

УДК 11:27(438:47)
ББК 87.3(4Пол:2)5/6

ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА В ПОЛЬШЕ¹

Я. КРАСИЦКИ

Вроцлавский университет,
Университетская площадь, 1, Вроцлав, Польша
E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

Анализируются исследования и рецепция философии В.С. Соловьёва в Польше, начиная с первых статей и публикаций, посвященных творчеству философа В.С. Соловьёва, в иезуитском журнале «Przegląd Powszechny» (К. Czajkowski, W. Gostomski, M. Morawski), через политическую полемику графа С. Тарновского, пионерские компаративистические исследования М. Здзеховского, богословские работы исследователей межвоенного и послевоенного периодов, представителей Римской и Православной церквей, и заканчивая презентацией богословских и философских публикаций последнего периода (в главной мере, работами так называемой «школы истории идей» – А. Валицкий, Л. Кейзик, Г. Пшебинда, Я. Добешевский, Я. Красицкий, М. Кита, Т. Оболевич, С. Мазурек). Предпринимается попытка осуществить периодизацию и систематизацию, определить своеобразие польских исследований философии В.С. Соловьёва и правомерность вопроса о существовании «польской» школы исследований философии В.С. Соловьёва. На фоне политических, идеологических и религиозных взаимоотношений между Польшей и Россией с учетом стереотипов и предубеждений выявляются трансформации в рецепции наследия философа в Польше. Ставится вопрос о значении наследия В.С. Соловьёва для преодоления современного кризиса в идеологических и политических отношениях между Польшей и Россией.

Ключевые слова: исследование, народ, национализм, богословие, церковь, Польша, Россия, теократия, экуменизм, этика, софиология, зло, эсхатология.

PHILOSOPHY OF V.S. SOLOVYOV IN POLAND

Ya KRASICKI

University of Wrocław,
1, Plac Uniwersytecki, Wrocław, Poland
E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

The author considers the academic reception of Solovyov's philosophy in Poland from the first articles in the Jesuit magazine «Przegląd Powszechny» (K. Czajkowski, W. Gostomski, S. Morawski), through the political polemics written by S. Tarnowski, M. Zdziechowski's pioneering comparative studies, mid- to late-twentieth-century theological analyses by both Catholic and

¹ Статья в первичной версии была подготовлена как доклад, прочитанный на Региональном конгрессе ICSEES в Берлине 2–4 августа 2007 г., и опубликована в 1 части книги: *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cześć pierwsza* / L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo «Aletheia», 2009. Вышла в свет вторая часть книги: *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cześć pierwsza* / L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. Книга дает широкий, панорамный и одновременно углубленный обзор главных течений в польских исследованиях русской философии, начиная с исследований творчества Г.С. Сковороды и заканчивая исследованиями творчества А.Ф. Лосева.

Orthodox theologians, and ending with the theological and philosophical publications of recent years (the «history of ideas» school, including A. Walicki, L. Kiejzik, G. Przebinda, J. Dobieszewski, J. Krasicki, A. Ostrowski, S. Mazurek, M. Kita,). The author attempts to introduce tentative period divisions and systematizations, as well as to characterise the status of the Polish reception of Solovyov's work: is it possible to speak about a «Polish school» in Solovyov studies? The author charts the transformations in the reception of the work and places them in the context of the complex Russo-Polish relations (political, ideological or religious), as well as mutual biases and stereotypes. He further discusses the significance of Solovyov's legacy in the process of overcoming the present crisis in bilateral relations between Poland and Russia.

Key words: *research, nation, nationalism, theology, church, Poland, Russia, theocracy, ecumenism, ethics, sophiology, evil, eschatology.*

В.С. Соловьёв и Польша. Общая характеристика

Среди русских философов в Польше В.С. Соловьёв занимает особое место. Не будет преувеличением сказать, что это русский феномен в польской культуре и философии, что среди русских он самый «польский» философ (и это не только в связи с его «польскими» корнями – бабушка В.С. Соловьёва со стороны матери (родовое имя Бжеска) была родом из польской дворянской семьи, осевшей на Украине и состоявшей в родстве с известным религиозным философом Г.С. Сковородой²). Уже после первых публикаций В.С. Соловьёва, касающихся «национального вопроса в России» [1, с. 74], поляки почувствовали к нему глубокую симпатию, а сам Соловьёв стал для них персонификацией самого ценного и великолепного в русской культуре, в русском народе и в русской истории. Можно сказать, что если воинствующий польский и русский национализм, польская народная мифология и русский империализм строили друг против друга постоянно новые барьеры, если поляки и русские смотрели друг на друга сквозь разные идейные и политические кордоны и границы, то В.С. Соловьёв, как своими работами, так и своей публицистической и философской деятельностью, «трансцендировал» все границы и кордоны.

Надо при этом заметить, что очень долгое время интерес к философии В.С. Соловьёва в Польше проявляли не профессиональные философы, а публицисты и богословы. На первом этапе рецепции идеи автора «Оправдания добра» интерес со стороны поляков вызывали, прежде всего, не философские, а политические и церковные работы В.С. Соловьёва.

Философия и политика

Известно, что поляки смотрят на мир, как иронически заметил в своих романах и драмах В. Гомбрович, сквозь призму «польского вопроса» и своего «Народа»³

² A. Walicki. *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*. Przekład przejrany przez autora J. Stawiński. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 1995 (перевод с английского оригинала *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, University of Notre Dame, 1992). S. 178.

³ Gombrowicz W. *Trans-Atlantyk* // Gombrowicz W. *Dziela* T. 3 / J. Błoński. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988. S. 13.

(с большой буквы). Понятно, что с такой точки зрения, особенно со времен трудных политических отношений между Польшей и Россией и разделов Польши, поляки смотрели и на русскую действительность, на русскую культуру, историю, русскую философию. Так же смотрели и на творчество, личность и философскую деятельность В.С. Соловьева.

Как уже говорилось, на первом этапе рецепции философии В.С. Соловьева в Польше интерес со стороны поляков вызывали, прежде всего, его не 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.

Не разбираясь до конца в нюансах польской народной психологии (и откровенно говоря, в польской «головоломке»), В.С. Соловьев, который свои надежды на реализацию идеала всемирной теократии возлагал также и на поляков, не мог, как пишет А. Хауке-Лиговский, простить своим «польским друзьям (Станислав Тарновский, Маурыцы Страшевский, о. Мариян Моравский SJ)» [2, с. 13] того, что для реализации идеала всемирной теократии они не хотели отказаться от независимости Польши. В своем христианском универсализме этот «всечеловек», человек «без почвы», не смог убедить их, что это будет не «русское королевство», а «вселенская монархия – королевство Христово» [2, с. 13].

Но с другой стороны, надо иметь в виду тот факт, что в политическом контексте польской и русской истории XIX столетия каждый голос из России, не будучи голосом официального «русского национализма» (М. Здзеховский), принимался в Польше с уважением, почти с благодарностью. Безусловно, на фоне, как писал М. Здзеховский, элементарного отсутствия «политической этики в России»⁴, на фоне постславянофильских, консервативных имперских ресентиментов и обскурантистских общественных и историософических теорий (например, Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова) позиция Соловьева в «национальном вопросе», несмотря на разницу во взглядах Соловьева и его польских друзей, может казаться, и так ее воспринимали в Польше, «голосом совести из России» (граф С. Тарновский)⁵. Главное внимание поляки обращали не столько на разницу политическую, сколько на то, что в подходе к национальным проблемам Соловьев придавал особенное значение роли польского народа.

Среди них были живущие в Санкт-Петербурге польские студенты и интеллигенты: упомянутый выше М. Здзеховский (М. Здзеховский слушал лекции В.С. Соловьева, а также лично встретился с С. Соловьевым во время своих студенческих лет в Санкт-Петербурге, это событие оставило в нем потрясающее впечатление⁶);

⁴ Zdziechowski M. Walka Wł. Solowieja ze słowianofilstwem // Zdziechowski M. U opoki mesjanizmu. Lwów: Gubrynowicz i syn, 1912. S. 54–74.

⁵ Tarnowski S. Głos sumienia z Rosji // Przegląd Polski. T. 3. 1889.

⁶ Zdziechowski M. Walka Wł. Solowieja ze słowianofilstwem. S. 59.

польский публицист консервативно-либерального направления В. Спасович; за кордоном Русской Империи, в Галиции, профессор Ягеллонского университета, литературовед и политик граф С. Тарновский; среди католических богословов, например, иезуиты о. М. Моравский, о. Я. Урбан и другие, сосредоточенные вокруг основанного о. М. Моравским краковского журнала «Przegląd Powszechny». Добавим, что этот журнал, став своеобразным форумом для обмена взглядами на всегда важную для ордена иезуитов восточную тему, стал и форумом для обмена взглядами на тему творчества Соловьёва. В этом журнале свои статьи о Соловьёве помещали не только духовные, но и мирские лица (например, К. Чайковский⁷ и В. Гостомский⁸).

При этом, если речь идет об идеале вселенской экуменической теократии в его рецепции в Польше и России, бросается в глаза характерная асимметрия. Если в России принимали всего Соловьёва, за исключением его теократической и экуменической идеи, которая в это время была для него, как писал Е.Н. Трубецкой, самой важной «идеей его жизни»⁹, то в Польше, как раз наоборот, принимали его теократические идеи и экуменические инициативы, за исключением метафизики Соловьёва (особенно его софиологии и теории падения Души мира).

В России изначально идею вселенской экуменической теократии считали опасной игрой, в которую Соловьёв втянулся сам или был втянут Ватиканом¹⁰. Напомним, что Соловьёв очень глубоко изучил и хорошо знал историю Польши и католицизма в Польше, а также все, что связано с его экспансией в сторону православия. В частности, он читал в подлиннике акты Брестской унии. Философ хорошо отличал истинный и ложный патриотизм, ему был чужд идеализирующий прошлое анархической дворянской Польши польский национализм, он ставил моральный идеал выше национального идеала, этику над политикой.

⁷ Czajkowski K. Etyka Solowjowa // Przegląd Powszechny. 1899. Nr. 61.

⁸ Gostomski W. Ostatnia myśl Włodzimierza Solowiewa // Przegląd Powszechny. 1905. Nr. 87.

⁹ «Фальшь этой точки зрения, признается Трубецкой, была ощутима у нас с самого начала, и до сих пор почти все ее ощущают». «Социальное триединство» первосвященника, царя и пророка в лучшем случае «не принимается всерьез» (Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 1. М.: Изд-во «Медиум», 1995. С. 538).

¹⁰ Среди многих светских и духовных критиков «экуменического плана» Соловьёва (к числу светских относятся Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов, к числу церковных – А. Храповицкий, П.А. Светлов, М.М. Тареев, Ф. Стоянов, А.Д. Беляев) выделяется фигура священника Русской Православной Церкви, который перешел в православие из католической веры, отца Эме-Франсуа-Владимира Гетте, как пишет американский исследователь Г.Л. Клайн, «наиболее ангажированного, яростного, но может быть, и наиболее умного и наиболее зоркого среди всех критиков Соловьёва», который, например, писал, что произведение *La Russie et l'Eglise Universelle* «содержит в себе больше ересей, чем число страниц этой книги» (если взять во внимание, что в этой книге больше 400 страниц, то получится «страшное число – более 400 ересей!») (Kline G.L. Pojednanie Kościołów Wschodniego i Zachodniego. Plan ekumeniczny Włodzimierza Solowjowa (1881–1896) i współcześni mu krytycy / Przel. E. Okular // Przegląd Powszechny. 1992. Nr. 3. S. 390).

В работе «Великий спор и христианская политика» В. Соловьев писал: «Погибло польское государство, погибнет и польский национализм, и все замыслы и предприятия поляков обратятся в ничто. Но не погибла и не погибнет Польша, призванная к священному служению. Служить католичеству – вот высшее назначение польской нации. И первая и величайшая служба – воссоединение католичества с православием, примирительное посредничество между папой и царем – первое начало новой христианской теократии» [3, с. 182]. Хотелось бы верить. Но о такой ли Польше думали поколения поляков после ее раздела?

Экклесиология и философия. Экуменизм и антиэкуменизм

То, что поляки ценили прежде всего в идеале свободной теократии и вообще в творчестве Соловьева, показывает статья Марьяна Моравского «Włodzimierz Solowiej». Моравский в этой статье изложил суть метафизических взглядов Соловьева и подверг беспощадной критике его метафизику и софиологию (III часть работы «Россия и Вселенская церковь»). С другой стороны, дал положительную оценку национальной теме и церковного вопроса у Соловьева. Он пишет, что «голос Соловьева» звучит среди русского национализма, как «звон св. Бернарда среди грозы» [4, с. 246], и свидетельствует о том, что невозможно, чтобы он остался одиноким в России. По мнению Моравского, хорошо стоит думать о стране, которая породила такую замечательную личность, как Соловьев, и этот факт позволяет ему думать о Соловьеве и его стране с великой надеждой. Главной заслугой автора «Чтений о Богочеловечестве» о Моравский считает его прокатолическую направленность, добавляет, что «Соловьев не обратит Россию ..., не дождется католической России», но, по мнению польского иезуита, русский философ лично приблизился к Римско-католической церкви, и придет время, когда к ней приблизятся и другие русские православные. По мнению Марьяна Моравского, Соловьев – это «живое доказательство того, что Господь Бог ласково думает о России» и «зажигает» факел истинной веры «из ее собственного русского корня», что «тем более удивительно – среди ее собственной православной Церкви» [4, с. 246].

После Второго Ватиканского Собора тон выступления о Моравского может удивлять своей открытостью и убежденностью. Но не надо забывать, что в истории взаимоотношений польской и русской церковей его голос не совсем одинок. Из глубины веков его сопровождает антиэкуменический голос знаменитого польского проповедника, тоже иезуита, Петра Скарги (*Kazania sejmowe*). Тон выступления о Моравского приводит на память не только время «великой смуты», столкновений разных политических систем (демократия – самодержавие) в период военных конфликтов между Россией и Польшей (1492–1582), которые, как пишет современный русский исследователь, «утвердили стереотипы чуждости западного славянского соседа» [5, с. 219–220], но и повторяющиеся до сих пор среди польских католиков и богословов лозунги о единственном праведном пути спасения православных – пути формального соединения с Римско-католической церковью и признания примата папы римского.

В этом духе заканчивает М. Моравский свою статью – молитвой П. Скарги (в сокращении и нашем переводе):

«Взери Господь ... на блуждающие овцы из Твоего стада и возьми их на свои плечи, чтобы не пропала драгоценная кровь Твоя ... Открой их глаза на свет католической истины и выведи их из власти сатанинской (разрядка наша. – Я.К.), чтобы с нами, в единстве Твоего тела, вечного блага ждали»¹¹.

Что сказать об этой молитве? Присоединился бы к ней *Ad Maiorem Dei gloriam* наш «русский экуменист» В.С. Соловьёв? Присоединился бы к ней ради того, чтобы стало «одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10, 16)¹²? Чтобы стало Царство Божье под пастырством римского папы и царя всемирной монархии? Не пошел ли он слишком далеко в своих проектах не только для католиков, но и для православных? Для современных экуменистов?¹³

Польские православные богословы, в том числе известный православный теолог Е. Клиндер, подвергли принципиальной критике экуменический проект Соловьёва. Клиндер упрекал его в том, что выстраивая свой экуменический проект, он опирался на такую модель католицизма, которая сформировалась в период, когда действовал Первый Ватиканский Собор и католическая церковь «переживала кризис» [6, с. 284]. По мнению Клиндера, Соловьёв понимал объединение Церквей не в «истинном» значении этого явления, то есть не в мистическом, а в чисто формальном духе, в качестве своего рода «унии». По этим причинам, по мнению польского православного теолога, проект экуменической теократии Соловьёва справедливо казался его противникам «абсолютным недоразумением» [6, с. 265]. Кроме этого, Е. Клиндер упрекал Соловьёва в односторонности воззрений на историю раздела церквей, считал, что Соловьёв несправедливо и неправильно оценивал ту роль, какую сыграла Восточная Церковь на путях великого раскола, а также «в черных красках» [6, с. 284] представлял роль Византии¹⁴.

Надо сказать, что кроме истинного экуменизма существует ложный экуменизм. В этом смысле знаменитый польский современный богослов и экуменист В. Хрыневич писал о распространенной – особенно среди польских католиков – и пагубной для истинного экуменизма «иллюзии обращения России»¹⁵. Как видно не только из прошлой, но и из современной истории взаимоотношений польской (католической) и русской (православной) церквей, эта иллюзия сохраняется до сих пор, и очень крепко.

¹¹ Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 21–39, 230–246.

¹² Там же. С. 143.

¹³ Свое кредо по этому вопросу философ изложил в известном письме В. Розанову: «Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий...» (Соловьёв В.С. Письма к В.В. Розанову // Соловьёв В.С. Собр. соч. Письма и приложения. Т. 3. Фототипическое издание. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. С. 43–44).

¹⁴ Там же. С. 284.

¹⁵ W. Hryniewicz. Iluzja nawrócenia Rosji // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Studia Rosjoznawcze III. 1996. Z. 310. S. 19–35.

Немного психологии

Мы уже говорили, какие стороны учения Соловьева вызывали интерес у поляков на первом этапе восприятия его взглядов в Польше. При этом возникает очень интересный вопрос, важный не только для понимания рецепции философии В.С. Соловьева, но и для понимания рецепции всей русской философии, и культуры, и истории в Польше, в прошлом и настоящем.

Мы писали, как позитивной отзвук по «польскому вопросу» возбуждал среди поляков интерес к идеалу вселенской экуменической теократии Соловьева и как позитивно они его воспринимали. Однако мы также заметили, что при более детальном и глубоком изучении теократической концепции Соловьева оказывается, что его политический универсализм вовсе не выглядит столь однозначным. И если рассмотреть взгляды Соловьева с точки зрения того места, какое он предвидел для отдельных народов в будущей «вселенской теократии», то его позиция в «национальном вопросе» должна вызвать не только моральный, но и политический протест поляков.

Возникает вопрос: почему не вызывал протеста тот факт, что привилегированную роль России и «теократического русского народа», социальное триединство «первосвященника» как римского папы, «царя» как царя свободной всемирной теократии и «пророка»¹⁶ он мыслил за счет других народов и государств, а также потому, что, принимая теократический идеал, он «идеализировал самодержавие» в духе самых худших «реакционеров»?

А. Валицкий, оценивая взгляды Соловьева на «польский вопрос», обращает внимание на то, что философ фактически защищал и представлял в «польском вопросе» сторону российского «самодержавия», повторяя многие положения того «реакционного» лагеря [7, с. 557], с которым он, в сущности, боролся. То, что этот факт не привлек внимания современных ему польских читателей, полемистов и комментаторов, не может не вызвать удивления исследователя и не побудить его к размышлению¹⁷.

¹⁶ «Религиозная сфера жизни имеет своим теократическим органом *священника* <...> ...сфера политическая имеет своим теократическим органом *царя*, как помазанника божьего; наконец, социальная жизнь народа имеет свой теократический орган в лице пророка, т. е. свободного проповедника и учителя. Каждый из этих трех представителей теократии имеет свою самостоятельную сферу действия, но по самому характеру этих сфер они находятся в определенном взаимоотношении друг к другу. *Священник направляет, царь управляет, пророк исправляет*. В порядке Божественного правления священству принадлежит *авторитет*, основанный на *предании*, царь обладает *властью*, утвержденной в *законе*, пророк пользуется свободой личного *почина*» (Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 160); Соловьев В.С. История и будущее теократии // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 548. Английский исследователь обращает внимание на использованную Соловьевым игру слов (направляет, управляет, исправляет), которые по существу определяют смысловые функции этих трех видов власти. См.: Sutton S. The Religious Philosophy of V. Solovyov. Towards a Reassessment. London: THE MACMILLAN PRESS LTD, 1968. P. 80.

¹⁷ Zdziechowski M. U opoki mesjanizmu. S. 116.

Метафизика и софиология

В отношении рецепции метафизических взглядов Соловьёва в Польше самую строгую критику, – и не только католических богословов – вызывали соловьевский гностицизм и софиология. Критику вызывал сам философский метод Соловьёва, с его склонностью к рационалистической гегелевской диалектике. По мнению польских исследователей (М. Моравский, М. Здзеховский, А. Павловский), в подходе к богословским проблемам и тайнам христианской веры «рационализация» тайн веры Соловьёва, прежде всего тайны Святой Троицы, является беспредельной и остается главной слабостью его умозрительной, спекулятивной диалектики¹⁸. Здзеховский писал, что в теософских выводах Соловьёва царит «полный произвол», «ухватить их логическую нить представляется просто невозможным», по его мнению, «самое же печальное и более всего раздражающее читателя заключается в том, что о сущности Троицыного Бога, о взаимоотношении между ипостасями Троицы Соловьёв говорит тоном человека, для которого нет тайных, скрытых вещей, словно он сам побывал на местах пребывания Святой троицы и все видел собственными глазами» [8, с. 337].

У католических комментаторов и полемистов особый протест вызывала гностическая софиология Соловьёва. Свои упреки по отношению к соловьевской софиологии выразил, например, человек, которого мы знаем как доброжелательного сторонника экуменической и теократической деятельности Соловьёва, а именно, польский иезуит отец М. Моравский. Он упрекал философа в том, что из Софии он делает некий «четвертый элемент» в Боге (*quaternitatem in divinis!*)¹⁹, неизвестный церковному учению.

Последствия допущения существования в Боге какой-либо иной, разделяющей с ним его вечность субстанции, по мнению М. Моравского, очевидны – творение перестает быть «положительным актом». А далее, если принять, что Бог и мир имеют одну субстанцию, что мир сотворен из пра-материи (по-гречески *prote-hyle*) в субстрате, или в Душе мира (древнееврейское *rešum*, библейское *тоху вабоху*), то впоследствии граница между Богом и его творением должна быть стертой. При таком подходе, как считает польский богослов, пантеизм в философской системе Соловьёва совершенно неизбежен. Бог становится

¹⁸ Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa Kraków: Czas, 1914–1915. T. 1; Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 25–26.

¹⁹ Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 238–239. Напомним, что из российских богословов, пожалуй наиболее непримиримую позицию по отношению к софиологии Соловьёва занимал Г.В. Флоровский. (См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. С. 316–317). Критическое отношение к ней мы находим также в работе: Losski W. Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego / Przel. M. Sczaniecka Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989. S. 98. Гегельянец Б.Н. Чичерин, как пишет М. Здзеховский, в своей полемике с Соловьёвым «буквально с презрением, вообще, отбрасывает, отрицает Душу мира», считая ее *idée fixe*, в которую «никто не верит за исключением нескольких философов». Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa T. 1. S. 370–371).

ся не отделим от мира и из Создателя мира (сотворившего мир «из ничего», *ex nihilo*) превращается в его Демиурга (творящего нечто вторичное из уже существующей материи, *hyle*)²⁰.

Непоследовательность Соловьева в попытке выяснения «противодействия» Бога злу после того, как он сам это зло «допустил», замечает также Здзеховский²¹.

Учение о Душе мира наталкивается на непреодолимую апорию и в том случае, когда говорится о свободе человека. Дело в том, пишет один из довоенных исследователей ксендз А. Павловский, что у Соловьева «эгоизм не является выражением личной воли индивидуума, но чем-то ей навязанным, трагичным» [9, с. 150], а в таком случае возникает вопрос, какое же место занимает свободная воля (*liberum arbitrium*) в учении русского теософа.

Надо отметить, что в совсем ином духе представлен анализ софиологии Соловьева в работах современного польского иезуита и богослова о. Яцека Болевского (умершего в прошлом году). Болевский, с одной стороны, подходит к софиологии Соловьева согласно принципам католической мариологии и догматики, но с другой – такой открытой критики взглядов Соловьева, как было, например, у Моравского, у него нет. Его подход более экуменический и по методу герменевтический²².

²⁰ Комментируя понятие «творческого акта» в космологии Соловьева, М. Моравский писал: «Читая его разъяснения, я подумал, что нахожусь в древней Александрии и слушаю лекцию Плотина или кого-либо из мастеров гностицизма той эпохи. Получается, что Бог, творя, имеет перед собой не полное ничто ..., а уже какую-то потенциальную, хаотичную явность ... tohu-wabohu, die schlechte Unendlichkeit, которая уже вовсе не представляет собой то ничто, которое извечно 'хочет утвердиться', которая имеет 'свои претензии' на полное существование, и, чтобы только удержать ее от этой реализации, нужны извечное действие и 'сила Бога-Отца'» (Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 240).

²¹ Согласно Соловьёву, пишет Здзеховский, Бог противостоял злу таким образом, что его Сын вызвал к жизни систему «непосредственных созданий, творящих идеальный мир, сферу объективных идей, воплощающих мысли Божьи, которые остаются во веки веков неизменными и созерцательными, Дух же создал систему более конкретных и живых созданий, воплощением которых является мир ангелов ('чистых духов'). Однако часть этих ангелов пережила свое падение, став дьявольской основой бытия, опорой зла». Акт превышения свободы злого духа является страшным по своей силе решением, ибо ярость и злоба злого духа, бесильная перед лицом Бога, обращается против материальной основы, или Души, за которую с той поры ведут борьбу сила зла и силы Логоса. Возникающая «промежуточная», «средняя», «смешанная» сфера является той сферой, на которую одинаково возможно воздействие и Логоса, и духа зла. Дух зла является настоящим Противником Бога и его творения, его «ненависть» и его «насилие» с самого начала обрушились на выведенную Богом из «небытия», еще не оформленную, не направленную основу творения, или Душу мира. В такой ситуации, пишет Здзеховский, неизбежно возникает вопрос: не означает ли это, что Сын Божий и Святой Дух «поправляют» то, что «не удалось» Богу Отцу? Но ведь это невозможно, замечает Здзеховский, ибо в Боге заключено единство действий неразделимой троицы, ибо, как сказано в священном Писании, «что совершает Отец, то совершает и Сын» (Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa. T. 1. S. 334–337).

²² Bolewski J. Zglebianie tajemnicy Madrości Bozej // Studia Bobolanum 2(2004). S. 53–76.

Этика Соловьёва. Теория стыда

Критике подверглась в Польше также этика Соловьёва, особенно у польских католических моралистов. Известно, что в нравственной философии Соловьёва первостепенную роль играет чувство «стыда» и что из чувства стыда Соловьёв выводит все категории своей этики, в том числе, человеческую совесть. Исследователи, однако, единодушно считают это самым слабым пунктом его моральной теории. Свое критическое отношение к моральной философии Соловьёва высказывает современный польский богослов и исследователь Я. Прышмонт, который утверждает, что взгляды Соловьёва в этой области отличаются «крайностью», а источник такой позиции философа он видит в платонизме и в «манихейском отвращении к сексуальной жизни» [10, с. 172]. Именно из этих (платоновской и манихейской) концепций вырастает ложное суждение Соловьёва, будто стыд – это выражение осуждения каждого полового акта, в то время как «стыд не является выражением осуждения сексуальной жизни в целом, а только злоупотреблений и извращений в этой области» [10, с. 172].

Стыд является основной категорией этики Соловьёва и, в определенном смысле, ее основной ошибкой, которую можно назвать «натуралистическим генетизмом». Но надо одновременно помнить, что он определяет ограниченность этики Соловьёва, но не исчерпывает ее целиком, тем более, что и сущность стыда Соловьёв берет не только в природном, естественном измерении, но подобно тому, как это делал позднее Иоанн Павел II, – в измерении метафизическом и измерении «теологии тела»²³.

В.С. Соловьёв и современная Польша

Намереваясь представить польскую модель рецепции философского учения Соловьёва, польское прочтение трудов В.С. Соловьёва, отметим, что в Польше уже несколько лет происходит своего рода ренессанс исследований русской философии, особенно русской религиозной философии. Не так просто объяснить этот феномен, но бросается в глаза, что кроме доминирующих до сих пор в Польше таких философских направлений, как томизм (неотомизм), феноменология, герменевтика, философия диалога, течений аналитической и неопозитивистской философии возникает все больший интерес к проблемам религиозной и метафизической природы, в том числе к философии представителей так называемой школы Соловьёва: С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова, Н.О. Лосского, но также и к такому далекому от Соловьёва В.В. Розанову.

На этом фоне возрождения исследований русской философии, как пишет современная польская исследовательница Ю. Курчак, «В. Соловьёв возвращается как великая фигура ...» (*V. Solov'ev has come back into his own as a major figure of study*) [11, с. 4]. К такой грандиозной фигуре, какой и является в этой области историк идей

²³ Jan Pawel II. *Mezyczyna i niewiasta stworzyl ich. Chrystus odwołuje sie do «serca»*. Lublin, 1987.

А. Валицкий²⁴, присоединились за последние двадцать лет еще ряд исследователей: А. Хауке-Лиговский, К. Купец, Г. Пшебинда, Л. Кейзик²⁵, В. Хрыневич, Я. Добешевский, Я. Красицкий, М. Кита²⁶, А. Осторовский²⁷, с. Т. Оболевич (Obolevitch)²⁸. Надо добавить, что публикации работ, посвященных наследию великого русского философа, как монографии, так и сборники материалов конференций²⁹, сопровождаются многообразными переводческими³⁰ и информационными³¹ ссылками.

Спор о Соловьеве в современной Польше

Среди современных польских исследователей философии Владимира Соловьева продолжают дискуссии относительно основной идеи его учения, главного стержня, центральной установки, организующего принципа его философской системы. Ответы на эти вопросы – дело не простое. В зависимости от идейной ориентации и аксиологических (ценностных) предпочтений того или иного исследователя, глав-

²⁴ Walicki A. *Filozofia religijna Solowjowa // Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1973.

²⁵ Kiejzik L. *Włodzimierz Solowjow*. Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, 1997.

²⁶ Kita M. *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Solowjowa* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.

²⁷ Ostrowski A. *Solowjow. Teoretyczne podstawy filozofii Wszeghjedności*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007.

²⁸ Obolevitch T. *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Solowjowa* Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2003; Obolevitch T. *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza Solowjowa i Siemiona L. Franka* Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2006.

²⁹ Например, в рамках существующей при Ягеллонском университете в Кракове серии «Jagiellońskie studia z filozofii rosyjskiej» («Ягеллонские исследования русской философии») вышла в свет книга: *W kregu idei Włodzimierza Solowjowa / Red. W. Rydzewski, M. Kita* Kraków, 2002.

³⁰ Издаются сборники и отдельные работы русского философа. Самым главным до сих пор сборником переведенных на польский язык работ В.С. Соловьева надо считать трехтомный сборник: *Solowjow W. Wybór pism / Tłum. J. Zychowicz, A. Hauke-Ligowski*. Poznań: „W drodze” Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 1988. Среди отдельных работ, например, издана в рамках упомянутой выше серии («Ягеллонские исследования русской философии») одна из самых главных работ В.С. Соловьева «Оправдание добра» (*Solowjow W. Uzasadnienie Dobra* *Filozofia moralna / Tłum. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn; red. naukowa tłumaczenia A. Ochotnicka* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008), а также публикация «Чтения о Богочеловечестве» (*Solowjow W. Wykłady o Bogoczłowieczństwie / Przel. J. Dobieszewski*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011).

³¹ Надо отметить, что при Институте философии Университета в Зелёной-Гуре существует портал <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?pl>, вокруг которого сосредоточены польские исследователи русской философии, где помещены философские работы польских и других авторов, дается и авторская и предметная литература, помещена информация о конференциях и др., в том числе, исследования, посвященные жизни и творчеству В.С. Соловьева.

ной идеей философии Соловьёва объявляется или идея Всеединства (такое мнение разделяют Е. Клиnger³², А. Валицкий, Г. Пшебинда³³), или идея Богочеловечества³⁴ (сторонниками такого подхода являются, например, Я. Прышмонт, К. Купец, Я. Добешевский, Я. Красицкий), или, наконец, «софиологическая идея»³⁵ (Л. Кейзик).

Проблеме зла не придается такого значения, как названным выше идейным категориям, однако, по мнению Я. Красицкого³⁶, значение этой проблемы столь фундаментально, что он считает ее важнейшим фактором, определяющим развитие всей философской мысли Соловьёва. Этот фактор оказывается, по его мнению, даже более важным, нежели отношение философа к теософии, к отечественной славянофильской традиции, к теократической и экуменической (вселенской) идеям, к софиологии, к идее Всеединства и др. Согласно такому подходу, оправданной оказывается такая классификация взглядов Соловьёва, которая основана на выявлении отношения философа к проблеме зла в качестве основного критерия, определяющего его взгляды, наряду с другими отличительными чертами и особенностями. Это и является главной целью работы Я. Красицкого.

По мнению автора работы «Bóg, człowiek i zło» («Бог, человек и зло»), мы живем в эпоху различных «эндизмов» (англ. *the end*, «конец»), среди которых особое место занимает «конец истории». В современный постмодернистский дискурс «конца великих нарративов» (Ж. Лайотар) эсхатологический *анокрифт* Соловьёва вносит значительный вклад. Главной проблемой «Трёх разговоров» и «Краткой повести об антихристе» является «последнее, крайнее, проявление зла в истории» и его «решительное падение» [12, с. 68] как «конец истории»³⁷. Но поднимая эту проблему, Соловьёв одновременно показывает отнюдь не очевидный людям эпохи постмодернизма парадокс: главной проблемой эпохи «конца истории» является отсутствие её конца. История, не имеющая сво-

³² Klinger J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy // Klinger J. O istocie prawosławia. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983.

³³ Przebinda G. Włodzimierz Solowjow wobec historii. Kraków: Wydawnictwo ARKA, 1992.

³⁴ Pryszynt J. Podstawy religijne etyki Wł. Solowjowa Studium analityczno krytyczne // Studia dogmatyczno-moralne. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1968. S. 155–156; Kupiec K. Teoria rozwoju dogmatycznego według Włodzimierza Solowjowa // Teologia – wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1998. S. 173, 177; Dobieszewski J. U początków idei bogoczłowieczeństwa w filozofii Włodzimierza Solowjowa // W kregu idei Włodzimierza Solowjowa S. 13; Dobieszewski J. Solowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002; Krasicki J. Idea Bogoczłowieczeństwa w rosyjskiej myśli religijnej przelomu XIX–XX wieku (O pokusie historyzmu) // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Studia Rosjoznawcze. Z. III. 1997. S. 310.

³⁵ Kiejzik L. Włodzimierz Solowjow, Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, 1997. S. 95.

³⁶ Krasicki J. Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Solowjowa. Wrocław, 2003 (Книга издана на русском языке: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с польского С.М. Червонной. Москва: Прогресс-Традиция, 2009.

³⁷ Там же. С. 198.

его конца, перестает быть *историей* в полном смысле этого слова и трансформируется в *вечность времен*. Таким же образом земная человеческая жизнь становится не более чем пародией на Вечность. Она становится жизнью вечной *a rebours*, а в лишенных конца временах обнаруживается скрытый и угрожающий человеку их инфернальный характер.

Работа Красицкого выдержана в преобладающей в работах польских исследователей манере, присущей методу «истории идеи», но, как заметил его знаменитый рецензент А. Валицкий, в своих анализах Красицкий употребляет также метод «герменевтически-феноменологический» (особенно в интерпретации «Краткой повести об антихристе» Соловьева). Я. Добешевский³⁸ и С. Мазурек³⁹ отрицают трактовку Я. Красицкого проблемы зла в философской системе Соловьева.

Так или иначе надо согласиться с тем, что в философской мысли Соловьева звучит не один, а, как сказал С.Н. Булгаков, несколько звучных «аккордов». Из них три – наиболее звучных и слышимых, по мнению как русских, так и польских исследователей. Это «аккорды» Всеединства, Богочеловечества и софиологии. К этим трем Я. Красицкий в своей работе добавил и «аккорд» з л а. Но не является ли он, – спросим мы в заключении наших рассуждений, – вместе с тем и «аккордом» Д о б р а?

PS. „Идолы” и „иконы”

Мы думаем, что проблема места и роли философии В.С. Соловьева в Польше для понимания интеграционных проблем современной Европы в контексте «трансцендирования» различных, не только политических границ заслуживает особого внимания и представляет собой особый интерес. Она позволяет осознать не только один из самых важных моментов политических, исторических, культурных и интеллектуальных взаимоотношений между Польшей и Россией, но и то, что в этих взаимоотношениях было не осознаваемым, или, если было осознано, то в недостаточной мере. Анализ этой проблемы помогает понять, какое влияние при этом имела система польских национальных и религиозных мифологем, как отражалась в этом польская религиозная традиция и связь Польши с католической культурой Европы. Рецепция философии Соловьева позволяет судить не только о его творчестве, о его личности, но многое говорит и о самих поляках, о польских народных фобиях и надеждах, о польском подходе к русской культуре и философии, к русскому православию и вообще к России как таковой.

Имея в виду эти аспекты, можно сказать, что для многих поляков Соловьев стал сразу – и является до сих пор – более «иконой» России, чем реальностью. Он стал и остается до сих пор олицетворением всего того, что в истории России было для поляков самым ценным. Он стал персонификацией святости России, ее духовности и всего того, что в истории, политике и культуре России и русской цивилизации было лучшим.

³⁸ Dobieszewski J. Włodzimierz Solowjow. S. 64 i d. Также: Kurczak J. Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce. S. 19–20.

³⁹ Mazurek S. Siczki Bogoczołwieczeństwa (Włodzimierz Solowjow) // Mazurek S. Utopia i laska (idea ewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. S. 62.

Мы думаем, что такой идеализм и такое «иконопочитание» для решения проблемы воссоединения Европы и «трансцендирования границ» играет положительную роль. По нашему мнению, такое «иконопочитание» лучше, чем реальная, безнадёжная, плоская и пошлая политическая действительность. В современном европейском модернистском мире (в том смысле, как понимал Соловьёв европейский мир после революции во Франции 1789 г.), в мире, в котором главным законом являются «гражданские свободы» и «гражданские законы», в котором соблюдаются «человеческие права», но вместе с тем остается забыт «Богочеловеческий» закон⁴⁰, в мире, в котором вместо «иконы» царствуют «идолы»⁴¹, в мире глобальной политики и экономики, в таком мире нужны, как никогда прежде, уже давно выброшенные «иконы». И среди них польская «икона» В.С. Соловьёва.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // Соловьёв В.С. Собр. соч. Фототипическое издание. Т. 5. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 3–401.
2. Nauke-Ligowski A. Przedmowa // Solowjow S.M. Zycie i ewolucja twórcza Włodzimierza Solowjowa / Tłum. E. Siemaszkiewicz. Poznań: «W drodze» Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 1986. S. 5–18.
3. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 4. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 1–114.
4. Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 21–39, 230–246.
5. А. Ли. (Александр Липатов) Польша // Идеи в России – Ideas in Russia – Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Red. J. Kurczak. T.6. Łódź, 2007. S. 218–239.
6. Klinger J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy // Klinger O. O istocie prawosławia Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983. S. 270–302.
7. Walicki A. Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1973. S. 3–668.
8. Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa Kraków: Czas, 1914–1915. T. 1. S. V–XXVIII, 1–378.
9. Pawłowski A. Sofiologia Włodzimierza Solowjowa // Collectanea Theologica 1937. Nr. 18. S. 230–246.
10. Pryszmont J. Podstawy religijne etyki Wł. Solowjowa. Studium analityczno-krytyczne // Studia dogmatyczno-moralne. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1968. S. 103–201.
11. Kurczak J. Polish Studies in Russian Thought // Studies in East European Thought. 54 (2002). Nr. 1–2. P. 1–5.
12. Соловьёв В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 83–221.

References

1. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii [The National Question in Russia], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy*, t. 5 [Collected Works, vol. 5], Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1966, pp. 3–401.

⁴⁰ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. См. также: Krasicki J. Paradoxy «wolnej» teokracji – W. Solowjow // *Studia Philosophica Wratislaviensia* Vol. II. Fasc. 1 (2007). S. 37–53.

⁴¹ Marion J.-L. Idol i ikona // Marion J.-L. *Bóg bez bycia* / Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.

2. Hauke-Ligowski, A. Przedmowa [Preface], in Solowjow, S.M. *Zycie i ewolucja twórcza Włodzimierza Soucowjowa*, Poznań: «W drodze» Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 1986, pp. 5–18.
3. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [The Great Controversy and Christian Politics], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 4* [Collected Works, vol. 4], Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1966, pp. 1–114.
4. Morawski, M. Włodzimierz Solowjow [Vladimir Solovyov], in *Przegląd Powszechny*, 1890, no. 26, pp. 21–39, 230–246.
5. A Li. (Aleksander Lipatov). Pol'sha [Poland], in *Idei v Rossii* [Ideas in Russia] Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski, vol. 6, Łódź, 2007, pp. 218–239.
6. Klinger, J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy [Two Figures of the Christian Revival], in Klinger, O. *O istocie prawosławia* [The fact orthodoxy], Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983, pp. 270–302.
7. Walicki, A. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* [History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism], Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1973, pp. 3–668.
8. Zdziechowski, M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa [Pessimism, Romanticism and the Foundations of Christianity], Kraków: Czas, 1914–1915, vol. 1, pp. V–XXVIII, 1–378.
9. Pawłowski, A. Sofiologia Włodzimierza Solowjowa [Sophiology of Vladimir Solovyov], in *Collectanea Theologica*, 1937, no. 18, pp. 230–246.
10. Pryszmont, J. Podstawy religijne etyki Wł. Solowjewa Studium analityczno-krytyczne [The Religious Foundations Vladimir Solovyov's Ethics. Analytical and Critical Research], in *Studia dogmatyczno-moralne* [Studies dogmatic and moral], Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1968, pp. 103–201.
11. Kurczak, J. Polish Studies in Russian Thought, in *Studies in East European Thought* 54 (2002) no. 1–2, pp. 1–5.
12. Solov'ev, V.S. Tri razgovora [Three Conversations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 10* [Collected Works, vol. 10], 1966, pp. 83–221.