Неизвестное знал он, разгадывал тайны,
О днях до потопа принес нам весть,
Ходил он далеко, и устал, и вернулся,
И выбил на камне свои труды [5, с. 272].

Перекличку поэтических строк Волошина и Гумилева, правда, по другому поводу, отметил К. Азадовский в комментариях к статье Волошина «Одилон Рэдон» (1904). В этой статье единственной реальностью французского художника оказывается «шевелиющийся хаос» (опять-таки перекличка, но уже с Ф.И. Тютчевым): «<...>В пастелях Рэдона хаос разворачивается в своих красочных гармониях. Ужас времени кричит синими голосами; ультрафиолетовые по-

¹ См.: Виноградов В.В. Русский язык (грамматическое учение о слове). М.: Высш. шк., 1972. С. 75 [2].

² См.: Волошин М. Автобиография // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 43 [3].

³ См.: Бенуа А. О Максимилиане Волошине // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 334 [4].

лыньи на черном властно затягивают в глубины мистицизма» [6, с. 237]. Соединение хаоса и гармонии, ужаса и мистицизма вполне в духе Серебряного века, достаточно вспомнить «*Terror antiquus*» (1908) Л. Бакста. Латинское *terror* – это предсмертный ужас, наводимый грозой в том числе, образ которой усиливает общий трагический динамизм картины. *Antiquus* – в первом значении «важнейший» и только во втором – «старый» и «древний». Пучок смыслов, заключенный в именовании картины, передается Бакстом в визуальных образах природы, чья сущность скрыта в архаической улыбке античной богини, о чем писал Вяч. Иванов в статье «Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста “*Terror antiquus*”)» (1909), заметив: «истинное художество – всегда теодицея»⁴. Вот где загадка жизнотворчества, и миф есть ключ к ее разгадке.

При некоторых несогласиях с Вяч. Ивановым, Волошин не отрицает значимости архаики для современного ему художественного сознания, шире – бытия, где по-прежнему «камень становится растением, растение – зверем, зверь – человеком, человек – демоном»⁵. Фактически Волошин воспроизводит мифологическое понимание мира. По Ямвлиху, демоны реализуют невидимое благо богов, уподобляясь им и создавая по их образу творения, облекая в речь неизреченное и в образы невидимое. Демоны связывают богов и души⁶. Причем, замечу, речь не идет только о душах людей, но всего мира. Общение людей с богами Ямвлих именует теургией, указывая на смысло- и формопорождающую функцию священнодействия для искусства.

В греческом слове «*muthos*» отражается древнейшая форма мировосприятия, сущность которого открывается только тому, кто пребывает в мифе. «Одеждой мистерии» назвал миф Д.С. Мережковский. В мифе схватывается целостность человеческого сознания, его синкретизм, что адекватно природе мироустройства, где все со всем связано. Философия досократиков сплошь мифологична, но не менее пронизаны мифологическими сюжетами «Строматы» Климента Александрийского, богослова и учителя Церкви. Однако развитие человеческого общества складывалось так, что миф, оттесненный христианством на периферию истории, превратился в сказочный сюжет, стал литературой. И только в середине XIX века Ф.В. Шеллинг в «Философии мифологии», сосредоточив внимание на генезисе мифологии, пришел к выводу, что в мифе отражается «индивидуальное народное сознание»: «Мифологические представления, возникающие одновременно с самими народами и определяющие их первое бытие, необходимо должны были мыслиться как истина, и именно как полная, совершенная истина, т.е. как богоучение» [10, с. 58]. Следы определения Шеллингом сущности мифа обнаруживаются в трудах свящ. П.А. Флоренского, Вяч. Иванова, А.Ф. Лосева, Д.С. Мережковского и М. Волошина. Вслед за немецким философом миф понимается ими как реальность, суть которой

⁴ См.: Иванов В.И. Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста «*Terror Antiquus*») // Иванов В.И. По звездам. Борозды и межи. М.: Астрель, 2007. С. 276 [7].

⁵ См.: Волошин М. Архаизм в русской живописи (Рерих, Богаевский и Бакст) // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 275 [8].

⁶ См.: Ямвлих. О египетских мистериях. М.: Алетея, 2004. С. 29 [9].

открывается только через религию и с помощью религии, из которой не исключаются и предшествующие верования.

Что такое Киммерия Волошина? Это мир, пронизанный доисторическим знанием, связующим все со всем в письменах времени, которые не имеют ничего общего с буквами, у них иной язык: «Новая морщина у глаза, новая складка в углах губ, новая прядь седины в волосах, шрам на коре дерева, выбитый камень в стене дома, водомоина на скате холма, выветрившийся зубец скалы на гряде гор» [11, с. 312]. Все образы имеют визуальную природу. Подобно доисторическому человеку, Волошин всматривается в мир, постигая сущность его различной целостности, отыскивая следы древних кимбров-киммерийцев и меряя ими свое бытие. По Страбону, киммерийские жрицы одевались в белые льняные одежды, сколотые на плече застежками, подпоясывались бронзовым поясом и ходили босыми⁷. В коктебельских одеяниях Волошина угадываются эти же мотивы, но, конечно, без той жесткости, которая была присуща киммерийским жрицам. Один из самых проникательных современников, Эрих Голлербах, мечтал «написать целую книгу о Волошине», которую «назвал бы... "Pontifex maximus" – потому что основным в образе Волошина было нечто жреческое, нечто античное»⁸.

Жизнетворчество Волошина определяется движением к «прошлону», а через него к познанию самого себя. На этом пути ему довелось пройти через магию, оккультизм, франкмасонство, теософию, знакомство с идеями и личностью Р. Штайнера. Здесь важно помнить о свойственном Волошину методе, когда творение – не цель, а лишь одно из возможных последствий опытов и исследований⁹. Увлечение магией, оккультизмом, франкмасонством, теософией суть опыты творения самого себя в духовных вехнях эпохи. Но только этим житетворчество Волошина не исчерпывается именно по причине слишком тесной связи магии, оккультизма, франкмасонства, теософии с современностью.

Иное – архаика, где человек слит со всем миром, управляемым богами, где деревья, камни, растения, животные имеют душу, а потому способны страдать, любить и веселиться. Образ подлинного творца заключен в образе кузнеца (греч. *tettix*, лат. *sisada*), который амбивалентно развернут в мир чувственный и мир сверхчувственный, его *между-пребывание* рождает поэтическое искусство. У Волошина: «И подо мной и надо мною / Трепещет звездный небосвод». Здесь мир чувственный волей поэта преобразуется, хотя сам поэт не утрачивает *между-пребывания*, в отличие от Вяч. Иванова, в котором «мысль, окрыленная и чувством и волей», способна призвать древнего бога на землю (см. книгу «Эрос»)¹⁰.

⁷ См.: Страбон. География: в 17 книгах. М.: Ладомир, 1994. С. 269 [12].

⁸ См.: Голлербах Э. «Он был более знаменит, чем известен» // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 501 [13].

⁹ См.: Волошин М. Записные книжки. М.: Вагриус, 2000. С. 158 [14].

¹⁰ См.: Волошин М. «Эрос» Вячеслава Иванова / Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 477–484 [17].

Кузнечик, как все живое, по Аристотелю, обладает душой, потому создает его «таковым, каково оно есть». Душа «является и как движущее начало, и как цель», потому обладает приоритетом над природой, которая открывается через душу¹¹. Потому, по Вяч. Иванову, поэтическое искусство, пластическое извне и пророческое изнутри, есть всегда волхованье:

Чаровал я, волховал я,
Бога-Вакха зазывал я
На речные быстрины,
В чернолесье, в густосмолье,
В изобилье, в пустодолье,
На морские валуны.

Колдовал я, волховал я,
Бога-Вакха вызывал я,
На распутия дорог,
В час заклятый, час Гекаты,
В полдень, чарами зачатый:
Был невидим близкий бог [16, с. 29].

Ему вторит Волошин: «Каждое произведение поэзии есть заклинание» [17, с. 480]. Древнейшее понимание сущности звучащего слова позволяет видеть в их создателях поэтов-теургов. Физическая «бескрылость» певца преодолевает «оковы немоты» в слове, которое, подобно богам, не знает границ и времени. Утрата звучащего слова сродни смерти, как в «Ласточке» (1920) Мандельштама:

Я слово позабыл, что я хотел сказать.
Слепая ласточка в чертог теней вернется
На крыльях срезанных, с прозрачными играть.
В беспамятстве ночная песнь поется.

Не слышно птиц. Бессмертник не цветет,
Прозрачны гривы табуна ночного,
В сухой реке пустой челнок плывет,
Среди кузнечиков беспамятствует слово [18, с. 130].

Утрата памяти – следствие нестроений самой жизни, особенно тех, кто «прирожденный *певец*» (М. Волошин). В трагическом бытии миф становится убежищем для жизнотворчества. На смену «беспамятствующему слову» приходит безудержное желание сотворить иной мир в акварели, где «со дна веков... приветит строго / Огромный лик царицы Таиах» . В 1904 году, будучи во

¹¹ См.: Аристотель. О частях животных. М.: Гбс. изд-во биолог. и мед. лит., 1937. С. 39 [15].

Франции, Волошин оказался в музее Гимэ. Он близко подошел к статуе египетской царицы Танах и ощутил губами холодный мрамор. Ему показалось, что губы богини в ответ зашевелились¹², словно предсказывая всю череду страданий, связанных с той, кого он в ней узрел, – Маргариту Сабашникову. В мраморе далекой арханки Волошин увидел печать своей судьбы – такова реальность мифа, по сей день бытийствующая в «знойном гаме цикад» (М. Волошин).

После октябрьского переворота, сопоставимого с древним ужасом, жизнь Волошина замыкается домом и теми близкими людьми, которые пытаются найти здесь хотя бы временное убежище. Дом обретает очертания чудесного былого, куда врывается настоящее дневниковых записей и здесь же «разбавляется» прошлым. «Дом поэта» (1926) есть мифологема его бытия, распахнутого в вечность:

Дверь отперта. Переступи порог.
Мой дом раскрыт навстречу всех дорог.
В прохладных кельях, беленых известкой,
Вздыхает ветер, живет глухой раскат
Волны, взмывающей на берег плоский,
Польный дух и жесткий треск цикад.

< ... >

Ветшают дни, проходит человек,
Но небо и земля – извечно те же.
Поэтому живи текущим днем.
Благослови свой синий окоем.
Будь прост, как ветер, неистощим, как море,
И памятью насыщен, как земля.
Люби далекий парус корабля
И песню волн, шумящих на просторе.
Весь трепет жизни всех веков и рас
Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас [20, с. 339, 343].

Вот это движение от *всегда* к *сейчас* и наоборот являет действующее в жизненности чудо мифа.

*Тайные коды культуры в житетворчестве
(М. Волошин и К. Богаевский)*

Поэта и художника Максимилиана Волошина с художником Константином Богаевским связывали долгие дружеские и творческие отношения: впервые познакомившись в 1903 году, окончательно сблизившись в 1906 году, они до конца жизни сохранили родство душ. Это родство нескрываяемо заявляло о

¹² См.: Волошин М. История моей души. М.: Аграф, 1999. С. 58 [19].

себе в рисунках Богаевского к книгам стихов Волошина, в статьях Волошина, посвященных анализу творчества Богаевского, в обширном эпистолярии. Основу их жизнетворчества определила любовь к югу России: Богаевский был родом из Феодосии, куда, как Волошин в Коктебель, неизменно возвращался. Для обоих Крым (в древнем именовании – Киммерия) никогда не был местом отдыха, временным пристанищем, но составлял *особый* топос творческого бытия. Они в равной степени «Крылатый парус напрягали / У Киммерийских берегов» (М. Волошин).

Киммерия подарила счастливую возможность раскрыться их художественному дару, найти форму для воплощения «самых заветных исканий» (К. Богаевский). Искания эти напрямую связаны с тайными кодами культуры, в частности с теми, что способствуют преобразению человека. Волошин и Богаевский уходили в горы, где, подобно древним, обнаруживали с природой свое родство: полностью сливаясь с природой, человек и сам становился божеством. «Томительный призыв Киммерии» (В. Купченко) был услышан. Для Волошина и Богаевского реальность древней Киммерии была сродни реальности бытия. Вот Богаевский в письме к С.Н. Дурылину от 8 июня 1831 года замечает: «Пан никогда не покидал» светлой земли Киммерии, «также как дельфин наших вод» [21, с. 141]. В жизни, уходя в горы, и в творчестве они легко пересекали только им видимую границу двух миров. Согласно древнему восприятию мира, они мыслили пространственно. Богаевский не раз признавался, что не может писать малых картин, ему нужно пространство, которое хотя бы в какой-то степени передавало обширность мира. Волошин описывал «лики весны», рыдания ветра, «пустынный кряж земли», «гексаметры волны» («Киммерийские сумерки», 1907–1909).

Полнее понять причины подобного восприятия позволяют два текста, один из которых принадлежит Волошину, другой – Андрею Белому. И хотя между этими текстами располагается значительный временной промежуток, основные смысловые константы получают более рельефный облик.

В 1912 году в журнале «Аполлон» (№ 6, с. 5–21) Волошин публикует небольшую по объему, весьма содержательную статью «Константин Богаевский», которая позднее войдет во вторую книгу «Ликов творчества» (1914–1916). Волошин называет Богаевского «голосом земли», далее добавляя, что «Богаевский был рожден таким же исключительно живописцем земли, как Айвазовский – моря... Геологическое прошлое Киммерии уже поднималось в его душе» [11, с. 314, 317]. Поэт обращает внимание, что пейзажи, созданные Богаевским, увидены художником «не внешней, а внутрь обращенной стороной глаза», придавая его творчеству ясновидческий характер¹³. Благодаря этой особенности он становится творцом «живописи сновидений»: «Молодое и радостное солнце звучит чистейшим светом в глубине серебряных сфер», потому «и скалы, и воды, и деревья... не материальны, они существуют как прозрачные кристаллизации

¹³ См.: Волошин М. Константин Богаевский // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 318 [11].

лучей» [11, с. 321, 320]. И, наконец, напрямую связывает творчество Богаевского 1907–1908 годов с орфическими гимнами.

В 1933 году Андрей Белый пишет статью «Дом-музей М.А. Волошина»¹⁴. В этой статье Белый указывает на тесную (сущностную) связь Волошина с Коктебелем, поскольку «поэт увидел как бы самую идею местности», являя «и древнюю Киммерию, и отложения Греции в ней» [22, с. 506]. Подобное совмещение оказалось возможным по той причине, что «сам Волошин, как поэт, художник кисти, мудрец, вынудивший стиль своей жизни из легких очерков коктейбельских гор, плеска моря и цветных узоров коктейбельских камушков» [22, с. 507]. В итоге Волошин оборачивается Орфеем: «... видится мне приветливая фигура Орфея – М.А. Волошина, способного одушевить и камни, его седеющая пышная шевелюра, стянутая цветной повязкой, с посохом в руке, в своеобразном одеянии, являющем смесь Греции со славянством» [22, с. 510].

Как видим, характеристики Белым Волошина практически совпадают с теми, которые Волошин в свое время давал Богаевскому. В результате в работах и Волошина, и Богаевского «дышит» самая Киммерийская земля. Сквозь сегодняшние очертания Киммерии явственно проступает ее древний облик, овеванный орфизмом. Последний, вне всяких сомнений, принадлежит именно к тайным кодам культуры. Хотя, конечно, речь идет об орфизме, переживаемом художественным сознанием конца XIX – начала XX века (Р.М. Рильке, Вяч. Иванов).

Вяч. Иванов как-то заметил: «Греки видели Ужас темным и заслонялись белыми мраморами. Темным – профетически завладевали в орфических культурах» [23, с. 142]. Отсюда следует, что темнота Ужаса должна быть преодолена в орфике, в частности, благодаря культу бога Диониса, о чем Вяч. Иванов писал в работах «Эллинская религия страдающего бога» (1904–1905), «Религия Диониса» (1905–1906), «Орфей» (1912), «Дионис орфический» (1913), «Дионис и прадионисийство» (1923). Главная проблема орфизма, по Вяч. Иванову, это проблема соотношения единичного и всеобщего, как замечает Л. Силард¹⁵. Сам Вяч. Иванов обнаруживал в Орфее «божественно-организующую силу Логоса во мраке последних глубин личности, не могущей осознать собственное бытие» [25, с. 63]. Потому в Орфее совершается мистический синтез откровений Диониса и Аполлона, то есть все страдания Орфея вплоть до растерзания завершаются итоговой причастностью к Космосу в его древнегреческом понимании. В качестве примера приведу «Дрему Орфея» (1916) Вяч. Иванова:

Я мелос медленно пою,
И звезды вечной яви тают...
Улыбки сонные летают –

¹⁴ См.: Белый А. Дом-музей М.А. Волошина // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 506–510 [22].

¹⁵ См.: Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 25–33 [24].

И розы юные влетают
В кифару томную мою.

Смолкают струны золотые
Под розами. Сверкают спицы
Авророю зажженной колесницы –
Из трепетов литые
Беззвучного огня.

Слепительное марево... Звеня,
Ожившая разбудит лира гимны,
Когда поникнет в пурпур дымный
Виденье дня [26, с. 91].

Лира Орфея своим звучанием заполняет пространство Космоса, ее звуки сопровождают движение солнечной колесницы. Лира Орфея – и явь, и виденье, она есть мистическое воплощение творческого духа, коему причастен сам поэт.

С орфизмом Вяч. Иванова Волошин познакомился во время посещения знаменитой «Башни» в 1906–1907 годах. Это было время, когда «оргазм был в моде» (Н. Бердяев). Вяч. Иванов, яркий представитель жизнетворчества, вовлек в свои сотоварищи Волошина, который радостно принял оргиастическое бытие жителей и гостей «Башни», что нашло отражение в его известной лекции «Пути Эроса». Тогда он еще не знал, сколько мук принесет ему оргазм, воплощаемый в жизни¹⁶. Страдания отвратили Волошина от некоторых идей Вяч. Иванова, но не от мистического восприятия жизни, которое еще больше укрепилось в нем по возвращении в Коктебель. В 1908 году он делает выписку из «Спорад» Вяч. Иванова: «Действительность – несовершенное зеркало иной действительности» [14, с. 99]. Эта мысль созвучна мирочувствию Волошина. Ежедневное многочасовое пребывание в природе дарит ему полное ощущение своего единства с ней, пробуждает творческую энергию, помогает освободиться от переживаний, связанных с М.В. Сабашниковой. А главное – открывает мистику Киммерии. Так рождается особого рода мистицизм, которым, кажется, пронизана вся жизнь.

Не последнюю роль в становлении и утверждении мистического мировосприятия играла антропософия Р. Штайнера, влияние которой испытал Волошин. Напомним, что, например, в 1914 году Волошин работает в Дорнахе на постройке антропософского храма, где, в частности, делает рельефы. В это же время он активно общается со Штайнером и с Белым.

Думается, мирочувствие Волошина формировалось через усвоение способности «духовного созерцания», что приближает ушедшее к настоящему в

¹⁶ См.: Купченко В. Странствие Максимилиана Волошина: Документальное повествование. СПб.: Изд-во «Logos», 1997. С. 88–117 [27]; Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М.: Изд-во Кулагиной, 2009. С. 200–220 [28].

формах, доступных чувственному восприятию. В результате Киммерия, подобно Атлантиде в теософии (например, в работе Р. Штайнера «Очерк тайноведения», 1917), обретает очертания Древней Греции, чей орфизм созвучен миру Волошина. Так, посвященные в орфическое учение обязаны были соблюдать определенные ритуальные и аскетические обязанности: воздерживаться от мясной пищи (от убийства млекопитающих и птиц), постоянно очищать тело, носить льняную одежду. В результате сформировалась особая форма, названная Платоном «орфической жизнью»¹⁷.

Наиболее активно орфизм усваивался племенами, заселявшими пограничные с греческими земли, к каковым принадлежало Северное Причерноморье, или Киммерия¹⁸. В связи с постижением тайных кодов культуры следует обратить внимание, что одна из частей статьи Волошина о Богаевском названа «Киммерии печальная область». Кроме того, в качестве эпитафия к этой части Киммерия именуется одновременно и населенной людьми страной, и пространством, где Одиссей вызывает мертвецов. Заметим, что в публикации эпитафия написан на древнегреческом языке с целым рядом ошибок, никак не прокомментирован и, соответственно, не переведен на русский язык. И название и эпитафия отсылают к одиннадцатой песне «Одиссеи» Гомера, в которой повествуется о посещении Одиссеем страны мертвых:

Скоро пришли мы к глубокотекущим водам Океана;
Там киммериян печальная область, покрытая вечно
Влажным туманом и мглой облаков; никогда не являет
Оку людей там лица лучезарного Гелиос, землю ль
Он покидает, всходя на звездами обильное небо,
С неба ль, звездами обильного, сходит, к земле обращаясь;
Ночь безотрадная там искони окружает живущих [30, с. 541].

Здесь Одиссей принесет жертву – ему откроется Аид, и души умерших жен и героев пройдут перед ним чередой, здесь он услышит предсказание слепого провидца Тиресия и обретет «крылатое слово».

Так совмещаются современный Волошину и Богаевскому Крым с древней Киммерией. Солнечный, теплый, благодатный Крым скрывает свою генетическую связь с царством мертвых. Эта связь наиболее явственно обозначится в годы большевистского переворота, когда первые многочисленные репрессивные меры будут проведены именно в земле Киммерийской, куда в надежде спасти и спастись бежала «бывшая» Россия, словно забыв, что отсюда начинается путь в страну, «откуда нет возврата».

В 1907 году Волошин пишет цикл стихов, объединив их под общим названием «Киммерийские сумерки» и посвятив «Константину Федоровичу Богаевскому». Цикл открывается стихотворением «Польнь»:

¹⁷ Цит. по: Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Богослужбные и сценические древности. СПб.: Алетейя, 1997. С. 218 [29].

¹⁸ См.: Страбон. География. С. 12.

Костер мой догорал на берегу пустыни.
Шуршали шелесты струистого стекла.
И горькая душа тоскующей полыни
В истомной мгле качалась и текла.

В гранитах скал – надломленные крылья.
Под бременем холмов – изогнутый хребет.
Земли отверженной – застывшие усилья.
Уста Праматери, которым слова нет!

Дитя ночей призывных и пытливых,
Я сам – твои глаза, раскрытые в ночи
К сиянию древних звезд, таких же сиротливых,
Простерших в темноту зовущие лучи.

Я сам – уста твои, безгласная как камень!
Я тоже изнемог в оковах темноты.
Я свет потухших солнц, я слов застывший пламень
Незрячий и немой, безрылый как и ты.

О, мать-невольница! На грудь твоей пустыни
Склоняюсь я в полночной тишине...
И горький дым костра, и горький дух полыни,
И горечь волн – останутся во мне [31, с. 84–85].

В образе догорающего костра угадывается иной образ – образ сумерек, струящийся воздух которого пропитан горечью полыни. Эта горечь небытия словно застыла в надломах гор и холмов отверженной и молчащей Праматери-земли. Так Волошин набрасывает абрис потаенной Киммерии, где когда-то «был священный лес. Божественный гонец / Ногой крылатою касался сих прогалин» (V стих цикла).

Только посвященному открываются подлинные смыслы Киммерии. Посвященный – тот, кто обладает особым зрением, направленным не на внешнее, а на внутреннее, и в то же время остается вечным ребенком Праматери-земли. Через это особое (неразрывное) единство мать/дитя происходит возвращение героя к мистическим основам бытия, которые для профанного большинства закрыты. Потому его глазам ночь дарит сиянье древних звезд, способность увидеть их «зовущие лучи» и в экстатическом состоянии пережить чувство родства с миром сверхчувственным. Потому признание в немоте звучит как внутренняя молитва, которой в силу органической слитности героя с Праматерью-землей и не требуется никакой вербализации.

В финальной строфе герой возвращается в обычное состояние, сохраняя память о пережитом как жизнеобразующий мотив бытия.

Стихотворение «Полынь», как уже отмечалось, открывает сборник, но напрямую не отсылает к Гюмеру, хотя, как минимум, через эпиграф пребыва-

ет с ним в общем контексте, пусть и мыслимом. Зато последнее стихотворение цикла уже прямо называется «Одиссей в Киммерии» и посвящается «Лидии Дм. Зиновьевой-Аннибал». Название и посвящение неразрывно связаны друг с другом: в октябре 1907 года писательница, жена Вяч. Иванова и давняя знакомая Волошина Л.Д. Зиновьева-Аннибал внезапно умирает, оставив «вселенское страдание и сострадание» (Вяч. Иванов). В дневнике Волошин записывает рассказ Вяч. Иванова о смерти его жены, которая сопровождается оргиастическим ритуалом: «И я лег с ней на постель и обнял ее. И так пошли долгие часы. ... Тут я простился с ней. Взял ее волосы. Дал ей в руки свои. Снял с ее пальца кольцо – вот это, с виноградными листьями, дионисическое, и надел его на свою руку. Она не могла говорить. Горло было сдавлено, распухло. Сказала только слово: благословляю»¹⁹.

«Одиссей в Киммерии» – это Одиссей, которому дано краткое общение с умершими. Но за именем греческого героя угадывается и сам поэт. Отсюда – «я» обретает форму множественного числа – «мы».

Уж много дней рекою Океаном
Навстречу дню, расправив паруса,
Мы бег стремим к неотвратимым странам.
Усталых волн все глуше голоса,

И слепнет день, мерцая оком рдяным.
И вот вдали синеее полоса
Ночной земли и, слитые с туманом,
Излоги гор и скудные леса..

Наш путь ведет к божницам Персефоны,
К глухим ключам, под сени скорбных роц
Раин и ив, где папоротник, хвощ

И черный тисс одели леса склоны...
Туда идем, к закатам темных дней
Во сретенье тоскующих теней [32, с. 92].

Тайное знание о возможности общения («во сретенье тоскующих теней»), подобно Одиссею, с душами умерших придает стихотворению, как ни парадоксально звучит, бодрые интонации. Напомним, что именно в царстве Аида Одиссей узнал не только об ожидающих его событиях в земной жизни, но и получил советы, как избежать катастроф. Жизнь реальная и мир, откуда нет возврата, оказываются неразрывно слиты. Потому А.К. Герцк в письме к Волошину (август 1907 г.) восклицает: «Слава серебряной полыни!» [33, с. 138]. Это восклицание имеет явно ритуальный характер, потому полынь обретает

¹⁹ Цит. по: Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 246.

ивные смыслы, этимологически восходящие к «гореть, пылать», что явно отсылает к обязательному в орфических гимнах воскурению, сопровождаемому ароматами²⁰.

Потому К. Богаевский, будучи духовно близок Волошину, в январе 1907 года ему признается: «А ведь Ваши стихи, особенно последние: ... “Полынь”... произвели на меня... большое впечатление... это то, что мне всего роднее в природе, самое прекрасное и значительное, что я подметил в ней. “Земли отверженной застывшие усилъя, уста праматери, которым слова нет” – в этих словах весь символ веры моего искусства»²¹.

В этом же году Богаевский пишет картину «Жертвенники» (хранится в собрании Ярославского Художественного музея), в которой средствами живописными создает галлюцинирующий, мистический мир природы. Подчеркнутая фигуративность облаков производит впечатление персонификация древних богов во всей их силе и мощи, чьи образы призваны воскурением жертвенников, расположенных на вершинах гор. Пирамидальные формы гор, расчлененные гигантскими ступенями, суть нескрываемо теософский образ соединения чувственного и сверхчувственного миров. Причем чувственное начало имеет античные орфические корни. У орфиков Деметра и Персефона совпадают в едином образе. Потому нисхождение в преисподнюю всегда оборачивается торжеством жизни над смертью.

Жемчужно-прозрачно-призрачный колорит картины пронизан особым светом, которым буквально залиты горы с дымящимися жертвенниками, что коррелирует орфическому учению. Бог-творец у орфиков – Фанет (Phanes), «Сияющий». Он появился из мирового яйца, потому включает в себя все живущее. Чтобы Фанет освещал мир, ему необходимо принести жертву²². Художник пишет пейзаж в тот момент, когда жертва уже принесена и принята богом, о чем свидетельствуют освещенные горы. В контраст горам темнеют по бокам и внизу деревья, создавая впечатление, что они расступаются перед светом, исходящим от невидимого бога Фанета. Не случайно в уже цитированном письме к Волошину художник пишет, что стихи так глубоко коснулись его заветных исканий, что он должен ответить на поразившее его слово²³. Как отклик на слово, полное скрытого знания, художник творит, по его признанию, «неведомый, сказочно-далекий и прекрасный мир»²⁴.

Тайные коды культуры, связанные с приобщением художественного сознания к орфическому культу, преодолевая временные границы, позволяют творить единое пространство человеческого бытия. Мир вокруг человека – не

²⁰ См.: Орфей. Языческие таинства. Мистерии восхождения. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 187 [34].

²¹ Цит. по: Башенко Р.Д. К.Ф. Богаевский: монография. М.: Изобразительное искусство, 1984. С. 111 [35].

²² См.: Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Богослужбные и сценические древности. С. 216–217.

²³ Цит. по: Башенко Р.Д. К.Ф. Богаевский: монография. С. 111.

²⁴ Там же. С. 38.

бездущная предметность, постижение его душевно-духовного начала раздвигает горизонты знания, основанного на сугубо опытным познании природы. Звук плещущейся воды, шелестящая трава, пряные запахи, свет звезд, движение облаков суть знаки инобытия, пребывающего рядом с человеком. Но понимать эти знаки могут только посвященные, каковыми, вне всяких сомнений, были Волошин и Богаевский. Им было ведомо мистическое чувство, которое открывало тайны жизни и всеобщей одухотворенности Космоса.

*Жизнетворчество Максимилиана Волошина в контексте
метафизики бытия Серебряного века*

Волошин жил в эпоху Серебряного века. Именование всегда содержит сущность того, что именуется. Серебро – металл особого свойства: в отличие от золота серебро со временем темнеет, утрачивая изначальный цвет. В результате благородство оказывается подспудным, неявным. Зато в самом металле присутствует провокация к действию, к изменению. Вот отчего культуре Серебряного века присуще стремление подправить реальность. Искусства всегда оказываются мало. Любая идея должна быть поверена жизнью. Потому рождаются эксперименты на «Башне» Вяч. Иванова, «сбрасывание» с корабля современности классической русской литературы, большевистский переворот в октябре 1917 года. И блистательный Серебряный век завершился пришествием чудовища, жертвой которого стала вся русская культура. Те, кому удалось выжить на родине или бежать за границу, поняли это, но было поздно. «По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 16).

Двойственная природа Серебряного века метафизична, потому творческое сознание влечет то, что скрыто за формами предметного мира. И здесь вновь вступает в права архаика. В исходном написании древнегреческого термина через артикли женского рода единственного числа в номинативусе (ta) соединяются слова meta (за) и physica (физика) – ta meta ta physica: то, что следует за естественнонаучными сочинениями Аристотеля (Андроник Родосский). В лингвистическом плане артикль указывает на единство грамматических признаков двух слов, их некую неразрывность. Но в ином плане, философская мысль усваивала «то, что следует за физикой», через латинскую кальку, в которой «за» и «физика» слились в единое слово – *Metaphysica* – поскольку в латинском языке нет артиклей. В результате утрачивается создаваемая артиклями «проряженность» в написании слова, которая содержалась и в его значении. То, что располагается за пределами физики, неслиянно с ней соотносится. Потому М. Хайдеггер видит в метафизике «вопросание, обращенное за пределы сущего», цель которого – «сделать его доступным умозрению как таковое и во всей полноте»²⁵. В древнегреческом (архаическом) написании артикль есть явственное свидетельство о возможности достижения поставленной цели. Потому, думается, Хайдеггер пишет слово «метафизика» на древнегреческом языке.

²⁵ См.: Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 35 [36].

Метафизика расширяет и углубляет пространство бытия. В качестве примера обратимся к инскриптам, хранящимся в библиотеке М. Волошина в Коктебеле²⁶.

В январе 1917 года Волошин был в гостях у отца Павла в Сергиевом Посаде, получив от хозяина в дар статьи «Не восхищение непщева (Филип. 2, 6–8) (К суждению о мистике)» (1915), «Около Хомякова (Критические заметки)» (1916), «Приведение чисел. К математическому обоснованию числовой символики» (1916). Каждую статью отец Павел написал. Эти надписи обладают своеобразной, «двойной» (усложненной) метафизикой – собственной и контекстной.

На книге «Не восхищение непщева»: «Глубокоуважаемому Максимилиану Александровичу Волошину с чувством признательности и за лики творчества и за лики Земли». «Лики творчества», – это название книги Волошина (издательство «Аполлон», 1914), полученной отцом Павлом от автора. Лики Земли обычно связывают с подаренными Волошиным отцу Павлу акварелями²⁷. Однако в стихах Волошина лик Земли проступает в звучании и запахах, то есть в ее прямых проявлениях, а не в их интерпретации на картине. Причем эти проявления могут быть дики и ужасны, как, например, в стихотворении «Полдень» (1907):

И этот тусклый зной, и горы в дымке мутной,
И запах душных трав, и камней отблеск ртутный,
И злобный крик цикад, и клекот хищных птиц –

Мутят сознание. И зной дрожит от крика...
И там – во впадинах зияющих глазниц
Огромный взгляд растоптанного Лица [39, с. 90].

Кажется, его «Полдень» словно написан в pendant (только со знаком минус) к сонету Д.Г. Россетти «Silent Noon»:

The pasture gleams and glooms
'Neath billowing skies that scatter and amass.
.....
Deep in the sun-searched growths the dragon-fly
Hangs like a blue thread loosened from the sky:
So this wing'd hour is dropt to us from above [40, p. 54].

²⁶ См.: Никитин В.А., Купченко В.П. К истории взаимоотношений отца Павла Флоренского и Максимилиана Волошина (Документы и свидетельства) // Минувшее. Исторический альманах. Сб. 6. М., 1992. С. 325–333 [37]. (Эти инскрипты уже были опубликованы, но я надписи отца Павла скопировала с оригиналов в библиотеке Волошина в сентябре этого года. Низкий поклон за эту возможность Наталье Михайловне Мирошниченко, директору музея Волошина.)

²⁷ См.: Андроник (А.С. Трубачев), игум. М.А. Волошин (1877–1932) // Энтелехия. Кострома, 2008. № 18. С. 29 [38].

У Россетти мир погружен в блаженство гармонии, «когда / Звучит Любовь в молчании двоих» (пер. наш. – И.Е.) Подобное сопоставление отнюдь не произвольно. Прерафаэлитов, Рёскина активно публиковал журнал «Мир искусства», с которым у изданий, где печатался Волошин, были сложные отношения. Но, как обронил В.В. Розанов, большое-то дитя и любишь. Природа у Волошина дисгармонична по той причине, что человеческое сознание не в силах вместить ее, не в силах охватить глазом. Неприрученность природы слышит он в ее криках и запахах. Природа и манит его, и пугает.

Другой незримый контекст этой надписи собственно статья свящ. Флоренского со странным для современного уха названием «Не восхищение непщева», где предметом изучения является культурфилософия слова *gaugamos*²⁸. Отец Павел объясняет, что благодаря Божественной сущности Христа, в каком бы обличье Он ни появлялся в мире, *незачем похищать* то, что Ему изначально *со-природно*. Всякий другой *вынужден похищать*, совершая внутреннее восхождение к горнему миру, осознавая свое *не-совпадение* с Богом. Потому художественное произведение – всегда нисхождение. И в этом Флоренский совпадает с Вяч. Ивановым; что вполне объясняет появление посвящения. Один из мотивов в размышлениях отца Павла связан с гарпиями, дочерьми изумления и тайнодейственного культа преисподних сил. Напомню, Гарпии – крылатые дикие миксантропические существа в виде полуженщин-полуптиц. Их имена: *Aello* (Бурная), *Aellopos* (Быстроногая), *Podarge* (Быстрая в бегу), *Ocupete* (Быстролетная), *Kelaine* (Мрачная). Гарпии живут там, где постоянно пребывают «восхищения» и «исступления». Но есть у гарпий еще одна важная функция: они посредницы перехода человека из этого мира в тот, откуда нет возврата. «Не умер, а похищен Гарпиями» – такова формула древних. Потому восхищение есть способность стать *иным* миру.

Лики творчества и лики Земли составляют неразрывное единство, они в равной степени могут быть и созидательны, и разрушительны, что и составляет сущность их метафизики.

На книге «Около Хомякова»: «Глубокоуважаемому Максимилиану Александровичу Волошину плененный его мышью». В ответном письме Волошин искренне радуется написанным отцом Павлом словам²⁹, что свидетельствует о взаимопонимании. Только теперь речь идет уже не о ликах Земли вообще, а конкретном проявлении в символе мыши.

Символизм был родной стихией и для Волошина, и для отца Павла. Потому статья Волошина «Аполлон и мышь» произвела сильное впечатление – «плененный... мышью». Мышь воспринимается одной из символических форм метафизики культуры в эпоху Серебряного века. Как замечает Волошин, «символ по своему внутреннему свойству не может быть объяснен фактической

²⁸ См.: Флоренский П.А., свящ. «Не восхищение непщева» (Филип. 2, 6–8) (К суждению о мистике) // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 163–167 [41].

²⁹ См.: Флоренский П.А., свящ. Около Хомякова // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 29 [42].

последовательностью своего возникновения», потому остаются вопросы: «Как понять... эту таинственную связь маленького серого зверька с сияющим и грозно-прекрасным богом? Как разгадать эту загадку мыши?» [43, с. 97]. Не в меньшей мере подобного рода проблема волновала и отца Павла. Выскажу предположение, что «Не восхищение непщева» написано под впечатлением от чтения статьи «Аполлон и мышь» и в той же логике: найти в античности ответы на вопросы, волнующие сегодня, через символ связать в единое целое прошлое и настоящее, поскольку символ развернут в область тайноведения. Конечно, возникает вопрос, отчего в таком случае отец Павел не сделал эту надпись на книге «Не восхищение непщева». Именно в силу символизма, присущего отцу Павлу и уходящего корнями в архаику. Много позднее, уже в заключении составляя список авторов, чьи книги его дочь должна прочесть обязательно, отец Павел укажет пятым номером «Максимилиан Волошин». Далее последуют Вяч. Иванов, Мережковский и затем древняя культура, которая займет основное место в списке³⁰.

Волошин обращается к древним свидетельствам о связи мыши с культом Аполлона и приходит к выводу, что она символизирует ускользящее присутствие аполлонического искусства, легко обнаруживая примеры в поэзии XIX века. Действительно, одно из прозвищ Аполлона *Smintheus* от *smínthos* – полевая мышь, которая как животное, видящее в темноте, служила символом всевидящего бога. Оба слова – существительные мужского рода. Но в греческом языке есть обозначение мыши как *mus* (сущ. среднего рода), которое входит в состав слов *mysterion* – таинство, *mustagogos* – посвященный в таинства. Кажущееся по звучанию близким к *mus* греческое слово *moisa* (муза) пишется не через юпсилон, а через диграф *oi* и восходит к корню *tep-*, использовавшемуся, как сообщает В.Н. Топоров, «для описания особого рода духовного возбуждения, связанного, видимо, со сферой сакрального и творческого»³¹. В такого рода возбуждении Э.Р. Доддс (за которым во многом следует Топоров) усматривал несколько аспектов, один из них – творческое неистовство, вдохновляемое Музами³². А Музы, как известно, окружали бога Аполлона, и он был их водитель – Мусaget. Напомним, так именовалось в Серебряном веке издательство, чьей маркой выступал образ Аполлона с лирой в руках и чьей целью было метафизическое творчество³³. В другом издательстве Серебряного века «Аполлон» вышла первая книга «Ликов творчества» Волошина, а в журнале «Аполлон» печатались его стихи.

³⁰ См.: Флоренский П.А., свящ. [Тетрадь для дочери Ольги] // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 135 [44].

³¹ См.: Топоров В.Н. ΜΟΝΘΑΙ «МУЗЫ»: соображения об имени и предыстория образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М.: Наука, 1977. С. 38 [45].

³² См.: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. С. 100 [46].

³³ См.: Богомолов Н.А. Журналистика русского символизма. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2002. С. 19 [47].

Волошин связывает мышшь с бессонницей, когда весь организм человека особенно чутко к малейшему движению: «<...>И во время бессонницы, как маленькая трещинка в светлом и стройном Аполлоновом мире, появляется мышшь» [43, с. 97]. Она символ убегающего мгновения, неприменности и грусти, что таятся на дне аполлонова светлого сна³⁴. И далее мысль Волошина обращается к сюжету народной сказки, который он именует детской присказкой о курочке, снесшей золотое яичко, и аполлонической мышши. К сожалению, в «литпамятниковском» издании «Ликов времени» этот мотив никак не отмечен. А между тем он весьма значим для понимания сущности метафизических аспектов творчества Волошина и Серебряного века в целом.

Волошин приводит вариант сказки, где курочка обещает снести простое яичко взамен разбитого золотого. Но есть иной вариант, где народное сознание разворачивает апокалиптическую картину мира как результат того, что мышшка «хвостиком трянула... яичко разбилось»: «Старик плачет, старуха возрыдает, в печи пылает, верх на избе шатается, девочка-внучка с горя удавилась». А дальше рушится и церковный мир. Яичко же было «пестро, остро, костяно, мудрено»³⁵. Здесь определения свернуты в краткую грамматическую форму на «о», рождая ощущение округлости – древнейшего символа гармонии мира, тайна которой скрыта от человека. Попытка разгадать эту тайну оборачивается ее материализацией, как в украинской сказке «Про курочку, которая несла золотые яйца». Курочка предлагает деду с бабой подождать три года, и тогда она вновь снесет золотое яйцо. Старики соглашаются ждать, продают евреям золотую скорлупу, строят себе новую хату, но денег снова не хватает. Они не выдерживают, режут курицу, безуспешно пытаясь отыскать внутри нее золотые яйца. Вот тут и появляется мышшка, которая объясняет, что им надо сделать, но герои опять не выдерживают и навсегда утрачивают возможность получить червонцы³⁶.

Яйцо (в украинском варианте – «яйцо-райцо», то есть яйцо-счастье, волшебное) содержало знание, скрытое от людей. Даже только соприкосновение с тайноведением, бытийствование возле, рядом, оказывается невыносимым. Волошин иначе прочитывает сказочный сюжет: он полагает, что простое яйцо, которое снесет курочка в будущем, символизирует вечное возвращение жизни. Народная сказка этого не обещает, оставляя мир в руинах, ибо народному сознанию ведомы запреты. Иное – поэтическое сознание. Сквозь обломки проступает слово как «сущность всех вещей», по мысли Волошина³⁷. Потому мышшь есть именование словом зрелища «изначальной скорби и веч-

³⁴ См.: Волошин М. Аполлон и мышшь // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 101 [43].

³⁵ См.: Курочка // Русские народные сказки, собранные А.Н. Афанасьевым: в 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 83 [48].

³⁶ См.: Про курочку, которая несла золотые яйца // Украинские сказки. М.: Голос, 1993. С. 42–44 [49].

³⁷ См.: Письмо М. Волошина к И. Анненскому (без даты) // И.Ф. Анненский. Письма: в 2 т. Т. 2. 1906–1909. СПб.: Изд. дом «Галина скрипит»; Изд. им. Н.И. Новикова, 2009. С. 291 [50].

ной борьбы, составляющей основу жизни»³⁸. В этом же ключе, но, естественно, позднее бой мышей в концертном исполнении «Щелкунчика» П.И. Чайковского трактовал Е.А. Мравинский, наполняя музыку трагичным (небалетным) содержанием.

Метафизика творчества, по Волошину, заключается в художественном проникновении в скрытые сущности предметного мира, чтобы в слове или цвете соединить все со всем. Мотив движения, схваченного в символе мыши, находит в статье отца Павла сродство с хомяковской мыслью, которая «уклончиво бежит от онтологической определенности, переливаясь перламутровой игрой. Но эта игра поверхностных тонов, блестящих, но не субстанциональных и потому меняющихся и изменяющих свои очертания при малейшем повороте головы, не дает устойчивого содержания мысли и оставляет в сердце тревогу и вопрос» [42, с. 296]. Помещая символ мыши в понимание отцом Павлом народной метафизики, следует говорить о душе, которая способна временно принимать образ «пророческого животного». Он считал, что именно народная метафизика способна адекватно передать переливы метафизики общечеловеческой (см. «Освящение реальности» в «Философии культа»).

На книге «Привидение чисел»: «Максимилиану Александровичу Волошину с глубокою признательностью за впечатления от его метагеологии». Возможно, в надписи сказалось восприятие отцом Павлом акварелей Волошина, и он находит им точное именование – метагеология, то есть то, что находится за пределами физических описаний земли. Акварели Волошина – это линии, цвет и движение, в символизме которых бытийствует природа Киммерии. Он писал акварели неустанно, разного художественного достоинства, но главным всегда было чувство духовного сродства человека и природы.

Именно понятие сродства является центральным в работе отца Павла «Привидение чисел». Работа была написана еще во время обучения в Московской Духовной Академии, когда Флоренский активно изучал древнееврейский язык. Под привидением он понимает «теософскую (каббалистическую) редукцию» – замену числа суммой его цифр, что позволяет дифференцировать числа полные и неполные. Полное число «раскрывает свои свойства в полно-лепестковом многоугольнике», а число неполное – в многоугольнике «с неполным числом лепестков». И далее: «Представление числа многоугольником позволяет узнать внутреннюю природу его, так сказать, кладет число под микроскоп. Точка-бутон раскрывает в многоугольнике свои потенции, и то, что ранее в точке было доступно одному только умозрению, тут делается интуитивно-очевидным; то, что было в своей реальности предметом убеждения, делается опытно-проверяемым» [51, с. 23]. Лепесток, бутон – приметы живого мира природы, в символической форме представленные в числе. Потому метагеология Волошина («все, что пережито землей, все отражено в пейзаже» [19, с. 273]) оказалась столь близкой отцу Павлу.

³⁸ См.: Волошин М. Аполлон и мышь. С. 111.

Как видим, даже в такой частности, как инскрипт, легко обнаруживаются следы метафизики, столь свойственной и культуре Серебряного века, и творчеству его деятелей.

В заключение вернемся к названию статьи. Культурфилософия нацелена на выявление сущности культурного феномена и порождаемых ею в процессе его бытийствования смыслов. Если обратиться в этом плане к Серебряному веку, то его сущность при всей противоречивости, сложности, разнонаправленной активности содействовала формированию чрезвычайно важного смысла. Серебро ведь темнеет по той причине, что очищает время-пространство. Хотя бы уже за пределами своего бытийствования, о чем свидетельствует русская эмиграция первой волны.

Серебряный век – время величайшего взлета творческого духа. Житнетворчество Максимилиана Волошина тому наглядный пример. Но цена оказалась слишком, непомерно высокой: это трагические судьбы деятелей Серебряного века и гибель русской культуры. Апокалиптические смыслы Серебряного века в немалой мере порождены самой идеей житнетворчества: сотворить частную судьбу по законам искусства или жизнь всего общества по рожденным в кабинетах моделям. Когда живое, многоликое втискивается в прокрустово ложе идеологии, неизбежно наступают «дни глубокого упадка духа» (дневниковая запись Волошина от 24 марта 1932 года).

Список литературы

1. Хомяков А.С. Как часто во мне пробуждалась... / Хомяков А.С. Стихотворения. М.: Прогресс-Плеяда, 2005. 704 с.
2. Виноградов В.В. Русский язык (грамматическое учение о слове). М.: Высш. шк., 1972. 380 с.
3. Волошин М. Автобиография // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 29–35.
4. Бенуа А. О Максимилиане Волошине // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 333–336.
5. Гумилев Н.С. Пильгамеш // Ново-Басманная, 19. М.: Худож. лит., 1990. С. 272–307.
6. Волошин М. Одилон Рэдон // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 235–237.
7. Иванов В.И. Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста «Tertio Antiquus») // Иванов В.И. По звездам. Борозды и меж. М.: Астрель, 2007. С. 270–288.
8. Волошин М. Архаизм в русской живописи (Рерих, Богаевский и Бакст) // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 274–281.
9. Ямвлих. О египетских мистериях. М.: Алетейя, 2004. 208 с.
10. Шеллинг Ф.В.Й., фон. Философия мифологии: в 2 т. Т. 1. Введение в философию мифологии. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. 480 с.
11. Волошин М. Константин Богаевский // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 312–324.
12. Страбон. География: в 17 книгах. М.: Ладомир, 1994. 941 с.
13. Голлербах Э. «Он был более знаменит, чем известен» // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 501–510.
14. Волошин М. Записные книжки. М.: Вагриус, 2000. 173 с.
15. Аристотель. О частях животных. М.: Гос. изд-во биолог. и мед. лит., 1937. 217 с.
16. Иванов Вяч. Вызывание Вакха / Эрос. Репринт: СПб.: Изд-во «Оры», 1907; М.: Книга, 1991. С. 29–31.

17. Волошин М. «Эрос» Вячеслава Иванова / Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 477–484.
18. Мандельштам О.Э. Ласточка // Сочинения: в 2 т. Т. 1. Стихотворения. М.: Худож. лит., 1990. С. 130–131.
19. Волошин М. История моей души. М.: Аграф, 1999. 480 с.
20. Волошин М. Дом поэта // Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 339–343.
21. Письма К.Ф. Богаевского (1904–1941 годы) // Башенко Р.Д. К.Ф. Богаевский: монография. М.: Изобразительное искусство, 1984. С. 110–161.
22. Белый А. Дом-музей М.А. Волошина // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М.: Сов. писатель, 1990. С. 506–510.
23. Сентенции и фрагменты Вяч. Иванова в записях О. Шор / Русско-итальянский архив III: Вячеслав Иванов – Новые материалы. Salerno, 2001. С. 133–149.
24. Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 210–249.
25. Иванов Вяч. Орфей // Труды и дни. 1912. № 1. С. 61–70.
26. Иванов В.И. Драма Орфея // Стихотворения. Поэмы. Трагедии: в 2 т. СПб.: Академический проект, 1995. Т. 2. С. 91.
27. Купченко В. Странствие Максимилиана Волошина: Документальное повествование. СПб.: Изд-во «Logos», 1997. 544 с.
28. Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М.: Изд-во Кулагиной, 2009. С. 200–220.
29. Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Богослужебные и сценические древности. СПб.: Алетейя, 1997. 319 с.
30. Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Худож. лит., 1967. С. 23–416.
31. Волошин М. Полюнь // Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 84–85.
32. Волошин М. Одиссей в Киммерии // Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 92.
33. Письма А. Герцкык М.А. Волошину // Сестры Герцкык. Письма. СПб.: ИНАПРЕСС, 2002. С. 138–139.
34. Орфей. Языческие таинства. Мистерии восхождения. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 432 с.
35. Башенко Р.Д. К.Ф. Богаевский: монография. М.: Изобразительное искусство, 1984. 296 с.
36. Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянской культуры, 2010. 160 с.
37. Никитин В.А., Купченко В.П. К истории взаимоотношений отца Павла Флоренского и Максимилиана Волошина (Документы и свидетельства) // Минувшее. Исторический альманах. Сб. 6. М., 1992. С. 325–333.
38. Андроник (А.С. Трубачев), игум. М.А. Волошин (1877–1932) // Энтелехия. Кострома, 2008. № 18. С. 28–30.
39. Волошин М. Полдень / Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 89–90.
40. Rossetti D.G. Silent Noon / Rossetti D.G. The House of Life. М.: Аграф, 2009. 336 р.
41. Флоренский П.А., свящ. «Не восхищение непщева» (Филип. 2, 6–8) (К суждению о мистике) // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 143–191.
42. Флоренский П.А., свящ. Около Хомякова // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 278–336.
43. Волошин М. Аполлон и мышь // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 96–111.
44. Флоренский П.А., свящ. [Тетрадь для дочери Ольги] // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 135–136.
45. Топоров В.Н. ΜΟΝΘΑΙ «МУЗЫ»: соображения об имени и предыстория образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М.: Наука, 1977. С. 36–48.
46. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.

47. Богомолов Н.А. Журналистика русского символизма. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2002. 122 с.
48. Курочка // Русские народные сказки, собранные А.Н. Афанасьевым: в 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 83–84.
49. Про курочку, которая несла золотые яйца // Украинские сказки. М.: Голос, 1993. С. 42–44.
50. Письмо М. Волошина к И. Анненскому (без даты) // И.Ф. Анненский. Письма: в 2 т. Т. 2. 1906–1909. СПб.: Изд. дом «Галина скрипит»; Изд. им. Н.И. Новикова, 2009. С. 353–360.
51. Флоренский П.А. Приведение чисел (К математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916. 38 с.

References

1. Khomyakov, A.S. Kak chasto vo mne probuzhdalas'... [How often awakened in me...], in Khomyakov, A.S. *Stikhotvoreniya* [Verses], Moscow: Progress-Pleyada, 2005. 704 c.
2. Vinogradov, V.V. *Russkiy yazyk (grammaticheskoe uchenie o slove)* [The Russian language (Grammatical science about the word)], Moscow: Vysshaya shkola, 1972. 380 p.
3. Voloshin, M. *Avtobiografiya* [The Autobiography], in *Vospominaniya o Maksimiliane Voloshine* [Memoirs on Maximilian Voloshin], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990. P. 29–35.
4. Benua, A. O Maksimiliane Voloshine [About Maximilian Voloshin]. *Vospominaniya o Maksimiliane Voloshine* [Memoirs on Maximilian Voloshin]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990, pp. 333–336.
5. Gumilev, N.S. *Gil'gamesh* [Gilgamesh], Novo-Basmanaya, 19. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990, pp. 272–307.
6. Voloshin, M. Odilon Redon [Odilon Redon], in Voloshin, M. *Liki tvorchestva* [Faces of creativity], Leningrad: Nauka, 1988, pp. 235–237.
7. Ivanov, Vych. Drevniy uzhas (po povodu kartiny L. Baksta «Terror Antiquus») [The Archaic terror (about work «Terror Antiquus» of L. Bakst)], in Ivanov, Vych. *Po zvezdam. Borozdy i mezhi* [Above stars. Furrows and borders.], Moscow: Astrel', 2007, pp. 270–288.
8. Voloshin, M. Arkhaizm v russkoy zhivopisi (Rerikh, Bogaevskiy i Bakst) [The Archaic in Russian painting (Rerikh, Bogajevsky and Bakst)], in Voloshin, M. *Liki tvorchestva* [Faces of creativity], Leningrad: Nauka, 1988, pp. 274–281.
9. Yamvlikh. *O egipetskiykh misteriyakh* [About the Egypt mysteries], Moscow: Aleteyya, 2004. 208 p.
10. Shelling, F.V.Y., fon. *Filosofiya mifologii: v 2 t., t. 1. Vvedenie v filosofiyu mifologii* [The Philosophy of Mythology: in 2 t. T. 1. Introduction in the Philosophy of the Mythology], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2013. 480 p.
11. Voloshin, M. Konstantin Bogaevskiy [Konstantin Bogajevsky], in Voloshin, M. *Liki tvorchestva* [Faces of creativity], Leningrad: Nauka, 1988, pp. 312–324.
12. Strabon. *Geografiya: v 17 kn.* [The Geography: in 17 book], Moscow: Ladimir, 1994. 941 p.
13. Gollerbakh, E. «On byl bolee znamenit, chem izvesten» [«He was more famous than known»], in *Vospominaniya o Maksimiliane Voloshine* [Memoirs on Maximilian Voloshin], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990, pp. 501–510.
14. Voloshin, M. *Zapisnye knizhki* [The Notebooks], Moscow: Vagrius, 2000. 173 p.
15. Aristotel'. *O chastyakh zhivotnykh* [Parts of Animals], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo biologicheskoy i meditsinskoy literatury, 1937. 217 p.
16. Ivanov, Vyach. Vzyvanie Vakkha [Evocation of Bacchus], in Ivanov, Vyach. *Eros* [Eros], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Ory», 1907; Moscow: Kniga, 1991. 86 p.
17. Voloshin, M. «Eros» Vyacheslava Ivanova [«The Eros» of Viacheslav Ivanov], in Voloshin, M. *Liki tvorchestva* [Faces of creativity], Leningrad: Nauka, 1988, pp. 477–484.
18. Mandel'shtam, O.E. Lastochka [The Swallow], in Mandel'shtam, O.E. *Sochineniya v 2 t., t. 1. Stikhotvoreniya* [Verses], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990, pp. 130–131.

19. Voloshin, M. *Istoriya moyey dushi* [The History of my soul], Moscow: Agraf, 1999. 480 p.
20. Voloshin, M. Dom poeta [The House of Poet], in Voloshin, M. *Stikhovoreniya* [Verses], Moscow: Kniga, 1989, pp. 339–343.
21. Pis'ma K.F. Bogaevskogo (1904–1941 gody) [The Letters of K.F. Bogajevsky], in Bashchenko, R.D. K.F. *Bogaevskiy: monografiya* [K.F. Bogaevskiy: monograph], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, 1984, pp. 110–161.
22. Belyy, A. Dom-muzey M.A. Voloshina [The House-Museum of M.A. Voloshin], in *Vospominaniya o Maksimiliane Voloshine* [Memoirs on Maximilian Voloshin], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990, pp. 506–510.
23. Sententsii i fragmenty Vyach. Ivanova v zapisyakh O. Shor [The Sentences and fragments of Vyach. Ivanov in the notes of O. Shor], in *Russko-ital'yanskiy arkhiv III: Vyacheslav Ivanov – Novye materialy* [in Russian-Italian archive III: Vyacheslav Ivanov-New materials], Salerno, 2001, pp. 133–149.
24. Silard L. «Orfey rasterzannyy» i nasledie orfizma [«Orpheus torn to pieces» and the legacy of Orphism], in Vyach. Ivanov. *Arkhivnye materialy i issledovaniya* [Vyacheslav Ivanov. Archive materials and research], Moscow: Russkie slovari, 1999, pp. 210–249.
25. Ivanov, Vyach. Orfey [The Orpheus], in *Trudy i dni*, 1912, no. 1, pp. 61–70.
26. Ivanov, Vyach. Drema Orfeya [The Sandman of Orpheus], in Ivanov, Vyach. *Stikhovoreniya. Poemy. Tragedii: v 2 t., t. 2* [Verses. Poems. Tragedies: in 2 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 1995, p. 91.
27. Kupchenko, V. *Stranstvie Maksimiliana Voloshina: Dokumental'noe povestvovanie* [The Pilgrimage of Maximilian Voloshin: Documents narrative], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Logos», 1997. 544 p.
28. Bogomolov, N.A. *Vyacheslav Ivanov v 1903–1907 godakh: Dokumental'nye khroniki* [Vyacheslav Ivanov in 1903–1907: Documents chronic], Moscow: Izdatel'stvo Kulaginoy, 2009, pp. 200–220.
29. Latshev, V.V. *Ocherk grecheskikh drevnostey. Bogoslužebnye i stsenedicheskie drevnosti* [Outline of Greek antiquities. Liturgical and scenic antiquities], Saint-Petersburg: Aletyeya, 1997. 319 p.
30. Gomer. *Iliada. Odissey* [Iliad. Ulysses], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, pp. 23–416.
31. Voloshin, M. Polyn' [The Wormwood], in Voloshin, M. *Stikhovoreniya* [Verses], Moscow: Kniga, 1989, pp. 84–85.
32. Voloshin, M. Odissey v Kimmerii [Ulysses in the Khymery], in Voloshin, M. *Stikhovoreniya* [Verses], Moscow: Kniga, 1989, p. 92.
33. Pis'ma A. Gertsyk M.A. Voloshinu [The Letters of A. Gertsyk to M.A. Voloshin], in *Sestry Gertsyk. Pis'ma* [Gertsyk Sisters. Letters], Saint-Petersburg: INAPRESS, 2002, pp. 138–139.
34. Orfey. *Yazycheskie tainstva. Misterii voskhozhdeniya* [Orpheus. Pagan mysteries. Mystery of climbing], Moscow: EKSMO-Press, 2001. 432 p.
35. Bashchenko, R.D. *K.F. Bogaevskiy: monografiya* [K.F. Bogaevskiy: monographic], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, 1984. 296 p.
36. Khaydegger M. *Lektsii o metafizike* [Lectures about Metaphysics], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2010. 160 p.
37. Nikitin, V.A., Kupchenko V.P. K istorii vzaimootnosheniy ottsa Pavla Florenskogo i Maksimiliana Voloshina (Dokumenty i svidetel'stva) [On the history of the relationship of priest. Pavel Florensky and Maximilian Voloshin (Documents and testimony)], in *Minuvshee. Istoricheskiy al'manakh. Sb. 6* [The Past. Historic Almanac.], Moscow, 1992, pp. 325–333.
38. Andronik (A.S. Trubachev), igum. M.A. Voloshin (1877–1932) [M.A. Voloshin (1877–1932)], in *Entelechiya* [Entelechy], Kostroma, 2008, no. 18, pp. 28–30.
39. Voloshin M. Polden' [The Noon], in Voloshin, M. *Stikhovoreniya* [Verses], Moscow: Kniga, 1989, pp. 89–90.
40. Rossetti, D.G. Silent Noon. Rossetti D.G. The House of Life. Moscow: Agraf, 2009. 336 p.

41. Florenskiy, P.A., svyashch. «Ne voskhishchenie nepshcheva» (Filip. 2, 6–8) (K suzhdeniyu o mistike) [«Not nepsheva admiration» (Phil. 2, 6, 8) (A judgment of mysticism)], in Florensky, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vl, vl.2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 143–191.
42. Florenskiy, P.A., svyashch. Okolo Khomyakova [About Khomykov], in Florensky, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vl, vl.2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 278–336.
43. Voloshin, M. Apollon i mysh' [Apollo and mouse], in Voloshin, M. *Liki tvorchestva* [Faces of Creativity], Leningrad: Nauka, 1988, pp. 96–111.
44. Florenskiy, P.A., svyashch. [Tétrad' dlya docheri Ol'gi] [Notebook for the daughter of Olga], in Florensky, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Collected works in 4 vl, vl.4], Moscow: Mysl', 1998, pp. 135–136.
45. Toporov, V.N. MONΘAI «Muzy»: soobrazheniya ob imeni i predystoriya obraza (k otsenke frakiyskogo vkladu) [MONΘAI «MOUSES»: Considerations about the name and background of the image (to the assessment of the contribution of the Thracian)], in *Slavyanskoe i balkanskoe yazykoznanie. Antichnaya balkanistika i sravnitel'naya grammatika* [Slavonic and Baltic linguistics. Antique Balkan studies and comparative grammar], Moscow: Nauka, 1977, pp. 36–48.
46. Dodds, E.R. *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and irrational], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 507 p.
47. Bogomolov, N.A. *Zhurnalistika russkogo simvolizma* [Journalism of Russian symbolism], Moscow: MGU, 2002. 122 p.
48. Kurochka [The hen], in *Russkie narodnye skazki, sobrannye A.N. Afanas'evym: v 3 t., t. 1* [Russian Folk Tales, in 3 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1984, pp. 83–84.
49. Pro kurochku, kotoraya nesla zolotye yaytsa [About a hen who laid gold eggs], in *Ukrainskie skazki* [Ukrainian Tales], Moscow: Golos, 1993, pp. 42–44.
50. Pis'mo M. Voloshina k I. Anneskomu (bez daty) [The Letter of M. Voloshin to I. Annensky (without date)], in *I.F. Annensky. Pis'ma v 2 t., t. 2 (1906–1909)* [I.F. Annensky. Letters in 2 vol., vol. 2 (1906–1909)], Saint-Petersburg: Izdatel'skiy dom «Galina skripsit»; Izdatel'stvo im. N.I. Novikova, 2009, pp. 353–360.
51. Florenskiy, P.A. *Privedenie chisel (K matematicheskomu obosnovaniyu chislovoy simvoliki)* [Ghost numbers (On mathematical basis of numerical symbolism)], Sergiev Posad, 1916. 38 p.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1:316.7(470)

ББК 873(2)64

О СОЦИАЛЬНОМ ПРИЗВАНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**М.В. МАКСИМОВ**

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

Представлена информация о состоявшейся в конце ноября 2014 г. в Ивановском государственном энергетическом университете научной конференции «Социальное призвание русской философии». Дана характеристика темы конференции, обоснована ее актуальность. Представлены сведения о составе ее участников, дан анализ основной тематики докладов. Выявлена важнейшая черта русской философии – ее социальная ориентированность и социальная ответственность. Обращено внимание на общественную значимость изучения истории русской философии в российских университетах и центрах славистики в зарубежных странах, а также таких тем, как славянское единство, русская цивилизация, смысл войны, патриотизм и национализм. Отмечено внимание современных российских философов-исследователей к актуальным проблемам развития российского общества, стремление историков русской философии к осмыслению ее роли в публичном пространстве. Дана оценка деятельности Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва.

Ключевые слова: социальное призвание русской философии, философия в публичном пространстве, славянское единство, русская цивилизация, смысл войны, патриотизм, национализм, Соловьёвский семинар.

ON SOCIAL CALLING OF RUSSIAN PHILOSOPHY**M.V. MAKSIMOV**

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

The article presents information about the scientific conference «Social calling of Russian philosophy» having been held in Ivanovo State Power University in the end of November 2014. The characteristics of the topic of the conference is given, its relevance also being proved. Information about the participants and analysis of the reports are given. The most relevant feature of the Russian philosophy, its social orientation and social responsibility, is revealed. Attention is drawn to the social relevance of study of the history of Russian philosophy in Russian universities and Slavonic centres abroad, along with such topics as Slavonic unity, Russian civilization, sense of war, patriotism, nationalism. It is noted that contemporary Russian philosophers-researchers pay much attention to the actual problems of the Russian society development and evaluation of Russian philosophy's role in the public space. The work of Solovyov's seminar – Russian educational and research centre of V.S. Solovyov's heritage – is evaluated.

Key words: *Social calling of Russian philosophy, philosophy in the public space, Slavonic unity, Russian civilization, sense of war, patriotism, nationalism, Solovyov's seminar.*

27 ноября 2014 г. в ИГЭУ состоялась научная конференция «Социальное призвание русской философии».

Актуальность этой темы обусловлена как остротой современных проблем развития российского общества, так и сложностью и противоречивостью процессов глобализации, в которые с необходимостью втягивается наша страна. Внимание к общественным проблемам, стремление осмыслить животрепещущие вопросы современности были всегда присущи представителям русской философии, в том числе В.С. Соловьеву – одному из крупнейших ее творцов. Поэтому совершенно не случайно то, что организатором конференции стал Соловьевский семинар – Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьева. Само существование Соловьевского семинара (в ноябре 2014 г. – ему исполнилось 16 лет) демонстрирует понимание его организаторами и руководителями социальной роли философии, важности ее активного присутствия в современной общественной и культурной жизни. Инициатива проведения конференции была поддержана давним партнером Соловьевского семинара – кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

В конференции приняли участие виднейшие представители отечественной философии – д-р филос. наук, зав. кафедрой истории русской философии проф. М.А. Маслин¹, канд. филос. наук, зам. декана философского факультета по науке МГУ им. М.В. Ломоносова доцент А.П. Козырев. Московские университеты были представлены еще двумя докторами философских наук – проф. Е.М. Амелиной (Государственный университет управления) и проф. С.И. Скорородовой (Московский педагогический государственный университет). Участники конференции – преподаватели ивановских вузов: проф. К.Л. Ерофеева (ИГЭУ), проф. Н.П. Крохина (Шуйский филиал ИвГУ), проф. М.В. Максимов (ИГЭУ), проф. С.М. Усманов (ИвГУ), проф. Т.Б. Кудряшова (ИГХТУ), известный православный публицист, иеромонах Макарий (Маркиш) – руководитель Информационного отдела Иваново-Вознесенской епархии. Иногородние участники конференции, наряду с москвичами, – проф. И.А. Треушников (Нижегородская академия МВД России), доц. С.Г. Гутова (Нижевартовский государственный университет).

Конференция вызвала значительный общественный интерес: на её открытии в читальном зале Библиотеки ИГЭУ присутствовали преподаватели, студенты и сотрудники ИГЭУ, ИГХТУ, ИвГУ и его Шуйского филиала.

Конференция началась презентацией книги «Русская философия. Энциклопедия»², вышедшей в свет в 2014 году. С огромным интересом и вниманием

¹ Одна из важнейших публикаций коллектива авторов под руководством М.А. Маслина – обобщающее исследование «История русской философии», выдержавшее три издания (М., 2001, 2008, 2013) [1].

² Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / под ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб «Книгвек», 2014. 832 с. [2]

присутствующие слушали рассказ отв. редактора проф. М.А. Маслина об этом, уже втором издании энциклопедии, о работе над ней, о переводах этого уникального издания на сербский, французский и китайский языки. М.А. Маслин отметил, что авторы и редакторы энциклопедии старались формировать у читателя представление об отечественной философии не как о замкнутой в себе дисциплине, но как о таком фундаментальном явлении русской культуры, которое порождало многочисленные токи – к науке, литературе, искусству, религии, политике, праву, и вместе с тем оплодотворялось влиянием перечисленных ответвлений древа отечественной духовности и культуры. В презентации приняли участие авторы статей, вошедших в Энциклопедию, – проф. Е.М. Амелина и доц. А.П. Козырев. Выступающие отметили научную ценность и общественную значимость энциклопедического издания, в котором дана объективная характеристика важнейших достижений русской философии. Проф. М.А. Маслин обратил внимание присутствующих на то, что в энциклопедии помещена статья о докторе философских наук, руководителе Соловьёвского семинара и гл. редакторе журнала «Соловьёвские исследования», профессоре ИГЭУ М.В. Максимове, что, безусловно, свидетельствует о признании его вклада в развитие русской философии.

В ходе работы конференции ее участникам было представлено еще одно издание – учебное пособие под редакцией проф. Е.М. Амелиной, посвященное проблеме общественного идеала в русской философии³.

Доклады и развернувшиеся дискуссии были посвящены таким важнейшим темам, как место и роль философии в публичном пространстве (А.П. Козырев⁴ «Философия в публичном пространстве: возможности и соблазны»), изучение истории русской философии в российских университетах и центрах славистики в зарубежных странах⁵ (М.А. Маслин «Русское освободительное движение и русская философия»).

Значительное внимание участники конференции уделили обсуждению темы славянского единства и судеб русской цивилизации – темы, актуальной не только для русских философов XIX–XX веков (А.С. Хомяков, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, А.И. Герцена, В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева), но остающейся одной из самых острых тем в современной российской философской мысли. С докладами, посвященными указанным темам, выступили д-р филос.

³ Общественный идеал в русской философии XIX–XXI вв. 3-е изд., испр. и доп. / под ред. Е.М. Амелиной. М.: Государственный университет управления, 2014. 174 с. [3].

⁴ Козырев А.П. – канд. филос. наук, зам. декана философского факультета по науке, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, автор исследований по истории философии (см., напр.: Козырев А.П. Философия [в России] // Большая Российская энциклопедия. Россия. М., 2004. С. 592–602 [4]).

⁵ См.: Маслин М.А. Размышления о судьбе русской философии на Западе // Вестник Московского университета. Сер. 7 Философия. 2007. № 1. С. 108–114 [5]; Маслин М.А. Классики русской идеи: Владимир Соловьёв и Николай Бердяев // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 1(41). С. 47–59 [6].

наук С.И. Скороходова⁶ («Проблема единства славян в философии «московской школы»»), проф. Е.М. Амелина⁷ («Русская философия XIX–XX веков о славянах и славянском братстве»), доц. С.Г. Лутова⁸ («Социализм, гуманизм и нравственное начало в философии В.С. Соловьева»), проф. С.М. Усманов⁹ («Владимир Соловьев и «русская цивилизация»»). В дискуссии приняли участие проф. М.А. Маслин, доц. А.П. Козырев, проф. Н.П. Крохина, о. Макарий, проф. К.Л. Ерофеева, проф. М.В. Максимов.

Участники конференции откликнулись на одну из важнейших дат 2014 года – столетие Первой мировой войны. Анализ дискуссий о смысле войны, патриотизме и национализме, развернувшихся в российском философском сообществе в военные и революционные годы, были посвящены доклады И.А. Треушников¹⁰ («Русская философия о смыслах первой мировой войны»), М.В. Максимова¹¹ («Русские философы и война: Е.Н. Трубецкой о национальном вопросе, Константинополе и св. Софии»), Н.П. Крохиной¹² («Проблематика “конца Европы” (контуры глобальной эпохи) в военно-революционной публицистике Н.А. Бердяева»). В контексте обсуждения социальных проблем рус-

⁶ С.И. Скороходова, д-р филос. наук, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета, – автор книги, посвященной Ю.Ф. Самарину (Скороходова С.И. Философия истории Ю. Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века: монография. М.: Прометей, 2013 [7]).

⁷ Е.М. Амелина, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления (г. Москва), – автор исследований проблем общественного идеала в русской философии (Амелина Е.М. Общественный идеал в философии всеединства (от Вл. Соловьева к С.Л. Франку). М.: Издатель Е. Разумова, 2000. 250 с. [8]).

⁸ С.Г. Лутова, канд. филос. наук, зав. кафедрой культурологии, философии и социальных наук Нижегородского государственного университета, – автор публикаций по философии В.С. Соловьева (Лутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижегородск: Изд-во Нижегород. гуманит. ун-та, 2009. 166 с. [9]).

⁹ С.М. Усманов, д-р ист. наук, проф. Ивановского государственного университета, руководитель Лаборатории постсоветских исследований (См.: Усманов С.М., Семененко А.М. Русскость и российскость: в поисках идентичности / С.М. Усманов, А.М. Семененко // Российская история. 2009. № 2. С. 202–204 [10]).

¹⁰ И.А. Треушников, д-р филос. наук, зав. кафедрой философии Нижегородской академии МВД России, – автор исследований по проблемам русской историософии (Треушников И.А. Проблема «Запад – Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). М.: Изд. дом «Городец», 2009. 320 с. [11]).

¹¹ М.В. Максимов, д-р филос. наук, проф. кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, руководитель Соловьевского семинара, гл. редактор журнала «Соловьевские исследования», – автор публикаций по истории философии и наследию В.С. Соловьева (Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. 242 с. [12]).

¹² Крохина Н.П., д-р филол. наук, проф., – автор исследований по проблемам софийности русской классической литературы и литературы Серебряного века (Крохина Н.П. Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века. Иваново, 2010. 400 с. [13]).

ской философии был представлен доклад проф. К.Л. Ерофеевой¹³, посвященный творчеству Н.А. Бердяева.

Важным событием конференции стало посещение ее участниками книжной выставки «Русская философия как духовная ценность и учебная дисциплина». Выставка была задумана как манифестация приверженности Соловьёвского семинара ценностям отечественной философской мысли и признания ее выдающегося значения для современной культуры и образования. Представленные на ней книги – классические философские тексты крупнейших русских философов с XI по XXI вв., исследовательская литература советского и постсоветского времени, учебные издания – ярко продемонстрировали богатейшее наследие, которое необходимо не только беречь, но и активно включать в современный философский исследовательский и образовательный процессы. Книжная выставка получила высокую оценку. Мы благодарны Библиотеке ИГЭУ за многолетнее творческое сотрудничество с Соловьёвским семинаром.

Конференция завершилась посещением ее участниками юбилейного концерта ансамбля духовной музыки «Светилен» в Ивановской государственной филармонии.

Научная конференция «Социальное призвание русской философии» стала одним из наиболее ярких событий философской осени в рамках традиционных «Дней философии в ИГЭУ». Высокий научный уровень прозвучавших докладов и развернувшихся дискуссий, приезд в Ивановский энергетический университет специалистов из крупнейших научных центров еще раз продемонстрировали признание философской общественностью авторитета Соловьёвского семинара как одного из наиболее эффективно работающих научно-образовательных центров современной России.

Список литературы

1. История русской философии: учеб. для вузов / редкол.: М.А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. 639 с.
2. Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб «Книговек», 2014. 832 с.
3. Общественный идеал в русской философии XIX–XXI вв. 3-е изд., испр. и доп. / под ред. Е.М. Амелиной. М.: Государственный университет управления, 2014. 174 с.
4. Козырев А.П. Философия [в России] // Большая Российская энциклопедия. Россия. М., 2004. С. 592–602.
5. Маслин М.А. Размышления о судьбе русской философии на Западе // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2007. № 1. С. 108–114.
6. Маслин М.А. Классики русской идеи: Владимир Соловьёв и Николай Бердяев // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 1(41). С. 47–59.

¹³ К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, проф. кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета (Ерофеева К.Л. О понятиях организма и организации у Н.А. Бердяева (актуальные аспекты работы «Человек и машина») // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3(43). С. 139–147 [14]).

7. Скороходова С.И. Философия истории Ю. Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века. М.: Прометей, 2013. 432 с.
8. Амелина Е.М. Общественный идеал в философии всеединства (от Вл. Соловьева к С.Л. Франку). М.: Издатель Е. Разумова, 2000. 250 с.
9. Гутова С.Г. Владимир Соловьёв: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2009. 166 с.
10. Усманов С.М., Семенов А.М. Русскость и российскость: в поисках идентичности // Российская история. 2009. № 2. С. 202–204.
11. Треушников И.А. Проблема «Запад – Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). М.: Изд. дом «Городец», 2009. 320 с.
12. Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. 242 с.
13. Крохина Н.П. Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века. Иваново, 2010. 400 с.
14. Ерофеева К.Л. О понятиях организма и организации у Н.А. Бердяева (актуальные аспекты работы «Человек и машина») // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3(43). С. 139–147.

References

1. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], Moscow: Respublika, 2001. 639 p.
2. *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopaedia], Moscow: Knizhnyy Klub Knigovek, 2014. 832 p.
3. *Obshchestvennyy ideal v russkoy filosofii XIX–XXI vv.* [Social ideal in Russian philosophy XIX–XXI], Moscow: Gosudarstvennyy universitet upravleniya, 2014. 174 p.
4. Kozyreva, A.P. *Filosofiya [v Rossii]* [In Russia], in *Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya. Rossiya* [Gross Russian Encyclopaedia], Moscow, 2004, pp. 592–602.
5. Maslin, M.A. *Razmyshleniya o sud'be russkoy filosofii na Zapade* [Reflections on the destiny of Russian philosophy in the West], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, 2007, no. 1, pp. 108–114.
6. Maslin, M.A. *Klassiki russkoy idei: Vladimir Solov'ev i Nikolay Berdyaev* [Classic of Russian Idea: Vladimir Solovyov and Nikolay Berdyaev], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 1(41), pp. 47–59.
7. Skorokhodova, S.I. *Filosofiya istorii Yu. F. Samarina v kontekste russkoy filosofskoy mysli XIX – pervoy chetverti XX veka* [Philosophy of history by Yu.F.Samarin in the context of Russian philosophical thought XIX – first quarter of XX century], Moscow: Prometey, 2013. 432 p.
8. Amelina, E.M. *Obshchestvennyy ideal v filosofii vseedinstva (ot Vl. Solov'eva k S.L. Franku)* [Social ideal in the philosophy of all-encompassing unity], Moscow: Izdatel' E. Razumova, 2000. 250 p.
9. Gutova, S.G. *Vladimir Solov'ev: sinkretizm filosofii vseedinstva* [Vladimir Solovyov: syncretism of all-encompassing unity], Nizhnevartovsk: Izdatel'stvo Nizhnevartovskogo gumanitarnogo universiteta, 2009. 166 p.
10. Usmanov, S.M., Semenenko, A.M. *Russkost' i rossiyskost': v poiskakh identichnosti* [Russkost' and rossiyskost': in pursuit of identity], in *Rossiyskaya istoriya*, 2009, no. 2, pp. 202–204.
11. Treushnikov, I.A. *Problema «Zapad – Vostok» v filosofii vseedinstva (V.S. Solov'ev, E.N. Trubetskoy, S.N. Bulgakov, P.A. Florenskiy)* [The problem «West-East» in the all-encompassing unity philosophy (V.S. Solov'ev, E.N. Trubetskoy, S.N. Bulgakov, P.A. Florenskiy)], Moscow: Izdatel'skiy dom «Gorodets», 2009. 320 p.
12. Maksimov, M.V. *Vladimir Solov'ev i Zapad: nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the west: invisible continent], Moscow: Prometey, 1998. 242 p.

13. Krokhnina, N.P. *Sofiynost' v kosmicheskoy mirooshchushchenii russkikh mysliteley i poetov Serebryanogo veka* [Sophiynost' in the cosmic perception of Russian thinkers and poets of Silver Age], Ivanovo, 2010. 400 p.

14. Erofeeva, K.L. O ponyatiyakh organizma i organizatsii u N.A. Berdyayeva (aktual'nye aspekty raboty «Chelovek i mashina») [Berdyayev's idea of organism and organization (actual aspects of work «Human and machine»), in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 3(43), pp. 139–147.

НАШИ АВТОРЫ

- Протополова**
Ирина Александровна
канд. культурологии, доцент, ведущий научный сотрудник, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра» Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: plotinus70@gmail.com
- Kiejzik**
Lilianna
(Киейзик, Лилианна)
д-р гуманитарных наук, ординарный профессор, зав. кафедрой истории философии, директор Института философии Зеленогурского Университета, г. Зелена Гура, Польша.
E-mail: L.Kiejzik@ifil.uz.zgora.pl
- Оболевич**
Тереза
д-р философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Рашковский**
Евгений Борисович
д-р ист. наук, профессор, зав. отделом «Научно-исследовательский центр религиозной литературы и изданий русского зарубежья» (ОНИЦРЛ) ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, гл. научный сотрудник ИМЭМО РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rashkov@rambler.ru
- Амелина**
Елена Михайловна
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: em-amelina@yandex.ru
- Weimann**
Angelina
(Вейманн, Ангелина)
магистр философии и педагогики, докторант Института философии Зеленогурского Университета, г. Зелена Гура, Польша.
E-mail: angel004@o2.pl
- Turonek-Ostrowska**
Katarzyna
(Туронек-Островска Катерина)
магистр философии, докторант Института философии Зеленогурского университета, г. Зелена Гура, Польша.
E-mail: katarzynaturonek@gmail.com
- Крочак**
Юстина
(Krocak Justyna)
магистр философии, докторант Института философии Зеленогурского университета, г. Зелена Гура, Польша.
E-mail: j.kroczak@ifil.uz.zgora.pl

-
- Вальчак**
Павел
(Walczak, Paweł)
д-р философии, зам. директора Института философии Зеленогурского Университета,
г. Зелена Гура, Польша.
E-mail: P.Walczak@ifil.uz.zgoga.pl
- Марченко**
Олег Викторович
д-р филос. наук, профессор кафедры истории отечественной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, зав. кафедрой гуманитарных наук, профессор Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: o.v.marchenko@mail.ru
- Йосипенко**
Сергей Львович
д-р филос. наук, зав. отделом истории философии Украины Института философии имени Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины,
г. Киев, Украина.
E-mail: serge.yosypenko@ukr.net
- Едошина**
Ирина Анатольевна
д-р культурологии, профессор, зав. кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова,
г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: entelehia@ksu.edu.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»,
г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

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

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

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

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

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

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

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

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

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

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

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)
т. (4932) 26-97-70
(4932) 26-98-57
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

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

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

Главный редактор
Максимов Михаил Викторович,
д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmximov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

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

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

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

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

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

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

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

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

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

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

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

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

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является годовая подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

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

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

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1000–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

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

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

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

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

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются *без применения автоматической расстановки ссылок*.

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

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

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Пл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mymaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович
СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2014. Вып. 4(44)

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

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 09.12.2014. Дата выхода в свет 15.12.2014.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 15,93. Уч.-изд. л. 16,56.
Тираж 350 экз. Заказ №

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

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