

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 1(53) 2017

Issue 1(53) 2017

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,
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, 2017

© Авторы статей, 2017

© Ивановский государственный энергетический университет, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Аляев Г.Е. С. Франк: подготовка антологии Вл. Соловьёва	6
Франк С.Л. [Материалы о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва»]. <i>Подготовка публикации и примечания Г.Е. Аляева</i>	16
Чернусь В.К. Владимир Соловьёв и онтология С.Л. Франка	55
Крутько А.А. Конфессиональная и этническая идентичность славянских народов в полемике В.С. Соловьёва и А.А. Киреева	69

К 140-ЛЕТИЮ С.Л. ФРАНКА

Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка	86
Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой>. <i>Подготовка публикации и примечания Т. Оболевич и А.С. Цыганкова</i>	97
Фебер Я., Петруцийова Е. К вопросу определения философии С.Л. Франка (взгляд из чешского зарубежья)	103

А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Димитров Э.И. «Дым, туман, струна звенит в тумане». Философский дебют А.Ф. Лосева как факт русской культуры	116
Осипова О.В. Композиция древнегреческих исторических сочинений в свете синтетически-структуральной терминологии А.Ф. Лосева	127
Приходько М.А. Учение Оригена об откровении в свете мифологии А.Ф. Лосева	134
Постовалова В.И. Тема «богочеловеческого» в философской интерпретации А.Ф. Лосева	146
Куссе Х. Алексей Ф. Лосев и Альфред Н. Уайтхед	159

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

Гарциано С.А. Восприятие В.В. Розанова за рубежом: по материалам документального фонда Славянской библиотеки (г. Лион, Франция)	172
--	-----

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его источники	190
---	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Сенчихина Ю.Б. Православная мысль. Историко-философский анализ. Рец. на: Шапошников Л.Е. Персоналистические центры религиозной философии XIX – XX вв.: Монография. Нижний Новгород, 2015. 390 с.	231
--	-----

НАШИ АВТОРЫ	234
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	236
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	239
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ	239

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,
I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia
K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
N.V. Kotrelev, Senior Researcher, Moscow, Russia,
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
B.V. Mezhev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,
R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,
Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

Address:

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 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2017
- © Authors of Articles, 2017
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2017

CONTENT

VS. SOLOVYOV'S HERITAGE: RESEARCH AND PUBLICATIONS

Aliaiev G.E. Simon Frank: preparing «A Solovyov Anthology».....	6
Франк С.Л. [Materials on V.I. Solovyov written in connection with preparation of «Solovyov's anthology»]. <i>Publication editing and notes by G.E. Alyaev</i>	16
Chernus V.K. Vladimir Solovyov and S.L. Frank's ontology.....	55
Krutko A.A. Confessional and ethnic identity of the slavic peoples in controversy by V.S. Solovyov and A.A. Kireev.....	69

ON THE OCCASION OF THE 140TH BIRTHDAY OF S.L. FRANK

Obolevitch Teresa., Tsygankov A.S. «A conflict between science and religion is a conflict of two convictions...». The position of S.L. Frank.....	86
Frank S.L. <On the relationship between religion and science>.....	97
Feber J., Petrucijova J. On defining of Senyon Frank's philosophy (view from Czech abroad).....	103

A.F. LOSEV AND THE CULTURE OF THE SILVER AGE

Dimitrov E.I. «There is a mistiness and a chord vibrating in the mist...». Philosophical debate of Alexej Losev as a fact of the Russian culture.....	116
Osipova O.V. The structure of ancient Greek historical works in the light of A.F. Losev's synthetic-structural terminology.....	127
Prikhodko M.A. Origen's doctrine on revelation in the light of mythology of Alexey Losev.....	134
Postovalova V.I. The theme of «the theanthropic» in A.F. Losev's philosophical interpretation.....	146
Kusse H. Aleksey Fedorovich Losev and Alfred North Whitehead.....	159

ON THE HISTORY OF RUSSIAN THOUGHT

Garziano Svetlana. Rozanov's perception abroad on the example of the Jesuits Slavonic Library's documentary fund (Lyon, France).....	172
---	-----

MONOGRAPH IN THE JOURNAL

Evlampiev I.I. Unbiased Christianity and its sources.....	190
--	-----

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Senchikhina U.B. Orthodox thought. Historical-philosophical analysis. Ref. on: Shaposhnikov L.E. Personalistic centres of religious philosophy of the 19-20 th centuries: monograph. Nizhny Novgorod, 2015. 390 p.....	231
--	-----

OUR AUTHORS.....	234
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	236
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	239
INFORMATION FOR AUTHORS.....	239

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 111.8:27(47)
ББК 87.3(2)522-685

С. ФРАНК: ПОДГОТОВКА АНТОЛОГИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

Г.Е. АЛЯЕВ

Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка,
Первомайский пр., д. 24, г. Полтава, 36011, Украина
E-mail: gealyaev@mail.ru

Внимание читателей предлагается четыре текста С. Франка о Вл. Соловьёве, написанных в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва» (A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. London, S. C. M. Press, 1950), три из которых (Предисловие, Введение и Приложение «Перешел ли Соловьёв в католицизм») вошли в эту антологию в переводе на английский; ещё один (вариант Приложения «В каком смысле Соловьёв был католиком?») остался в рукописном виде. Также публикуется рабочий вариант содержания антологии. Тексты печатаются по оригинальным рукописям С. Франка, хранящимся в Бахметьевском архиве (США). В предисловии и примечаниях даётся источниковедческий анализ текстов, исследуется история их создания и их соотношение с другими текстами С. Франка о Вл. Соловьёве.

Ключевые слова: С. Франк, Вл. Соловьёв, антология, всеединство, София, Богочеловечество, православие и католицизм, единая вселенская церковь.

SIMON FRANK: PREPARING «A SOLOVYOV ANTHOLOGY»

G.E. ALIAIEV

Poltava Yuri Kondratiuk National Technical University
24, Pershotravnevy Ave., Poltava, 36011, Ukraine
E-mail: gealyaev@mail.ru

There are four Simon Frank's texts on Vladimir Solovyov we present here to reader's attention. Simon Frank wrote them preparing «A Solovyov Anthology» (London, S. C. M. Press, 1950). The Anthology contains English translations of the three of these texts – «Preface», «Introduction», and «Appendix 'Was Solovyov a convert to Roman Catholicism'», as the text – obviously a version of the Appendix – «In what sense Solovyov was a Catholic?» remained unpublished. We also present here – unpublished before – a draft of the Anthology contents. All the texts given according to the original Simon Frank's manuscripts, preserved in The Bakhmeteff Archive (USA). The Foreword and the Notes focus on analysis of the sources, referred in the texts, the texts history as well as how they correlate with the other Simon Frank's works on Vladimir Solovyov.

Key words: Simon Frank, Vladimir Solovyov, Anthology, all-unity, Sophia, God-Manhood, Orthodoxy and Catholicism, Universal Church.

Предисловие к публикации

В 50-м выпуске журнала «Соловьёвские исследования» была размещена статья, посвящённая восприятию идей Вл. Соловьёва (особенно – идей христианского универсализма) в творчестве позднего С. Франка¹. В приложении к статье были опубликованы заметки «В каком смысле Соловьёв был католиком» из записной книжки С. Франка 1947–1949 годов. В статье были рассмотрены причины, побудившие Франка проявить интерес именно к теме «католицизма» Соловьёва (как внешние, так и лично-семейные), а также говорилось о том, что публикуемые заметки отражают процесс работы Франка над подготовкой англоязычной антологии текстов Вл. Соловьёва, которая была издана в 1950 году².

Надо заметить, что этот труд Франка по пропаганде наследия великого русского философа в англоязычной среде (*A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London, S. C. M. Press, 1950*), пожалуй, ещё недостаточно оценен и изучен – причём, как исследователями творчества Соловьёва, так и франковедом. Между тем было бы интересно проанализировать как состав подобранных Франком текстов Соловьёва и качество их перевода, так и, конечно, характер и степень оказанного книгой влияния – а она уже дважды переиздавалась, в США (Westport, Conn., Greenwood Press, 1974) и в Великобритании (London, The Saint Austin Press, 2001). С другой стороны, антология содержит тексты Франка о Соловьёве, которые, будучи опубликованными в переводе на английский язык, до сих пор почти не включены в русскоязычный научный оборот. Таких текстов в антологии, собственно, три: короткое «Предисловие» (Preface, p. 7–8), довольно обширное «Введение» (Introduction, p. 9–31) и «Приложение I» (Appendix I) под названием «Was Solovyov a convert to Roman Catholicism» (p. 249–252). При этом если предисловие и введение подписаны «S.L. Frank», то приложение подписи не имеет, однако его содержание, если сравнить хотя бы с уже упомянутыми выше заметками Франка, не оставляет сомнения в авторстве³.

Очевидно, для большей популяризации этих текстов Франка можно было бы прибегнуть к их обратному переводу на русский язык. Однако «прелести» обратного перевода слишком хорошо известны, чтобы здесь на этом останавливаться. К счастью, дальнейшее изучение фонда С.Л. Франка в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США)⁴ практически избавило от этой

¹ См.: Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 114–134 [1].

² См.: *A Solovyov Anthology / arranged by S.L. Frank; trans. from the Russian by Natalie Duddington. London, S. C. M. Press, 1950. 256 p. [2].*

³ Отсутствие подписи в приложениях (их три в Антологии) связано, очевидно, с их как бы техническим характером, но если Appendix II (перечень использованных источников текстов Соловьёва) и Appendix III (перечень существовавших на тот момент английских переводов Соловьёва) действительно имеют скорее технический характер, то Appendix I содержит не только сухое изложение фактов, но и чёткое определение отношения к ним и позиции по данному вопросу автора – редактора издания, т. е. С. Франка.

⁴ См.: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture // Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers [3].

нужды. В box'e 13 этого фонда хранится папка «Materials on Vladimir Solov'ev», в которой содержатся, как подписано составителями фонда, «Материалы для изданной по-английски антологии из произведений Вл. Соловьёва (1950) – русские подлинники, англ. переводы и т. д.». Действительно, среди прочих материалов (и не только по подготовке этой антологии) папка содержит русскоязычные оригиналы (рукописи и/или машинописи) упомянутых выше текстов Франка, а также плана антологии, трансформированного в книге в Appendix II (p. 253–255). Эти материалы мы и предлагаем вниманию читателей.

Но сначала несколько слов собственно о подготовке Франком этой антологии.

С конца 1946 г. Франк работал с издательством «The Harvill Press» по подготовке англоязычной антологии русских религиозных мыслителей. «Координатором» этого дела выступал историк С.А. Коновалов, организаторским качествам которого Франк не очень доверял («При характере Коновалова, все продолжает пока висеть в воздухе», – писал он сыну Виктору 16 декабря 1946 г.⁵). Дело постепенно продвигалось, несмотря на трудности с получением необходимых текстов русских философов⁶, пока в письме от 30 октября 1947 г. редактор (директор) издательства Мани Харари (как пишет Ф. Буббайер, «католичка русского происхождения»⁷) не поставила перед Франком пару принципиальных вопросов⁸. Один касался Льва Толстого, а второй – Владимира Соловьёва. Признавая свою недостаточную осведомлённость («I know so little of Soloviev's work»), М. Харари всё-таки высказывала предположение, что к концу жизни Соловьёв пришёл к более твёрдой вере в неделимость церкви и универсальность христианских догматов. Представленные же Франком для антологии тексты отражали ранний период его творчества, поэтому она выражала желание включить тексты «of the period after he had been received into Catholic Church». И вообще, поздняя позиция философа представлялась ей более характерной и к тому же

⁵ Письма С. Франка Виктору Франку см.: [3, Box 5. Frank, Semen Liudvigovich (1946–1950) Frank, Tat'iana Sergeevna].

⁶ 19 мая 1947 г. С. Франк писал В. Ельяшевичу: «Работа моя состоит в редактировании сборника – антологии русских религиозных мыслителей, от Толстого до нашего времени, о чем, впрочем, я уже давно писал тебе. Взялся я за эту работу гл<авным> обр<азом> ради денег – стипендия моя кончилась – но постепенно отчасти увлекся ею, отчасти она меня завлекла во множество забот, хлопот и большую переписку. Надо было списываться с авторами (или их наследниками), разыскивать книги, добывать библиографич<еские> справки. При страшной скудости русских книг в Англии (включая даже Брит<анский> Музей!) и трудности для меня передвигаться – все это очень хлопотливо (я написал вступительную статью и почти закончил 13 биографически-критически-библиографич<еских> заметок о всех участниках (включая меня самого!). Я просил было Богословский Институт в Париже помочь мне присылкой нужных книг, но мне в этом было отказано на том бюрократическом основании, что книги за пределами Парижа не выдаются. В конце концов мне помог лично о. В. Зеньковский справками и выписками из книг; а одну русскую книгу мне удалось достать, выписав ее от знакомых в Америке» [4, с. 214–216].

⁷ См.: Буббайер Ф.С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001. С. 244 [5].

⁸ Письма М. Harari (The Harvill Press) С. Франку см.: [3, Box 9. Unidentified H-K].

способствовавшей единству, а не расколу. М. Харари как бы оправдывалась: «It is not, of course, that I should like to see Soloviev represented as a Catholic, but that he is one of the figures who do stand in people's minds for unity». Дополнительным аргументом такой её просьбы было то, что оба директора издательства являлись католиками, а потому иная направленность издания могла бы вызвать критику. Франк, очевидно, ответил довольно резко (его письма мы, к сожалению, не имеем). В письме от 3 ноября М. Харари поблагодарила его за ответ с ясным изложением собственной позиции («for explaining the position so clearly») и предложила обратиться за окончательным мнением «to Professor Konovelov».

Дело, очевидно, ещё тянулось какое-то время (в письме сыну Виктору от 17 мая 1948 г. Франк пишет, что «от Коновалова имел письмо о деле с Harwill Press и ответил ему»), однако так и не состоялось. Подготовленная Франком антология вышла на русском языке лишь в 1965 году, английский её перевод так и не появился. Между тем слова М. Харари о «принятии Соловьёва в католическую церковь», очевидно, серьёзно задели Франка⁹. Постепенно у него зреет идея сформировать отдельную антологию текстов Соловьёва для английского читателя. Благодаря Н. Зернову эта идея стала известной издательству Student Christian Movement Press¹⁰ – 22 апреля 1948 г. директор издательства Hugh Martin писал ему о желании обсудить с проф. С. Франком детали возможного издания¹¹. А 26 апреля уже помощник редактора Ronald Gregor Smith обратился непосредственно к Франку с предложением подготовить это издание, написав для него не только короткое предисловие, но и расширенное введение¹². R. Gregor Smith при этом отмечал «растущий интерес к Соловьёву» («in the present growing interest in Soloviev») и выражал надежду, что работа сможет стать «важным вкладом и стимулом к изучению его мысли» («this work could well be an important contribution and stimulus to the study of his thought»).

Франк ответил незамедлительно, 28 апреля, изложив, очевидно, общую концепцию издания (к сожалению, этого письма Франка мы не имеем). В дальнейшей переписке¹³ переговоры переводились уже в практическую плоскость: оп-

⁹ О причинах его обострённого отношения к этому вопросу мы писали ранее; здесь уместно привести цитату из письма Вяч. Иванову от 7 мая 1947 г.: «Воссоединению Востока и Запада я всецело сочувствую; но чтобы оно стало подлинным, нужно, чтобы и Запад осознал свою ущербность в отделении от Востока с такой же остротой и напряженностью, с какой Соловьёв и Вы (и я тоже) чувствуете это в отношении Востока» [6, с. 95–96].

¹⁰ Студенческое христианское движение Великобритании (Student Christian Movement of Great Britain) существует с 1889 года. Оно было связано с Всемирным и Британским Советами Церквей, с которыми, в свою очередь (через епископа Чичестерского), поддерживал рабочие контакты С. Франк. Его издательство S. C. M. Press начало свою деятельность в 1915 г. и было особенно активным в 30–40-е годы.

¹¹ Это письмо Н. Martin'a Н. Зернову сохранилось среди писем Франка сыну Виктору.

¹² Письма Student Christian Movement Press (R. Gregor Smith) С. Франку см: [3, Box 8. Student Christian Movement Press].

¹³ Письма Student Christian Movement Press С. Франку от 12 и 18 мая и письмо С. Франка в издательство от 15 мая – его русский текст для перевода на английский сохранился в письме сыну Виктору от 14 мая.

лата (роялти) редактору, оплата переводчице (Н. Даддингтон¹⁴), проблема использования уже существующих переводов (речь шла, в частности, о «Трёх разговорах» и «Оправдании добра», вышедших в издательстве Constable в 1915 и 1918 гг., последнее – в переводе той же Н. Даддингтон), проблема авторских прав¹⁵, в том числе на французскую книгу «Россия и Вселенская Церковь», отрывки из которой, по словам Франка, были бы необходимы для антологии¹⁶; устанавливался и общий объем издания – до 100 тыс. слов, включая до 5 тыс. слов введения. Франк обещал закончить всю работу «не позднее весны 1949 г.». Уже 8 июня редактор выражал удовлетворение, что план антологии «быстро продвигается», и тогда же, в июне 1948 г., был подписан договор между С. Франком и издательством Student Christian Movement Press.

Уже в начале мая Франк выписывает из Лондонской библиотеки сочинения Соловьёва, однако... вместо 10-томника Сочинений Владимира Соловьёва ему присылают 12 томов исторических романов Всеволода Соловьёва¹⁷. С помощью сына Виктора он всё-таки получает необходимые книги, в том числе три тома писем. Именно чтение писем актуализирует его интерес к вопросу о «католичестве» Соловьёва. Так, в письме сыну Виктору от 7 июня 1948 г. Франк пишет: «Выпиши мне из London Library еще одну книгу ... : M. d'Herbigny. Wlad. Solovuyev – A russian Newman (есть англ. перевод, London 1918). В “Письмах” я напал на интереснейший материал по вопросу, в каком смысле Сол<овьев> “стал католиком”; но мне нужно еще проверить этот итог, надеюсь, что добавочный материал я найду у d'Herbigny».

Примерно тогда же, в июне, Франк обращается с вопросами о «католичестве» Соловьёва к своему знакомому, бенедиктинскому монаху Клименту Лялину. Отец Климент Лялин ответил Франку 9 августа, оправдываясь за задержку «желанием заручиться авторитетом такого компетентного лица, как о. К. Королевский», и прислал копию «Акта о присоединении Соловьёва к католичеству», опубликованного в декабре 1927 г. в русском католическом вестнике «Китеж» в Варшаве. По словам Лялина, о. Королевский не ответил достаточно ясно

¹⁴ Первоначально Франк хотел привлечь к переводу сына Виктора, но уже 2 мая 1948 г. Даддингтон писала Франку, что оправилась после болезни и готова переводить Соловьёва (письма Н. Даддингтон С. Франку см.: [3, Vox 6. Duddington, Natalie]). В письме сыну Виктору от 14 мая Франк передаёт слова Даддингтон о том, что она «жаждет сама переводить», хотя, из-за другой работы, может приняться за перевод только в августе. Оплата перевода была согласована в размере 1 гиней за тысячу слов.

¹⁵ Франк писал по этому поводу: «Ваши опасения насчет права перевода с русского лишены всякого основания. Россия никогда не участвовала в Бернской конвенции; переводы книг, вышедших в России, были свободны и до революции; тем более после революции все издательские права на книги, вышедшие до этого, были уничтожены. Произведения Соловьёва, перевод которых войдет в сборник, были изданы в 1910–1912 гг. Поэтому на них не существует никаких правопреемников ни автора, ни издательства» (проект письма R. Gregor Smith'у, письмо Вик. Франку 14 мая 1948 г.).

¹⁶ К тому же ожидался и вскоре появился её перевод на английский язык в другом издательстве (*Russia and the Universal Church*. Geoffray Bles, London, 1948).

¹⁷ См.: письмо Вик. Франку 12 мая 1948 г.

на такой вопрос Франка: «В чем в точности различие между “униатством” и “католичеством восточного обряда”». «Мне кажется, – писал Лялин, – разница в том, что униатство (Галиция) допускает латинские заимствования в византийский обряд, а “католичество восточного обряда” старается хранить этот обряд в чистоте. Ср. изданные в Риме недавно служебники для украинцев (униатство) и для русских (вост. обряда)» [3, Vox 7. Lialin, Kliment]¹⁸.

Таким образом, во второй половине 1948 – начале 1949 года Франк интенсивно работает с текстами Соловьёва и другими источниками, готовя общее введение к антологии и одновременно выделив вопрос о «католичестве» Соловьёва фактически в отдельное исследование (что отразили опубликованные ранее заметки из записной книжки¹⁹), которое в результате было представлено в незапланированном изначально приложении. Параллельно осуществлялся и перевод. Редактор и переводчица выполнили свои обещания – работа была закончена весной 1949 г. (предисловие Франка помечено мартом). Правда, окончание работы омрачил неприятный инцидент – издатель заплатил переводчице за тексты Соловьёва, однако перевод введения Франка оплачивать отказался, сославшись на то, что вступление к английской книге должно было писаться на английском языке, и отметив также, что введение и приложение вместо предполагавшихся 5 тыс. составили 11,5 тыс. слов (письмо R. Gregor Smith’a С. Франку от 3 июня 1949 г.). Понятно, что Даддингтон выразила по этому поводу досаду и назвала Грегора Смита «скальгой», оставив слабую надежду: «Авось они устыдятся, получив Ваше письмо» (письмо С. Франку 24 мая 1949 г.). Не устыдились, однако...

Процесс печатания растянулся ещё более чем на год. Лишь 1 ноября 1950 г. издательство отправило Франку 6 сигнальных авторских экземпляров издания (официально датой публикации было 7 ноября). Грегор Смит был удовлетворен содержанием и внешним видом книги. 9 ноября В. Зеньковский открыткой уже благодарил Франка за присылку этой книги [3, Vox 3. Zen’kovskii, Vasilii Vasil’evich]. Таким образом, антология Соловьёва была последней выпущенной Франком книгой, которую он держал в руках – буквально за месяц до смерти.

Возвратимся к составу и содержанию публикуемых текстов.

¹⁸ Ещё одним источником информации об униатстве для С. Франка был о. Лев Жилле, с которым он сблизился в последние годы жизни. До принятия православия о. Лев был личным секретарем митрополита Галицкого Андрея Шептицкого, и именно от Жилле Франк имел сведения о «церковной установке» униатского митрополита, о которой он упоминает в публикуемом Введении (см. прим. xxxviii). Впервые же Франк писал об этом ещё весной 1946 г. в письме в редакцию католической газеты «The Tablet» в связи с обсуждением его английской книги «God with us»: «Following Vladimir Solovyev (as far as I know, the same view was held by the late Uniate Metropolitan Szepticki), I do not think that a formal irrevertible schism ever took place at all, since on neither side did any authoritative body sanction a schism by excommunicating the other side» [7]. А в письме сыну Виктору от 19 марта 1946 г., посылая этот текст для перевода на английский, Франк прямо говорит, что именно рère Gillet «сообщил мне сказанное об Андр. Шептичком, секретарем к<ото>рого он был».

¹⁹ См.: Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка. С. 130–135.

Короткое предисловие Франка сохранилось в двух рукописных версиях, почти идентичных; вторая – чистовая – стала основой для перевода (в опубликованном Preface лишь добавлены благодарности о. Клименту Лялину и о. К. Королевскому, но почему-то исчезла благодарность переводчице). Черновая рукопись содержала ещё некоторые подробности об отборе текстов (отражённые в упомянутой выше переписке с издательством). В Предисловии Франк формулирует цель издания – дать английскому читателю объективный материал для понимания учения и личности Вл. Соловьёва, что представляется ему необходимым в виду ошибочности многих утверждений популярной книги д’Эрбиньи, и особенно введения к её английскому изданию о. Томаса Джеррарда (в черновике упоминается в этом контексте и немецкая книга отца-иезуита Ф. Мукермана). Для самого Франка основным источником биографических данных стала «превосходная» книга К. Мочульского и, конечно, сочинения и письма самого Вл. Соловьёва. Заметим между прочим, что второй том «Истории русской философии» В. Зеньковского с главами о Вл. Соловьёве в это время ещё не вышел, так что разыскания С. Франка как историка философии были вполне самостоятельными.

Введение Франка сохранилось в рукописном и машинописном вариантах. Машинописный вариант соответствует английскому, опубликованному Introduction (при этом в машинописи латинский текст вписывался от руки), а рукопись содержит ещё рабочую правку, в основном связанную, очевидно, с необходимостью сократить текст под заранее оговоренный с издательством объём (содержательные разночтения рукописи и машинописи отмечены в примечаниях). Вместе с общим традиционным обзором основных этапов духовного пути Соловьёва, вступление Франка содержит целый ряд принципиальных оценок, существенно дополняющих известную нам до сих пор – на основании его последней статьи «Духовное наследие Владимира Соловьёва» – позицию позднего Франка в отношении Соловьёва. Нельзя не отметить, прежде всего, слова Франка о том, что Соловьёв в общеевропейской перспективе является одним из величайших мыслителей и духовных вождей XIX века. Характерно при этом сравнение с Баадером, текстами которого Франк интенсивно занимался со второй половины 20-х годов и который не только повлиял на его «поворот» к философии религии, результатом чего стало «Непостижимое», но и, очевидно, способствовал «сближению» Франка с Соловьёвым.

Отметим, впрочем, что отношение Франка к некоторым идеям Соловьёва остаётся критичным, – прежде всего, критика относится к «теократической утопии» 80-х годов, а также к идее «Софии», точнее – к попыткам её рационализации. Последнее важно отметить, поскольку Франк практически не затрагивал в своих опубликованных работах темы «софиологии»; здесь же мы имеем его чётко выраженную оценку «невозможности обоснования» этой идеи, в том числе у Флоренского и Булгакова. В то же время интуиция *всеединства* (как *конкретного* единства) и учение Соловьёва о Богочеловечестве и о Боговоплощении как «философском принципе, объемлющем все бытие», характеризуется Франком как концепция *панентеизма* – т. е. тем же понятием, которым он в это же время обозначает и своё религиозное мировоззрение в «Све-

те во тьме»²⁰. Франк акцентирует внимание на идеях Соловьёва, предвосхитивших движение экуменизма, на его понимании христианства как целостного возрождения человечества, на сочетании неколебимой веры в правду Христова откровения с острым и трезвым сознанием неодолимого в миру могущества зла – той установки сознания, которая для самого Франка была высшей правдой, позволяющей осознать трагедии XX века, и которая стала основой его книги «Свет во тьме». Соловьёв для Франка – религиозный гений, несущий для мира (особенно для западного) «подлинно новую весть, значение которой едва ли может быть преувеличено», он и «вселенский миротворец» и «проповедник героического христианства».

Что касается Приложения «Перешёл ли Соловьёв в католицизм», то мы также имеем и рабочую рукопись, и чистовую машинопись, которая практически полностью соответствует опубликованному Appendix I. Однако есть ещё одна рукопись, которая представляет собой, очевидно, первоначальный вариант этого Приложения. Название этого варианта точно совпадает с названием заметок из записной книжки – «В каком смысле Соловьёв был католиком?» – и по смыслу названия, как и по содержанию, этот вариант является *более обширным*, чем окончательное Приложение. Очевидно, Франку пришлось «сократиться» для издания исходя из определённого в договоре лимита слов. Впрочем, некоторые сюжеты – например, об оценке книги д'Эрбиньи или об отношении Соловьёва к католическим догматам – в результате были проговорены в Preface и Introduction, но несколько страниц этой рукописи Франка о Соловьёве так и остались ненапечатанными.

Безусловно, текст Приложения (как короткий, так и расширенный) был для С. Франка рабочим, вспомогательным. Это всё-таки не статья – как законченный самостоятельный сюжет, это, прежде всего, исследование и демонстрация доступных источников по интересующей его теме. Причём очевидно, что скрупулёзные исследователи творчества и биографии Вл. Соловьёва могут либо не увидеть здесь ничего нового, либо указать на какие-то пропуски и ошибки. Напомним, однако, что эта работа делалась в послевоенном Лондоне, а потому и объективно (в плане доступа к необходимым источникам – вспомним историю с томами *Всеволода Соловьёва*), и субъективно (в плане здоровья Семёна Людвиговича) её результаты вряд ли могли быть идеальными.

Но эти тексты представляются нам важными не столько в отношении Соловьёва (или не только – ибо всё-таки важно знать, какой информацией владели и оперировали исследователи Вл. Соловьёва в середине XX века в отношении его религиозных идей и убеждений), сколько в отношении Франка, точнее – в смысле прояснения его позиции по отношению к идеям Соловьёва в целом и по поводу вопроса о «католичестве» Соловьёва, в частности. И тут важно обратить внимание на расширенный (очевидно, первоначальный) текст Приложения, в котором эта позиция, как представляется, выражена более выпукло и определённее. Ключевыми являются два заключительных вывода, в формулировке которых нельзя не увидеть конкретной реализации обоснованного Франком прин-

²⁰ См.: Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. С. 15 [8].

ципа антиномистического монодуализма – о том, в каком смысле Соловьёв всё-таки был *католиком*, и одновременно о том, что он *никогда не был католиком, никогда не «переходил» в католичество*.

Наконец, в архиве сохранились два рукописных варианта содержания (или плана) антологии (с незначительными разночтениями). План антологии был составлен Франком не ранее второй половины мая 1948 г. – в письме в издательство от 15(14) мая он ещё писал, что пока не получил произведений Соловьёва, а потому не может представить точного содержания сборника. Вскоре проблема с библиотекой была решена, и подписание договора в июне, очевидно, свидетельствует, что к этому времени план уже был. Этот план в результате стал Приложением II, озаглавленным «Source of contents». Публикуемая рукопись, однако, отличается от окончательного варианта, поскольку, очевидно, предназначалась переводчице – здесь подробнее обозначены выходные данные текстов, которые следует включить в антологию (т. е. сначала перевести). В опубликованном варианте Appendix II эти подробности минимизированы, вместо этого даны как бы небольшие аннотации работ Вл. Соловьёва, использованных для включения в антологию. Таким образом, публикуемое «Содержание Антологии Вл. Соловьёва» не является непосредственным источником опубликованного Appendix II – это рабочий документ, который, однако, позволяет утверждать, что состав «A Solovuyov Anthology» *полностью соответствует первоначальному плану и предложениям Франка* (изменена только позиция одного пункта – не в I, а в IV разделе, – но это, очевидно, было его же решением). Соответственно, этот документ даёт полное представление о *фактическом составе текстов*, подобранных Франком для антологии, а также о *принципе её составления* – четыре тематических (не хронологических!) раздела с подразделами и в завершении – эпилог с Повестью об Антихристе. Подчёркнутые Франком заголовки полностью соответствуют оглавлению опубликованной антологии.

Итак, чистовая рукопись Предисловия (3 листа) и чистовые машинописные варианты Введения (31 лист²¹) и Приложения (5 листов) дают возможность избежать обратного перевода и опубликовать данные тексты С. Франка в оригинале. Кроме того, рукописные черновики этих текстов и особенно первый вариант Предисловия «В каком смысле Соловьёв был католиком?» (13 листов), а также рабочая рукопись содержания антологии (2 листа) дают возможность ещё раз (памятуя опубликованные ранее заметки из записной книжки) проследить процесс работы Франка над комментированием Антологии и подчеркнуть ряд его важных тезисов (в том числе, не нашедших места в опубликованных текстах) о «католичестве» Соловьёва.

Подчёркивания в рукописях Франка в машинописных текстах передавались разрядкой (кое-где дополненной рукописным подчёркиванием), однако в публикации по какой-то причине большинство сделанных Франком таким образом текстовых акцентов не было учтено. В публикуемом тексте восстановлены как подчёркивания, так и разрядка, сделанные Франком.

²¹ В архиве отсутствует один – 13-й – лист машинописного текста Введения, он восстановлен по чистовой рукописи.

Практически во всех публикуемых текстах Франк использует сокращение фамилии Соловьёва – «С-в». Мы посчитали возможным оставить такое написание, хотя в опубликованном тексте Антологии, конечно, фамилия пишется полностью. Другие, незначительные, сокращения расшифровываются в угловых скобках.

Примечания С. Франка (а также одно примечание переводчицы) и разночтения между рукописными и машинописными вариантами (и публикацией) даны в постраничных сносках; комментарии публикатора – в примечаниях после каждого текста.

Эта работа была бы невозможна без подвижнических изысканий в Бахметьевском архиве моей коллеги Татьяны Резвых – фактически она является соавтором данной публикации. Выражаю также большую признательность куратору Бахметьевского архива Тане Чеботарёвой и профессору Терезе Оболевич за оказанное содействие.

Список литературы

1. Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 114–134.
2. A Solovyov Anthology / arranged by S. L. Frank; trans. from the Russian by Natalie Duddington. London, S. C. M. Press, 1950. 256 p.
3. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture // Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers.
4. Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич / публ. и коммент. Г.Аляева и Т.Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / под ред. М.А. Колерова. М., 2016. С. 40–242.
5. Буббайер Ф.С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001.
6. Франк С.Л. Два письма Вяч. Иванову (1947 г.) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 95–98.
7. Frank S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212.
8. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 403 с.

References

1. Alyaev, G.E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 2(50), pp. 114–134.
2. A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. London: S. C. M. Press, 1950. 256 p.
3. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers.
4. Perepiska S.L. Franka s V.B. El'yashevichem i F.O. El'yashevich [S.L. Frank's Correspondence with Mr and Mrs El'ashevich], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Ezhegodnik za 2015 god* [Studies on the history of Russian thought: annual report of 2015], Moscow, 2016, pp. 40–242.
5. Bubbayer, F. *S.L. Frank. Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa. 1877–1950* [S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher. 1877–1950], Moscow: ROSSPEN, 2001.
6. Frank, S.L. Dva pis'ma Vyach. Ivanovu (1947 g.) [Two letters for V. Ivanov, 1947], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian outlook], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 95–98.
7. Frank, S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West. The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr., p. 212.
8. Frank, S.L. *Svet vo t'me: Opyt khristianskoy etiki i sotsial'noy filosofii* [The Light Shineth in Darkness], Paris: YMCA-Press, 1949. 403 p.

Материалы С.Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва»

Франк С.Л. <Предисловие к Антологии Вл. Соловьёва>¹

Предисловие

Хотя имя Владимира Соловьёваⁱ хорошо известно английской публике и ряд его произведений переведены по-английски, общий облик его учения и его духовной личности известен лишь смутно и часто толкуется ошибочно. Главным источником осведомления остается доселе, если я не ошибаюсь, английский перевод французской книги о нем Michel d'Herbigny «Solovyev – a russian Newman»². Несмотря на общую осведомленность автора, книга эта содержит ряд ошибочных утверждений; кроме того, в своей попытке подвести весь духовный облик Соловьёва под схему православного богослова, обратившегося в католичество, он дает не только одностороннее, но и прямо искажённое представление об его мировоззрении. А написанное Fr. Thomas F. Gerrard³ Introduction к английскому изданию книги свидетельствует о недостаточной осведомленности автора и дает весьма фантастический отчет о своем предмете^{ii, iii}.

Этим оправдан замысел предлагаемой антологии – дать такой подбор отрывков из произведений Соловьёва, который помог бы английскому читателю составить общую картину воззрений Соловьёва^{iv} во всем многообразии их тем и на протяжении всего его духовного развития (исключены только более специальные произведения по метафизике, теории знания и систематической этике). Я предпочел расположить подбор отрывков в систематическом порядке главных тем; но большинство отделов содержит образцы мысли разных эпох творчества Соловьёва. При подборе отрывков мне пришлось считаться, кроме интереса по существу, с желательностью по возможности дать новый, еще не известный английскому читателю материал. Из уже переведенного в антологию включены только отрывок из «Lectures on God-Manhood», сокращенный примерно наполовину труд «Смысл любви» и «Повесть об Антихристе» из «Трёх разговоров» (все это переведено заново^v). Весь остальной материал появляется по-английски впервые.

ⁱ В публикации далее указаны годы жизни: (1853–1900).

ⁱⁱ Удовлетворительный очерк жизни и учения Соловьёва можно найти в Introduction of Peter Zouboff к «Lectures on God-Manhood», Dennis Dobson, London, 1948. (Примечание С.Л. Франка)

ⁱⁱⁱ В черновой рукописи отрывок о вступлении о. Джеррарда был вынесен в примечание, которое в целом было шире: Еще больше фантастических утверждений, вытекающих из неосведомленности в общих условиях русской жизни в эпоху С-ва, содержатся в Introduction of Fr. Thomas F. Gerrard. – Ошибочные суждения этой книги перешли в недавно вышедшую немецкую книгу Fr. Friedrich Muckerman S.J. – Вполне удовлетворительный очерк жизни и учения С-ва можно найти теперь в Introduction of Peter Zouboff к «Lectures on God-Manhood», Dennis Dobson Ltd 1948.

^{iv} В черновой рукописи: духовного мира С-ва и его воззрений.

^v В черновой рукописи: Первые два переведены заново; третий перепечатан из английского перевода Mr. Stephen Graham («War and Christianity», Constable 1918), с разрешения издательства, за что я приношу ему благодарность. По этой же причине я воздержался от включения отрывка из французской книги С-ва «La Russie et l'Église universelle», которая, как я слышал, должна скоро появиться в английском переводе.

Для Introduction я много обязан превосходной русской книге К. Мочульского «Вл. Соловьёв. Жизнь и учение, Paris 1935, YMCA-Press⁴ – лучшему из всего, что написано о духовном развитии Соловьёва.

При составлении антологии я пользовался «Полным собранием сочинений Соловьёва» в 10 томах, издание 2-е, Петербург 1910–1912, и тремя томами «Писем Соловьёва», Петербург 1908–1913. (Они цитируются как *W* и *L*.; римская цифра означает том, арабская – страницы). Четвертый, изданный много позднее, том писем остался мне, к сожалению, недоступным; но весь существенный материал из него приведен в книге Мочульского и цитируется по ней.

Приношу Student Christian Movement Press и, в частности, the associate Editor Rev. R. Gregor Smith благодарность за готовность пойти навстречу моему предложению издать эту антологию <и за предоставление мне полной свободы в ее составлении>^{vi}. <Переводчице Mrs. N. Duddington⁵ я обязан многими полезными советами.>^{vii}

Я также благодарен Fr. C. Lialin of the Prieuré d'Amay, Chevetogne⁶, and Fr. K. Korolevsky of the Roman Monastery, Stoudion⁷, которые любезно предоставили мне информацию по каноническим вопросам в связи с причастием Соловьёва в Униатской церкви.^{viii}

Лондон, март^{ix} 1949

Примечания

¹ Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 13. Materials on Vladimir Solov'ev. В переводе на английский язык опубликовано: Frank S. L. Preface // A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank. London, S. C. M. Press, 1950. Pp. 7–8.

² Книга д'Эрбиньи «Un Newmann russe: Vladimir Soloviev» вышла в Париже на французском языке в 1911 г.; первое английское издание увидело свет в 1918 г.

³ Отец Томас Джеррард (Gerrard, Thomas John, 1871–1916), католический писатель и публицист, автор книг «The Church and Eugenics» (1912), «The Cult of Mary» (1913) и др. Упомянутый Франком далее в черновом варианте примечания отец Фридрих Мукерман – Fr. Friedrich Muckermann S.J. (1883–1946), имеется в виду его книга: Wladimir Solowiew – Zür Begegnung zwischen Russland und dem Abendland. 2 Bände, Otto Walter, Olten 1945.

⁴ У Франка неточность – книга Мочульского вышла в 1936 г.

⁵ Наталья Александровна Даддингтон (Duddington) (1886–1972), дочь писателя Александра Ивановича Эртеля, окончила Лондонский университет и в 1912 г. вышла замуж за пастора Джона Даддингтона. Жила в Лондоне, переводила на английский язык классиков русской художественной литературы, а также многие работы Н. Лосского и некоторые работы С. Франка.

⁶ Константин Николаевич Лялин (1901–1958), в монашестве Климент, из дворянской семьи, эмигрировал из России во время Гражданской войны, получил специальность агронома, в 1926 г. перешёл в католичество, принял монашеские обеты в Амэ-Шеветоньском бенедиктинском монастыре в Бельгии, активно участвовал в экуменическом движении, редактиро-

^{vi} Взятые в угловые скобки – в публикации отсутствуют.

^{vii} Взятые в угловые скобки – в публикации отсутствуют.

^{viii} Этот абзац отсутствует в рукописи.

^{ix} Зачёркнуто – апрель. В публикации месяца не указан.

вал журнал *Igénikon*, к сотрудничеству в котором привлекал русских религиозных философов. Переписывался с С. Франком с 1937 г.

⁷ Кирилл Королевский (Jean François Joseph Charon, 1878–1959) – католический священник мельхитского (греко-католического) обряда, член Папской Комиссии по кодификации Восточного Канонического права, участник Русского апостолата в Зарубежье, историк, публицист и церковный писатель.

Франк С. Л. <Вступление к Антологии Вл. Соловьёва>¹

Introductionⁱ

Когда юноша 21 годаⁱⁱ Владимир Соловьёв защищал в петербургском университете свою диссертацию «Кризис западной философии» – боевой вызов господствующему позитивизму, – выдающийся русский историк Бестужев-Рюмин сказал: «Россию можно поздравить с новым гением». Это суждение оправдалось. Соловьёв остаётся доселе бесспорно величайшим русским философом и систематическим религиозным мыслителем. Но и в перспективе общеевропейской его следует, я думаю, признать одним из величайших мыслителей и духовных вождей 19-го века. Трудно найти западного религиозного мыслителя недавнего прошлого, сходного с ним по универсальности и самому типу мыслиⁱⁱⁱ. Соловьёв есть одновременно философ, богослов, совершенно оригинальный мистик, человек «пророческого» типа, моральный наставник, политический мыслитель, поэт и литературный критик. И все это многообразие его интересов и творческих дарований объединено в нем одной центральной религиозно-мистической интуицией, есть выражение и осуществление одной, владеющей им идеи.

I

Что прежде всего поражает во всех писаниях Соловьёва и сразу переносит читателя в особую атмосферу и открывает ему какой-то новый горизонт, это – та острота и отчетливость, с которой Соловьёв видит незримое – духовный мир. Этот мир обладает для него той очевидностью^{iv}, с какой обычный человек воспринимает чувственно-данную объективную действительность. Это восприятие иногда принимает характер наглядно-зримого видения (как в определенном все его мировоззрение видения божественной основы мира – «Св. Софии», о чем сейчас же ниже). Но еще более существенно для него лишенное характера наглядного восприятия общее духовное зрение. Как он сам говорил о себе, он «не веровал обманчивому миру» и «под грубую корою вещества узнавал сияние божественного».

ⁱ Название есть в рукописи, но его нет в машинописи, где, вместо этого, сверху листа перед текстом чернилами дописано: *A Solovyov Anthology*. – S. C. M. Press, London, 1950.

ⁱⁱ В публикации далее: (in 1874).

ⁱⁱⁱ По духовному и умственному складу и отчасти по содержанию идей с ним сходен только немецкий мыслитель начала 19-ого века Franz Baader – дух тоже совершенно исключительный и потому доселе недостаточно оцененный. (Примечание С.Л. Франка)

^{iv} В рукописи, зачёркнуто: зримой и осязаемой объективностью.

ства»². В одном письме он говорит^v: «Я не только верю во все сверхъестественное, но, собственно говоря, только в него и верю. ... С тех пор, как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе, как некий кошмар сонного человечества (*L.*, I, 33–34)³. В своей теории познания он утверждает, что усмотрение всякой реальности, как таковой, есть акт веры, и что поэтому нет никакого различия между верой в существование Бога и верой в реальность внешнего мира. Это учение – философски несостоятельное – характерно для Соловьёва – он сам действительно верил в Бога так, как мы «верим» в реальность видимого мира. Умершие для него столь же реальны, как живые; он говорит о посмертной встрече с ними с той простотой и естественностью, с какой мы говорим о встрече с людьми, пространственно отделёнными от нас; он пребывает в постоянном общении с ними, и настойчиво утверждает, что мы имеем обязанности в отношении их. Как увидим дальше, вся его церковная установка определена тем, что единая вселенская христианская церковь есть для него не «идея», а такая же живая, осязаемая реальность, как для обычного человека – реальность его родной страны^{vi}; и, наоборот, он не может допустить подлинной реальности ее эмпирического распада на отдельные исповедания. Говоря, что таинство причастия делает нас братьями, он прибавляет: «и если мы убиваем друг друга во имя так называемых национальных интересов, мы не метафизически, а вполне реально – братоубийцы»⁴. Такая же живая реальность есть для него все «идеальное» – Истина, Добро, Красота. Он – платоник не только в своей отвлеченной мысли; он платоник потому, что видит идеальный мир и живет в нем. И он преодолевает дуализм классического платонизма, потому что весь чувственный, эмпирический мир у него как бы включен в этот идеальный мир и имеет в нем свое подлинное существо.

Из этого вытекает основная его интуиция. Духовный мир, в который погружено все существо С-ва и в котором и которым он живет, не есть простая множественность отдельных, обособленных существ и реальностей, стоящих лишь во внешних отношениях между собой. Он есть по своему существу *всеединство* (термин, который ввел в философию сам С-в^{vii}); и интуицией всеединства определено все мировоззрение С-ва. И человечество, и весь мир вообще представляется ему неким цельным, живым организмом; жизненная сила этого организма состоит в его интимной связи с Богом, в его пронизанности божественной силой, и в этом смысле само мировое бытие потенциально божественно. (Первым вдохновителем С-ва в ранней юности был Спиноза.) Но эта концепция не есть пантеизм; ее можно скорее обозначить, как панентеизм (термин, введенный немецким романтическим философом Krause; сам С-в его не употребляет)^{viii}.

^v В рукописи, *зачёркнуто*: Защищая реальность чудесного и сверхъестественного от рационалистической критики, он сказал однажды о себе (в частном письме).

^{vi} В рукописи, и первоначально в машинописи (*зачёркнуто*): церковного прихода.

^{vii} *Vseyedinstvo*, sometimes translated as ‘pan-unity’? (*Примечание переводчицы*). В самом тексте *Introduction* Н. Даддингтон даёт перевод «all-unity», а в данном месте также – французский аналог «*tout dans l’unité?*».

^{viii} В публикации взятое в скобки вынесено в сноску.

Прежде всего, всеединство конкретно: оно не поглощает множественности индивидуальных существ, а, напротив, обосновывает ее. Вселенское бытие есть великий организм, объемлющий и пронизывающий своим единством множество живых существ. Мир не совпадает с Богом, творение отлично от Творца; но С-в мог бы сказать вслед за Николаем Кузанским, что высшее познание Бога есть познание единства Творца в Творце и в творении⁵. Именно в своем отличии от Бога мир есть «иное», «инаковость» самого Бога; происходя от Бога, он в его глубинах внутренне сроден и близок Богу. Кроме того, С-в имеет острое сознание, что мир в его эмпирическом составе отпал от Бога и тем самым распался на отдельные враждующие части – в чем и состоит сущность зла. Мир должен только стать всеединством – стать тем, что он есть в лоне замыслившего его Бога. «Всеединство» есть не столько теоретическая формула, объясняющая существо мира, сколько цель мирового развития, задача, которую должен осуществлять человек. Слово «всеединство» есть для С-ва боевой клич, призыв к спасению мира, которое состоит именно в преодолении враждебной раздробленности, в свободном любовном слиянии всего в всеобъемлющее гармоническое единство. Пафос духовной борьбы за спасение – или, употребляя термин восточной патристики – «обожение» мира преобладает в сознании С-ва над пафосом созерцательного постижения мира.

Эта интуиция всеединства концентрируется у С-ва в совершенно конкретном видении, придавшем ей характер интимного отношения к живому существу, служению которому посвящена вся его жизнь. В поэме «Три свидания» С-в поведал об этом, по его словам, «самом значительном из всего, что случилось в его жизни». Трижды – раз в детстве (1862) и дважды в юности (1875 и 1876) – он имел видение небесного женского образа; это небесное существо он называл своей «вечной подругой». Отношение С-ва к этому существу было религиозно-эротическим; он любил его с тем упоением, с которым многие христианские мистики, вдохновляясь «Песней песней», любили Бога. Он отождествил его с «Святой Софией», «Премудростью Божией», выступающей как живая личность в Притчах Соломона; он находил следы этой идеи в преданиях восточной церкви, особенно в русской иконографии, и искал ее объяснения в мистической философии^{ix} Якова Беме, Парацельса и Сведенборга. И служение Св. Софии совпадало в его сознании с служением спасению мира.

Объяснить логически отчетливо связь между этим мистическим женским образом и идеей всеединства, в сущности, невозможно. Чтобы понять ее, надо обратиться не к философии, а к поэзии С-ва. В описании последнего, самого ясного и полного своего видения (в египетской пустыне) он говорит:

Что́ есть, что́ было, что грядет вовеки –
Все обнял тут один недвижный взор.
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.

^{ix} Так в машинописном тексте и в публикации. В рукописи: теософии.

Все видел я, и всё одно лишь было,
Один лишь образ женской красоты.
Безмерное в его размер входило, –
Передо мной, во мне – одна лишь ты.

Так же мало возможно логически точно объяснить или обосновать метафизическое существо самой идеи Софии. С-в неоднократно пытался сделать это (см. в этой антологии отрывок из «Чтений о богочеловечестве» и статью «Идея человечества»; более глубокомысленно и подробно – но отнюдь не более ясно – в третьей части «La Russie et l'Église universelle»). Ему не удастся достигнуть своей цели, ибо задача эта по самому существу дела неосуществима. При всякой попытке философского уточнения этой идеи, она неизбежно двоятся, именно в силу ее значения, как промежуточной инстанции и связующего звена между Творцом и творением. София, с одной стороны, есть идеальный мир в Боге, элемент самой сущности Бога (мыслимый, как особое живое существо), и, с другой стороны, есть живая душа самого тварного мира^x. Трудность эта, в конечном счете, сводится к невозможности рационально-логического объяснения отношения между Творцом и творением. Постигание его неизбежно должно оставаться мистическим, т. е. металогическим, и может быть выражено только в категориальном плане «единства противоположностей» (как у Николая Кузанского).

По существу идея Софии есть и у С-ва именно мистическая интуиция, а не метафизическая доктрина. Мистика С-ва есть мистика особого, гностически-теософского типа, высшим представителем которого был Яков Беме: мистическое созерцание направлено здесь не на отрешенное от всего тварного трансцендентное существо Бога и небесного мира, а на таинственные глубины самого тварного мира, в которых он соприкасается с Богом и истекает из него. И то, что существенно в этом учении о Софии, есть не его – невозможное – отвлеченно-логическое обоснование, а его конкретный религиозный смысл, его «дух». Он состоит в религиозной любви к миру и человечеству, в его священной и прекрасной первооснове – и, тем самым, в стремлении к преображению и «обожению» мира, в котором его эмпирическое состояние стало бы адекватным его замышленному Богом, проистекающему от Бога и в этом смысле божественному существу. Эта тенденция учения С-ва о Софии прямо противоположна господствующему в католическом богословии учению о резкой, непреходимой двойственности между «supernatural» и «natural».

Из этой интуиции всеединства, как мерила истины и добра, вытекает у С-ва все: о чем бы он ни говорил, перед его взором стоит упоительное видение божественного всеединства^{xi}, гармонии и близости между Творцом и творением, как и любовного объединения в единый духовный организм всего эмпирически обо-

^x Поэтому и позднейшие попытки обоснования этой идеи (у о. П. Флоренского и о. С. Булгакова), несмотря на все их глубокомыслие, не достигают своей цели. (Примечание С.Л. Франка)

^{xi} В рукописи: все-единства.

собленного и враждующего в мире. Его метафизика и теория познания, его богословие и церковная политика, его эстетика и теория любви, его этика и политическая философия сводятся к утверждению и проповеди этого всеединства, к страстной борьбе против всего, что есть уклонение от него или помеха для него. Он был вселенским миротворцем.

II

Хотя намеченные основы воззрения С-ва остались неизменными в течение всего его творчества, духовное развитие его прошло через несколько этапов, различных и по общему устроению, и по преобладанию в каждом из них определенного интереса (хотя мотивы каждого из этих этапов встречаются и в последующих). Не считая раннего, юношеского (или скорее отроческого) периода его жизни (С-в созрел изумительно рано: существо его мировоззрения уже сложилось в нем, когда ему было 21 год) таких духовных этапов было три^{xii}.^{xiii}

С-в родился в Москве в 1853 г. в семье знаменитого русского историка Сергея Соловьева; его дед, память которого он благоговейно чтит, был священником; перед своей смертью дед посвятил перед алтарем своего 8-летнего внука служению церкви^б. Отрочество и ранняя юность С-ва приходятся на эпоху умственного и политического брожения, совпадающую с эпохой политических реформ Александра II. То была эпоха, когда, как сказал позднее С-в, в русском сознании «катехизис Филарета^{xiv}» (известный обязательный в русском обучении катехизис православной веры) внезапно был сменен «катехизисом Людвиг Бюхнера» (популярного немецкого материалиста). Воспитанный в детстве в преданиях и обычаях православной веры, С-в в 14 лет стал^{xv} атеистом, материалистом и социалистом, страстным адептом той – доселе еще распространенной^{xvi} новой веры, существо которой он позднее выразил в убийственно-иронической формуле: «человек есть плешивая обезьяна и потому должен полагать душу свою за други своя»^{xvii}.^{xviii} Его близкий друг с детских лет,

^{xii} В рукописи далее, зачёркнуто: причем последний из них можно еще подразделить на две части.

^{xiii} Мы не можем здесь дать даже краткой биографии С-ва. Мы ограничимся только теми данными, которые существенны для его духовного развития. (Примечание С.Л. Франка; в публикации отсутствует)

^{xiv} В рукописи: митрополита Филарета.

^{xv} В рукописи далее, зачёркнуто: внезапно.

^{xvi} В рукописи далее, зачёркнуто: в некоторых кругах европейского общества.

^{xvii} В рукописи далее примечание, зачёркнуто: С-в приводит также хороший анекдот, рассказанный ему в то время его отцом, о том, как русский мужик опроверг просвещавшего его ученого материалиста. Изложив мужику учение Дарвина (в его популярном смысле, по которому человек есть не что иное, как животное), материалист спросил его: «Понял?» «Понял». «Ну что же ты скажешь?» «Да что сказать? Ежели я, значит, пес, и ты – пес, то у пса с псом какой же может быть разговор?»

^{xviii} В рукописи далее, зачёркнуто: Но даже этот нигилизм был у С-ва страстной псевдо-религиозной верой.

философ Лопатин рассказывает, что никогда не встречал человека, который так неколебимо твердо веровал бы в скорое и окончательное спасение человечества через социальный переворот, как мальчик С-в. Это, в сущности, было лишь наивной формой позднейшей веры С-ва в окончательное спасение и «обожение» мира. К 18-ти годам С-в уже преодолел это отроческое увлечение и раз навсегда вернулся – отныне сознательно – к христианской вере. Он переходит от изучения естественных наук к изучению философии и одновременно слушает лекции по богословию в Московской Духовной Академии. В письмах к своей невесте (брак не состоялся) 19–20-летний юноша уже отчетливо намечает программу своей творческой жизни: задача, которую он отныне и до конца жизни будет осуществлять, есть «возведение христианства из состояния слепой традиционной веры на ступень разумного убеждения, и тем спасение человечества от зла и гибели» (L. III, 56 и сл.)⁷.

Первый период творчества С-ва приходится на 70-ые годы. Он отмечен его ранними трудами: «Кризис западной философии» (1874), «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о Богочеловечестве» (1878) и «Критика отвлеченных начал» (1880). Хотя религиозное содержание указанных его трудов носит характер богословского и философского оправдания и истолкования традиционного христианского учения, но главный его интерес в эту эпоху – гностически-теософский. В официальном свидетельстве о научной командировке за границу (1875–76) С-в определяет, как цель своей поездки, «изучение гностической, индусской и средневековой философии». В Британском музее в Лондоне он изучает почти исключительно гностическую и мистико-теософскую литературу о «Софии» (и одновременно интересуется распространенным тогда в Англии спиритизмом, в котором, однако, быстро разочаровывается)^{xix}. В читальном зале Британского Музея он имеет видение «Св. Софии» (второе после детского видения). «София» велит ему ехать в Египет, где обещает явиться полнее. С-в бросает свои научные занятия, едет в Египет под предлогом «изучения арабского языка» и в пустыне под Каиром имеет обещанное последнее явление Софии, после чего вскоре же возвращается в Россию^{xx}. В Петербурге он опять продолжает изучать мистиков, писавших о Софии (L. II, 200)⁸.

Главный труд этого периода есть «Чтения о богочеловечестве». В нем С-в дает единственную во всем его творчестве попытку синтеза всего своего религиозного и философского мировоззрения. Внешняя форма изложения и обоснования идей есть строго логическое их «выведение», как синтеза противоположных определений; под эту схему подводится и обзор исторических этапов духовного развития человечества. Этот прием изложения отчасти определен влиянием диалектики Гегеля. Но у С-ва он имеет еще другой, интимно личный смысл; в отличие от других мистиков, С-в старается как бы стыдливо скрыть от читателя (и как будто заглушить в самом себе) мистически-интуитивный источ-

^{xix} В рукописи далее, зачёркнуто: По его собственному признанию, какая-то таинственная внутренняя сила препятствует ему изучать что-либо иное.

^{xx} В рукописи далее, зачёркнуто: и начинает свою профессорскую деятельность.

ник своих идей (его раскрывает только его поэзия), настаивая на диалектически-дедуктивной, мнимо логически-очевидной их необходимости. Эта двойственность между рационалистической формой и мистическим содержанием проходит через все творчество С-ва. Задача «возвести веру на ступень разумного сознания» принимает характер логического «выведения» и всех догматов веры (Троицы, Боговоплощения, <позднее даже семи церковных таинств>^{xxi}), и всех его личных мистических открытий. С-ву совершенно чуждо классическое томитическое различие между истинами разума и истинами откровения. Центральный тезис книги есть учение о «Богочеловечестве»: Халкидонский догмат о неслиянном и нераздельном двуединстве божественной и человеческой природ в Иисусе Христе, как и самый догмат Боговоплощения, возводится на степень философского принципа, объемлющего все бытие. Вместе с тем, однако, общепринятое резкое противопоставление «человеческого» и «Божеского»^{xxii} преодолевается учением о Софии^{xxiii}.

Весь космогонический процесс – в центре которого стоит история человечества, этого связующего звена между Богом и миром,^{xxiv} становится процессом «обожения» творения. Образ совершенного Богочеловека Христа есть не объект пассивной веры; он есть призыв ко всему творению стать восприимчиком вселенского Боговоплощения.

Этот, преимущественно гностически-теософский период творчества С-ва (совпадающий по времени с его краткой профессорской деятельностью) кончается в начале 1881 года. Внешнюю грань между ним и следующим периодом образует одно событие в его жизни. После царевубийства 1 марта 1881 г. С-в в публичной лекции, решительно осудив это преступление, как и всякую насильственную революционную борьбу, призвал нового царя взять на себя инициативу духовного возрождения России христианским актом прощения убийц его отца. Царь ответил на это приказом сделать строгое внушение С-ву и на некоторое время запретить ему публичные выступления. С-в счел необходимым выйти в отставку и по службе в Министерстве Народного Просвещения, и по профессуре, хотя от него этого не требовали.

Одновременно центральный интерес С-ва обращается отныне на церковь и само его мирозерцание становится церковным. Он пишет (1882–1884 г.) книгу «Духовные основы жизни» – замечательный образец наставления к христианской духовной жизни, выдержанный в строго церковном духе и одновременно в стиле мысли, доступном для нецерковно настроенных людей; эта книга имела и сохранила доселе большое миссионерское влияние. Другой труд этого време-

^{xxi} *Взятое в угловые скобки – в публикации отсутствует.*

^{xxii} *В рукописи далее, зачёркнуто: начал в Христе (как и в бытии вообще).*

^{xxiii} *В рукописи далее, зачёркнуто: София есть идеальный мир и идеальное, совершенное, потенциально божественное человечество; она есть и вещество, она есть и платоновский «мир идей», но мыслимый как живое существо, и вместе с тем потенциально божественная материя (или мать) тварного бытия.*

^{xxiv} *В рукописи далее, зачёркнуто: будучи процессом и сотворения мира, и его искупления от греха, мыслится как процесс преодоления самой тварности.*

ни посвящен религиозному оправданию иудаизма, как веры в земное воплощение Божьей правды («Еврейство и христианский вопрос»). Но главная тема мысли и творчества С-ва сосредоточена отныне на вопросе о соединении церквей. Все духовное существо С-ва как бы изначально предопределяло его стать проповедником этой идеи. Человек, для которого всеединство было последним мерилом правды и добра, не мог не сознавать, как величайшую ненормальность и грех, факт, что Церковь Христова, хранительница Св. Духа и организация богочеловеческой жизни, была сама раздроблена^{xxv}. В юности С-в был близок к славянофилам, как общественному течению, которое обосновывало свои идеалы на христианской вере, тогда как их противники – «западники» – были неверующими, которых Европа привлекала только в ее новейшем облике – Европа либеральных учреждений и научного прогресса. Но острый ум и нравственное чутье С-ва легко подметили то противоречие, что верующие христиане проповедовали национальную гордыню и религиозное обособление, непримиримую вражду ко всему западному христианскому миру, тогда как проповедники всечеловеческой солидарности были неверующими. С-в в течение всей своей жизни (кроме только последних лет) сохранял славянофильскую веру в великое религиозное и духовное призвание русского народа; но он скоро ощутил тенденциозность^{xxvi} славянофильской критики западной церкви и культуры и, как христианин и борец за всеединство, он пришел к сознанию, что призвание России состоит именно в братской солидарности ее с западным христианским миром и в задаче возрождения единства вселенской церкви.^{xxvii} С 1881 г. он отдается изучению истории церкви по первоисточникам^{xxviii}. Уже через два года его новое убеждение окончательно сложилось; он выражает его в труде «Великий спор и христианская политика», который привел его к (мучительному для него) разрыву с его славянофильскими друзьями и навлек^{xxix} обвинения в «папизме» и измене русскому национальному идеалу. Служение задаче соединения церквей сочетается с борьбой против русского национализма, особенно усилившегося в эту эпоху. Идея вселенской церкви связывается у С-ва с идеей теократии: христианизация мира, будучи универсальной, должна охватывать и всю общественную жизнь; единство церкви, возглавляемое единым первосвященником, должно найти свое отражение в государственном единстве христианского мира, воз-

^{xxv} В рукописи далее, зачёркнуто: Лишь господствующая в его эпоху русская духовная атмосфера объясняет, почему С-в пришел к идее соединения или, вернее, единства церкви не сразу. С 40-х годов 19-го века в России шла, как известно, борьба между двумя духовно-общественными течениями: «западниками» и «славянофилами».

^{xxvi} В рукописи далее: и неосновательность.

^{xxvii} В рукописи далее, зачёркнуто: Уже в первых своих произведениях С-в обнаруживает двойственное, колеблющееся отношение к славянофильским идеям о ложности и антихристианском духе западной церкви и культуры; по его собственному признанию (Л. III, 25) его еще в конце 70-х годов смущала тенденциозность и неосновательность славянофильского огульного осуждения католицизма.

^{xxviii} В рукописи далее, зачёркнуто: актам вселенских соборов и творениям восточных и западных отцов церкви.

^{xxix} В рукописи далее, зачёркнуто: на него.

главляемом «царем», духовно (но не политически) подчиненным первосвященнику. (С-в вдохновлялся идеями «De Monarchia» Данте⁹.) Но в это возрождение средневекового идеала С-в вводит одну, существенную, характерную поправку: «священническое» и «царское» (государственное) служения восполняются в теократии еще равноправным им свободным «пророческим» служением, наставляющим христианский мир на путь полного осуществления Царства Божия. Этой теме должен был быть посвящен большой, задуманный С-вым труд «История и будущность теократии», из которого был написан в 1886 г. только первый том («Философия библейской теократии»¹⁰). Для оптимистически-утопического настроения С-ва в эту эпоху^{xxx 11} характерно, что он даже не задумывается над возможностью или скорее неизбежностью конфликтов между этими тремя «должностями». С-в вступает в связь с известным кроатским католическим епископом и славянским деятелем Strossmayer'ом¹², едет в 1886 г. в Загреб (Agram¹³)^{xxxi} и подает ему докладную записку о соединении церквей¹⁴. Он производит на Strossmayer'a сильное впечатление; рекомендуя папскому нунцию в Вене и курии С-ва и его идеи, он называет его «*anima pia, candida ac vere sancta*»¹⁵, и устраивает ему, к весне 1888 г. (юбилею папы Льва XIII) аудиенцию у папы (в биографическом материале о С-ве нет никаких указаний, чтобы эта поездка и свидание состоялись). В январе 1888 г. С-в получает от о. Pierling'a S.J. приглашение написать по-французски краткое изложение его идей^{xxxii}. Замысел постепенно разрастается в большую книгу, опубликованную в Париже в 1889 г. «*La Russie et l'Église universelle*» (в книгу вошли мысли из ненаписанных томов «Теократии»). В связи с этим С-в едет весной 1888 г. в Париж и сближается с католическими кругами, особенно иезуитами^{xxxiii}. На обратном пути он снова и в последний раз видится с Strossmayer'ом. С-в сохраняет и позднее личную и духовную связь с высоко чтимым им Еп. Strossmayer; но однако конечный итог этих двух поездок вызывает в С-ве глубокое разочарование – правда, не в самой идее соединения церквей, но в замысле практически-организационного ее осуществления и даже в самой идее теократии.

Практический замысел С-ва был в высшей степени непрактичным^{xxxiv}. Будучи решительным противником всякой внешней, официальной унии (объединение должно, по его мысли, родиться из внутреннего духовного примирения, быть не «механическим», а «химическим»), С-в мечтал, однако, осуществить это примирение через соглашение между папой и русским императором: Александру III-ему он предназначал роль Карла Великого! Папа Лев XIII, ознакомив-

^{xxx} Его французская брошюра «*L'idée russe*» (1888) начинается словами: «Всемирная история не что иное, как осуществление утопий, или точнее – единственной утопии Иисуса Христа». (Примечание С. Л. Франка. В опубликованном варианте последняя фраза изменена: of the one Judæo-Christian utopia of the triumph of righteousness or the Kingdom of God)

^{xxxi} В публикации: (in Croatia).

^{xxxii} В рукописи далее, зачёркнуто: (для включения в книгу французского историка Leroy Beaulieu о России).

^{xxxiii} В рукописи далее, зачёркнуто: читает и печатает доклад «*L'idée russe*».

^{xxxiv} В рукописи зачёркнуто: утопией в худшем смысле этого слова.

пись с идеями С-ва заметил: «Bella idea, ma four d'un miracolo, écosa impossibile»¹⁶. Этот отзыв был большим ударом для С-ва. Но уже чистым безумием было рассчитывать на царя. Даже независимо от личности Александра III – человека хотя и достойного, но ограниченного, и притом убежденного охранителя всяческого status quo, – изменение традиционного уклада православной веры выходило за пределы самодержавной царской власти. Вместо осуществления своей утопии, С-ву пришлось опасаться ареста и ссылки за свою пропаганду (опасение оказалось, к счастью, неосновательным).

Французская книга «La Russie et l'Église universelle», в которой католические симпатии С-ва достигают апогея, производит несколько странное впечатление. Она была задумана первоначально, как – нестесненное русской цензурой – обращение сразу и к западному, и к русскому христианскому миру, которое должно было показать обеим сторонам возможность и необходимость соединения церквей. Фактически она оказалась противоестественным сочетанием страстной, односторонней полемики против византийской иерархии и церковной политики византийских императоров и оправдания верховенства римского престола с глубокомысленным, трудным для понимания и весьма спорным для церковной традиции мистико-теософским трактатом, который к тому же кончается смелым наставлением от имени «пророческого духа» всему христианскому миру¹⁷. Первой половиной книги он оттолкнул от себя православный мир, второй – католиков. «Мои приятели иезуиты – пишет^{xxxv} С-в в 1889 г. – сильно меня ругают за вольнодумство, мечтательность и мистицизм» (L. III, 121)¹⁸. Они были с своей точки зрения, конечно, совершенно правы: включать в призыв к соединению церквей мистическое учение о Софии, явно «еретический», идущий от Беме и Шеллинга, домысел, что Бог сотворил мир из хаоса, таившегося в его собственном лоне, призывать Церковь отказаться от «безусловного клерикализма» и одностороннего догматизма и внушать мирянам, что миропомазание делает каждого из них «равным епископам и царям», что их свобода, при правильном употреблении, означает их «верховную власть, наравне с папой» – было по меньшей мере нецелесообразно. Но для С-ва сама проповедь соединения церквей лишена была бы смысла, если бы он при этом изменил своей «вечной подруге» и умолчал о своей вере в Богочеловечество, в божественную основу свободного человеческого духа. Он только засвидетельствовал этим, что был мистиком и пророком, а не правоверным богословом и рассудительным церковным деятелем.

В каком смысле С-в был вообще «католиком»^{xxxvi}? Нет сомнения, что уже в 1883 – или, самое позднее, в 1884 году – С-в не только усмотрел ложность обычных в православной церкви обличений католицизма, но и по существу уверовал в те три «новых» католических догмата, которые православное богословие считает спорными или ложными: filioque, immaculata conceptio, infallibilitas ex cathedra, и сохра-

^{xxxv} В рукописи далее: с горечью.

^{xxxvi} О формальной и фактической стороне этого вопроса см. приложение. (Примечание С.Л. Франка)

нил эту веру (правда, позднее пересмотрев ее смысл в согласии с своей новой религиозной установкой) до конца жизни. Вера в богоустановленную главу Церкви была неотделимо слита в его сознании с самой мистической верой в Церковь, как богочеловеческий организм. В конце введения в «*La Russie et l'Église universelle*» помещено, отмеченное знаком NB, торжественное исповедание этой веры:

«Как член истинной и достохвальной православной восточной или греко-русской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не через посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым св. Ириней, св. Дионисий Великий, св. Афанасия Великий, св. Иоанн Златоуст, св. Кирилл, св. Флавиан, блаженный Теодорит, св. Максим Исповедник, св. Игнатий и т. д. – а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках и не напрасно слышавшего слова Господа “ Ты Петр, и на этом камне Я создам Церковь мою. Утверди братьев твоих. Паси овец моих, паси агнцев моих”».

В догмате *immaculata conceptio*¹⁹ (согласном, по его мнению, с традиционным русским культом Богоматери) С-в видел символическую церковную санкцию своей мистической веры в Св. Софию, в священную душу человечества^{xxxvii}. Более внешним было его отношение к догмату *filioque*: он обычно просто ссылается на его признание такими чтимыми в восточной церкви отцами, как Григорий Нисский и Максим Исповедник (и лишь однажды пытается дать чисто философское – не богословское – его «доказательство»).

Но основной интерес и основное содержание веры С-ва заключались не в вере в католическую церковь в ее отличии от восточной и противопоставлении ей, а в вере в ненарушимое и ненарушенное единство вселенской «православно-католической» церкви, как мистической богочеловеческой реальности. Допустить, что это единство ее когда либо перестало существовать, было бы для С-ва равносильно признанию, что обетование Христа о неодолимости Его церкви было опровергнуто. Именно в этой установке обнаружилась гениальность С-ва: его мистическая вера открыла его взору реальность скрытую под накопившимся за тысячелетие слоем заблуждений, определенных человеческой ограниченностью и греховными страстями. Разделение церковей произошло *de facto*, но не имеет силы *de jure*. Восточная и западная церковь в лице их иерархов поссорились между собой, разошлись и взаимно обособились. На чьей бы стороне ни лежала главная вина этого (сам С-в в разгаре своих католических симпатий склонен был – по реакции против односторонности господствующего русского мнения – возлагать вину на восточную церковь), важно только одно: эта греховная человеческая ссора не поколебала реального, богоустановленного единства церкви – единства, о б ъ е м л ю щ е г о о б е е е ч а с т и. Поэтому С-в считал себя вправе, оставаясь чле-

^{xxxvii} В своей докладной записке Strossmayer'у он не без некоторого ехидства отмечает, что томисты и вообще доминиканцы долго не признавали этого догмата (*L. I, 185*). (*Примечание С.Л. Франка*)

ном православной церкви (что подчеркнуто в приведенном исповедании веры) отвергнуть накопившиеся предубеждения, сознать себя членом вселенской церкви и быть в братском единении с ее западной частью. В каноническом отношении он ссылается на то, что анафематствование папских легатов в 1054 г. (год, с которого разрыв обычно считается окончательным) относилось только к патриарху Михаилу Керулларию и «сторонникам его безумия», а не к восточной церкви, как целому; восточная же церковь с того времени не имела вселенского собора, который один вправе был бы санкционировать разделение. Обязательные для православных догматические верования установлены до разделения церквей и признаются и католиками; с другой стороны, догматические «новшества» католицизма формально правомерны, вытекая из принципа «догматического развития» (который С-в устанавливает, не зная, что до него уже Ньюман²⁰ развил эту идею). В силу вселенскости церкви восстановление ее единства не было бы подчинением восточной Церкви западной, «облаатынием» ее; гармоническое единство церкви сочеталось бы с сохранением религиозного своеобразия обеих ее частей; и С-в отчетливо различал между богоустановленным верховенством «римского первосвященника» – наместника ап. Петра – и властью римского папы, как патриарха западной, латинской церкви^{xxxviii}.

Ставить вопрос, был ли С-в католиком в смысле принадлежности к римско-католической церкви, так же неадекватно гениальной смелости и широте его воззрений, как было бы напр. – конечно, *toutes proportions gardées*²¹ – ставить вопрос: был ли ап. Павел «иудео-христианином» и ли «членом» язычески-христианской церкви. С-в был первым провозвестником, в 19-ом веке, принципа «экуменизма»; его основной интерес касался, правда, лишь воссоединения между католицизмом и православием; по его мнению, канонически протестантство само себя отделило от церкви; но он считал, что протестантство, несмотря на свое обособление, представляет существенный для церкви принцип личной свободы веры, и что его возврат к церкви будет автоматическим последствием примирения между православием и католичеством. Позднее, как увидим, он стал еще шире смотреть и на этот вопрос.

Положение С-ва после крушения его замысла соединения церквей было трагическим. С славянофилами и церковномыслящими русскими людьми он разошелся окончательно: он был для них папистом и изменником, они для него – людьми, подменившими христианскую веру гордыней и эгоизмом узкого национализма. Но по всему своему духовному складу он в каком то более глубоком смысле был все же типичным представителем^{xxxix} восточного христианства (в чем он сам не отдавал ясного отчета). Сойтись интимно-внутренне с представи-

^{xxxviii} В докладной записке Strossmayer'у о соединении церквей (L. I, 183–190), как и во многих местах в его произведениях того времени (W. IV and V), С-в указывал, что по крайней мере один современный ему иерарх русской церкви – митрополит Киевский Платон – открыто высказывал сходное понимание отношения между православием и католичеством. Мне известно, что позднее эту общую церковную установку разделял униатский митрополит Андрей Шептицкий. (Примечание С.Л. Франка)

^{xxxix} В рукописи далее: духа.

телями западной церкви он не мог, несмотря на все свое уважение к ним и близость к ним по догматическим воззрениям; и всякое личное общение и обмен мнений с ними кончались реакцией в сторону православия. После первой своей поездки в Кроацию он пишет: «Я вернулся из-за границ, познакомившись ближе и нагляднее как с хорошими, так и с дурными (курс. подл.) сторонами Западной церкви. На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что ... исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе... Вообще я вернулся в Россию – если можно так выразиться – более православным, нежели как из нее уехал» (L. III, 189)²². (В Загребе тогда же С-в напечатал по хорватски статью в защиту православной церкви, в ответ на католические обвинения ее в еретичности²³.) Точно так же, во время пребывания в Париже в 1888 г., в разгар своих католических симпатий и общения с французскими католиками, С-в пишет: «До меня доходят слухи о сплетнях в русских газетах, будто я перешел в католичество и т. д. На самом деле я теперь еще более далек от подобного шага, чем прежде» (L. II, 157)²⁴.

С-в переживает глубочайший духовный кризис на пороге 80-х и 90-х годов (осложненный еще крушением надежд на личное счастье после развязки многолетнего неудачного романа). Он был на краю полного отчаяния^{x1}. Но дух его остался жив, и кризис разрешился переходом к новому периоду его творчества, в котором оно достигло последнего углубления и просветления. Эпоха церковно-богословской мысли и борьбы сменяется эпохой и н д и в и д у а л ь н о - м и с т и ч е с к о й в е р ы; его христианская мысль открывает новые горизонты, приобретает еще большую широту и смелость. Вера в Христову правду и ее конечное торжество отрывается от связи с земной судьбой и земным устройением церкви. Главный итог этого духовного переворота состоял в смене оптимистически-утопического мировоззрения воззрением, которое можно назвать т р а г и ч е с к и - э с х а т о л о г и ч е с к и м. Его личная связь с церковью и участие в ее жизни если не прерывается, то значительно ослабляется. То, что Baron von Hügel называл «the institutional element of religion»²⁵ и что доминировало в его мысли в 80-е годы, отступает теперь на задний план и теряет для него интерес.^{x2} (В этом – принципиальное отличие С-ва от Ньюмана, с которым, по почину d'Herbigny, его принято сближать). От 1895 г. мы имеем поразительное для С-ва личное признание. Он пишет одному интимному своему другу (поэту Величко): «Мы с вами правил поста не соблюдали, и в церковь не ходили, и ничего в этом дурного не было, так как все это не про нас писано» (L. I, 223)²⁶.

От богословия и церковной политики он обращается снова к философии – преимущественно к эстетике и этике. Одновременно он сближается с лишь

^{x1} В рукописи далее, зачёркнуто: защищал себя броней цинического глумления над самим собой.

^{x2} В рукописи далее, зачёркнуто: он перестает быть тем, что можно назвать «церковным человеком». Тема «Церковь» в самом глубоком ее смысле есть один из постоянных и существенных элементов всего творчества С-ва; но «церковность» в более узком смысле была его доминирующим интересом только в течение десятилетия 80-х годов.

политически родственным ему, но чуждым по духу кружком петербургских неверующих западников-либералов и становится постоянным сотрудником их органа «Вестник Европы» по политическим и литературным вопросам. Главные философские его труды 90-х годов – статьи о красоте и искусстве (1889–90), гениальная небольшая книга «Смысл любви» (1892) и система этики («Оправдание добра» и, как дополнение к нему, «Право и нравственность», 1895–97). Задуманный им труд «Теоретическая философия» остается незаконченным. Он переводит творения Платона и пишет замечательную статью «Жизненная драма Платона», в которой можно уловить признания о его собственном духовном развитии.

Во всех этих трудах, как и других писаниях этого времени, можно найти скорее только отрывочные указания на совершившийся в его мысли переворот, именно на существенное изменение его религиозной установки. Оно окончательно открылось только в его предсмертной книге «Три разговора», особенно в ее заключении – «Повести о грядущем Антихристе». Легче всего проследить это изменение по его письмам. Лишь однажды оно ярко сказалось публично – именно в его докладе «Упадок средневекового мирозерцания» (1891)²⁷, который в русских религиозно-консервативных кругах произвел впечатление взорвавшейся бомбы. Соловьёв доказывал в нем, что церковь не выполнила основного завета Христа – устройства жизни на основе действенной любви к ближнему; этот завет воодушевляет, наоборот, неверующих адептов свободы и социальной справедливости, которых поэтому надо признать, несмотря на их неверие, подлинными учениками Христа. В письме от 1892 г. С-в пишет: «Я также далек от ограниченности латинской, как от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женеvской; и с п о в е д у е м а я м н о ю р е л и г и я С в . Д у х а ш и р е и в м е с т е с т е м с о д е р ж а т е л ь н е е в с е х о т д е л ь н ы х р е л и г и й ; о н а н е е с т ь н и с у м м а , н и э к с т р а к т и з н и х к а к ц е л ь н ы й ч е л о в е к н е e с т ь н и с у м м а , н и э к с т р а к т с в о и х o т д е л ь н ы х o р г а н о в » (L . I I I , 4 4) ^{2 8}. Он особенно настаивает теперь на «принадлежащем всякому христианину полномочию, о котором говорит ап. Иоанн («имеете помазание от святых и ведаете все») судить о церковных делах в смысле их согласия «с духом Христовым» (L . I I I , 1 8 3 , 1 8 9 7) ^{2 9}. В одной заметке 1893 г. (W . V I 4 0 1 – 4 1 0) он решительно отвергает «путь внешнего вынужденного подчинения в области веры вместо внутренней самодеятельности в ней», одобряет тезис своего давнишнего противника славянофила Ю. Самарина: «ничто из в и д и м о г о в ц е р к в и н е н е п о г р е ш и м о с а м о п о с е б е , и н и ч т о н е п о г р е ш и м о e в ц е р к в и н е р а з л и ч а е т с я в и д и м ы м o б р а з о м », и заявляет, что «дилемму: папизм или духовная свобода – можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью» и что он сам принимает «один из членов этой дилеммы – духовную свободу»³⁰. По словам философа Лопатина, он говорил в это время о себе: «Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик»^{xlii}.³¹

^{xlii} В публикации примечание: Quoted by Mochulsky in his book on Solovyov (in Russian), p. 217. В рукописи далее примечание, зачёркнуто: «Вопросы философии и психологии», т. 195, 1910 г., цит. Мочульский, стр. 217.

С-в не только учел тщету своего замысла теократического устройства жизни – он пришел к убеждению в его ошибочности по существу. Он отчетливо различает теперь между самой правдой Христова откровения (и ее обетованным конечным торжеством) с одной стороны, и историческим, земным успехом церкви и реальной христианизацией мира – с другой. Рушится вся идея космогонического процесса непрерывного и прогрессивного обожения мира; историческое развитие человечества мыслится отныне, как трагическое раздвоение между гонимой до конца мира истинной Христовой церковью, и силами мира сего. «Свет во тьме светит». Из прежнего своего верования он удерживает только веру в вселенскую церковь, которая, однако, отныне не имеет для него видимых очертаний, а есть лишь «малое стадо» верных, свободно преданных Христу душ, под духовным водительством ее традиционного центра, римского престола.

Яснее всего эта новая вера выражена в замечательном письме к французскому католическому писателю Tavernier^{xliii} от мая 1896 г.

«Respice finem³². Относительно этого вопроса есть только три несомненные истины, засвидетельствованные Словом Божиим:

1) Евангелие будет проповедано по всей земле, т. е. Истина будет возведена на всему человеческому роду.

2) Сын Человеческий почти не найдет веры на земле, другими словами, в последние времена истинно-верные останутся в меньшинстве, численно незначительном, все же остальное человечество последует за Антихристом.

3) И тем не менее... зло будет побеждено и верные восторжествуют».

Из этого делается вывод: «Если несомненно, что истина будет окончательно принята только гонимым меньшинством, то следует решительно оставить идею о могуществе и внешнем величии теократии, как прямой и непосредственной цели христианской политики. Цель эта заключается в правде». Указав на необходимость единения верных вокруг традиционного центра единства (папства), С-в продолжает: «Это тем более исполнимо, что центр этот не обладает более внешней принудительной властью, и потому каждый может воссоединиться с ним в той мере, на какую указывает ему его совесть. Я знаю, что многие священники монахи думают иначе и требуют полного подчинения церковной власти, как Богу. Это заблуждение; когда оно будет точно формулировано, его надобно будет назвать ересью. Можно ожидать, что девяносто девять процентов этих священников и монахов перейдет на сторону Антихриста»^{xliv, 33}

То же настроение и те же мысли выражены в «Повести о грядущем Антихристе» (1900). Соединение церковей предвидится здесь осуществленным лишь в конце мира, при господстве Антихриста; в нем участвует только верное Христу меньшинство католиков, православных и протестантов. По словам свидетеля

^{xliii} В рукописи далее, зачёркнуто: (с которым С-в был связан с 1888 г.).

^{xliv} Цит. Мочульский с. 213–214. Это письмо есть ключ к объяснению подлинного смысла одновременного ему, загадочного на первый взгляд, факта причащения С-ва в католической церкви (февраль 1896 г.) см. Приложение. (Примечание С.Л. Франка)

чтения С-вым этой повести (поэта Андрея Белого), он сказал при этом: «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос»^{xlv}.

Тревога за грядущие судьбы мира охватывает С-ва в последние пять лет его жизни. В 1895 г.^{xlvi}, при первых, еле заметных признаках начала брожения в Китае, С-в в стихотворении «Панмонголизм» грезит о нашествии монгольских орд на Россию. Рушится вера всей его жизни в великое религиозное призвание России. Россию – «третий Рим», согласно давнишней, излюбленной славянофилами доктрине – ожидает кара Божия за ее грехи; ей предстоит крушение, которое постигло Византию, «второй Рим». (Хотя пророчество С-ва в этой его форме доселе не оправдалось, но замечательно, что через десять лет после него совершился казавшийся невероятным факт: могущественная русская империя потерпела поражение от руки маленького японского народа; и еще через 12 лет рухнула сама 500-летняя православная русская монархия.)

Пророческое предчувствие надвигающейся мировой катастрофы с 1897 года принимает у С-ва характер предвидения скорого конца мира и пришествия Антихриста. В июне 1897 г. он пишет своему другу Величко: «Что-то готовится, кто-то идет. Ты догадываешься, что под “кто-то” я разумею самого антихриста. Наступающий конец мира веет мне в лицо каким то явственным, хоть неуловимым дуновением – как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море» (L. I, 232)³⁴.^{xlvii}

Надвигающаяся на мир огромная сила зла и необходимость суровой, непреклонной активной борьбы с ним есть тема «Трех разговоров». Главным идейным своим врагом С-в считает выраженную в толстовстве под маской христианства благодушную установку «непротивления злу». «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов» – таковы заключительные слова последней, написанной им заметки (W. X, 226, июль 1900)³⁵.

В предисловии к «Трем разговорам» С-в пишет, что торопится напечатать книгу, ибо ему «ощутителен не так уже далекий образ бледной смерти». Он и тут оказался пророком. Слова эти были написаны на Пасху 1900 г., а 31-ого июля Соловьёв после краткой болезни, скончался в имении^{xlviii} под Москвой, исповедовавшись и причастившись у православного священника. Перед смертью он молился за еврейский народ. Его последние слова были: «Тяжела работа Господня».

На его могилу в Москве неизвестный поклонник положил две иконы: одну греческую икону Воскресения с надписью: Χριστός ἀνέστη ἐκ νεκρῶν³⁶, другую – икону Остробрамской Божьей Матери с латинской надписью: *In memoria aeterna erit justus*³⁷.

^{xlv} С.М. Соловьёв (племянник философа), Биографический очерк в вступлении к «Стихотворениям» Соловьёва, изд. 6-е, 1915. (Примечание С.Л. Франка)

^{xlvi} В публикации: 1894.

^{xlvii} В рукописи далее, зачёркнуто: (Впрочем, еще в 1888 г. он пишет, что приучается смотреть на все sub specie aeternitatis, или вернее sub specie antichristi venturi).

^{xlviii} В рукописи далее, зачёркнуто: князя Трубецкого.

III

В чем значение идей и духовного мира С-ва для нашего времени? С-в был мыслителем 19-ого века; в течение первой, большей половины своего творчества он разделял ту веру в непрерывный прогресс, которая так характерна для 19-го века и которая теперь, после всего пережитого нами за последние полвека, устарела и отвергается всеми мыслящими людьми. Правда, С-в придал ей религиозно-углубленную форму веры в космический и всемирно исторический процесс постепенного внедрения в мир силы и правды Божией, «обожения» мира. Но и это звучит для нас теперь, как христианизированный вариант гегельянско-идеализма, т. е. тоже как оптимистическая иллюзия 19-ого века.

Другие идеи С-ва, в которых он в свое время явился смелым новатором, одним из зачинателей новой духовной эпохи, разделяют судьбу всех новых идей: в их отвлеченном содержании они, раз войдя в общее сознание, кажутся очевидными и потому не оригинальными. Таков, напр., неведомый 19-му веку, но получивший распространение в наше время «экуменизм» его церковной установки; таково его понимание христианства, как идеала целостного – в том числе общественного – возрождения человечества; это понимание, встречаясь спорадически в течение 19-ого века, кажется, никем не было выражено с той полнотой, с какой оно развито С-вым; но в наше время оно стало излюбленной популярной темой христианской мысли. Наконец, мы рискуем теперь недооценить и высшее достижение^{xlix} С-ва, бывшее для него итогом напряженного духовного бдения – именно сочетание неколебимой веры в Христову правду с острым, трезвым сознанием огромного, до конца мира неодолимого могущества зла; ибо в нашу трагическую эпоху это сознание как бы само собой навязывается, по крайней мере, более чутким из верующих христиан.

Но, прежде всего, не нужно забывать, что все эти новые, теперь уже довольно общеизвестные идеи все же наталкиваются на упорное сопротивление массы косных умов. И господство такого – выродившегося в чистое зло – проявления идей 18–19 века, как коммунизм, и преобладание доселе в христианском мире и узкого конфессионализма, и отрешенного от жизни, морально-пассивного благочестия вынуждают признать С-ва, с его гениальным умом и напряженным духовным пафосом, и теперь еще одним из вождей за подлинную, ответственную христианскую веру. Кроме того, гений имеет вообще привилегию не стареть: то оригинальное, окрашенное глубиной его личного духа, выражение, которое он находит даже для идей, отвлеченное содержание которых теперь уже не ново, придает им некую особую непроходящую значительность и силу. А когда этот гений есть не только одинокий для своего времени провозвестник новых истин, но и дух пророческого типа, каким то таинственным религиозным восприятием чующий грядущее – конечно, не в его конкретных деталях, а в его общем духовном существе – он видит это грядущее глубже, чем мы теперь воспринимаем его нашим трезвым сознанием, и остается духовным наставником и позднейших поколений.

^{xlix} В рукописи далее: религиозного гения.

Но и помимо всего этого – содержание и общий дух религиозного мировоззрения С-ва несет – и вообще, и в особенности для западного¹ мира – некую подлинно новую весть, значение которой едва ли может быть преувеличено. Трагически-эсхатологическая установка последнего периода его творчества сама по себе есть, конечно, не новость для христианского сознания. Что «весь мир лежит во зле», что Христово откровение не обещало победы добра над злом в составе «этого мира» и что надо жить в ожидании конца мира и окончательного торжества Христа – есть одно из исконных убеждений христианской веры; оно было лишь в значительной мере забыто западным христианством последних веков. Но обычно оно влекло к монашеской отрешенности от мира, к презрению к нему и часто даже – к равнодушию в отношении земной неправды и земным человеческим страданиям. У С-ва мы находим нечто иное и совершенно новое, что отныне должно стать руководящим в христианском сознании. Трезвое, горькое сознание неодолимой до конца мира власти зла, предчувствие предстоящих последних испытаний сочетается у него с напряженным чувством ответственности христианина за мировое зло, с пафосом активной борьбы за Христову правду во всей полноте человеческой жизни. С-в есть проповедник героического христианства, которое для своей непреклонной борьбы со злом, для напряженной нравственной активности не нуждается в оптимистических иллюзиях. После того, как С-в преодолел свой идеал теократического общественного устройства, в его душе и мысли укрепляется некий грандиозный синтез между первохристианским настроением, средневековой верой в церковь, как духовного руководителя человечества, и гуманитарной верой нового времени. Этот синтез, правда, у него едва намечен; именно его он называет своей религией Св. Духа. Но в нем он указал путь, по которому отныне должна идти христианская мысль – путь, который после него искал Рёгу³⁸ и к которому непроизвольно влекутся наиболее чуткие умы нашего времени.

Этот синтез есть конечный итог основной религиозно-философской интуиции С-ва, которую он сохранил неизменной в течение всей своей жизни – именно идеи Б о г о ч е л о в е ч е с т в а . Две духовные силы борются между собой в истории европейского человечества начиная с эпохи ренессанса: вера в Бога и вера в ч е л о в е к а . Обобщая – и потому, конечно, схематически упрощая – многообразие традиционной христианской мысли, можно все же сказать, что ее доминирующей тенденцией – наиболее ярко выраженной у Августина – было возвеличение Бога за счет уничтожения человека. Поэтому когда в эпоху ренессанса пробудилась страстная вера в великое назначение и творческую мощь человека, эта вера – по существу, конечно, рожденная из лона христианства и только им могущая быть оправданной – приняла форму возстания сначала против церковной традиции, а затем и против Бога. Под знаком этого рокового недоразумения проходит вся трагическая новая история европейского человечества вплоть до наших дней. Вера в права и свободу человеческого духа, страстный призыв обеспечить человеку условия жизни, со-

¹ В рукописи далее: христианского.

ответствующие его великому достоинству, становятся пафосом неверующих, боевым лозунгом в борьбе против христианской веры. Этот безрелигиозный и антирелигиозный гуманизм, в силу таящегося в нем противоречия, обречен был выродиться в чистый демонизм и потому в новое, невиданное доселе порабощение и разложение человеческого духа; его последнее проявление на наших глазах есть национал-социализм и коммунизм. Но правда гуманизма есть недостаточно осознанная и практически-нравственно раскрытая правда христианской веры. Христианская мысль давно уже встревожена смутным сознанием этого противоречия. Уже в 19-ом веке и особенно в наше время не прекращаются попытки внутреннего преодоления этого бунта через санкционирование того, что правомерно в его притязаниях. Но все движения «христианской демократии» и «христианского социализма» остаются внутренне слабыми в силу своего компромиссного характера. Им доселе недостает пафоса пламенной веры, способной двигать горами. Это духовное пламя может разгореться лишь когда будет осознано его глубочайшее религиозно-догматическое основание, когда само Христово откровение будет раскрыто не только, как новое откровение о Боге, но и как откровение о человеке. Этот христианский гуманизм был некогда намечен такими мыслителями, как Николай Кузанский, Эразм,^{li} св. St. François de Sales³⁹; вера в человека имела шанс развиваться в лоне самой христианской церкви, и тем самым вся духовная и общественная история европейского человечества имела бы шанс пойти по иному, более гармоничному пути. Этому не суждено было быть.

Значение С-ва состоит в том, что он снова уловил эту решающую проблему во всей ее глубине и значительности; и его творчество есть именно в этом отношении великий – может быть величайший – вклад^{lii} русского религиозного духа в судьбу человечества. Он понял христианскую веру, как откровение о вселенском начале Б о г о ч е л о в е ч е с т в а . Он ощутил неразрывную связь между верой в Бога Иисуса Христа и верой в человека. Величие и святость Бога есть тем самым величие и святость – более того, потенциальная божественность – его творения – человека (как и всего мира). Торжество правды и силы Бога в воскресении Христа есть зачаток и залог реального преодоления всяческой порабощенности и униженности человека (включая преодоление самой смерти). И это есть не догмат пассивной веры, а цель вселенской творческой активности человечества. Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа – бессмысленные и гибельные в отрыве от Бога – оправданы, более того – обязательны для него, как существа, укорененного в Боге. Не будет преувеличением сказать, что в этой центральной идее своей религиозной философии – как бы мы ни оценивали ее систематическое раскрытие у самого С-ва – он наметил духовный путь, который один только может вывести человечество из его нынешнего тупика.

^{li} В рукописи далее, зачёркнуто: Томас Мор.

^{lii} В рукописи далее, зачёркнуто: религиозного гения русского народа.

Примечания

¹ Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 13. Materials on Vladimir Solov'ev. В переводе на английский язык опубликовано: Frank S. L. Introduction // A Solov'ov Anthology, arranged by S.L. Frank. London, S. C. M. Press, 1950. P. 9–31.

² Из поэмы «Три свидания»: «Не веруя обманчивому миру, / Под грубою корою вещества / Я осызаял нетленную порфиру / И узнавал сиянье Божества...».

³ Письмо Н.Н. Страхову 12 апреля 1887 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. I. СПб., 1908. С. 33–34.

⁴ Цитата из книги «Россия и Вселенская Церковь», кн. 3, гл. 11.

⁵ См., напр.: «Христос – Бог и человек, творец и творение» (Николай Кузанский. Игра в шар // Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 289). Эту идею Франк развивает в «Непостижимом»: «Он есть истинный Бог именно как *Богочеловек* – не только в его откровении и явлении на земле и в его отношении ко мне, но и сущностно, т. е. в его “небесном” существе. <...> И то же имеет в виду Николай Кузанский, когда он говорит: лишь постигнув Творца в единстве Творца и творения, – единстве, не устраняющем их различия и противоположности, – мы постигаем истинное существо Бога, и наша мысль, перескочив через “стену противоположностей”, входит в “рай совпадения противоположностей”» (Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 509–510).

⁶ Ср. у К. Мочульского: «Соловьёв рассказывал С.М. Мартыновой, что перед смертью дед ввел его в алтарь и перед престолом благословил на служение церкви. Мальчику было всего восемь лет, когда умер о. Михаил, но он всю жизнь благоговейно чтит его память и посещал могилу» (см.: Мочульский К. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. Париж: YMKA Press, 1936 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/mochulsky/soloviev/index.html>).

⁷ Имеются в виду письма Е.К. Селевиной (Романовой) – эта программа наиболее полно выражена в письме от 2 авг. 1873 г.: «За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределённого чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. <...> Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию» (Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. III. СПб., 1911. С. 87–90).

⁸ Письмо гр. С.А. Толстой (Бахметевой) 27 апреля 1877 г.: «У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашёл трёх специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage.

Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми всё-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остаётся поле очень широкое» (Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. II. СПб., 1909. С. 200).

⁹ Трактат Данте Алигьери «О монархии» («De Monarchia») был создан около 1313 г., однако в 1329 г. он был осужден церковью, а в 1554 г. – внесен в индекс запрещенных книг. По словам А. Доброхотова, утопия Данте «резко отличается от теократических учений Августина и Фомы Аквинского; она противостоит теориям французских юристов, борющихся за принцип национальной самостоятельности государства и не признававших мировой империи; она, наконец, в отличие от чисто политических концепций разделения светской и духовной власти Оккама и Марсилия Падуанского, содержит положительный религиозный и моральный

идеал, образ мирового монарха» (Доброхотов А. Л. О «Монархии» Данте // Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 17–18).

¹⁰ В первом издании (Загреб, 1887), в подзаголовке значится: «Том 1. Предисловие. – Вступление. – Философия библейской истории» (см.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 т. / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IV. СПб., 1914. С. 656).

¹¹ Приводимых Франком в примечании слов в брошюре «Русская идея» нет. Очевидно, во время работы над Антологией, Франк не имел под рукой этого текста Соловьёва – его нет во 2-м издании Собрания сочинений, которым он пользовался. Однако мысль, выраженная в этих словах, неоднократно проговаривалась Соловьёвым. Например, в работе «Великий спор и христианская политика» (1883) и в статье «Нравственность и политика. Исторические обязанности России» (1883), вошедшей в первый выпуск сборника «Национальный вопрос в России», дословно повторяются пару абзацев вступления, среди которых есть и такая мысль: «И в общей жизни человечества царство зла и раздора есть факт, но цель есть Царство Божие, и к этой-то цели посредствующий переход от дурной действительности называется христианскою политикою», – и далее примечание: «Таким образом эта политика вовсе не есть *утопия* в порицательном смысле этого слова, то есть такая, которая не хочет знать о дурной действительности и осуществляет свой идеал в пустом пространстве; христианская политика, напротив, исходит из действительности и прежде всего хочет *помочь против действительного зла*» (Собрание сочинений В. С. Соловьёва в 10 т. Т. IV. С. 4; Собрание сочинений В. С. Соловьёва в 10 т. / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. V. СПб., 1914. С. 8).

А вот выражение «всеобщая история есть осуществление утопий» встречается в докладе Соловьёва «О действительных основах франко-русского соглашения», с которым он выступил в Париже в декабре 1893 г., точнее – в отчёте об этом докладе, опубликованном Эженом Тавернье в газете «L'Univers» 18 декабря, а в переводе – в газете «Новое время» 17 (29) декабря 1893 г. (см.: <https://politconservatism.ru/articles/o-deystvitelnykh-osnovakh-franko-russkogo-soglasheniya>). Самого Соловьёва этот отчёт не удовлетворил, о чём он писал Н. Гроту 3/15 января 1894 г., сообщая, между прочим, что уже повторил эту речь в Петербурге «в одном светском кружке в присутствии двух министров» (Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. I. С. 82). Однако более адекватного (авторского) изложения этого доклада так и не появилось. Что именно было источником этого примечания Франка и, возможно, ошибки «подмены» одного парижского доклада (1888 года) другим (1893 года), – установить пока не удалось.

¹² Штросмайер, Йосип Юрай (Josip Juraj Štrosmajer, нем. – Joseph Georg Strossmayer, 1815–1905) – хорватский католический епископ, политический и общественный деятель.

¹³ Историческое австро-немецкое именование Загреба.

¹⁴ См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. I. С. 183–190 (на французском языке).

¹⁵ «Соловьёв – душа чистая, благочестивая и воистину святая». Слова взяты из письма от 12 октября 1886 г. епископа Штроссмайера монсиньору Ванутелли, нунцию в Вене (см.: Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. I. С. 190–191). Эти слова С.М. Соловьёв взял эпиграфом к переизданию стихотворений Вл. Соловьёва в 1915 г.

¹⁶ Прекрасная мысль, но без чуда вещь невозможная (итал.). Франк цитирует по книге Мочульского. Слова папы приведены в письме Вл. Соловьёва брату Михаилу 16/28 декабря 1888 г. (Вл. Соловьёв. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. IV. Петербург: Время, 1923. С. 119).

¹⁷ См. особенно главу 11.

¹⁸ Письмо А.А. Фету [без даты] // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. III. СПб., 1911. С. 121 (1889 год указывает Мочульский).

¹⁹ Догмат о непорочном зачатии Девы Марии, закреплён буллой папы Пия IX в 1854 г.

²⁰ Джон Генри Ньюмен (John Henry Newman, 1801–1890) – кардинал, известнейший английский богослов XIX века. Беатифицирован в 2010 г.

²¹ Условно говоря (франц.)

²² Письмо к о. Архимандриту Антонию Вадковскому 29 ноября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 189–190.

- ²³ «<...> Никаких статей для *заграничной публики* я доселе не печатал, кроме одной, на хорватском языке, под заглавием: “Je li je istocna crkva pravoslavna?” (т. е. “Православна ли восточная церковь?”), в которой я, становясь на точку зрения своих католических читателей, доказываю, что и с этой точки зрения *наша восточная церковь должна быть признана православной*» (Письмо в «Церковный Вестник», № 49, 1886 // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 193–194).
- ²⁴ Письмо Ф.Б. Гецу 16–28 июля 1888 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том II / под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1909. С. 157.
- ²⁵ Барон Фридрих фон Хюгель (Friedrich Maria Aloys Franz Karl, Baron von Hügel, 1852–1925) – религиозный австрийский, английский деятель и писатель, католический богослов. В своём учении о трёх элементах религии выделял «исторически-институциональный» (the historical/institutional element), интеллектуально-спекулятивный (the intellectual/speculative element), и мистически-опытный (the mystical/experiential element). См.: The Mystical Element of Religion, 2 vol. (1908); Essays and Addresses on the Philosophy of Religion, 2 vol. (1921–1926).
- ²⁶ Письмо В.Л. Величко 20 апреля 1895 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том I. С. 224.
- ²⁷ «О причинах упадка средневекового мирозерцания».
- ²⁸ Письмо В.В. Розанову 28 ноября 1892 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 44–45.
- ²⁹ Письмо в редакцию «Нового времени» 14 мая 1897 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 183. Цитата из послания ап. Иоанна у Соловьёва и у Франка немного не точна, см.: «Впрочем, вы имеете помазание от Святого и знаете все» (1 Ин. 2:20).
- ³⁰ Из вопросов культуры. I. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден // Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VI. СПб., 1914. С. 403, 405, 408, 409.
- ³¹ Слова Л. Лопатина Франк приводит по книге Мочульского, который, в свою очередь, ссылается на первоисточник – статью Лопатина в журнале «Вопросы философии и психологии», однако ошибается в номере (и Франк в рукописи повторяет эту ошибку) – правильно не 195, а 105 (см.: Лопатин Л.М. Памяти Вл.С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. V (105). С. 635).
- ³² Не упускай из виду конца (лат.)
- ³³ Письмо Тавернье (оригинал и перевод) от мая-июня 1896 г. опубликовано в IV томе Писем Владимира Соловьёва, который остался недоступен С. Франку (см.: Вл. Соловьёв. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. IV. Петербург: Время, 1923. С. 198–221); при этом опубликованный в IV томе перевод не совпадает с переводом, который даёт Мочульский, и который воспроизводит Франк.
- ³⁴ Письмо В.Л. Величко 3 июня 1897 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том I. С. 232. В зачёркнутом далее примечании Франк приводит (по Мочульскому) слова Соловьёва («с точки зрения вечности, или вернее с точки зрения прихода антихриста») из письма Э. Тавернье 21 июня 1888 г. (см.: Вл. Соловьёв. Письма. Т. IV. С. 205).
- ³⁵ По поводу последних событий (Письмо в редакцию) // Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. X. СПб., 1914. С. 226.
- ³⁶ Христос воскрес из мертвых (греч.).
- ³⁷ В вечной памяти будет праведник (лат.) (Пс. 111:6).
- ³⁸ Шарль Пеги (Charles Péguy, 1873–1914) – французский драматург, публицист, религиозный мыслитель. В книгах «С нами Бог» (английский перевод которой вышел в 1946 г.) и «Свет во тьме» Франк называет Пеги «одним из самых благородных верующих христиан последних десятилетий» и «одним из самых религиозных умов XX века» (Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 385, 428).
- ³⁹ Святой Франциск Сальский (1567–1622) – епископ Женевы, известен своей критикой кальвинизма, особенно – догмата о предопределении. В публикации использовано не французское, а латинское написание имени: St. Francis de Sales.

Франк С.Л. <Перешел ли Соловьев в католицизм>¹

ПРИЛОЖЕНИЕ

Перешел ли Соловьев в католицизм

Через 10 лет после смерти С-ва в газете «Русское Слово» (21 августаⁱ 1910) было опубликовано сообщение униатского священника о. Н. Толстого в Москве о том, что С-в 3 февраля 1896 г. в присутствии свидетелей причастился у него, предварительно громко прочитав «символ веры, установленный римским престолом для соединяющихся из христианских вероисповеданий» и передав письменное исповедание, тождественное опубликованному им в книге «La Russie et l'Église universelle» (see Introduction, p. 20)ⁱⁱ

Это сообщение было позднее публично подтверждено двумя свидетелямиⁱⁱⁱ. Вскоре после этого в газете «Московские ведомости» от 2-ого^{iv} ноября 1910 г. появилось изложение рассказа православного священника С. Беляева, исповедовавшего и причастившего С-ва перед его смертью. По сообщению Беляева, С-в на исповеди «сказал, что не был на исповеди года три, так как, исповедавшись в последний раз, ... поспорил с духовником по догматическому вопросу (по какому именно он не сказал) и не был допущен им до св. Причастия». «Священник был прав – добавил он, – а поспорил я с ним единственно по горячности и гордости; после этого мы переписывались с ним по этому вопросу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту; теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чисто сердечно каюсь в нем» (перепечатано L. III, 215–217)².

Из этих двух сообщений следует, прежде всего, что после причащения в униатской (греко-католической) церкви С-в не прервал церковного общения с православной церковью. Если предсмертное причащение у православного священника за отсутствием католического – допустимо и для правоверного католика, то этого, конечно, никак нельзя сказать об исповеди и желании причаститься у православного священника при нормальных обстоятельствах, вскоре после причащения в католической церкви (именно в 1897 г.). Все равно, были ли в акте 3 февраля 1896 г. точно соблюдены канонические правила, установленные католической церковью – d'Herbigny указывает, что для С-ва было сделано одно исключение: «there was no formal abjuration, for it was considered unnecessary» (p. 252)^v, – но самый факт допущения к причастию свидетельствует, что католическая церковь считала С-ва присоединившимся к ней. Из приведенного позднейшего поведения С-ва столь же очевидно, однако, что он сам смотрел иначе. Из его предсмертного признания^{vi} (как и из отсутствия свидетельств обратного)

ⁱ В публикации ошибочно: April.

ⁱⁱ Здесь и далее ссылки на Introduction – это ссылки на Введение С. Франка к этой Антологии.

ⁱⁱⁱ В журнале «Китеж» (№8–12, декабрь 1927 г. Варшава). Перепечатано в книге Мочульского, стр. 215. По версии d'Herbigny (252) С-в после символа веры, прочитал в церкви указанное свое исповедание. (Примечание С.Л. Франка; в публикации отсутствует)

^{iv} Так в публикации, в машинописи дата неразборчива, на самом деле – 3-го ноября.

^v В публикации ссылки на страницу нет.

^{vi} В публикации далее: to Fr. S. Belyaev.

косвенно вытекает, что его церковное общение с католической церковью ограничилось приведенным единственным случаем. Два близких С-ву человека (философ Лопатин и сестра С-ва М. Безобразова) свидетельствуют, что до конца жизни он отрицал, что он католик, «а С-в, конечно, не мог лгать в этом вопросе»^{vii}. Но каковы были мотивы побудившие С-ва причаститься в католической Церкви, и каков был для него самого смысл этого акта?

О. Н. Толстой передает, что С-в после 1892 г. более не причащался в православной церкви и объясняет это тем, что с того времени священники перестали допускать его к причастию, по-видимому под влиянием оказанного на них синодом давления. Это объяснение безусловно неосновательно. Не говоря уже о том, что как раз в это время для этого не было никакого повода – после 1889 г. С-в ничего не писал по церковному вопросу – «оказать давление» на всех русских священников (что было бы необходимо при кочевом образе жизни С-ва) было просто невозможно – хотя бы потому, что по обычаю русской церкви к причастию допускаются после исповеди и неизвестные священнику лица. Это опровергается и самим фактом безпрепятственного причащения С-ва перед смертью^{viii}. Если С-в действительно не причащался после 1892 г., то это объясняется просто тем, что в это время он отошел от участия в церковной жизни (см. Introduction, p. 23).

Дело представляется, на первый взгляд, еще более загадочным, потому что С-в прежде и в частных письмах, и в публичных заявлениях в ответ на обвинение его в «папизме» не только многократно заявлял, что он – православный и не намерен покинуть свою церковь (в последний раз в 1891 г., *L. III*, 199³), но и вообще решительно высказывался против личного перехода в католицизм, считая его «вредным для вселенского дела» (воссоединения церквей) и только оговариваясь, что не может «бросить камня в “обращающихся” по искреннему, если и ошибочному убеждению» (*L. III*, 193 и 172, 1886⁴). Но именно здесь, странным образом, может быть найден ключ к разрешению загадки. Пока С-в стоял на положительной церковной почве и стремился к воссоединению церквей в точном каноническом порядке, самочинное действие отдельного лица естественно представлялось ему неправильным и вредным. Но в 90-х годах, как мы знаем, вера С-ва существенно изменилась (см. Introduction, особенно письмо к Tavernier⁵): он перестал придавать решающее значение авторитету церковной власти; он отныне веровал только в вселенскую церковь в ее невидимых очертаниях, состоящую из меньшинства христиан, верных духу Христову; его «религия Св. Духа» была, с обычной точки зрения, верой религиозного волнодумца. Его Причащение в католической церкви было не актом человека, нашедшего в католической церк-

^{vii} То же подтверждает и сам о. Н. Толстой в указанном своем сообщении объясняя, однако, это тем, что С-в присоединился к католицизму восточного обряда. (*Примечание С.Л. Франка; в публикации «of the Eastern rite» – курсивом*). *Взятое в угловые скобки – в публикации отсутствует*.

^{viii} <У> d'Herbigny предположение Толстого о «давлении» на священников превращается уже в категорическое утверждение: «secret instructions were given to the clergy to refuse communion to him!» Это было бы равносильно тайному отлучению небывалому, я думаю, в истории церкви и по множеству оснований невозможному в данном случае. (*Примечание С.Л. Франка*)

ви единственную истинную церковь, а действием религиозного вольнодумца, который исходя из своей веры в единую вселенскую церковь, считал себя в праве игнорировать фактическое разделение церквей. Если и прежде он признавал державную власть всякого христианина в силу помазания, то теперь эта власть стала для него не только властью судить, но и властью поступать «в согласии с Христовым духом». А так как он сохранил убеждение в необходимости свободного единения всех верных христиан вокруг «традиционного центра единства – римского престола» <(за которым в это время он признавал лишь значение духовного руководителя церкви)>^{ix} (см. Introduction, p. 20), – то он пожелал засвидетельствовать эту свою веру причащением в католической церкви (прочитанный им католический символ веры соответствовал его убеждениям, хотя смысл его догматов он толковал вольно, в согласии с своей религией Св. Духа). Оставаясь членом православной церкви (что он подчеркнул упомянутым выше своим личным исповеданием, которое он включил в обряд причащения, очевидно, по личной инициативе), он считал себя вправе игнорировать требования своей церкви.

Это косвенно подтверждается еще одним фактическим сообщением, которое одновременно разъясняет и смысл его признания в предсмертной исповеди. Близкий друг семьи С-вых К. Ельцова (сестра философа Лопатина)⁶, присутствовавшая в их доме в день исповеди С-ва у православного священника в 1897 г. (по болезни С-ва дело происходило в доме его матери) открыла имя этого священника^x. Это был прот. Иванцов-Платонов, учитель С-ва по духовной академии, издавна знавший и его лично и его «католические» убеждения (в 80-ых годах они вели печатную полемику (ср. Vol. 4, 634–639⁷). Очевидно, не сами эти убеждения были основанием отказа С-ву в причастии – иначе Иванцов-Платонов отказался бы вообще быть его духовником. (В докладной записке to Strossmayer о соединении церквей С-в свидетельствует по личному опыту, что русская православная церковь допускает к причастию лиц, исповедующих спорные для нее католические догматы (L. I, 187 прим.⁸.) Единственное новое в церковной установке С-ва, что Иванцов-Платонов мог узнать из его исповеди, есть факт его причащения за год до этого в католической церкви. Естественно, что стоя на положительной православно-церковной почве Иванцов-Платонов признал, что этим актом С-в сам себя отлучил от православной церкви и требовал от него покаяния, без чего отказался причастить его. С-в же, с своей точки зрения, исходя из права каждого христианина поступать в церковных отношениях в согласии с своей религиозной совестью, утверждал свою правоту и отказался покаяться в своем поступке. В этом состоял их спор. Перед смертью С-в признал свою неправоту: не отрекаясь ни от каких своих общих религиозных убеждений он покаялся в своем самовольном акте причащения в католической церкви.

По существу С-в с 30-летнего возраста до конца жизни сознавал себя членом единой, нераздельной вселенской «православно-католической» церкви,

^{ix} *Взятое в угловые скобки – в публикации отсутствует.*

^x К. Ельцова. «Сны нездешние» (Воспоминания о С-ве), Современные Записки т. 28, стр. 257. (Примечание С.Л. Франка)

только в разные эпохи различно понимая ее идею. Вместе с тем формально канонически он не только сам считал себя всегда членом русской православной церкви, но и – если учесть его предсмертное покаяние – с объективно-церковной точки зрения и остался таковым до конца жизни.

Примечания

¹ Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 13. Materials on Vladimir Solov'ev. В переводе на английский язык опубликовано: <Frank S.L.> Appendix I. Was Solovyov a convert to Roman Catholicism // A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. London, S. C. M. Press, 1950. Pp. 249–252.

² Об исповедании В.С. Соловьёва // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 215–217.

³ В полемике с В. А. Грингмутом, посветовавшим Соловьёву «подражать примеру Лютера», Соловьёв отвечает: «Я не могу поступить таким образом относительно римского католичества уже по той причине, что не принадлежу ему». И далее, отмечая саму возможность «отделиться от нашей Греко-Российской Церкви и произвести в ней раскол», добавляет: «бороться нужно не против какого нибудь вероисповедания или церкви, а единственно против антихристианского духа, где бы и в чем бы он ни выражался» (Письмо в редакцию «Московских ведомостей» 26 октября 1891 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 199).

⁴ По поводу статьи в харьковском издании «Благовест» («пример голословного ябедничества») Вл. Соловьёв направил письма в редакцию «Нового времени» (30 ноября 1886 г.) и в «Церковный Вестник» (№ 49, 1886) с такими заявлениями: «<...> 1) имея свои особые мнения относительно спорных церковных вопросов, я остаюсь и уповаю всегда остаться членом восточной православной церкви не только формально, но и действительно, ничем не нарушая своего исповедания и исполняя соединенные с ним религиозные обязанности; 2) желая полного и плодотворного соединения обеих церквей – прежде всего в духе и истине, я никогда и никого не убеждал переходить из восточной церкви в западную, а напротив, имел случай отговаривать иных от такого намерения; ибо как *внешнюю* унию, так равно и всякое *частное* “обращение”, считаю не только не нужным, но и весьма вредным для вселенского дела, хотя, конечно, и не могу бросать камня в “обращающихся” по искреннему, если и ошибочному, убеждению» (Письмо в «Церковный Вестник», № 49, 1886 // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 193).

⁵ См. прим. 33 к «Введению».

⁶ Екатерина Михайловна Лопатина (1865–1935) – сестра философа Л.М. Лопатина, писательница (*Ельцова* – псевдоним). Франк использует её воспоминания: Ельцова К. Сны нездешние (К 25-летию кончины В.С. Соловьёва) // Современные записки. Париж, 1926. Т. XXVIII. С. 225–275.

⁷ Имеется в виду Приложение к работе «Великий спор и христианская политика», озаглавленное «Несколько объяснительных слов по поводу “Великого спора”, в ответ на примечания о. прот. А.М. Иванцова-Платонова» (Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. Т. IV. С. 634–639).

⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том I. С. 187, прим. (докладная записка еп. Штротсмайеру, на французском языке).

Франк С.Л. <В каком смысле Соловьев был католиком?>¹

Приложение

В каком смысле Соловьев был католиком?

В дополнение к сказанному во вступлении о мировоззрении и умственном и религиозном развитии С-а, мы считаем нужным привести здесь краткие разъяснения – *sine ira et studio*ⁱ – по спорному доселе вопросу, был ли С-в католиком и если да, то в каком смысле. Это тем более необходимо, что известная книга М. d’Herbigny о Соловьеве (английский перевод которой – «Solovyev – a Russian Newman» – остается доселе для англичан главным источником их представлений о С-ве), хотя в общем осведомленная, полна ошибочных и произвольных утверждений по этому вопросуⁱⁱ.ⁱⁱⁱ

В юности С-в разделял господствовавшее в русском богословии и особенно в славянофильских учениях резко отрицательное отношение к католицизму; в его первых произведениях до 1881 г. включительно встречается много высказываний этого рода. По его собственному признанию (*L. III, 25*), он впервые призадумался над правильностью этого отношения уже в 1879 г. под влиянием сознания тенденциозности книги против иезуитов известного славянофила Юрия Самарина (которого С. высоко уважал за ум и нравственное благородство)². Начав в 1881 г. изучать историю церкви по первоисточникам – актам соборов и творениям греческих и латинских отцов церкви (*L. II, 341*)³, – он уже через два года пришел к твердому убеждению в ложности обычных обвинений католицизма в «ересях» или самовольных догматических новшествах, и потому в необходимости и возможности соединения восточной и западной церковью. Вероятно, уже тогда (1883 г.) и во всяком случае вскоре вслед за тем он уверовал и в правоту по существу трех основных католических догматов (*filioque, immaculata conceptio, infallibilitas ex cathedra*), оспариваемых в православном богословии. (Два последних из них тесно связаны с сложившимся уже тогда общим религиозным воззрением С-ва; более внешнее отношение он имел к догмату *filioque*; он опирается здесь просто на исповедание его двумя почитаемыми восточными отцами – св. Григорием Нисским и св. Максимом Исповедником; лишь в «*La Russie et l’Église universelle*» есть попытка не богословского, а чисто философского – вряд ли приемлемого для католика – его доказательства). Первая открытая защита ватиканского догмата указанием на совпадение его по существу с заявлениями почитаемого и на востоке св. папы Льва Великого высказана С-м в 1884

ⁱ Без гнева и пристрастия (лат.).

ⁱⁱ Ещё больше фантастических утверждений, основанных на неосведомленности в общих условиях <нрзб.> жизни в России, – в Introduction к английскому изданию книги, написанном Fr. Thomas F. Gerrard. Fr. Gerrard, как, впрочем, и d’Herbigny, <нрзб.>, что С-в за свои католические <нрзб.>. (Примечание С.Л. Франка, несколько слов стёрто и не читается)

ⁱⁱⁱ Далее зачёркнуто: С другой стороны, некоторые из православных писателей о С-ве пытались тенденциозно умалить значение католичества в его вере. Место не позволяет нам обсудить вопрос в деталях; мы ограничиваемся приведением некоторых основных данных и соображений, достаточных, однако, как мы думаем, для объективного – *sine ira et studio* – ответа на этот вопрос.

(V, 151)⁴. Первое признание всех трех догматов по существу содержится в частном письме от 1885 г. (L, II, 120)⁵. Но в общем во всех написанных по-русски своих произведениях (как и в своих частных письмах) С-в сосредоточивается всецело на задаче оправдания необходимости и возможности соединения церквей, не обсуждая при этом по существу спорные для православного богословия католические догматы. Такая установка определена отнюдь не только цензурными соображениями^{iv}. Она прямо вытекает из церковного сознания С-ва. Так как церковно обязательное содержание догматических верований православной церкви установлено до разделения церквей, то и господствующая в православном богословии оценка позднейших разногласий и противоположное ей суждение самого С-ва – суть лишь необязательные богословские мнения; вопрос может быть решен только компетентным органом церковной власти – вселенским Собором, что уже предполагает предварительное объединенное действие всей церкви, т. е. признание ее единства. На этой задаче^v сосредоточен основной интерес С-ва^{vi} до конца его жизни. Его французская книга «La Russie et l'Église universelle», правда, содержит (во 2-ой части) богословское и церковно-историческое обоснование Ватиканского догмата и резкую полемику против византийской иерархии и церковной политики византийских императоров. Но первоначальный замысел оправдания всех трех указанных выше католических догматов (ср.: L., III, 138⁶) остается неосуществленным – *filioque* и *immaculata conceptio* затрагиваются только мимоходом. Вся первая часть посвящена разбору русских возражений против соединения церквей; да и защита примата Римского папы, как и обличение византийской церкви вытекают у С-ва прежде всего из его требования единства церкви.

Существо указанной установки С-ва должно быть ясно читателю уже из включенных в эту антологию отрывков. Я пытаюсь, для полноты, резюмировать многочисленные другие высказывания С-ва по этому вопросу,^{vii} пользуясь при этом по возможности его собственными словами.

1. «Восточное православие и западное католичество по своим образующим началам не исключают, а восполняют друг друга. Их враждебное противоположение не вытекает из их истинной сущности, а есть лишь временный исторический факт.

2. Желанное соединение церквей никак не может состоять в облатинении православного Востока или исключительном преобладании западной церкви. Между этими двумя церквями может и должно быть такое сочетание, при котором каждая сохраняет свое образующее начало и свои особенности, упраздняя только вражду и исключительность» (V, 73, 1884)⁷.

3. «Спор между восточной и западной церковью не может быть решен восточной церковью, ибо это значило бы быть судьей в своем собственном деле. Всякий спор может быть решен только вселенской церковью» (V, 149, 1884)⁸.

^{iv} Далее зачёркнуто: свидетельство этому – то, что он придерживается ее и в напечатанной за границей (в Загребе) «Истории теократии».

^v Далее зачёркнуто: настолько.

^{vi} Далее зачёркнуто: что он придерживается указанной установки во всех своих трудах.

^{vii} Далее зачёркнуто: в ряде кратких тезисов.

4. «Восточное православие не определило ... своего учения о церкви. Все, что для нас обязательно по этому предмету, стоит в символе веры: “Верую во единую, святую, католическую и апостольскую церковь”. Эта вера не отрицается католичеством, не отрицается Ватиканским собором, и, следовательно, обвинять католиков в ереси мы не имеем никакого права» (V, 152, 1884)⁹.

5. «Никакой внешней унии с Римом ... я никогда не предлагал, ... потому что считаю ее невозможной и ... нежелательной» (L. III, 183, 1897; ср. L. III, 172, 1886 и L. III, 189 и 192, 1886)¹⁰. «Наружное формальное соединение церквей» без внушительного духовного движения не может дать ничего, кроме «лишнего кошмара» (L. III, 184, 1897)¹¹. Нужно соединение не механическое, а химическое (L. II, 114, 1883)¹².

6. «Желая полного и плодотворного соединения обеих церквей – прежде всего, в духе и истине, я никогда и никого не убеждал переходить из восточной церкви в западную, а, напротив, имел случай отговаривать иных от такого намерения; ибо ... всякое частное обращение считаю не только не нужным, но и весьма вредным для вселенского дела, хотя, конечно, и не могу бросить камня в “обращающихся” по искреннему, если и ошибочному, убеждению» (L. III, 193, 1886; ср. L. III, 172)¹³.^{viii}

Выраженная в этих тезисах установка всецело вытекает из основного, неоднократно высказанного С-вым убеждения, что разделение церквей имеет силу только de facto, а не de jure (ср. выше memorandum Strossmayer’у, стр.¹⁴); разделение никогда не было церковно санкционировано. В «La Russie etc» он указывает, что анафематствования папских легатов в 1054 г. (год, с которого разрыв считается окончательным) относились только к самому патриарху Михаилу Керулларию и «сторонникам его безумия», а не к восточной церкви, как целому; с другой стороны, восточная церковь не имела с того времени (и по мнению наиболее авторитетных ее богословов, и не может иметь) вселенского собора, который один был бы правомочен санкционировать разделение^{ix}. Поэтому Соловьев признавал обе церкви – Восточную и Западную – истинными, законными частями единой вселенской церкви, лишь фактически находящимися в состоянии спора.

Этих принципов С-в держался неизменно в течение всей своей жизни. Если в 90-х годах, в последнее десятилетие его жизни, происходит, в связи с отмеченной в Introduction общей переменой умонастроения С-ва, некоторое изменение тона и настроения в отношении проблемы соединения церквей, то – в сторону еще более широкого, свободного, духовного ее понимания. В 1892 г. он пишет Розанову: «Я считал и считаю нужным указывать на положительное значение самим Христом положенного камня Церкви, но я никогда не принимал его за саму Церковь – фундамент не принимал за целое здание. Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской,

^{viii} Далее зачёркнуто: (В ответ на частые обвинения русской печати С-ва в «папизме» и переходе в католичество С-в неоднократно публично заявлял, что он «никогда не менял вероисповедания» и «не принадлежит к католичество», последний раз в 1891 г. (L. III, 199)).

^{ix} Далее зачёркнуто: (русс. пер. Москва 1911, стр. 91).

или женевской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий; она не есть ни сумма, ни экстракт из них» (L. III, 44)¹⁵. Он особенно настаивает теперь на «принадлежащем всякому христианину полномочию, о котором говорит апостол Иоанн («имеете помазание от святых и ведаете все»)), судить о церковных делах в смысле их согласия «с духом Христовым» (L. III, 183, 1897)¹⁶. В одной статье 1893 г. он идет так далеко, что решительно отвергает, как лживый и гибельный, «путь внешнего, вынужденного подчинения в области веры вместо внутренней самодеятельности в ней» и безусловно одобряет тезис своего противника славянофила Ю. Самарина: «все видимое в церкви, как таковое, не непогрешимо, и все непогрешимое в ней невидимо» (хотя и оговаривается, что не принимает односторонних выводов Самарина из этого тезиса (VI, 401–410)¹⁷.

В последнем его произведении «Три разговора» (1899–1900) в «Повести об антихристе» соединение церковей изображается осуществленным лишь накануне конца мира немногочисленным остатком истинных, не соблазненных Антихристом христиан, включая и протестантов^x, тогда как большинство христиан, включая и католиков, переходят на сторону Антихриста. Свидетель чтения Соловьёвым этой «Повести» (поэт Андрей Белый) сообщает, что Соловьёв при этом сказал: «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос»^{xi}.

Мы подходим теперь к той стороне вопроса, которая часто вызывает наиболее напряжённый интерес: считал ли сам С-в в своей личной церковно-религиозной жизни католиком, т. е. совершил ли он акт «обращения» в католичество? Это уже заранее представляется в высшей степени невероятным. Трудно предположить, чтобы человек, твердо веривший в единую церковь, объемлющую обе ее части – восточную и западную – и потому считавший всякое частное обращение «прямо вредным для вселенского дела» и отговаривавший от него других, сам совершил его. Мы имеем ряд свидетельств самого С-ва и в частных письмах, и в публичных заявлениях в ответ на обвинения в «папизме» и в переходе в католичество, что он – православный, не переходил и не собирается переходить в католичество (L. III, 172 и III, 193, 1886; III, 178, 1890; III, 199, 1891)¹⁸. Любопытно, что такого рода заявления, и притом с особой настойчивостью, приходится именно на моменты особой духовной близости к католичеству и личного сближения с католиками. После поездки в Загреб и общения с высокоуважаемым и любимым им еп. Strossmaier'ом, С-в пишет (архимандриту, позднее митрополиту Петербургс-

^x Далее зачёркнуто: Вождь последних даже подписывает – за смертью папы и вождя православных – это постановление импровизированного «последнего вселенского собора».

^{xi} Цитируется в биографии С-ва, написанной его племянником С.М. Соловьёвым, как вступление к «Собранию стихотворений С-ва», изд. 6-е, Москва 1915. – С этим согласуется рассказ настоятеля православной церкви в Cannes, о. Г. Остроумова, о беседе с С-вым по церковному вопросу (весной 1899 г.). Говоря о своем отношении к римско-католической церкви, С-в сказал: «Да, я сознаю теперь, что много в этом отношении увлекался». См. К. Ельцова. Сны нездешние (личные воспоминания о С-ве), Современный записки, т. 28, с. 278. (Примечание С.Л. Франка)

кому Антонию) 29 ноября 1886 г.: «Я вернулся из-за границы, познакомившись ближе и нагляднее как с хорошими, так и с дурными (курс. подл.) сторонами Западной церкви и еще более утвердившись на той своей точке зрения, что для соединения церквей не только не требуется, но даже было бы зловредным ... всякое частное обращение. На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что ... исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе... Вообще я вернулся в Россию – если можно так выразиться – более православным, нежели как из нее уехал» (L. III, 189)¹⁹. (В Загребе тогда же С-в напечатал на хорватском языке статью в защиту восточной церкви, в ответ на обвинения ее в еретичности францисканцем Марковичем (L. III, 193–194)²⁰. Точно так же, во время поездки в Париж и писания книги «La Russie», в момент личного сближения с иезуитами о. Pierling и о. Martynov (которых он называет своими «приятелями»), он пишет (июль 1888, Viroflay под Парижем): «До меня доходят неопределённые слухи о сплетнях в русских газетах, будто я перешел в католичество и т. д. На самом деле я теперь еще более далек от подобного шага, чем прежде» (L. II, 157)²¹. Личная встреча и обмен мнений с католическим духовенством вызывала в С-ве, очевидно, реакцию в сторону восточной церкви.

Но человек, конечно, может и переменить свои убеждения. Вопрос об «обращении Соловьева» был заново поставлен, когда через 10 лет после его смерти было опубликовано (в газете «Русское Слово» в Москве от 21 авг. 1910 г.) сообщение униатского священника о. Н. Толстого, что С-в 3 февраля 1896 в присутствии свидетелей причастился у него, предварительно громко прочитав «символ веры, установленный римским престолом для соединяющихся из христианских исповеданий» и передав письменное исповедание, тождественное опубликованному им в книге «La Russie etc» (см. выше, стр.²²). Что означал этот акт и каковы были мотивы С-ва?

Сам о. Н. Толстой объясняет дело так: «Соловьев говел в последний раз в русской церкви ... в 1892 г. ... Появились ли в то время новые сочинения С-ва, или на прежние было обращено особое внимание, и на духовенство было оказано соответствующее давление – только после этого русские священники сами не допускали С-ва, как католика, к Св. Тайнам». С-в от этого очень страдал и «узнав о существовании в Москве униатского прихода», – обратился ко мне с просьбой исповедать и причастить его». Толстой потребовал от него канонически установленного исповедания веры, на что С-в тотчас согласился.

Догадка о. Толстого о мотивах С-ва явно несостоятельна. После 1889 С-в ничего больше не писал по церковному вопросу; «оказать давление» на всех священников русской церкви (что было бы необходимо при кочующем образе жизни С-ва) нет никакой возможности. Невозможен и самый факт общего отказа священников допускать С-ва к причастию, принимая во внимание обычай допускать всякое, даже неизвестное священнику лицо после исповеди; огромное большинство священников, конечно, не знало ни самого С-ва, ни его произведений. В принципе мыслимо только, что немногие священники-богословы, знавшие взгляды С-ва, могли не допустить его к причастию, но даже и это, по нравам русской церкви, весьма неправдоподобно и к тому же (вплоть до 1886 г.) опровергается самим С-вым. (С-в свидетельствует «по своему личному опыту», что лица, пуб-

лично исповедующие католические догматы, могут оставаться в полном общении с восточной церковью, см. выше Memorandum Strossmaier'у, стр.²³). (Об одном, но совершенно особом случае обратного отношения – сейчас же ниже)^{xii}. Если С-в действительно не причащался с 1892 года, хотя имел к тому полную возможность, то причина этому была совершенно иная. В первой половине 90-х годов С-в, с переменной общего своего настроения, отошел от участия в церковной жизни. Мы имеем его собственное свидетельство тому в письме к его «интимному» другу В. Величко от 1895 г.: «Я прожил у Вас несколько недель великого поста, и мы с Вами правил поста не соблюдали и в церковь не ходили, и ничего в этом дурного не было, так как все это не про нас писано» (L. I, 223)²⁴.

Есть только одно возможное объяснение этого акта. С-в пожелал засвидетельствовать не только на словах, но и в церковном акте свою давнишнюю непоколебимую веру, что реально-мистическое, внутреннее единство вселенской церкви не нарушено фактическим раздором между западной и восточной ее частью. Подав при этом по собственной инициативе (не требовавшее от него) письменное исповедание своей личной веры, тождественное опубликованному им в 1889 г., в котором он заявляет, что он исповедует верховенство церковной власти преемников ап. Петра именно в качестве «члена истинной и достохвальной православной или греко-российской церкви», в согласии с мнениями почитаемых ею древних отцов церкви, С-в хотел формально оградить себя от ложного истолкования его действия, как «перехода» в католическую церковь.

Вскоре вслед за опубликованием сообщения о Н. Толстого, в русской печати («Московские Ведомости» 2 ноября²⁵ 1910 года, перепечат. L. III, 215–217²⁶) появилось изложение рассказа православного священника С. Беляева, исповедавшего и причастившего С-ва перед его смертью. Беляев сообщает: «Исповедался С-в с истинно христианским смирением ... и, между прочим, сказал, что не был на исповеди уже года три, так как, исповедавшись в последний раз (в Москве или Петербурге – не помню), поспорил с духовником по догматическому вопросу (по какому именно – С-в не сказал) и не был допущен им до Св. Причастия. – «Священник был прав – прибавил он, – а поспорил я с ним единственно по горячности и гордости; после этого мы переписывались с ним по этому вопросу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту; теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно каюсь в нем».

То, что С-в переписывался с своим духовником по спорному между ними догматическому вопросу, наводит на мысль, что священник был знакомый С-ва и богословски образованный человек. Mrs Ельцова, давнишний друг семьи Соловьёвых,^{xiii} приводит убедительные соображения, что этот священник был

^{xii} D'Herbigny, описывающий этот эпизод со слов того же Толстого, во многих довольно существенных деталях искажает его сообщение. В частности, догадка Толстого о возможном «давлении» на священников превращается у него в категорическое утверждение: «secret instructions were given to the clergy to refuse communion to him» (p. 251). Это было бы равносильно тайному отлучению – небывалому, я думаю, во всей истории церкви и по множеству оснований невозможному в данном случае. (Примечание С.Л. Франка)

^{xiii} *Далее зачёркнуто*: бывшая свидетельницей одной, происшедшей на дому у Соловьёва во время его болезни, его исповеди.

любимый учитель С-ва по Духовной Академии, прот. Иванцов-Платонов (I. с. стр. 257)²⁷. Это указание дает материал для предположения, в чем собственно заключался спорный «догматический вопрос».

Прежде всего, надо уже заранее считать совершенно невероятным, чтобы С-в мог признать перед смертью заблуждением свою давнишнюю твердую веру^{xiv} в спорные для православия «католические» догматы. К тому же, Иванцов-Платонов давно знал эти верования С-ва: они имели публичную полемику по ним ещё в 1887 г. (ср. IV, 634–639)²⁸. Если бы Иванцов-Платонов не считал возможным допустить С. к причастию из-за его верований, он не последовал бы приглашению С-ва (дело происходило на квартире, во время болезни С-ва). Мы знаем, однако, что отказ в причастии был результатом содержания исповеди.^{xv} Дело происходило в 1897 г. Примерно за год до этого С-в причастился в униатской церкви. Более, чем вероятно, что догматический спор стоял в связи с вопросом о праве С-ва, оставаясь православным, по личной инициативе перешагнуть через разделение церквей. С-в, очевидно, защищал это свое право, основываясь на «принадлежащем всякому христианину полномочии поступать в спорных церковных вопросах в согласии с “духом Христовым”» (см. выше)^{xvi}, тогда как его духовник настаивал на обязанности подчиняться верховной церковной власти. Другими словами, есть основания предполагать, что С-в перед смертью покаялся не в своих католических верованиях, а именно в своем самовольном акте причащения в католической церкви^{xvii}.

Как бы то ни было, остается фактом, что С-в не только перед смертью причастился у православного священника (что при некоторых условиях позволительно и для настоящего католика), но и в нормальных условиях после причащения в католической церкви считал для себя естественным оставаться в общении с православной церковью. Многие лица – в том числе и сам о. Н. Толстой – удостоверяют, что С-в и после 1896 года продолжал признавать себя православным.

Резюмируя, мы можем так ответить на поставленный в заголовке вопрос:

1) Если под католиком разуметь человека, признающего догматы католической церкви, то С-в был католиком начиная с 1883 или, самое позднее, с 1885 года.

2) Если же под католиком (в отношении лица, исповедовавшего раньше православие) разуметь человека, «обратившегося» из православия, и тем самым признавшего и исполнившего обязанность прекратить общение с православной церковью, то С-в никогда не был католиком, никогда не «переходил» в католичество.^{xviii}

^{xiv} *Далее зачёркнуто*: отчасти прямо вытекавшую из его общего религиозного воззрения.

^{xv} *Далее зачёркнуто*: Если бы С-в мог предположить, что за это Иванцов-Платонов не допустит его к причастию, он не избрал бы его своим духовником.

^{xvi} *Далее зачёркнуто*: (еще в «La Russie etc» С-в говорит, что через миропомазание церковь делает каждого христианина «равным епископам и царям», дает ему божественную власть наравне с папою и императором).

^{xvii} К этому выводу приходит и Peter Zouboff в Introduction к его англ. переводу «Lectures on God-manhood, London 1948, p. 23. (Примечание С.Л. Франка)

^{xviii} *Далее зачёркнуто*: Он навсегда сохранил свою веру в единую и нераздельную вселенскую, «православно-католическую» церковь.

С того момента, как он в 30 лет уверовал в реальность единой и нераздельной, вселенской «православно-католической церкви, он до конца жизни оставался членом именно этой церкви. Считают ли богословы и канонисты обеих церквей такую установку правильной и возможной – это другой вопрос, не касающийся вероисповедания самого С-ва. Именно эта установка С-ва придает его вере и оригинальность, и значительность. Кроме того, наличие и мистически-гностического, и «пророческого» элемента в религиозных воззрениях С. делает самый вопрос о формально-каноническом определении его вероисповедания в известном смысле неадекватным существу его веры.^{xix} Вера в церковь и принадлежность к церкви в ее исторически осуществленной форме (или формах) была хотя и существенным, но не центральным содержанием его религиозного сознания (в этом – его принципиальное отличие от Newman'a). Если формально он был и остался членом православной церкви, несмотря на неприемлемость для господствующего православного воззрения его богословия, то по существу его христианская вера не укладывается ни в одно из существующих исповеданий.

Примечания

¹ Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 13. Materials on Vladimir Solov'ev.

² См.: Письмо к о. Мартынову 18/30 июля 1887 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 25–27.

³ См.: Письмо А. Н. Обнинскому 8 июля 1889 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том II. С. 341–342.

⁴ «Определения Ватиканского собора согласны в существе дела с заявлениями св. Льва Великого, который считал свой голос достаточным для решения важного догматического вопроса» (Национальный вопрос в России. Выпуск первый. Письма в редакцию // Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. Т. V. С. 151).

⁵ «<...> Внутренняя правота (по существу) католиков, – истина их догматов, есть вопрос особый, который решен для меня лично, но которого я еще не обсуждал в печати» (Письмо А.А. Кирееву [1885] // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. II. С. 120).

⁶ «<...> Я напишу сам на французском языке по возможности краткое и полное изложение тех понятий о религии и церкви, которые составляют, по моему разумению, принципиальную основу для дела соединения церквей; сюда войдет, вероятно, и философское оправдание тех трех учений католической церкви, которые составляют главную доктринальную преграду между нею и Востоком: именно учение об исхождении Св. Духа и от Сына; затем учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы и наконец infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra» (Письмо к о. П. Пирлингу 31 января 1887 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 138).

⁷ Национальный вопрос в России. Выпуск первый. IV. Славянский вопрос // Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. Т. V. С. 73.

⁸ Национальный вопрос в России. Выпуск первый. Письма в редакцию // Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. Т. V. С. 149.

⁹ Национальный вопрос в России. Выпуск первый. Письма в редакцию // Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. Т. V. С. 152.

^{xix} *Далее зачёркнуто*: Он был предтечей христианской веры, которая еще не получила полного осуществления ни в одном из христианских исповеданий.

- ¹⁰ Письмо в редакцию «Нового времени» 14 мая 1897 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 183; Письмо в редакцию «Нового времени» 30 ноября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 172; Письмо к о. Архимандриту Антонию Вадковскому 29 ноября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 189; Письмо в «Церковный Вестник», № 49, 1886 // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 192.
- ¹¹ Письмо в редакцию «Нового времени» 14 мая 1897 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 184.
- ¹² «Что касается до соединения церквей, то я имею в виду не такое, какое мне приписывает госпожа Полозова: она разумет соединение механическое, которое и нежелательно, и невозможно; я же разумю соединение, так сказать, *химическое*, при котором обыкновенно происходит нечто весьма отличное от прежнего состояния соединившихся элементов» (Письмо А.А. Кирееву, 1883 // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. II. С. 114).
- ¹³ См. прим. 4 к «Перешел ли Соловьёв в католицизм».
- ¹⁴ В рукописи страница не указана. Возможно, планировалось дать ссылку на Introduction, где речь идёт о том же. См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. I. С. 186.
- ¹⁵ См. прим. 28 к «Введению».
- ¹⁶ См. прим. 29 к «Введению».
- ¹⁷ См. прим. 30 к «Введению».
- ¹⁸ Письмо в редакцию «Нового времени» 30 ноября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 172; Письмо в «Церковный Вестник», № 49, 1886 // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 193; Письмо в редакцию «Нового времени» 25 февраля 1890 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. III. С. 178; Письмо в редакцию «Московских ведомостей» 26 октября 1891 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 199.
- ¹⁹ См. прим. 22 к «Введению».
- ²⁰ См. прим. 23 к «Введению».
- ²¹ См. прим. 24 к «Введению» У Франка неточность – это письмо отправлено из Парижа; в местечке Viroflay, близ Версаля, на даче Леруа-Больё Соловьёв жил «с конца здешнего, т. е. с половины русского августа» (см.: Письмо А.А. Фету 21/6 сент. 1888 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. С. 117).
- ²² В рукописи страница не указана – очевидно, предполагалась ссылка на страницу Introduction, где Франк приводит исповедание веры Соловьёва из книги «La Russie et l'Église universelle».
- ²³ В рукописи страница не указана – см. прим. 8 к «Перешел ли Соловьёв в католицизм».
- ²⁴ См. прим. 26 к «Введению».
- ²⁵ См. прим. iv к «Перешел ли Соловьёв в католицизм».
- ²⁶ См. прим. 2 к «Перешел ли Соловьёв в католицизм».
- ²⁷ См. прим. 6 к «Перешел ли Соловьёв в католицизм».
- ²⁸ См. прим. 7 к «Перешел ли Соловьёв в католицизм».

Франк С.Л. <Содержание Антологии Вл. Соловьёва>¹

План тома избранных сочинений
Соловьёва (Anthology of Solovyev)ⁱ

Introduction.I. Бог и человек. Сущность христианства.

1. <u>Бог, божественная основа творения и человека</u> (Отрывок из «Чтений о Богочеловечестве» стр. 112–118 из чтен<ия> 7-го и 120–128 (чтен<ие> 8-е) ² (с отмеченн<ыми> пропусками)8 стр.	
2. <u>Сущность христианства</u> (из статьи «О подделках», Соч., т. VI, начиная со слов стр. 328 «При живом отношении», стр. 328–338, с отмеч<енными> пропусками ³)	8
3. <u>Идея человечества</u> (Из статьи «Идея человечества у Ог. Конта», соч. т. IX, стр. 174–190, с отмеч<енными> пропусками ⁴)	9 ^{1/2}
4. <u>Упадок средневекового мирозерцания</u> (соч. т. VI, стр. 381–394, без сокращений ⁵)	12
5. <u>Тайна прогресса</u> (Соч. IX, 84–86, без сокращений ⁶) ⁱⁱ	2
	<hr/>
	39 ^{1/2}

II. Церковь Христова

1. <u>О соединении церквей</u>	
а) <u>Великий спор и христ<ианская> политика</u> (соч. IV, главы IV, VI и VII с отмеч<енными> пропусками ⁷)	29
б) <u>Церковь, как всемирная организация истинной жизни</u> (Заключительные 3 страницы предисловия к «Истории и будущности теократии», соч. IV, стр. 258–261 ⁸)	3
2. <u>Еврейство и христианский вопрос</u> (Соч. IV, стр. 135–165, с отмеч<енными> пропусками, из гл. III взять только стр. 160 и 3 строки 161, и стр. 184 с отмеч<енными> пропуск. и заключ<ительные> 4 строки стр. 185. Заголовок этой главы <u>не</u> приводить ⁹)	20
	<hr/>
	52

III. Красота и любовь

1. <u>Красота в природе</u> } Соч. VI, стр. 33–92 ¹⁰	15
2. <u>Смысл искусства</u> }	12
3. <u>Смысл любви</u> (Соч. VII, стр. 3–60, с отмеч<енными> пропусками; устранить деление на «статьи» ¹¹)	29
	<hr/>
	56

IV. Нравственность, право, политика

1. <u>Идея христианского государства</u> (из статьи «Из философии истории», Соч. VI, от стр. 349 со слов «христианство явилось не в конце, а в среди-	
---	--

ⁱ В другой рукописи: Содержание Anthology of Solovyev.

ⁱⁱ 5-й пункт первого раздела в публикации представлен как 4-й пункт IV-го раздела.

не истории» до конца на стр. 360, за выпуском последних 6 строк, с отмеченными пропусками¹²⁾ 8

2. Нравственность, политика и смысл национальности (Из «Нац<ионального> вопроса», Соч. V, первая статья, стр. 7 кончая первыми 9 строками стр. 17, с отмеч<енными> пропуск<ами>¹³⁾ 7¹/₂

3. Нравственность и право (из одноименн<ой> книги. Соч. т. VIII¹⁴⁾. Начать с стр. 535, гл. II, II, «Требования нравственности...», 9 строк, кончая словами «В чем тут принцип разграничения», затем начать с стр. 541, строка 12: «Он сводится к 3 главным пунктам». – Выпустить целиком предисловие, и главы I, V, VI. – Остальное с отмеч<енными> пропускамиⁱⁱⁱ⁾ 32

47¹/₂

Эпилог. Краткая повесть об Антихристе.

(Соч. X, начиная с последних 8 строк стр. 197 «Был в это время...» и кончая 18^{ой} строкой стр. 220 («воцарилось с Христом на тысячу лет»), с отмеч<енными> пропусками¹⁵⁾ 20

214¹/₂ стр.

(текста Солов<ьева>)

Приложение

Перешел ли Соловьев в католицизм^{iv)} (мелким шрифтом, моя заметка)^{v)}

около 91000^{vi)} слов текста С-ва

около 9000 слов – Introduction и Приложение.

Примечания

¹ Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 13. Materials on Vladimir Solov'ev. Незначительные разночтения двух вариантов этого текста отмечены в примечаниях.

² См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. III (1877–1884). СПб., 1912.

³ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VI (1886–1894). СПб., 1914.

⁴ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IX (1897–1900). СПб., 1913.

⁵ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. 2-е изд. Т. VI. («Об упадке средневекового миросозерцания»).

⁶ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. 2-е изд. Т. IX.

ⁱⁱⁱ В другой рукописи после указания тома: указ. отрывки из 4 главы.

^{iv} В другой рукописи: в католичество.

^v Первоначальный вариант, зачёркнуто: В каком смысле Вл. Сол. был католиком (заметка)

^{vi} В другой рукописи: 90300.

- ⁷ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IV (1883–1887). СПб., 1914.
- ⁸ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. 2-е изд. Т. IV.
- ⁹ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. 2-е изд. Т. IV.
- ¹⁰ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. 2-е изд. Т. VI. («Общий смысл искусства»).
- ¹¹ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VII (1892–1897). СПб.: Книгоиздательское Т-во «Просвещение», 1914.
- ¹² См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах. 2-е изд. Т. VI.
- ¹³ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. V (1883–1892). СПб., 1912.
- ¹⁴ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VIII (1894–1897). СПб., 1914. («Право и нравственность»)
- ¹⁵ См.: Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. X. СПб., 1914.

УДК 111.8:27(47)
ББК 873(2)522-685

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И ОНТОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА

В.К. ЧЕРНУСЬ

Национальный Университет – Высшая школа экономики
ул. Мясницкая, 20, г. Москва, 101000, Российская Федерация
E-mail: vlchernus@mail.ru

Рассматривается динамика развития онтологической системы С.Л. Франка, а также её связь с идеями Вл. Соловьёва. На основании оригинальных текстов философов, а также текстов отечественных и зарубежных исследователей показывается, что оба философа стремились создать целостное учение о бытии. Методологией исследования является системный подход, дополненный основными методами историко-философского исследования (анализ и синтез, философская реконструкция, компаративистский метод), а также «проблемным методом». В результате исследования выдвинуто предположение о том, что основное противоречие, мешающее создать целостную онтологическую систему, – это противоречие между феноменальным и ноуменальным мирами. Делается допущение о том, что В.С. Соловьёв разрешает данное противоречие сначала в идее Софии, а затем за пределами исторического процесса, а С.Л. Франк, столкнувшись с противоречием ноуменального и феноменального, чтобы снять это противоречие, погружает сознание внутрь бытия. Обосновывается положение о том, что разрешение данного противоречия возможно на основе метода антиномистического монодуализма. Делается вывод о том, что категории Софии и Реальности играют в философии обоих философов сходную роль – являются точкой соединения ноуменального и феноменального миров.

Ключевые слова: божественное и человеческое, всеединство, богочеловечество, реальность, имманентное и трансцендентное, антиномистический монодуализм, метафизическое единство бытия.

VLADIMIR SOLOVYOV AND S.L. FRANK'S ONTOLOGY

V.K. CERNUS

National University – Higher School of Economics
20, Myasnitskaya st., Moscow, 101000, Russian Federation
E-mail: vlchernus@mail.ru

The dynamics of development of ontologic system of S.L. Frank, and also her communication with ideas of Vl. Solovyov is shown in the article. On the basis of original texts of the philosophers, and also domestic and foreign researchers it is shown that both philosophers tended to create the complete doctrine about being. The methodology of research is the system approach complemented by the main methods of a historical-philosophical approach (the analysis and synthesis, philosophical reconstruction, comparative method). «The problem method» is applied in the article as well. As a result of the research it is proposed that the main contradiction preventing to create complete ontologic system is a contradiction between the phenomenal and noumenal worlds. It is supposed that V.S. Solovyov resolves this contradiction first in the idea of Sofia, and then outside historical process. Also S.L. Frank, having faced the contradiction between noumenal and phenomenal, immerses consciousness in being to remove the contradiction. It is proved that method of permission of this contradiction is the anti-nomicmonodualism. It is concluded that the categories Sofia and Reality play a similar role in philosophy of both philosophers. It is a point of connection of noumenal and the phenomenal worlds.

Key words: *divine and human, vseedinstvo, bogochelovechestvo, reality, immanent and transcendental, anti-nomicmonodualism, metalogiche-sky unity of life.*

В работе «Непостижимое» С.Л. Франк пишет, что всякая философия по своему первоначальному замыслу является «попыткой постигнуть, выразить адекватно в связной системе понятий всё бытие без остатка»¹. Подобное понимание философии разделял и В.С. Соловьёв.

Исходная задача обоих философов – создание всеохватывающей системы цельного знания, которая включала бы в себя всё сущее. Но построение подобной системы всегда сталкивается с проблемой взаимодействия имманентного и трансцендентного, феноменального и ноуменального, божественного и человеческого.

Понимая религию как способ взаимодействия божественного и человеческого, В.С. Соловьёв выстраивает на этом фундаменте учение о «Богочеловечестве», которое можно полагать центральным ядром его учения о бытии. Логика рассуждения В.С. Соловьёва следующая²: человечество может выстраивать основания своего существования либо на воле человеческой, либо на воле Божьей. Западная цивилизация, отвергнув божественное начало, стремится найти что-то взамен отвергнутых «богов». Отказавшись от божественного (религиозного) начала, европейская цивилизация ищет иное положительное основание. Но философ не видит иного основания, кроме соединения божественного и человеческого начал в идее богочеловечества. Причина неудачи поиска положительного начала либо в божественном, либо в человеческом заключается в том, что оба начала не доходят в своей вере до конца. Под конечным воплощением обоих начал В.С. Соловьёв понимает «полную и всецелую истину Богочеловечества».

¹ См.: Франк С.Л. Непостижимое. М., 2007. С. 179 [1].

² См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М., 2014. С. 15 [2].

В.С. Соловьёв призывает к тому, чтобы религия стала всеобщей и единой, но при этом он против механического соединения религий, лишая их индивидуального начала. Он ратует за то, чтобы человечество пришло к единой религии посредством богочеловеческого процесса, который понимается как онтологическая динамика восхождения мира к Богу, – это путь совместного спасения людей. В Богочеловечестве, благодаря духовному труду, человеческое начало соединяется с Божественным.

Но в целостное учение о бытии необходимо включить ещё и феноменальный мир. Этой цели служит категория всеединства. Данная категория как высший онтологический принцип появляется уже в магистерской диссертации 1874 года «Кризис западной философии (против позитивистов)». Также учение о всеединстве изложено в «Философских началах цельного знания», докторской диссертации «Критика отвлечённых начал» и «Теоретической философии».

Идея всеединства заключается в органическом единстве мирового бытия, наличии взаимопроникновения составляющих его элементов с сохранением их индивидуальности. В концепции всеединства В.С. Соловьёва огромную роль играет человек, который является точкой соединения ноуменального и феноменального миров: «Соединить божественное начало с материальным может только такое существо, которое скажет: “я есмь это и все.” Такое существо есть человек» [3, с. 78].

Таким образом, идеальной формой всеединства является человек, а идеальной формой всеединства в человеке является человеческое сознание. Как отмечает В.Н. Волков, человеческое сознание выступает формой всеединства постольку, поскольку оно может всё в себе заключить, оно имеет для этого действительное, положительное, идеальное бытие. Сознание в философии В.С. Соловьёва рассматривается как представленность сущего всеединого в являющемся бытии. Сознание выступает «каналом», в котором всеединое «отслеживает» свои бытийные проявления. Сущее всеединое, или Бог, дано человеку в непосредственном восприятии, и можно прийти к Богу внутри своего собственного духа³.

Всеединство – это точка соединения феноменального и ноуменального миров сначала в человеческом сознании, а затем реализация этого единства во внешнем мире. Т.е. человек сначала мыслит всеединство, а затем реализует его в своём стремлении к Богу. Реализация всеединства происходит в истории, цель которой – единение человека с Богом. Но, помимо единения человека с Богом, концепция всеединства предполагает единение феноменального и ноуменального миров. Воплощение единения этих миров – цель как отдельного человека, так и всего человечества в целом.

Всеединство и богочеловечество – это идеальная форма социального бытия. Философ мыслил реальное осуществление этого идеала в мировой истории, но в конце жизни он разочаровался в возможности эмпирического воплощения богочеловечества и реализации идеи всеединства на практике. В «Трёх

³ См.: Волков В.Н. Онтология личности всеединства // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 133 [4].

разговорах» божественное соединяется с человеческим уже за пределами человеческой истории. Это событие надисторическое, которое происходит не благодаря, но вопреки историческому процессу.

Философия В.С. Соловьёва показывает нам путь сознания, которое хочет помыслить всё бытие без остатка в едином целом и потому вынуждено строить свои основания на предположении о взаимном стремлении к единению двух противоположных миров, к единому всеединому целому. Как отмечает Н.П. Крохина, в лице Соловьёва русская мысль (вслед за русской литературой) искала переход от дуальных моделей мышления к целостному видению мира⁴.

С.Л. Франк не был прямым последователем В.С. Соловьёва. Исследователь философии С.Л. Франка Г.Е. Аляев отмечает, что сначала (1901–1907 гг.) философ находился под влиянием неокантианства и ницшеанства, а в период становления его собственной философской системы на него повлияли Гёте и Николай Кузанский, А. Бергсон и Э. Гуссерль. Из отечественных философов на него оказали влияние Л. Лопатин и Н. Лосский⁵.

Влияние В.С. Соловьёва проявилось в конце жизни С.Л. Франка. Так, в последней опубликованной при жизни С.Л. Франка статье «Духовное наследие Владимира Соловьёва» (1950 г.) философ писал: «Это есть вместе с тем центральная идея его религиозной философии; мы имеем в виду идею **Богочеловечества** или – в более общей форме – **Богочеловечности**. <...> В учении о Богочеловечестве Соловьёв первый в истории христианской мысли дает принципиальное, религиозно-догматическое обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом» [7, с. 394–395].

Одной из задач книги «Реальность и человек» было оправдание идеи Богочеловечества, «которая есть преодоление того рокового раздора между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смуты и трагизма»⁶. На полях книги «Реальность и человек» С.Л. Франк признаётся, что влияние В.С. Соловьёва было бессознательным⁷, и свою связь с философией В.С. Соловьёва С.Л. Франк осознал весьма поздно.

Помимо категории Богочеловечества, в философии С.Л. Франка присутствует категория всеединства, но С.Л. Франк изначально вкладывал в эту категорию несколько иной смысл. Филипп Буббайер указывает, что прилагательное «всеединный» С.Л. Франк стал употреблять в 1909 г., в связи с работами Гёте и Спинозы, а не Вл. Соловьёва⁸. Позднее в письме своему другу Л. Бинсвангеру С.Л. Франк при-

⁴ См.: Крохина Н.П. Соловьёвская философия всеединства (Софиосфера) и её культурно-исторические воплощения // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 18. С. 220 [5].

⁵ См.: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 210 [6].

⁶ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 2007. С. 8 [8].

⁷ Там же.

⁸ См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 111 [9].

знается, что в молодости был под сильным влиянием Б. Спинозы: «Моя философская метафизическая основная интуиция состоит (и всегда состояла) в сочетании платоновского дуализма между тем и этим светом, внутренней духовной реальностью и эмпирически-рациональной действительностью...»⁹.

Если для В.С. Соловьёва категория «всеединство» имела, прежде всего, онтологический статус, то для С.Л. Франка она носила скорее инструментальный характер, чтобы объяснить ещё более обширную категорию – реальность.

Цель философии С.Л. Франка – создать целостное учение о бытии без остатка. Если С.Л. Франк сталкивается с противоречиями внутри бытия в виде проблемы трансцендентного и имманентного с самого начала своего творчества, то В.С. Соловьёв приходит к проблеме имманентных противоречий всеединства уже в конце своего философского пути. В философии В.С. Соловьёва имманентные противоречия всеединого бытия должны разрешаться в категории Софии. Как отмечает исследовательница философии В.С. Соловьёва М. Матсар, «идея взаимосвязанности Бога, человека и природного мира обретает в философии всеединства облик Вечной женственности – Софии. Её проявление в материальном мире есть знак того, что утратившая когда-то связь с божеством Душа мира обретает “блаженство примирения” и божественный облик софийной сущности»¹⁰. Но следует отметить, что в «Трёх разговорах» противоречия между феноменальным и ноуменальным мирами разрешаются уже не при помощи Софии, но за пределами истории, происходит срыв истории. С.Л. Франк имеет дело с противоречиями с самого начала. И его философия в значительной степени будет способом рационального преодоления противоречий внутри бытия. Методом преодоления противоречий внутри целостного, или, используя термин С.Л. Франка, металогического, единства бытия будет являться антиномистический монодуализм.

Первое противоречие, с которым сталкивается С.Л. Франк, – это проблема имманентного и трансцендентного, которая выходит на повестку философского дискурса в немецкой философии конца XIX – начала XX в. Так, представители имманентной философии (Шуппе, Ремке, фон Леклер, Шуберт-Зольдерн) отрицали наличие какой-либо трансцендентной действительности. Согласно концепции имманентной философии, не только всё познаваемое, но и всё мыслимое, например бытие, находится в сфере сознания, т.е. ему имманентно. Идея того, что что-то существует за пределами сознания, например кантовская вещь-в-себе, представляет философскую фикцию. В имманентной философии нет разделения на «Я» и сознание – это одно и то же. Сознание нельзя определить, так как по отношению к нему нет более высокого понятия, через которое можно было бы дать ему определение.

⁹ Франк – Бинсвангеру, 16 мая 1941. Цит. по: Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. С. 111.

¹⁰ См.: Матсар М. Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 18. С. 187 [10].

В противовес немецкой имманентной философии С.Л. Франк стремится показать, что *имманентное и трансцендентное* составляет металогическое единство бытия. Согласно принципу *антиномистического* монодуализма С.Л. Франка, имманентное *есть* и одновременно *не есть* трансцендентное.

Имманентная философия не устраивала С.Л. Франка, так как, будучи последовательно развитой, она может привести к солипсизму, наивному реализму или монистической гносеологии. Любой вариант не устроил бы С.Л. Франка. Поэтому он предпринимает попытку синтезировать идею имманентного и трансцендентного, для чего погружает сознание в бытие. *Но погружив сознание в бытие, философ приходит к панентеизму, который в свою очередь приводит к антиномистическому монодуализму, который разрешается в металогическом единстве бытия, где в конечном итоге феноменальное и ноуменальное становятся единым целым в онтологической системе реальности.*

Единство бытия и сознания

Для того, чтобы показать металогическое единство имманентного и трансцендентного, С.Л. Франк начинает с идеи погружения сознания в бытие: «Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а, скорее, как пучок лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы или лампе расширяться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознаёт, познаёт) противостоящее ему бытие *непосредственно...*» [11, с. 35].

Петер Элен отмечает, что сознание «не может быть познано, как объект; оно может быть лишь пережито». Всеобъемлющее целое, которое, будучи «критическим идеалистом», искал С.Л. Франк, следует определять не по аналогии с предметным «миром», но как «целостную духовную жизнь» или как «жизнь сознания».

Погружение сознания в бытие необходимо для того, чтобы познающему субъекту было доступно бытие во всей полноте. Этого можно достичь, если познающий субъект будет имманентен бытию, а не трансцендентен. Познающий субъект должен слиться с бытием, стать его частью, чтобы познать его. При сохранении субъект-объектного дуализма между субъектом и объектом познания останется граница и познание объекта будет не полным. Сознание погружается в бытие, как считает М.С. Горднёва¹¹, чтобы постигнуть Божественное не через познание и созерцание мира, а через углубление во «внутреннее» души: именно там только и можно обрести Бога.

С.Л. Франк отвергает учение Канта о недоступности для познания вещей-в-себе, т.е. *он считает, что объекты доступны для познания*. Познание вещей-в-себе возможно потому, что сознание помещается внутрь бытия и тогда снима-

¹¹ См.: Горднёва М.С. Концепция сверхрационального всеединства С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов, 2008. С. 121 [12].

ется преграда, преодолевается субъект-объектный дуализм. Бытие становится имманентным сознанию, а объекты, будучи частью бытия, становятся доступны для познания. И подобное познание будет более полным, так как объекты, согласно принципу антиномистического монодуализма, будут одновременно трансцендентны и имманентны сознанию. С.Л. Франк, будучи платонником, верит в познание некоей сущности или используя терминологию Платона, сущности объекта. И познание этой сущности возможно тогда, когда познаваемый объект и познающее сознание находятся внутри бытия. В этом упрекает его Н.А. Бердяев¹², так как, по мнению его коллеги, сознание объемлет бесконечное бытие посредством понятия.

Впервые идея помещения сознания внутри бытия возникает у С.Л. Франка в работе «Предмет знания»¹³, где он ставит перед собой задачу, в том числе, показать и доказать иллюзорность известной со времён Декарта оппозиции «бытие-сознание».

Помещение сознания внутри бытия необходимо С.Л. Франку для расширения границ сознания. Как отмечает П.П. Гайденко¹⁴, расширение сознания до «всеобъемлющего» бытия, а, следовательно, до абсолютного бытия, необходимо С.Л. Франку для того, чтобы человеческое «Я» стало «Я» божественным.

Панентеизм

В отличие от философии В.С. Соловьёва, который склонялся к пантеизму, С.Л. Франк использует концепцию панентеизма.

Панентеизм – это религиозно-философское учение, согласно которому мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире (как в пантеизме). Бог присутствует во всех вещах, включает в себя Вселенную, но также находится вне её. Некий аспект Бога является трансцендентным по отношению к окружающему миру. В панентеизме Божественное рассматривается одновременно как трансцендентное и имманентное. С некоторыми оговорками панентеизм можно понимать синонимичным учению о всеединстве. Сходство панентеизма и учения о всеединстве в том, что за пределами единого бытия (всеединства) и Бога (панентеизм) ничего нет, всё сущее погружено в них. Различие между панентеизмом и учением о всеединстве в расставлении акцентов. В панентеизме акцент сделан на Бога, как центр философской системы, в учении о всеединстве акцент сделан на органическом единстве мирового бытия и взаимопроникновении составляющих его элементов при сохранении их индивидуальности. В онтологическом аспекте учение о всеединстве представляет нерасторжимое единение Творца и твари.

С.Л. Франк¹⁵ оправдывает свой панентеизм тем, что само христианство по своему существу является *панентеизмом*, т.е. признанием укоренённости чело-

¹² См.: Городнёва М.С. Концепция сверхрационального всеединства С.Л. Франка. С. 65–67.

¹³ См.: Франк С.Л. Предмет знания. М., 2001. 370 с. [13].

¹⁴ Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семён Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 114 [14].

¹⁵ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. М., 2000. С. 73–207 [15].

века и мира в Боге, имманентного присутствия божественных сил, присутствия Божественного существа в самом творении. Такая трактовка христианства, по мнению С.Л. Франка, позволяет сочетать религиозный радикализм (веру в верховенство абсолютной правды Божьей над всеми силами мира сего) с религиозным реализмом (с терпимым, любовным отношением к святине человеческого и мирового бытия, хотя и затемнённого и искажённого силами греха): «Эта установка одинаково противоположна и обывательскому, холодному равнодушию ко злу, готовности подчиняться злым силам мира сего, и исступлённому фанатизму, в котором мечта о спасении мира вырождается в ненависть и презрение к конкретной природе человека и мира, в противоестественность жажду, для их спасения, поработить и уничтожить их»¹⁶.

В системе всеединства С.Л. Франка Бог одновременно имманентен и трансцендентен эмпирической действительности. Философ считал, что если мир, преобразившись, должен без остатка вместиться в Боге, стать миром в Боге, то Бог не должен без остатка вместиться в мире, т.е. Бог будет больше мира¹⁷. Поэтому он интерпретирует христианство как благую весть об укоренённости человеческой жизни в свете *божественного Логоса*, т.е. укоренённости в Боге¹⁸. Идея панентеизма и укоренённости человека в Боге необходима ему для того, чтобы разрешить противоречие, о котором он говорит во вступлении к книге «Реальность и человек», – противоречие между идеей Бога и человека, или между трансцендентным и имманентным. Г.Е. Аляев отмечает, что принципиальным отличием понимания категории Богочеловечества у С.Л. Франка от В.С. Соловьёва является практическое отсутствие у С.Л. Франка идеи прогресса, которая у В.С. Соловьёва иногда приобретает утопически-прямолинейные формы¹⁹. Но оба мыслителя сходятся в том, что Бог открывается человеку как всеединство и как личность. И в этом откровении человек раскрывается как существо Богочеловеческое, т.е. человеческая природа божественна. Человек неразрывно связан с Богом.

По мнению Е.В. Дармогай²⁰, концепцию всеединства и богочеловечества можно назвать мистическим пантеизмом С.Л. Франка. Неслучайно философ видит в индивидуальной человеческой жизни «отрезок абсолютного бытия», неслучайно он описывает Абсолют, опираясь на внутреннюю жизнь человеческого «Я». Интуиция всеединства, согласно С.Л. Франку, открыта нам в нашем собственном «Я», подобно тому, как «творческий порыв», этот пантеистический Абсолют А. Бергсона, переживается каждым человеком как внутренняя реальность и длительность собственной души. Неудивительно, что при этом стирается различие между интеллектуальной интуицией и творческим воображением.

¹⁶ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. С. 207.

¹⁷ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 2010. С. 417 [16].

¹⁸ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. С. 94.

¹⁹ См.: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия». С. 215.

²⁰ См.: Дармогай Е.В. Соотношение интуиции, веры и рациональности в гносеологической концепции С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов, 2008. С. 115 [17].

В свете панентеизма возникает вопрос о человеческой свободе. Согласно С.Л. Франку, Бог является свободой. Он полнота бытия в единстве актуальности и потенциальности, Он вечное самотворчество и самоосуществление и творческая жизнь. Человек же свободен постольку, поскольку укоренён в Боге. Он реализует свою свободу как потенциальность, как то, что в нём есть и заложено. Свобода человека – это единство актуальности и потенциальности. Фактически С.Л. Франк считает, что укоренённость в Боге – это свобода, а отпадение от Бога – потеря свободы, свобода же понимается как единство актуальности и потенциальности. Другими словами, вера в Бога – это и есть свобода.

В «Духовных основах общества» С.Л. Франк понимает свободу не как природённое право человека, но как обязанность, так как она является онтологической первоосновой человеческой жизни²¹. Отказ же от свободы, т.е. отказ от укоренённости в Боге – это духовное самоубийство. Более того, всё общество должно стать свободным, т.е. укорениться в Боге. Сущность человека лежит в его свободе, а вне свободы немислимо человеческое общество.

В философии В.С. Соловьёва категория свобода связана с категориями воли и причинности. Так, если волю считать особым видом причинности живых существ, поскольку они свободны, то свобода – это свойство причинности, по которой воля может действовать независимо от других причин.

Также свобода в философии В.С. Соловьёва является производной от идеи богочеловечества: человек содержит в себе божественную идею, т.е. является частью всеединства, реализуя эту идею в материальном мире посредством разумной свободы.

Мысли обоих философов относительно свободы можно сформулировать так: человек свободен постольку, поскольку он связан с Богом, и свобода – это реализация или актуализация человеком божественного замысла в материальном мире.

Антиномистический монодуализм

Если всё находится в Боге, то, возвращаясь к началу нашего рассуждения, имманентное становится трансцендентным, но это – очевидное противоречие. Поэтому С.Л. Франк вынужден находиться внутри антиномии: витая «над» и «между», философ усилием мысли видит металогическое единство. Антиномия – это всего лишь форма, головоломка, преодолев которую, сознанию открывается *реальность*. Как отмечает Петер Элен, вместо понятия «бытие» Франк использует понятие «реальность», чтобы с его помощью подчеркнуть и живую полноту бытия.

С.Л. Франк характеризует антиномистическое познание как *непреодолимоe, ничем более непреодолимоe витание между* или *над* этими двумя логически не связанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими

²¹ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 443.

двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними²². Философ писал о принципе «антиномистического монодуализма» как «о единстве и множественности, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени»²³. По мнению философа, эти различные, логически раздельные категории пронизывают друг друга, внутренне слиты друг с другом – «...одно не есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»²⁴.

По мнению И.В. Дёмина, С.Л. Франк использует антиномистический монодуализм потому, что непостижимое («самооткрывающаяся трансрациональная реальность») не может быть адекватным образом выражено в форме суждения. Антиномизм, присущий реальности как таковой, является неразрешимым и непреодолимым никакими новыми «высшими» понятиями. Формой выражения трансрациональной природы реальности, соответствующей отвлеченному знанию, является «двойное утверждение», в котором утверждаются оба логически противостоящие друг другу начала.

Для С.Л. Франка само бытие антиномистично²⁵, здесь категория «антиномистичность» близка к категории «динамичность». Бытие продолжает твориться и открываться нам разными гранями. Именно в силу своего динамизма, о бытии недопустимы окончательные суждения, ибо любое окончательно суждение закрепляло бы бытие в стазис. С.Л. Франк же хочет познавать бытие в его «антиномистичности» и «динамизме». Такое познание, скорее, похоже на обладание бытием, прешествующим категориальному мышлению.

Металогическое единство бытия и реальность

Согласно С.Л. Франку, бытие сверхрационально. Для того, чтобы раскрыть его сверхрациональный характер, философ использует категорию «непостижимое», заимствуя терминологию Николая Кузанского. Непостижимое – это то, что недоступно для разума, рядового сознания. Но мы помним, что сознание погружено внутрь бытия, и, следовательно, бытие-непостижимое непостижимым образом постигается из себя самого.

Как отмечает Э.К. Вежлева, в работе «Непостижимое» С.Л. Франк отрицает ограниченность бытия пределами предметной – «рассечённой» в понятиях и определениях – визуально-осязаемой реальности. Тем самым, собственно, намечено признание бытия как онтологически целостного феномена, пространство которого распространяется также на трансрациональное онтологическое измерение, лежащее за границей дефинитной реальности. С.Л. Франк в своей книге совершает также две важные операции: помещает *Ungrund* внутрь бытия; говорит о Боге как о Божестве и Святыне.

²² См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 177.

²³ Там же. С. 182.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 29.

Первая операция необходима, чтобы показать, что ничего нет за пределами бытия, пусть даже это породит антиномии в виде проблемы зла, а вторая – для того, чтобы помыслить в металогическом единстве феноменальное и ноуменальное.

Святыня и Божество – уже не ноумен, но феномен. Бог присутствует в мире ноуменальном, но эмпирическая действительность – в феноменальном. Бог трансцендентен миру, философ же хочет сделать его не только трансцендентным, но и имманентным феноменальному миру (эмпирической действительности). Для этого он соединяет феноменальный и ноуменальный миры в единой онтологической системе, которой С.Л. Франк даёт множество имён: «Непостижимое», «реальность», «бытие», «всеединство». Поэтому С.Л. Франк, находясь в середине антиномии ноуменального и феноменального, наделяет ноуменальное свойствами феноменального (Божество) и наоборот (реальность). Согласно его замыслу, должно получаться металогическое единство бытия, в котором присутствуют оба начала. Металогическое единство доступно для сверхрационального познания, в котором принцип антиномистического монодуализма будет играть важную роль.

Петер Элен отмечает, что философия С.Л. Франка – это учение о Боге, методологическая особенность которого состоит в том, что оно последовательно исходит из личного самобытия. Условием устремлённости – трансцендирования – человеческого Духа к полноте реальности является опыт лишённости этой полноты, сопровождающийся ограниченным участием в ней. Т.е. философия С.Л. Франка – это философия поиска Бога.

Под *реальностью* в философии С.Л. Франка мы понимаем:

- пространство, где божественное соприкасается с человеческим;
- сумму эмпирической действительности и идеального бытия;
- единое пространство, которое непостижимо для разума, ориентированного на познание лишь эмпирической действительности, но доступно для сверхрационального познания;

По Франку, в *реальности* всё находится в Боге, и за пределами этой реальности нет ничего. Даже небытие помещено в бытие, а бытие в Бога.

С.Л. Франк выходит за границы эмпирической действительности рациональным способом, считая, что за границами мира объектов остаётся хотя бы сам умственный взор, на него направленный²⁶. Другими словами, именно интенциональность, направленная не на объект, становится источником прорыва в идеальное бытие. Сознанию вполне доступно идеальное бытие, пусть и в сверхрациональной форме: «Не “объект” – не то, что предстоит нашей мысли, – а, напротив, сам “субъект”; в его непосредственной данности самому себе, есть откровение подлинного существа реальности. <...> Субъект как формальный носитель и исходная точка умственного взора помещается *внутри* субъекта как носителя непосредственно раскрывающейся себе жизни, но не совпадает с последним, не покрывает его сполна; последний есть вообще не точка, а некая сфера» [8, с. 32, 38].

²⁶ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 28.

С.Л. Франк пишет, что реальность потому непостижима, поскольку мы при- выкли познавать её в форме понятия²⁷. Но реальность есть не что иное, как содержание, улавливаемое в понятии. Она есть конкретная, полновесная полнота, в отличие от отвлечённого содержания, где предмет мысли определяется через отличие от другого предмета. Т.е. мы можем уловить в понятии лишь часть реальности, но не всю реальность. Как только мы дадим понятие всей реальности, то это будет уже не реальность, а лишь её часть. Для этого и нужен философу принцип «антиномистического монодуализма», чтобы посредством противоречивых суждений улавливать всё большую и большую часть реальности. И именно в этом и состоит задача философии, которую С.Л. Франк²⁸ понимает как конкретную науку, направленную на всеединство, она имеет дело с реальностью во всей её полноте, с единственно подлинной реальностью.

Другая цель помещения бытия внутри Бога – это освещение бытия, придание ему смысла и онтологического статуса. Если бытие и Бог никак не соотносятся друг с другом, то в бытии нет ничего священного. С.Л. Франк помещает бытие внутри Бога, чтобы придать ему незыблемое основание.

Когда С.Л. Франк использует категории бытие, Бог, Божество, всеединство, Непостижимое, Святыня, следует понимать, что это грани одного и того же. Совокупность их взаимодействия мы называем *онтологической системой С.Л. Франка*: «Бытие в своей основе и во всеобъемлющей полноте своего состава всегда и всюду совпадает с непостижимым»²⁹; «Бытие есть всеединство, в котором всё частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим – в конечном счёте со всем иным»³⁰; «Бытие не есть только общий фон, объемлющий всё частное, или общая почва, в которой укоренено всё частное; оно вместе с тем как бы пронизывает всё сущее, присутствует как таковое в мельчайшем отрезке реальности»³¹; «Во всякой точке бытия внимательному, проникающему в подлинное существо взору *открывается неизмеримая и неопределимая бездна трансфинитного*»³². Согласно С.Л. Франку, эмпирическая действительность призвана стать физическим воплощением Царства Божьего. Он понимает его как некое конечное состояние мира, которое замыслил Бог и к которому должна стремиться реальность-бытие. Философ пишет, что под Царством Божиим он понимает не некий строй жизни, которого можно достичь внешними манипуляциями, *но вечный внутренний строй бытия*, который находится предвечно в бытии в качестве потенции, которую нужно реализовать³³. Он понимает под ним *утверждённость человеческого бытия в реальности Бога и Его правды*. Задача человека состоит в том, чтобы помочь реализовать Богу

²⁷ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 77.

²⁸ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 301.

²⁹ См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 331.

³⁰ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. С. 73.

³¹ См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 86.

³² Там же.

³³ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. С. 78.

эту потенцию предвечного Царства Божьего. С.Л. Франк пишет, что Царство Божие *вечно есть* и есть *вечная родина* человека, вернуться в которую может каждая человеческая душа, но вот возвращаться туда или нет – выбор человека³⁴. Потенциальность Царства Божьего С.Л. Франк описывает как становление сущего, точнее – всё сущее есть и то, что оно ещё не есть³⁵.

Итак, полемика с имманентной немецкой философией XIX–XX веков стала одним из источников философствования С.Л. Франка. Попытка доказать, что имманентное является трансцендентным, привела философа к идее металогического единства ноуменального и феноменального, сумма которых является металогической *реальностью*. Единство феноменального и ноуменального, имманентного и трансцендентного – это антиномия, внутри которой находится мысль философа. Именно нахождение внутри антиномии придаёт динамизм мысли С.Л. Франка.

Категория реальности в философии С.Л. Франка выполняет значение, схожее с категорией Софии в философии В.С. Соловьёва, – это точка пересечения ноуменального и феноменального миров, то, что доступно для человеческого сознания. Но в философии С.Л. Франка данным познанием должно заниматься сознание, находящееся внутри антиномии и внутри бытия.

Оба мыслителя считают задачей философии познание единого, целостного бытия. У обоих мыслителей человеческая личность неразрывно связана с Богом, и оба мыслителя понимают человеческую свободу как связь Бога и человека. Актуализация свободы – это творение всеединого богочеловечества в единую церковь, в которой будут соединены воедино феноменальный и ноуменальный миры.

Список литературы

1. Франк С.Л. Непостижимое. М., 2007. С. 29–439.
2. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М., 2014. С. 15.
3. Вл. Соловьёв. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. №6. С. 76–138.
4. Волков В.Н. Онтология личности всеединства // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 131–141.
5. Крохина Н.П. Соловьёвская философия всеединства (Софиосфера) и её культурно-исторические воплощения // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 18. С. 219–225.
6. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 205–218.
7. Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 394–395.
8. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 2007. С. 8–77.
9. Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 111.
10. Матсар М. Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 18. С. 186–209.

³⁴ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. С. 78.

³⁵ См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 94.

11. Франк С.Л. Введение в философию. Берлин, 1923. С. 35.
12. Городнёва М.С. Концепция сверхрационального всеединства С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов, 2008. С. 116–124.
13. Франк С.Л. Предмет знания. М., 2001. С. 370.
14. Гайдено П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семён Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 98–163.
15. Франк С.Л. Свет во тьме. М., 2000. С. 73–207.
16. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 2010. С. 301–443.
17. Дармогай Е.В. Соотношение интуиции, веры и рациональности в гносеологической концепции С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов, 2008. С. 112–116.

References

1. Frank, S.L. *Nepostizhimoe* [Incomprehensible]. Moscow, 2007, pp. 29–439.
2. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Reading about bogochelovechestvo]. Moscow, 2014, p. 15.
3. Solov'ev, V.I. Lektsii po istorii filosofii [Lectures on philosophy history], in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 6, pp. 76–138.
4. Volkov, V.N. Ontologiya lichnosti vseedinstva [Ontology of the identity of vseedinstvo], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 1, pp.131–141.
5. Krokhnina, N.P. Solov'evskaya filosofiya vseedinstva (Sofiosfera) i ee kul'turno-istoricheskie voploshcheniya [Solovyov's vseedinstvo philosophy (Sofiosper) and its cultural-historical embodiments], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 18, pp. 219–225.
6. Alyaev, A.G. S. Frank i V.I. Solov'ev: «peresmotr naslediya» [S. Frank and V.I. Solovyov: revision of inheritance], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 210–215.
7. Frank, S.L. *Dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov's spiritual heritage], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozrenie* [Russian outlook]. Saint Petersburg, 1996, pp. 394–395.
8. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya* [Realty and human. Human's being metaphysics]. Moscow, 2007, pp. 8–77.
9. Bubbayer, F. S.L. *Frank: zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa* [S.L. Frank: life and creativity of Russian philosopher]. Moscow, 2001, p. 111.
10. Matsar, M. *Filosofiya polozhitelnogo vseedinstva V.S. Solov'eva o cheloveke – sub'ekte khudozhestvennogo tvorchestva* [Philosophy of a positive vseedinstvo of V. S. Solovyov about the person – the subject of art creativity], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, no. 18, pp. 186–209.
11. Frank, S.L. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to philosophy]. Berlin, 1923, p. 35.
12. Gorodneva, M.S. Kontseptsiya sverkh rational'nogo vseedinstva S.L. Franka [Concept of a superrationalvseedinstvo of S.L. Frank], in *Filosofskoe nasledie S.L. Franka i sovremennost'* [Philosophical heritage of S.L. Frank and present]. Saratov, 2008, pp. 116–124.
13. Frank, S.L. *Predmet znaniya* [The subject of knowledge]. Moscow, 2001. 370 p.
14. Gaydenko, P.P. *Metafizika konkretnogo vseedinstva, ili absolyutnyy realizm S.L. Franka* [Metaphysics of a concrete vseedinstvo, or absolute realism of S.L. Frank], in *Semen Lyudvigovich Frank* [Semyon Lyudvigovich Frank]. Moscow, 2012, pp. 98–163.
15. Frank, S.L. *Svet vo t'me* [Light in darkness]. Moscow, 2000, pp. 73–207.
16. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual bases of society]. Moscow, 2010, pp. 301–443.
17. Darmogay, E.V. *Sootnoshenie intuitsii, very i ratsional'nosti v gnoseologicheskoy kontseptsii S.L. Franka* [Ratio of intuition, belief and rationality in the gnoseological concept of S.L. Frank], in *Filosofskoe nasledie S.L. Franka i sovremennost'* [Philosophical heritage of S.L. Frank and present]. Saratov, 2008, pp. 112–116.

УДК 14:27(47)
ББК 87.3(2)521-574

**КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В ПОЛЕМИКЕ
В.С. СОЛОВЬЕВА И А.А.КИРЕЕВА**

А.А. КРУТЬКО

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ленинские горы, д. 1, г. Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: akrutko92@mail.ru

Проводится сравнительный анализ взглядов А.А. Киреева и В.С. Соловьева по церковному и славянскому вопросам. Обосновывается причина рассмотрения фигуры А.А. Киреева в контексте взаимоотношений с В.С. Соловьевым. Излагаются взгляды А.А. Киреева на создание всеславянской федерации. Показана трансформация позиции В.С. Соловьева в отношении славянофильства. Делается акцент на истории «славянского вопроса» и славянского освободительного движения в 60–80-е годы XIX века, анализируется идея «славянской взаимности». Особое внимание уделяется церковным разногласиям между православием и католицизмом. Излагаются подходы оппонентов к решению проблем в области соединения православной и католической церквей и отношений со славянскими народами. Затрагивается вопрос о путях преодоления схизмы в славянском мире, как их видели участники диалога. Раскрывается полемика В.С. Соловьева и А.А. Киреева в отношении церковных догматов, делается акцент на разногласиях оппонентов по данному вопросу. Подчеркивается важность созыва вселенского собора с точки зрения А.А. Киреева и В.С. Соловьева. Рассматривается влияние А.А. Киреева на развитие диалога между православной церковью и старокатоликами. Для исследования привлекаются ключевые тексты мыслителей (в том числе, дневники и письма). Выявляются схожие и различные черты в воззрениях А.А. Киреева и В.С. Соловьева по рассматриваемым вопросам. Делается вывод об актуальности рассмотрения полемики двух мыслителей в контексте истории русской мысли, поскольку их дискуссия служит наглядным примером взаимоотношений власти и интеллектуальной элиты последней четверти XIX века.

Ключевые слова: славянский вопрос, панславизм, славянофильство, православие, католицизм, старокатолицизм, вселенская церковь, всеславянская федерация, вселенский собор, религиозный вопрос.

**CONFESSIONAL AND ETHNIC IDENTITY
OF THE SLAVIC PEOPLES IN CONTROVERSY
BY V.S. SOLOVYOV AND A.A. KIREEV**

A.A. KRUTKO

Lomonosov Moscow State University
1, Leninskie gory St., Moscow, 119991, Russian Federation
E-mail: akrutko92@mail.ru

The article presents comparative analysis of A. Kireev and V. Solovyov's views on church and Slavonic issues. It states the reason for considering of personality of A. Kireev in the context of his relations with V. Solovyov. The views of A. Kireev on the creation of a Slavic Federation are stated. The article shows the transformation of the position of V. Solovyov in relation to Slavophilism. The article focuses on the history of the Slavonic issue and the Slavic liberation movement in the 60–80s. It examines the idea

of the Slavic mutuality. Special attention is given to the Church's dispute between Orthodoxy and Catholicism. The article shows opponents' approaches to problem-solving in fields of unification of the Orthodox and Catholic churches, and interaction between the Slavic nations. It touches the question of the ways of copability of schism in the Slavic world. It reveals the controversy by Vl. Solovyov and A. Kireev in relation to religious dogmas, and makes emphasis on the differences of the opponents on this issue. The importance of convening an Ecumenical Council from the point of view of A. Kireev and Vl. Solovyov is emphasized. The influence of A. Kireev for the development of the dialogue between the Orthodox Church and the old Catholic Church is considered. For the research the key texts of thinkers (including diaries and letters) are involved. Similar and different points of view of A. Kireev and Vl. Solovyov on these issues are revealed. In conclusion the author shows that this debate is important in the context of the history of Russian thought as their polemics sets an example of the relations between government and intellectual elite of the last quarter of the 20th century.

Key words: the Slavic issue, pan-Slavism, Slavophilism, Orthodoxy, Catholicism, the old Catholic Church, the Universal Church, the Slavic Federation, the Ecumenical Council, the religious issue.

В России одной из крупных фигур сторонников панславизма был военный и общественный деятель, публицист славянофильского направления, генерал от кавалерии Александр Алексеевич Киреев. Он происходил из старинного дворянского нетитулованного рода, был адъютантом брата императора Николая I – великого князя Константина Николаевича. В 1849 году благодаря протекции Николая I был определен в Пажеский корпус, в 1853 году продолжил обучение в лейб-гвардии Конном полку. В доме его родителей часто гостили братья Аксаковы, Киреевские, а также Ю.Ф. Самарин и А.С. Хомяков, яркие представители славянофильского движения. Александр Алексеевич был участником Крымской войны, служил на границе с Австрийской империей. По окончании войны стал вольным слушателем Петербургского университета. «В 1907 г. Киреев получил чин генерала от кавалерии, став, таким образом, одним из самых высокопоставленных военных в стране. Выше по званию были лишь фельдмаршал Д.А. Милютин и великий князь Николай Николаевич» [1, с. 9].

Исследователь творчества Киреева М.В. Медоваров в своей статье пишет: «В 1862 году Киреев подал в отставку из гвардии и стал адъютантом великого князя Константина Николаевича, что позволило ему в дальнейшем на всю жизнь остаться человеком, приближенным ко Двору и вхожим в самые высокие правительственные сферы. Благодаря своей многолетней службе у великого князя Киреев получил также уникальную возможность прямого общения с лидерами практически всех европейских государств, чего не удавалось добиться ни одному другому русскому консервативному мыслителю» [2, с. 398].

В этой связи фигура Киреева представляет большой интерес. Его знакомство с Соловьёвым произошло на почве размышлений по вопросам соединения церковей и отношений России со славянскими народами. Поскольку Киреев был приближен ко Двору, он выступал в качестве проводника официального политического курса. Хотя он не был философом в широком смысле этого слова, его воззрения на философские и общественно-политические вопросы весьма ценны. Позиция Киреева позволяет говорить о том, какой политики придерживалась власть в отношениях с братскими народами и как государственный аппарат реагировал на сближение православной и католической церковей. Соловьёв

был заинтересован в общении с таким высокопоставленным человеком и не раз прибегал к его помощи в разных жизненных ситуациях.

Однако их полемика не всегда была дружественной и теплой. Соловьев в 1877 году увлекся идеями славянофилов, но впоследствии потерял к ним интерес, в то время как Киреев всю жизнь был верен своим консервативным идеалам, считал себя продолжателем дела первых славянофилов. Соловьев, как философ, мыслил более свободно и радикально, в отличие от своего оппонента, человека военного и прямолинейного. Разногласия возникли и на религиозной почве¹, впоследствии это привело к охлаждению отношений между Соловьевым и Киреевым.

Генерал Киреев живо интересовался идеями славянофильства с 70-х гг. XIX века. Он был членом петербургского отдела Славянского благотворительного комитета (общества), принимал в его деятельности непосредственное участие. Славянское благотворительное общество обратило на себя пристальное внимание общественности во время Балканского кризиса, начавшегося в 1874 году и ставшего одной из причин начала русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Славянский комитет помогал братским народам не только в плане образования: отправлял различную литературу нуждавшимся в ней славянам, поощрял и финансировал открытие школ и церквей, также выделял денежные средства на начисление пенсий для славянских воинов. Также Славянский комитет оказывал помощь славянам при их переселении в Россию. Во время Балканского кризиса повстанцы получали со стороны комитета не только гуманитарную помощь, но и оружие для борьбы с узурпаторами. В это время Киреева назначили председателем герцеговинской комиссии Славянского комитета. В ней велась работа по разработке автономии для Болгарии, Боснии и Герцеговины, а также о расширении территории Черногории. Киреев надеялся, что Османская империя из-за внутривосточных кризисов со временем распадется сама и тогда Россия сможет беспрепятственно помогать славянам, жившим на ее территории.

В 1867 году Киреев принял активное участие в деятельности Славянского съезда вместе с великим князем Константином Николаевичем. Они представили приглашенным свой проект по устройству западнославянского союза во главе с Россией. Однако он не произвел впечатления на заграничную делегацию, поскольку ни сербам, ни чехам, ни хорватам не хотелось видеть Россию во главе всеславянской империи. Каждая народность теперь хотела получить политическую автономию от всех остальных и не желала снова кому-то подчиняться.

Киреев понял и принял желание славян образовать свои собственные, никому не подконтрольные государства, при этом рассчитывал на то, что они не будут разрывать старинных духовных связей с Россией. Позднее оппоненты Киреева (к примеру, корреспондент журнала «Русское обозрение» В.А.Грингмут, писавший под псевдонимом Spectator) будут упрекать его в желании присоединить славянские земли к России. Однако эти обвинения были беспочвенны-

¹ См. об этом: Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А. Киреева и Вл.С. Соловьева // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234 [3].

ми, поскольку Киреев всячески отвергал принцип легитимизма и в течение всей своей жизни отстаивал право каждой народности на свободное и самостоятельное существование.

Киреев подчеркивал: «Славянофильство есть лишь выражение племенного сознания всех ветвей славянства и вытекающие отсюда логические выводы. При этом ничуть не имеет в виду их объединение в одно политическое тело. Ни одна из этих народностей не должна терять свои этнографические особенности; носительницей этой идеи является Россия, которая есть вместе с тем и защитница Православия» [4, с. 120].

Киреев аргументировал заинтересованность в налаживании отношений с братскими народами: «Нас, славянофилов, спрашивают: почему мы интересуемся славянами, почему мы их любим более, нежели других иноземцев, других заграничных жителей? Да просто потому, почему мы предпочитаем чужому – своего, потому что славянин нам близок, он нам свой, он наш! Он в большинстве случаев одной с нами веры, говорит почти на нашем языке ... любовь наша друг к другу усиливается еще тем, что нас одинаково не любят другие, что у нас одни и те же враги» [5, с. 75].

Киреев верил в то, что всеславянскую федерацию вполне можно было бы создать, и считал, что России не следует медлить в этом вопросе. По мнению мыслителя, Россия упустила много возможностей в Болгарии после русско-турецкой войны 1877–1878 гг., когда можно было установить там «славянофильский строй». Теперь же Россия должна проводить политику настолько грамотно, чтобы братья-славяне не успели создать на своих территориях правительства с конституциями и парламентами (Киреев крайне негативно относился к возможности введения конституции в России) и не пошли по западному пути.

Для осуществления великой миссии на Востоке Россия, с точки зрения Киреева, должна оставаться верной своим основным принципам: православию, самодержавию и народности. Взяв эту доктрину на вооружение, можно достичь успехов при решении славянского вопроса. Различные неудачи в сближении с братскими народами Киреев приписывал малодушию и неуверенности, которые были присущи русскому народу при осуществлении политики панславизма. Славянские комитеты сначала были на пике популярности, потом подверглись гонениям, патриотический настрой то увеличивался, то стихал, – в такой атмосфере недоверия к самим себе и своим собственным желаниям сложно было ожидать от братских народов веры в то, что именно Россия должна сыграть основную роль в объединении славянских народностей. У России, по мнению Киреева, должна быть выработана четкая политика, крепко связанная с православной верой, чтобы остальные воодушевились нашим примером и захотели стать частью православного славянского мира. «Нам нужно смело и гордо признать эти “славянофильские”; “народнические”; “московские” принципы своими и не только глупо и трусливо отказываться от них, а, напротив, громко заявить всему Востоку, всему миру, что мы им верим, что мы будем стоять за них “до последнего”. Пока мы сами будем метаться, пока мы сами себе не будем верны, можем ли мы требовать, чтобы другие были верны нам! Ведь верить можно лишь тому,

кто сам в себя верит! Тому, кто безбоязненно исповедует свою веру», – писал Киреев в статье «В чем наша вера?» [6, с. 169].

Знакомство Киреева и Соловьева произошло в 1877 году. Оба мыслителя входили в Общество любителей духовного просвещения, которое занималось вопросами взаимоотношений старокатоликов и русских, а также проблемой угнетения балканских народов, в том числе, со стороны Австро-Венгрии. В 1878 году Киреев активно помогал Соловьеву с организацией цикла двенадцати лекций «Чтения о Богочеловечестве»².

«Чтения о Богочеловечестве» Соловьева вызвали большой резонанс, во многом благодаря им у слушателей проснулся интерес к изучению философии религии. В 1879 году среди членов Общества любителей духовного просвещения, председателем которого был покровитель Киреева – великий князь Константин Николаевич, на волне подъема патриотических настроений возникла идея создания первого философского общества³. Для организации общественного собрания такого рода требовалось испросить высочайшего дозволения. Поскольку Киреев напрямую общался с представителями власти, он лично обратился с официальным прошением к министру народного просвещения графу Д.А. Толстому. Предположительно текст письма был составлен Соловьевым. В прошении акцент делался на желании членов общества оказать власти идеологическую поддержку, что, несомненно, должно было привлечь внимание сильных мира сего. Однако надежды членов Общества любителей духовного просвещения не сбылись, их проект несколько раз отправляли на доработку, в конце концов он так и не был реализован.

Соловьев во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. был увлечен идеями славянофильства, которые нашли свое отражение в его публичной лекции «Три силы» (он даже отправился на фронт в качестве корреспондента, но быстро вернулся обратно). Русский народ как главный представитель Славянства, по мнению Соловьева, должен стать «носителем третьей божественной силы»⁴. Мусульманский Восток и Западная цивилизация содержат в себе враждебные и омертвелые элементы, ими управляют две первые силы. В.С. Соловьев пишет: «И если мусульманский Восток, как мы видели, совершенно уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного бога, то Западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека» [9, с. 536]. Только Славянство, в представлении Соловьева, может «сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через его соединение с вечным божественным началом»⁵.

Соловьев в этот период был солидарен с Киреевым и со славянофилами в том, что Россия покоится на трех китах: православии, самодержавии и народности, однако его трактовка этих незыблемых элементов была несколько иной,

² См.: Соловьев В.С. Письма А.А. Кирееву // Символ. 1992. № 27. С. 228 [7].

³ См.: Носов А.А. «Мы здесь основали Философское общество...» (К истории Философских обществ в России) // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 172 [8].

⁴ См.: Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 538 [9].

⁵ Там же. С. 537.

чем у оппонентов. Истинное православие Соловьев видел в объединении западной и восточной церковей в единое целое, самодержавие – в ответственности христианского царя перед церковью, народность ему представлялась в теократической миссии России. Соловьев резко критиковал болгар за их вероотступничество и создание отдельной, независимой церкви, также был неблагоприятен и к сербам, так как их князь Милан подверг преследованиям в 1880-е годы сербскую православную церковь. Философ обвинял в предательстве всех болгар и сербов, в то время как Киреев не был столь категоричен в своих суждениях: он не считал простой народ повинным в грехах власть имущих.

Говоря о примирении русских с поляками, сербов с хорватами и болгаров с сербами, Соловьев подразумевал, таким образом, воссоединение церковей. Он сделал ставку на религиозную составляющую многочисленных разногласий между конфликтующими народами, после устранения которой, по мнению мыслителя, славяне, наконец, объединились бы в единое целое (единую церковь) и забыли старые обиды.

Соловьев выступал против любого проявления национализма. Он допускал, что русские могут стремиться к возвращению Константинополя, но только не путем поддержки «южнославянского национализма»⁶. Прежде чем строить такие грандиозные планы, в России необходимо даровать религиозную свободу всем конфессиям, а также гражданские права для этнических меньшинств.

По его мнению, национальности имели языческое начало, которое разобщало их и делало исключительными. Однако национальности могут быть равноправными, если их рассматривать с точки зрения «международной справедливости»⁷, а не эгоизма. Настоящим предназначением любой народности должна быть ее служба на благо религиозной истины. Народность ценна не сама по себе, но в связи с «вселенской христианской идеей», «совершенным богочеловечеством»⁸. Таким образом, народность, в понимании Соловьева, была промежуточной целью на пути к «совершенению на земле Царства Божия»⁹.

С начала 80-х гг. XIX века Киреев и Соловьев размышляли о славянском вопросе: искали пути воссоединения славян в единый союз, спорили о роли католицизма и православия в жизни братских народов. Оба мыслителя не сомневались в том, что целью исторического развития человечества является построение совместными силами Царства Божьего на земле при объединении всех людей в Богочеловечество (где идеалом Богочеловека является Иисус Христос). Однако весьма интенсивно спорили о том, какая христианская конфессия ближе всего к истине – католическая или православная. Начавшийся с этого

⁶ См.: Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / пер., послесл. Е.С. Твердисловой. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. С. 284 [10].

⁷ См.: Киреев А.А. Замечание на предыдущую статью // Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. [Отз. на: Соловьев В.С. О народности и народных делах России // Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2]. С. 8 [11].

⁸ Там же. С. 10.

⁹ Там же. С. 11.

противоречия спор впоследствии разъединил некогда дружественно настроенных друг к другу людей.

Воззрения Киреева на общественно-политическую жизнь были неотделимы от православной религии. Значение России мыслитель видел в том, что она была главной носительницей великой религиозной идеи. И хотя Россия была лишь одной из частей православного Востока, именно ее судьбоносным предназначением было объединение всех славян в единое целое. Славянским приверженцам католицизма Киреев предлагал вернуться в старокатоличество, чтобы быть ближе к своим православным братьям.

Киреев ставил церковь превыше государства. В его понимании, он сам, в первую очередь, был сыном православной церкви, затем уже гражданином государства. Россия представлялась ему церковно-политическим организмом, и именно в таком гармоничном союзе он видел ее дальнейшее развитие.

Отношения Киреева к католицизму было настроенным. Он несколько преувеличивал возможности Папы Римского, поскольку предполагал, что понтифик всегда был наготове выставить в борьбе против православных свою многочисленную паству. Кроме того, в Ватикане, по мнению Киреева, для достижения своих целей использовали любые средства, в том числе и деньги, и чаще всего эти методы были успешными. Достаточно вспомнить о равнодушии в то время болгар к тому, кто стал бы ими верховодить в религиозном (да и политическом) плане, лишь бы им позволили жить без материальных проблем. Католические миссионеры обещали болгарам оплатить все их налоги и подати за переход в католичество, и многие охотно соглашались на подобные условия. Когда же священники «забывали» о своих обещаниях, болгары легко возвращались обратно к православию.

Также Киреев предполагал наличие у Папы Римского готового штата духовного генералитета и миссионеров-проповедников, готовых поехать в любую точку мира для распространения католической веры. Киреев сокрушался, что православные священники не такие активные в общественно-политической жизни, как католические, и что в православной церкви нет института миссионеров, хотя это могло бы уравнивать шансы обеих ветвей христианства в борьбе за славянскую паству. Он видел в Папе Римском врага для славян и считал, что он может намеренно настроить православных против славян-католиков, возможно, в этом Киреев был прав. Ватикан всегда действовал на стороне того, кто принимал его сторону, и история сохранила этому немало доказательств. Кроме того, Папа Римский обычно предлагал свое личное покровительство союзникам, а значит, его влияние и ресурсы также распространялись на тех, кто ему подчинился.

Киреев считал, что России при всех автокефальных церквях необходимо иметь своих доверенных лиц, которые станут отстаивать ее интересы перед не православными конфессиями и создавать положительный имидж страны и православия в целом.

Киреев хотел видеть у православных священников больше социальной активности для повышения их авторитета перед паствой. Кроме того, он отмечал преимущество католических священников перед православными в том, что первые знали несколько иностранных языков. Это, безусловно, облегчало процесс

коммуникации с народами, не перешедшими еще под знамена католичества. Подобный тактический ход можно было бы применить и для русского духовенства для беспрепятственного общения со славянами, проживавшими на западных территориях или в Османской империи. Но для этого необходимо было проводить целый комплекс церковных реформ: предложения Киреева по некоторому переустройству православной церкви не находили поддержки ни среди представителей Синода, ни у монаршей семьи.

Союзники Ватикана (Киреев особенно отмечал Францию, Австрию, Германию) могли по-разному относиться к католичеству в своих родных землях (не соблюдать обряды, не уважать каноны), однако, когда дело касалось распространения их религии на остальные народности, изображали из себя ревнителей благочестия. Политика в западных странах стояла превыше религии, но в России, по мнению Киреева, все должно быть наоборот. Если с помощью политики можно создать единокровный мир славян, то благодаря религии может появиться единоверный мир всех славянских племен, а это уже гораздо больше и значительнее.

В церковном вопросе Киреев всецело уповал на созыв вселенского собора. Этого события он ждал долгие годы, поскольку считал, что только собор может навести порядок в христианском вероучении и привести различные его ответвления к единству. С 1879 года Киреев вел переговоры о созыве вселенского собора с Иерусалимской и Константинопольской церквями. По его мнению, собор мог разрешить несколько спорных и наиболее жгучих вопросов: осуществить пересмотр собрания церковных канонов (к примеру, Апостольские правила не выполнялись столетиями), поместить весь перечень православных догматов в Катехизис, скоординировать работу всех автокефальных церквей. Собор должен был стать олицетворением общности автокефальных церквей, не имея при этом целью стать всемирным мероприятием.

Киреев отмечал следующие различия во взглядах православных и католиков на вселенские соборы: «Коренная разница между нашими православными взглядами на соборы и взглядами папистов состоит в том, что для нас, православных, вселенские соборы – суть высшая инстанция, изрекающая непогрешимую догматическую истину. <...> Паписты придерживаются совершенно других взглядов: по их современным понятиям, вселенские соборы уже не представляют высшего авторитета в Церкви. Они даже сделались излишними, в виду того, что папа может все, что угодно решать и без них, не спрашивая согласия Церкви» [12, с. 80].

Со старокатоликами православные начали сближаться в 1872 году. Отношения поддерживались без перерывов до 1877 года, а после прекратились из-за начала русско-турецкой войны. Вновь возобновились лишь в 1892 году, Киреев был этому очень рад: наконец его мечты о воссоединении церквей могли стать реальностью! Забегая вперед на несколько лет, сразу оговоримся, что после его смерти попытки православных сблизиться со старокатоликами прекратились, политические события все дальше отталкивали вектор внимания общественности от проблем в религиозной сфере.

Киреев считал, что с течением времени католицизм отпал от истинной веры и впал в ересь, но если он вернется к своим истокам, старокатоличеству, то тогда православные смогут воссоединиться с ними. Старокатолики в катехизисе от

1889 года отошли от формулировки *filioque*, приняли следующую: «Святой Дух исходит от Отца и единосущен с Отцом и Сыном»¹⁰. Кроме того, они отказались от понятия индульгенции, не признавали догмата о непогрешимости папы, возобновили обряд причастия с хлебом и вином, как в православии.

В католицизме Киреев с особым недоверием относился к иезуитству и ультрамонтанству, поскольку оба этих течения признавали абсолютную непогрешимость папы, с чем Киреев был категорически не согласен. По его мнению, старокатоличество не может прийти к единению ни с иезуитами, ни с ультрамонтанами (особенно больно ему было видеть распространение ультрамонтанства в Чехии) из-за принципиальных расхождений во взглядах на различные догматы (в первую очередь, на догмат о непогрешимости папы). Наиболее близкой по своему устройению, помимо православной, для старокатолической церкви могла быть англиканская. Англиканская церковь состояла из большого числа компромиссов, была более гибкой в вопросах веры, чем заслужила большой интерес со стороны старокатоликов.

Киреев считал, что протестантская церковь была так же далека от православия и старокатолицизма, как и католическая, поскольку в первой отвергался всякий авторитет и на пьедестале оказывалась каждая отдельно взятая личность (решения вселенского собора не принимались во внимание), а во второй – выше Церкви оказался папа, что тоже никак не вписывалось в рамки православия и старокатолицизма: «<...> Православная Церковь наша одинаково удалена как от доведенного до абсурда авторитета римского первосвященника (непогрешимость), уничтожающего всякую нравственную свободу христианина, так и от протестантской атомизации Церкви, уничтожающей всякий авторитет; ни римский католицизм, ни протестантизм не могут удовлетворить религиозных потребностей русского, православного человека» [5, с. 30].

Тем не менее Киреев не отрицал того, что у Запада можно многому научиться, позаимствовать все самое лучшее и насадить это на российскую почву. Он отвергал лишь католицизм в его «новой» оболочке, который отошел от старинных принципов старокатоличества и погряз в ереси. А культуру, литературу, все, что касалось образованности и искусства, вполне можно было перенять у западных стран. При этом, по мнению Киреева, народ, в котором живет чувство самобытности (как, например, в русском), не будет с враждебностью относиться ко всему чужеродному. В таком народе ощущение самобытности не является синонимом превозношения себя над другими. Киреев пишет, что «народ, сознающий свою личность, дорожающий ею, не склонен к принятию внешних особенностей других народов, внешнего их вида, он не будет рабски подражать формам их жизни, не будет, так сказать, обезьянничать; но самобытность его нисколько не помешает ему воспользоваться действительными плодами их культуры» [13, с. 98].

Киреев призывал российское общество, в особенности славянофилов, поддерживать старокатоликов не только материально, но также и нравственно. Особенно в нравственном соучастии нуждались чешские старокатолики, кото-

¹⁰ См.: Киреев А.А. Обращение католиков к православным // Киреев. А.А. Сочинения в 2 ч. Ч. 2, X. СПб., 1912. С. 79 [12].

рые вели свою деятельность на территории Австро-Венгрии. Киреев понимал, как тяжело чешским старокатоликам вести свою борьбу с последователями папы, поскольку деятельность последних была весьма слаженной и энергичной. Старокатолицизм в Австро-Венгрии и так развивался в достаточно сложных условиях, так как изначально панслависты этой империи выдвигали на первое место политическую независимость и не понимали, зачем славянам-католикам сначала переходить в старокатолицизм для сближения с православной Россией.

«Зависть берет, когда посмотришь, как умно, как энергично ведут в Австрии свою пангерманскую и материальную пропаганду германцы! Как они умеют организовать всякое общественное дело, как у них всякие религиозные и политические союзы, общества, фереины действуют дружно, точно разные инструменты в хорошем оркестре. К несчастью, у нас, славян, и в особенности у нас, русских, нет и помина об этой политической дисциплине, без которой невозможен никакой успех; мы не умеем жертвовать нашей личной свободой для достижения общей цели, мы детски-заносчиво отстаиваем свои мнения, добиваемся их осуществления без малейших взаимных уступок; препираемся, ссоримся, разделяемся на партии и не видим, не понимаем, что из-за этого губим все дело», – сокрушался Киреев [14, с. 126].

Наибольшего взаимопонимания Кирееву удалось достигнуть с хорватами (особенно с епископом Штроссмайером), в то время как с чехами (Шафарик, Ригер) дела обстояли куда хуже. Иосип Штроссмайер был основателем Хорватской национальной партии и активно боролся за права славян, населявших Австрийскую империю. Его политические и духовные воззрения Киреев всецело разделял, однако сам епископ после 80-х гг. XIX века ушел из политики и больше не принимал деятельного участия в славянских движениях (Соловьев также состоял в переписке с Штроссмайером, епископ даже организовал для него встречу с понтификом Львом XIII, однако она не состоялась). В отношении Чехии Киреев был огорчен появлением партии «младочехов», стремившихся (в отличие от «старчехов») к сближению с Австрией. Самым верным союзником из всех славянских государств он считал Черногорию, он с большим удовольствием носил ее ордена и был доволен политикой, которую она проводила.

Поскольку православная вера была для Киреева превыше всего, он придерживался точки зрения, что православное единство гораздо важнее и выше славянства: «Мы ближе к грекам или грузинам, чем к полякам и к чехам-ультрамонтамам» [15, с. 275]. Таким образом, славянский вопрос Киреев предлагал решить через объединение славян на почве православной веры. Славянам, исповедовавшим католицизм, Киреев предлагал вернуться в старокатоличество, чтобы быть ближе к своим православным братьям. Позиция Соловьева по данному вопросу была совершенно иной.

В 1880-е годы Соловьев взял курс на «всемирную теократию». Идеальным ему представлялся союз русского императора и Папы Римского (что в представлении Киреева было обыкновенной унией). По мнению Соловьева, России уготована великая честь претворить в жизнь идею о построении Царства Божьего на земле. Он писал: «Построение Царства Божия на земле Соловьев представлял как “свободную теократию”. Структура законной власти, утверждал он, яв-

ляет собой триединство и соответствует ипостасям Святой Троицы: Единый Бог в Троице на земле – это Первосвященник, царь и пророки. Царство Божие осуществится на земле тогда, когда все человечество объединится под властью Первосвященника» [10, с. 252].

Однако голод 1891 года, охвативший российские деревни, и отсутствие помощи крестьянам в это тяжелое время со стороны Русской Церкви отделили Соловьева от мысли в избранности России в его теократической утопии.

Постепенно увлечение мыслителя идеями славянофильства также сменилось разочарованием. Соловьев все чаще критиковал православие: «Русское православие извращено национальным партикуляризмом, и единственным способом вернуть его к подлинному всеединству может стать единение со столицей Петра» [10, с. 238]. Русской церкви Соловьев ставил в вину ее зависимость от государственной власти. Западная церковь, по его мнению, была в более выгодном положении – Папа Римский никому не подчинился и ни от кого не зависел. Поскольку, по мнению философа, вселенская церковь является независимой и непогрешимой, восточная ее часть (православие) должна освободиться от светского влияния, иначе ее единение с западной ветвью будет неполным. «Между тем, славянофилы старались Вселенскую Церковь свести к местной Церкви – партикулярной и неспособной соответствовать своему собственному идеалу» [10, с. 299].

Соловьев упрекал славянофилов в том, что они не любят католиков должной христианской любовью¹¹. Он не понимал, почему православные не могут «допустить правильность и законность догматических нововведений в западном вероучении»¹². Киреев написал в редакцию журнала ответ на эту статью, в котором указал, что не встречал в произведениях католиков признаний в любви к православным, хотя любовь должна быть взаимной. По мнению Киреева, Соловьев смешал любовь к отдельно взятому человеку с неприятием ошибочной позиции западной церкви.

Киреев полемизировал с Соловьевым относительно церковных догматов. Он полагал, что католическая церковь впала в ересь и на Ватиканском соборе 1870 года приняла догматы о непогрешимости Папы (*infallibilitas*), непорочном зачатии Девы Марии (*immaculata concepcio*) и исхождении Святого Духа «и от Сына» (*filioque*), с чем православная церковь не могла согласиться. Догмат о непогрешимости позволил считать высказывания так же и бывших понтификов истиной, что оправдывало абсолютно все их действия в прошлом. Киреев принимал за истинные только те догматы, которые были приняты до разделения церквей. Соловьев, в свою очередь, не считал католическую церковь отпавшей от истинной, ведь «истинная церковность не зависит от большего или меньшего прогресса в раскрытии и формулировании догматических частных, а зависит от присутствия апостольского преемства, от православной веры в Христа как совершенного Бога и совершенного человека и, наконец, от полноты таинств» [7, с. 198].

¹¹ См.: Соловьев В.С. Ответ Н.Я. Данилевскому. 1885 // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1883–1887. С. 202 [16].

¹² См.: Киреев А.А. Письмо в редакцию // Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 5–6. С. 265 [17].

В «Записке об общих основаниях для воссоединения Церквей» Соловьев привел несколько аргументов в пользу того, что православию необходимо пойти на уступки для достижения общей великой цели. Во-первых, говоря о догматах *filioque*, Непорочного зачатия Девы Марии и непогрешимости Папы, православию, хотя не считает их таковыми, все же причисляет к богословским мнениям. Соловьев полагал, что нет принципиальных различий в том, с какой точки зрения смотреть на них, и православие должно быть снисходительнее в своих суждениях. Во-вторых, если православная церковь смогла бы принять главенство Папы Римского, то из этого не последовала бы потеря ее автономии. Папа остался бы «Патриархом Запада»¹³ в качестве религиозного владыки.

При воссоединении церквей России выпадет шанс исполнить свою «великую миссию: объединить славянские народы и основать новую цивилизацию»¹⁴. Папа Римский, олицетворяющий Запад, и царь со стороны Востока в представлении Соловьева являли собой соединение идей всемирной империи и теократии. Киреев допускал воссоединение православной и католической церквей в единое целое (через два или три века), но только в том случае, если католики откажутся от догматов, введенных ими после 1054 г.

Соловьев не был удовлетворен современным ему положением христианства – «как на Западе, так и на Востоке»¹⁵. Римские понтифики часто прибегали к насилию для достижения своих целей, и московский патриарх Никон использовал тот же метод в борьбе со старообрядцами. В России мыслителю не нравилось отношение церкви и государства к приверженцам других вероисповеданий, в особенности к иудеям, поэтому Соловьев отмечал, что «русской церкви надлежит разрешить свободу совести, отказавшись от административной власти, духовной цензуры и репрессивных мер в отношении старообрядцев, сектантов и иноверцев» [10, с. 257].

По мнению Соловьева, «православие должно отказаться от косности, протестантизм от произвола, католицизм от стремления к преобладанию»¹⁶. Отвечая на упрек оппонента по поводу косности и бездеятельности православия, Киреев приводит аргументы в пользу стойкого национального духа русского народа, который сохранил истинную веру в русско-турецких войнах.

В переписке, длившейся с 1878 года, Соловьев и Киреев затрагивали вопрос о значимости созыва вселенского собора. Киреев считал, что это событие станет ключом к разрешению догматических споров, Соловьев же не видел в нем необходимости. С его точки зрения, приверженцы католического вероисповедания живут в гармонии и взаимопонимании с Папой, они не подвергают его высказывания (*ex cathedra*) сомнению. Это православие не может смириться с тем, что католичество приняло новые догматы после 1054 года, при этом не испытывая никакого «внутреннего противоречия»¹⁷, ведь для них слово Папы –

¹³ См.: Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 278.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 257.

¹⁶ См.: Киреев А.А. Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьева «Великий спор» // Русь. 1883. 1 нояб. № 21. С. 28 [18].

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Письма А.А. Кирееву. С. 217.

закон. «Итак, о чем же мы будем говорить латинянам? Не лучше ли прежде толковать между собой? Ведь это у нас дом-то без потолка, а у них, слава Богу, и потолок каменный, и крыша железная. А хорошо ли «латиняне» живут в своем прочном доме, т.е. правы ли они по существу в своих догматах, – это вопрос другой, которого я пока вовсе не касался в печати» [7, с. 217].

Славянский вопрос Соловьев также рассматривал с точки зрения религии. В его воззрениях он был «русско-польский, т.е. православно-католический, греко-латинский, византийско-римский»¹⁸. Как только урегулируется вопрос о соединении двух конфессий в единое целое, то все противоречия между народами сразу разрешатся. Соловьев не разделял точку зрения Киреева, что России под силу одновременно взять под свое крыло разрозненные братские народы. Отмечая «грехи» своего государства, Соловьев указывал на то, что, пока не будут устранены некоторые недостатки (принудительная цензура над всеми сферами общественной жизни, насильственное обрусение окраин, отсутствие религиозных и национальных свобод), России нечего и думать о том, чтобы брать на себя важную миссию по освобождению славян от иноземного гнета. Иначе эти благородные в своем начинании стремления пойдут лишь во вред, и братья-славяне подвергнутся со стороны российского правительства очередному узурпаторству: «<...> Нельзя безнаказанно написать на своем знамени свободу славянских и других народов, отнимая в то же время национальную свободу у поляков, религиозную свободу у униатов и русских раскольников, гражданские права у евреев» [19, с. 605].

Соловьев полагал, что у славян есть только одна точка соприкосновения – религия. Киреев соглашался, что объединение славян невозможно «без единения духовного»¹⁹, однако упоминал, что связь между братскими народами существует не только благодаря вере, но и родственной культуре, обычаям.

Понимая, что без разрешения разногласий с Польшей единение с братскими народами будет неполным, Соловьев рекомендовал российскому правительству обратить особое внимание именно на польский вопрос. Отмечая между Россией и Польшей «духовную причину вражды»²⁰, то есть борьбу православия и католичества, философ верно указывал на то, что поляку всегда будет ближе европеец-протестант, нежели православный русский. Здесь отлично усматривалась старинная борьба между Западом и Востоком, в которой Россия должна по-христиански примириться с Польшей, иначе она не сможет выполнить возложенную на нее провидением миссию по урегулированию отношений со славянами. И если на государственном или социальном уровне примирения с Польшей достичь не удастся, то Соловьев предложил обратить внимание на сферу религиозную. Россия должна показать, что она по праву считается «третьим Римом», что ей под силу соединить первые два Рима – западный и восточ-

¹⁸ См.: Соловьев В.С. Письма А.А. Кирееву. С. 200.

¹⁹ См.: Введенский А. Славянофильская формула А.А. Киреева. Наши союзники и наши противники // Богословский вестник. 1895. № 12. С. 406 [20].

²⁰ См.: Соловьев В.С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // Соловьев В.С. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 625 [21].

ный, только после этого она сможет наладить отношения сначала с Польшей, а затем уже и с остальной Европой. Соловьев так же, как и Киреев, выступал против возвращения Польше ее прежних границ, поскольку в таком случае пострадало бы, прежде всего, православное население, но предлагал расширить социальные льготы для польского народа.

Русский человек, по мнению Соловьева, не должен бояться свободного общения с католиками, ведь если он верит во внутреннюю непоколебимую силу православной церкви, его устойчивой вере ничто не сможет помешать. Напротив, он сможет спокойно воспринимать католические догматы, не боясь того, что они повергнут его дух в смятение. С такой позицией Соловьева был категорически не согласен Киреев, считавший это завуалированным призывом к унии под руководством Папы. Он призывал русский народ не терять собственной самобытности и оставаться верным православию²¹.

Киреев не отрицал того, что сближение с католической церковью возможно, однако не в той форме, которую предлагал Соловьев: «... нельзя требовать от нас, чтобы мы искали сближения с Западом, независимо от того, в каком положении он сам находится, независимо от того, прав ли он или не прав в данную минуту в своем вероучении» [11, с. 18].

Он приводил доводы в защиту невозможности соединения православной и католической церковей в современном ему мире: «<...> Подчинение папе подорвало бы догматы церкви ... уничтожило бы богослужение нашей Церкви ... повредило бы восточным народам и в социальном отношении, с точки зрения их социального прогресса, в их умственном развитии и нравственном преуспевании. Папизм есть враг истинной науки» [22, с. 570]. Православная церковь, по мнению Киреева, всячески старалась поддержать образование масс, предлагая им богослужение на их родном языке и не преследуя научных деятелей, как это делала католическая церковь на протяжении многих десятилетий.

Киреев видел только один выход из современного ему положения церковей: реакция православной церкви (до созыва нового вселенского собора) на католические догматы о непогрешимости Папы и *filioque* не будет столь острой, если католики, в свою очередь, признают эти догматы всего лишь богословскими мнениями, «православные не будут осуждать, а католики – одобрять»²².

Единство церковей, по мнению Киреева, произойдет тогда, когда все христиане достигнут единого «сопричастия в таинствах»²³. Тогда католик сможет исповедаться у православного священника, а православный причаститься в протестантском костеле. Все церкви должны будут «исповедовать одну и ту же веру, иметь

²¹ См.: Киреев А.А. Папская энциклика о соединении Церквей, ее текст и два православных отзыва о ней // Киреев А.А. Учение славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 567 [22].

²² См.: Киреев А.А. Несколько замечаний на статью В.С. Соловьева о Догматическом развитии Церкви, в связи с вопросом о соединении Церквей // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1886. С. 470 [23].

²³ См.: Киреев А.А. Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьева «Великий спор» // Русь. 1883. 1 нояб. № 21. С. 28 [18].

один и тот же догмат (т.е. когда в сущности составят части одной и той же Вселенской Церкви)»²⁴. Истинный догмат принадлежит православию – вот от этой ветви христианства необходимо отталкиваться в вопросе единения церквей, чтобы избавить католицизм и протестантизм от ересей. «Восточная же церковь, несомненно, жива в России ... в ней надо искать и решение “великого спора”» [24, с. 33].

Киреев и Соловьев не были готовы поступиться собственными идеалами в полемике по церковному вопросу. Соловьев не видел ничего предосудительного в том, чтобы православие пошло на уступки католицизму и признало примат Папы при сохранении собственной независимости и авторитета. Киреев считал, что невозможно на равных условиях вступить в союз с тем, кого считают непогрешимым.

В славянском вопросе между оппонентами также не было единения: если Киреев ратовал за любую оказанную помощь со стороны России братьям-славянам, то Соловьев придерживался позиции, что для начала необходимо решить внутригосударственные проблемы и только потом обращать пристальное внимание на трудное положение славянских народов.

Взгляды двух мыслителей на вопросы религии и отношений с братскими народами имеют большое значение для исследователей истории русской мысли. Их дискуссия служит наглядным примером взаимоотношений власти и интеллектуальной элиты последней четверти XIX века.

Список литературы

1. Киреев А.А. Дневник. 1905–1910 / сост. Соловьев К.А. М.: РОССПЭН, 2010. С. 472.
2. Медоваров М.В. Потомственный славянофил Генерал Александр Алексеевич Киреев (1833–1910) // Правая Россия. Жизнеописания русских монархистов начала XX века / сост. А.А. Иванов, А.Д. Степанов. СПб.: Царское Дело, Русская народная линия, 2015. С. 396–407.
3. Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А.Киреева и Вл.С.Соловьева // Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239.
4. Киреев А.А. Письмо к редактору «Руси» // Киреев А.А. Учение славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 120–134.
5. Киреев А.А. Краткое изложение славянофильского учения // Киреев А.А. Учение славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 28–89.
6. Киреев А.А. В чем наша вера? // Киреев А.А. Учение славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 167–172.
7. Соловьев В.С. Письма А.А. Кирееву // Символ. 1992. № 27. С. 191–255.
8. Носов А.А. «Мы здесь основали Философское общество...» (К истории Философских обществ в России) // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 172–181.
9. Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 527–540.
10. Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / пер., послесл. Е.С. Твердисловой. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 624 с.
11. Киреев А.А. Замечание на предыдущую статью // Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. [Отз. на: Соловьев В.С. О народности и народных делах России // Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2]. С. 8–12.

²⁴ См.: Киреев А.А. Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьева «Великий спор». С. 28.

12. Киреев А.А. Обращение старокатоликов к православным // Киреев А.А. Сочинения в 2 ч. Ч. 2, X. СПб., 1912. С. 76–83.
13. Киреев А.А. Сущность славянофильского учения // Киреев А.А. Учение славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 91–114.
14. Киреев А.А. Успехи старокатолицизма в Австрии // Киреев А.А. Сочинения в 2 ч. Ч. 1. СПб., 1912. С. 125–126.
15. Киреев А.А. Ответ «Заграничному славянину» // Московский сборник из произведений М.Д. Скобелева, И.С. Аксакова, В.С. Соловьёва, О.Ф. Миллера, А.А. Киреева, А.М. Кояловича, П.И. Аристова и других / под ред. С.Ф. Шарапова. М., 1887. С. 271–292.
16. Соловьёв В.С. Ответ Н.Я. Данилевскому. 1885 // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1883–1887. С. 193–203.
17. Киреев А.А. Письмо в редакцию // Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 5–6. С. 265–267.
18. Киреев А.А. Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьёва «Великий спор» // Русь. 1883. 1 нояб. № 21. С. 26–38.
19. Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 586–613.
20. Введенский А. Славянофильская формула А.А. Киреева. Наши союзники и наши противники // Богословский вестник. 1895. № 12. С. 400–408.
21. Соловьёв В.С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // Соловьёв В.С. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 614–630.
22. Киреев А.А. Папская энциклика о соединении Церквей, ее текст и два православных отзыва о ней // Киреев А.А. Учение славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 540–572.
23. Киреев А.А. Несколько замечаний на статью В.С. Соловьёва о Догматическом развитии Церкви, в связи с вопросом о соединении Церквей // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1886. С. 460–470.
24. К.А. [Киреев А.А.] Письмо к редактору (По поводу статей В.С. Соловьёва) // Русь. 1883. 1 дек. № 23. С. 32–33.

References

1. Kireev, A.A. *Dnevnik. 1905–1910* [The Diary. 1905–1910]. Moscow: ROSSPEN, 2010. 472 p.
2. Medovarov, M.V. Potomstvennyy slavyanofil General Aleksandr Alekseevich Kireev (1833–1910) [Slavophile General Alexander Kireev (1833–1910)], in *Pravaya Rossiya. Zhizneopisaniya russkikh monarkhistov nachala XX veka* [Right Russia. Biography of Russian monarchists of the beginning of the 20th century]. Saint Petersburg, 2015, pp. 396–407.
3. Medovarov, M.V. K istorii vzaimootnosheniy A.A. Kireeva i V.I. Solov'eva [On the history of relations between A.A. Kireev and V.I. Solov'ev], in *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, 2010, no. 1, pp. 234–239.
4. Kireev, A.A. Pis'mo k redaktoru «Rusi» [A letter to the editor of 'Rus'], in Kireev, A.A. *Uchenie slavyanofilov* [Slavophiles' doctrine]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2012, pp. 120–134.
5. Kireev, A.A. Kratkoe izlozhenie slavyanofil'skogo ucheniya [A brief summary of the Slavophile doctrine], in Kireev, A.A. *Uchenie slavyanofilov* [Slavophiles' doctrine]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2012, pp. 28–89.
6. Kireev, A.A. V chem nasha vera? [What is our faith?], in Kireev, A.A. *Uchenie slavyanofilov* [Slavophiles' doctrine]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2012, pp. 167–172.
7. Solov'ev, V.S. Pis'ma A.A. Kireevu [Letters to Kireev], in *Simvol*, Paris, 1992, no. 27, pp. 191–255.
8. Nosov, A.A. «My zdes' osnovali Filozofskoe obshchestvo...» (K istorii Filozofskikh obshchestv v Rossii) [On the history of philosophical communities in Russia], in *Voprosy filosofii*, 1999, no. 1, pp. 172–181.
9. Solov'ev, V.S. Tri sily [Three forces], in Solov'ev, V.S. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow, 2010, pp. 527–540.

10. Valitskiy, A. *Rossiya, katolichestvo i pol'skiy vopros* [Russia, Catholicism and the Polish issue]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2012. 624 p.
11. Kireev, A.A. Zamechanie na predydushchuyu stat'yu [Comment on previous article], in *Izvestiya S.-Peterburgskogo Slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva, 1884, no. 2*. [Otz. na: Solov'ev, V.S. O narodnosti i narodnykh delakh Rossii [Ref. on: Solovyov V.S. On people and people's matters of Russia], in *Izvestiya S.-Peterburgskogo Slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva, 1884, no. 2*], pp. 8–12.
12. Kireev, A.A. Obrashchenie starokatolikov k pravoslavnyim [The appeal of Old Catholic Church to the Orthodox Church], in Kireev, A.A. *Sochineniya v 2 ch., ch. 2, X* [Works in 2 parts, part 2, X]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 76–83.
13. Kireev, A.A. Sushchnost' slavyanofil'skogo ucheniya [The essence of the Slavophiles doctrine], in Kireev, A.A. *Uchenie slavyanofilov* [Slavophiles' doctrine]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2012, pp. 91–114.
14. Kireev, A.A. Uspekhi starokatolitsizma v Avstrii [The success of Old Catholic Church in Austria], in Kireev, A.A. *Sochineniya v 2 ch., ch. 1* [Works in 2 parts, part 1]. Saint-Peterburg, 1912, pp. 125–126.
15. Kireev, A.A. Otvet «Zagranichnomu slavyaninu» [The answer to «Foreign Slav»], in *Moskovskiy sbornik iz proizvedeniy M.D. Skobeleva, I.S. Aksakova, V.S. Solov'eva, O.F. Millera, A.A. Kireeva, A.M. Koyalovicha, P.I. Aristova I drugikh* [Moscow selection of works by M.D. Skobelev, I.S. Aksakov, V.S. Solovyov, O.F. Miller, A.A. Kireev, A.M. Koyalovich, P.I. Aristov]. Moscow, 1887, pp. 271–292.
16. Solov'ev, V.S. Otvet N.Ya. Danilevskomu. 1885 [The Answer to Danilevsky. 1885], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 4* [Collected works. Vol. 4]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1883–1887, pp. 193–203.
17. Kireev, A.A. Pis'mo v redaktsiyu [Letter in edition], in *Izvestiya S.-Peterburgskogo Slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva, 1885, no. 5–6*, pp. 265–267.
18. Kireev, A.A. Neskol'ko zamechaniy na stat'i V.S. Solov'eva «Velikiy spor» [A few comments on the article «The Great debate» by V.S. Soloviev], in *Rus'*, 1883, 1 november, no. 21, pp. 26–38.
19. Solov'ev, V.S. Russkaya ideya [The Russian idea], in Solov'ev, V.S. *Izbrannoe* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 586–613.
20. Vvedenskiy, A. Slavyanofil'skaya formula A.A. Kireeva. Nashi soyuzniki i nashi protivniki [The Slavophiles formula of A. Kireev. Our allies and our opponents], in *Bogoslovskiy vestnik*, 1895, no. 12, pp. 400–408.
21. Solov'ev, V.S. Nravstvennost' i politika. Istoricheskie obyazannosti Rossii [Morality and politics. Historical responsibility of Russia], in Solov'ev, V.S. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 614–630.
22. Kireev, A.A. Papskaya entsiklika o soedinenii Tserkvey, ee tekst i dva pravoslavnykh otzyva o ney [The Papal Encyclical about the Union of Churches, the text and two Orthodox opinion about it], in Kireev, A.A. *Uchenie slavyanofilov* [Slavophiles' doctrine]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2012, pp. 540–572.
23. Kireev, A.A. Neskol'ko zamechaniy na stat'yu V.S. Solov'eva o Dogmaticheskom razvitii Tserkvi, v svyazi s voprosom o soedinenii Tserkvey [A few remarks on the article of V.S. Solovyov about the Dogmatic development of the Church, in connection with the question about the union of Churches], in *Chteniya v Obshchestve lyubiteley dukhovnogo prosveshcheniya* [Readings in the community of lovers of enlightenment]. Moscow, 1886, pp. 460–470.
24. K.A. [Kireev A.A.] Pis'mo k redaktoru (Po povodu statey V.S. Solov'eva) [A Letter to the editor (About articles of V.S. Soloviev)], in *Rus'*, 1883, 1 december, no. 23, pp. 32–33.

К 140-ЛЕТИЮ С.Л. ФРАНКА

УДК 141.4:27-2
ББК 87.3(2)61-07

**«КОНФЛИКТ НАУКИ С РЕЛИГИЕЙ ЕСТЬ КОНФЛИКТ ДВУХ ВЕР...».
ПОЗИЦИЯ С.Л. ФРАНКА. ПРИЛОЖЕНИЕ: С.Л. ФРАНКА.
<ОБ ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И НАУКОЙ>¹**

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-002, Польша
E-mail: tereza.obolevich@upj2.edu.pl

А.С. ЦЫГАНКОВ

Институт философии РАН
ул. Гончарная, 12, с. 1, г. Москва, 109240, Россия
E-mail: m1dian@yandex.ru

В данной публикации вниманию читателя предлагается ранее не введенный в научный оборот архивный текст С.Л. Франка, посвященный проблематике взаимоотношений религии и науки. На постоянном хранении указанный текст находится в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США). В предваряющей архивный материал статье обозначено место, которое занимает публикуемый текст в творчестве отечественного философа и устанавливается приблизительная датировка его создания. Отдельное внимание уделяется анализу специфики взаимоотношений религии и науки, артикулированной в философском наследии С.Л. Франка, указывается на генетическое родство данной темы философской системе мыслителя в целом. Архивный текст «<Об отношении между религией и наукой>» сравнивается с такими ранее опубликованными работами С.Л. Франка, как «Религия и наука» (1925 г.) и «Религия и наука в современном сознании» (1926 г.). В результате сравнительного анализа и сопоставления смысловых структур указанных текстов было установлено, что в подавляющем большинстве смысловые звенья рукописи «<Об отношении между религией и наукой>» совпадают со смысловыми звеньями работы «Религия и наука». Однако такая важная для архивной рукописи мысль о том, что кризис современного научного знания берет свое основание в натурализме и механицизме, находит свое наиболее полное выражение лишь в тексте «Религия и наука в современном сознании». Дан анализ позиции Франка по проблеме взаимоотношений науки и религии в свете его онтологической концепции панентизма, согласно которой Бог имманентно присутствует в мире (исследуемый наукой) и вместе с тем бесконечно трансцендирует его, в результате чего единственным способом Богопознания является «ученое неведение».

¹ Материал подготовлен в рамках реализации гранта «Наука, философия и политика в русской религиозной мысли», признанного Национальным центром науки Республики Польша, УМО–2014/15/B/HS1/01620. Авторы выражают признательность проф. Гённадии Аляеву и канд. филол. наук Елене Твердисловой за ценные замечания и исправления.

Ключевые слова: архивное наследие С.Л. Франка, взаимоотношение религии и науки, русская религиозная философия, религиозная вера, научное знание, материализм, позитивизм.

«A CONFLICT BETWEEN SCIENCE AND RELIGION IS A CONFLICT OF TWO CONVINCTIONS...». THE POSITION OF S.L. FRANK. ANNEX: S.L. FRANK. <ON THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND SCIENCE>

TERESA OBOLEVITCH

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

9, Kanonicza St., Krakow, 31-002, Poland

E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

A.S. TSYGANKOV

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

E-mail: m1dian@yandex.ru

In this publication, the reader is introduced into the previously unpublished archive text of S.L. Frank that is dedicated to the problem of relationship between religion and science and is stored at Bakhmeteff archive at Columbia University (USA). The main purpose of the article anticipating of the archival material is to indicate the place that it takes in the creativity of Russian philosopher and thereby to establish an approximate date of its appearing. A special attention is paid to the analysis of specifics of relationship between religion and science in the philosophical heritage of S.L. Frank as well as to the identification of genetic affinity of this topic in the entire system of philosopher. The archive text entitled «<On the relation between religion and science>» is compared with the previously published Frank, such as «Religion and Science» from 1925 and «Religion and science in the modern consciousness» from 1926. On the base of the comparative analysis as well as a comparison of the semantic structure of these texts, it was found that in majority the semantic links of the manuscript «<On the relation between religion and science>» coincides with the semantic links of the work «Religion and science». However, the archival manuscript contains an important idea according to which the crisis of modern scientific knowledge is founded on naturalism and which corresponds with the text of «Religion and science in the modern consciousness». Frank analysed the position regarding the problem of the relationship between science and religion in the light of his ontological concept of panentheism. According to it God is immanently present in the world (that is the subject of science) and, at the same time, infinitely transcends the world so that the only knowledge of God is «learned ignorance».

Key words: *archive heritage of S.L. Frank, relationship between science and religion, Russian religious philosophy, religious faith, scientific knowledge, materialism, positivism.*

Проблема взаимоотношений религии и науки занимает в философском наследии С.Л. Франка значимое место. В той или иной степени этой проблеме уделяется внимание практически во всех программных трудах мыслителя, не говоря о работах, касающихся непосредственно специфики научного знания²

² В конце 10-х гг. XX века философ прочел лекцию «Происхождение науки», имея в виду возникновение древнегреческой натурфилософии как критического мышления и подчеркивая свое уважение к науке, которая есть «свободное и бескорыстное знание» (Франк С. Происхождение науки / публ. А.А. Гапоненкова // Известия Саратовского университета. Сер. Филология. Журналистика. 2006. Вып. 1–2. С. 11 [1]).

и религиозной веры. Отдельно данной теме посвящены такие работы Франка, как «Религия и наука» (опубликована в Евразийском книгоиздательстве в Берлине в 1925 г.) и «Религия и наука в современном сознании» (вышла в 4-м номере журнала «Путь» за 1926 г.), написанная на основе доклада, прочитанного мыслителем 26 февраля 1926 г. в Религиозно-философской академии в Париже. Кроме того, в Бахметьевском архиве Колумбийского университета в США (12-я коробка) имеется один рукописный лист текста лекций Франка, непосредственно касающийся проблематики взаимоотношений религии и науки. Материал не был озаглавлен С.Л. Франком. Папка, содержащая рукопись, подписана (вероятно, вдовой философа Татьяной Сергеевной или его сыном Виктором) следующим образом: [On the relationship between religion and science]. Это название и было использовано нами в качестве заголовка к публикуемому ниже тексту.

Прежде всего, представляется необходимым проанализировать предлагаемый ниже вниманию читателей архивный материал и сравнить его с уже опубликованными работами С.Л. Франка на данную тему. Это поможет более детально рассмотреть «лабораторию мысли» философа, наметить определенные вехи в эволюции осмысления Франком проблемы взаимоотношений религии и науки. Кроме того, такого рода сравнительный анализ даст возможность установить хотя бы приблизительно датировку возникновения архивного текста, определив тем самым место, которое он занимает в творческой эволюции мыслителя, реконструируемой на основе его опубликованных работ по указанной проблематике. Характерно, что наиболее важные тексты Франка, посвященные вопросу взаимоотношений науки и религии, возникли в эмиграции. И это не случайно. Во-первых, философ был глубоко озабочен распространением в СССР атеистической пропаганды, одним из излюбленных аргументов которой был тезис о якобы конфликте между наукой и религией. Франк в своих докладах и статьях стремился показать ложность подобного заключения, а также выявить специфику религии и науки и предложить такую модель их взаимодействия, которая наиболее полно и приемлемо, согласно русскому мыслителю, отвечала бы христианскому мировоззрению. Во-вторых, Франк полемизировал с популярным в то время на Западе течением неопозитивизма, отрицающего существование трансцендентной реальности и сводящего все бытие к сфере эмпирии, расценивая религию исключительно как более или менее адекватное выражение человеческих эмоций (подобно тому, как это имеет место в искусстве), но никак не как реальную связь Бога и человека.

Итак, попытаемся сопоставить тексты архивной рукописи ««Об отношении между религией и наукой»» с ранее опубликованными статьями Франка на данную тему, что также позволит выявить его воззрения на анализируемую проблематику. При сравнении архивного материала и изданной в 1925 г. в Берлине брошюры «Религия и наука» нельзя не отметить пересечения многих звеньев их смысловых структур, а иногда и буквального совпадения некоторых словесных формулировок. В обоих текстах выражено убеждение в том, что религия и наука противоречат друг другу. «Рел<игия> и наука – две, разные по форме и методу, но одинаковые по своему предмету, формы познания и

осмысл<ения> мира»³, – отмечает Франк в своей рукописи. В «Религии и науке» философ пишет, что «религия и наука суть два способа объяснения одной и той же реальности, именно: сущности и происхождения мира, жизни, человека. Эти два объяснения резко между собой расходятся, и потому, признавая одно, нельзя признавать другого»⁴.

Далее в рассматриваемых работах наблюдается в известной мере инверсия: в архивной рукописи Франк демонстрирует противопоставление религии и науки исходя из принципа от общего к частному; в опубликованном тексте, напротив, данное противопоставление показано посредством обращения к принципу от частного к общему. При этом общий смысл обоих текстов остается неизменным, ибо задача автора – проиллюстрировать те точки пересечения между религией и наукой, которые делают их противоположными способами познания, несмотря на то, что они имеют один и тот же предмет. В рукописи читаем: «Так, рел<игия> допуск<ает> чудо, наука предп<олагает> закономерность, рел<игия> обычно утвержд<ает> свободу, наука – детерминизм, религ<ия> припис<ывает> человеку особое место – наука счит<ает> его явл<ением> природы» [2]. Этому фрагменту в тексте брошюры соответствует следующий отрывок: «Или, говоря вообще: религия на каждом шагу допускает чудеса, т. е. нарушения законов природы, твердо установленных наукой» [3, с. 4]. Частный уровень соотношения религии и науки представлен в архивной рукописи в виде следующих антитез: «бессмертие души и завис<имость> душ<евных> явл<ений> от мозга, сотворение мира и его вечность, центральное полож<ение> земли, небо, ад – науч<ные> предст<авления> о земле и небе» [2]. В тексте «Религии и науки» они существенно развиты: «Например, религиозное представление о мироздании, где земля находится в центре, наверху, на небе, живет Бог и находится “рай” или “царство небесное”; а где-то внизу, под землей, находится ад, – конечно, совершенно несогласимо с научным представлением о бесконечности мироздания; о вращении земли вокруг солнца и т. п. Религиозное учение о сотворении человека Богом несогласимо с выводами эволюционного учения о сродстве всего органического мира и о постепенном происхождении человека из низших организмов» [3, с. 4].

Способ, при помощи которого оспаривается истинность такого противопоставления религии и науки, в обоих текстах основывается на понятии «двойной бухгалтерии». Его смысл Франк раскрывает посредством обращения к именам таких видных деятелей науки, как Ньютон, Паскаль, Пастер и «даже Дарвин» (в архивной рукописи к этому квартету присоединяется также Лейбниц). Дело в том, как указывает философ в обоих текстах, что подобная двойственность – сочетание научного познания и религиозной веры – не может быть объяснена «двойной бухгалтерией», т.е. тем, «что в своей лаборатории они не думают о религии, а по воскресным праздникам, идя по привычке в церковь, забывают о своей науке и в течение всей своей жизни не удосуживаются и не испытывают

³ См.: Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой> // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University. New York: S.L. Frank Papers. Box 12 [2].

⁴ См.: Франк С.Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. С. 4 [3].

потребности привести в порядок свое мировоззрение»⁵. Подобный подход может иметь место у «средн<его> ума, но не творческого»⁶.

Затем в обоих анализируемых текстах С.Л. Франк переходит к «существованию» вопроса, которое, как он полагает, заключается в том, что религия и наука «не противоречат и не могут противоречить одна другой»⁷. Поясняя это положение, Франк в рукописи указывает, что предметами науки и религии «схематически» являются Бог и мир. Семен Людвигович поясняет, что «религия: мнимость, будто даст учения о мире. Сотворение мира, небо и земля – все эти уч<ения>, как религиозн<ые>, говорят не о мире природы, а о Боге и его отнош<ении> к миру. С друг<ой> стороны, наука берет мир, как замкнутую систему, никогда не выходя за его пределы, не ставя вопроса о начале, конце, об основах» [2]. Также в тексте, озаглавленном «Религия и наука», читаем: «Наука изучает мир и явления, в нем происходящие, без отношения их к чему-либо иному; религия же, познавая Бога, познает вместе с тем мир и жизнь в их отношении к Богу» [3, с. 5]. После чего мыслитель приводит ряд наглядных примеров, пояснений и аналогий, иллюстрирующих разнородность подходов науки и религии.

В дальнейшем расхождении между структурами обоих текстов становятся более заметными. Так, в рукописи перед тем, как обратиться к теории «чуда», мыслитель касается тезиса о «недостаточности отрешенного бытия» и деизма, исключающих присутствие и действие Бога. В тексте же брошюры Франк переходит к «основному противоречию» между религией и наукой – чуду – сразу после иллюстративных примеров и аналогий. Общий смысл учения о чуде и его неопровержимости наукой остается неизменным. «Чудо не противоречит “закону причинности”; ибо есть причинность сверхприродных начал», – пишет Франк в архивной рукописи [2]. И «дело, очевидно, в том, что наука познает природу как некую замкнутую систему сил или явлений; она совсем не утверждает, что природа действительно есть абсолютно замкнутая система, что вне ее нет никаких иных сил, которые могли бы в нее вторгаться», – отмечается в работе «Религия и наука» [3, с. 12].

Далее в рукописи «<Об отношении между религией и наукой>» следует тезис, который лишь фрагментарно представлен в тексте брошюры. Он строится на специфике и особенности научного мировоззрения, его незавершенности и частности. В работе «Религия и наука» эта тема раскрыта более подробно. Франк убежден, что «ученый хочет проникнуть глубже в реальность, чем это принято и чем это делает обычный человек; а это значит, что он всегда сознает скрытую, еще недоступную, ускользающую от обычного взора г л у б и н у б ы т и я . <...> Лишь тот ученый, кто чувствует таинственные глубины бытия, кто непосредственно, вместе с Шекспиром, знает: “Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам”» [3, с. 22]. Ссылки на Шекспира, а также Ньютона содержатся и в архивном тексте. Следует также указать на перекличку замечаний, касающихся роли философии как союзницы религии, которая

⁵ См.: См.: Франк С.Л. Религия и наука. С. 5.

⁶ См.: Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой> // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University.

⁷ См.: См.: Франк С.Л. Религия и наука. С. 5.

«выводит за пред<елы> мира» и «отыскивает духовные первоосновы бытия». Франк согласен с Гегелем (хотя и по разным причинам) в том, что единственным предметом философии является Бог⁸. Философия, по его мнению, пресекает сферу эмпирии и одновременно указывает на ее непостижимый характер как на то, что находится за ее пределами.

Франк решительно отделяет «научное мирозерцание» от «мирозерцания ученых»⁹. В «Религии и науке» эта мысль представлена следующим образом: «Действительно отрицает возможность чудес, т. е. сверхприродных или духовных сил (здесь мы переходим к разъяснению второго недоразумения), не наука как таковая, а лишь особая, вненаучная вера, особое мирозерцание, которое невежественные или полубразованные люди приписывают самой науке и которому действительно подвержены отдельные ученые, но которое не имеет ничего общего с наукой, а есть именно слепая, безотчетная вера; мы разумеем материализм или натурализм» [3, с. 14]. В рукописи Франк уточняет, что подобное «смешение» мирозерцаний есть тенденция, обусловленная «духом и верой эпохи», а также указывает на позитивные изменения, которые, как он считает, наблюдаются в современном ему научном познании. В первую очередь – это «крушение дарвинизма и механицизма».

Предпоследнее и последнее смысловые звенья, находящиеся в тексте рукописи «<Об отношении между религией и наукой>», также имеют свои параллели в работе «Религия и наука». Первое из них говорит о том, что конфликт религии и науки есть конфликт двух вер. Более развернуто этот тезис присутствует в «Религии и науке»: «Таким образом, вопреки распространенным представлениям, не только наука не противоречит религии, и вера в науку – вере в религию, но дело обстоит как раз наоборот: кто отрицает религию, по крайней мере, основную мысль всякой религии – зависимость эмпирического мира от некоего высшего, разумного и духовного начала – тот, оставаясь последовательным, должен отрицать и науку, и возможность рационального мирообъяснения и совершенствования» [3, с. 21]. Далее также в обоих текстах следует обращение к проблематике здравого смысла. Архивный материал дает нам лишь два предложения, одно из которых является вопросительным: «Что требует здравый смысл? Изречение Честертона» [2]. Ответ на этот вопрос возможно дать, обратившись к тексту «Религии и науки». Здравый смысл требует ориентировки в частностях, как указывает С.Л. Франк: «Это значит уметь расположить их в надлежащем, правильном порядке, соответствующем их действительному отношению. Но можно ли это сделать, не имея хотя бы некоторого представления о том целом, частями которого являются эти частности? “Здравый смысл” означает одновременно и остроту зрения в отношении всего частного, и обладание правильной общей картиной, и одно от другого совершенно неотделимо» [3, с. 25].

⁸ См.: Франк С.Л. Абсолютное // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 58 [4]; Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / под ред. П.В. Алексеева. М.: Изд. полит. лит., 1990. С. 321 [5].

⁹ См.: Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой> // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library.

Очевидно, что подобное понимание здравого смысла Франк противопоставляет обыденной трактовке этого понятия, исключая обращение к «общей картине» и подразумевающего сосредоточение только на частностях. В схожем контексте Франк упоминает Дж.К. Честертон в своей книге «С нами Бог»: «Дж.К. Честертон справедливо указывает, что обычное понимание, отождествляющее верующего с “ненормальным”, прямо опрокидывает подлинное соотношение. Основной признак помешательства есть не *расширение* нормального горизонта бытия, а, напротив, его искусственное *сужение*»¹⁰.

Итак, сравнительное сопоставление смысловых структур архивной рукописи С.Л. Франка и его работы, опубликованной в 1925 г. в Берлине, позволяет установить, что многие их смысловые звенья совпадают между собой. Оба текста генетически и, по всей вероятности, хронологически очень близки друг другу.

При этом в архивном материале также обнаруживаются темы, которые не находят своего освещения в «Религии и науке», но разбираются Франком в работе «Религия и наука в современном сознании», несмотря на то, что указанные тексты преследуют несколько разные цели. Если в архивном материале (и в работе «Религия и наука») ведущим мотивом выступает уяснение соотношения между религией и наукой в их различных аспектах, то в статье «Религия и наука в современном сознании» в первую очередь выявляются и описываются те процессы, которые происходят в современном научном познании и которые сближают его с религиозной верой. Однако и здесь проводится мысль о том, что религия и наука имеют «два разных пути познания, два разных критерия достоверности, каждый из которых принципиально независим от другого»¹¹.

Любопытным является совпадение примеров, которые приводит русский мыслитель в архивном тексте и в статье «Религия и наука в современном сознании». Так, в рукописи Франк пишет: «Чудо не противоречит “закону причинности”; ибо есть причинность сверхприродных начал. То же – “свобода” (von der Gewalt etc), то же бессмертие (свет в комнате и на улице)» [2]. В тексте «Религия и наука в современном сознании» говорится, что «попытка опровержения бессмертия души данными психофизиологии имеет примерно ту же цену, какую имело бы утверждение, что так как свет в квартире определен наличием в ней окон, то и везде в мире, при отсутствии окон, царит абсолютная тьма» [7, с. 147].

Следует указать на то, что в статье, опубликованной в журнале «Путь», подробно раскрыт тезис о «недостаточности отрешенного бытия» и связанного с этой недостаточностью представления о концепции деизма, согласно которой «Бог привел машину в движ^ение и предоставил ей самой»¹². Франк пишет: «Понятие о безусловной и *исключительной* трансцендентности Бога миру, несовместимой с Его имманентностью, одинаково ложно и религиозно, и философски, – религиозно потому, что оно ведет в конечном счете, к представлению об удаленности

¹⁰ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 653–654 [6].

¹¹ См.: Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. 1926. № 4. С. 147 [7].

¹² См.: Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой> // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library.

человека от Бога, к чувству покинутости мира Богом и психологически легко превращается в свою противоположность – чистый атеизм ..., философски же – потому, что при этом понятии о Боге необъясним самый факт Богопознания и общения с Богом» [7, с. 148]. Отрешенное бытие, трансцендентный Бог, покинувший этот мир, не смог бы породить живую религию, которая, как указывает Франк в архивном материале, есть «вмешательство и соприкосновение». Именно в неразрывности, но в то же время и неслиянности Бога и мира заключается то, что объединяет религиозную веру и современное Франку научное познание.

Именно в теме становления нового научного сознания, наступления новой духовной эпохи нашло проявление главное смысловое совпадение архивной рукописи и статьи 1926 года. «Поразительные изменения в науке нашего времени. Крушение дарвинизма и механицизма. Витализм. Принцип относительности, успехи гуманитарных знаний. Крушение натурализма» [2], – отмечает Франк в «<Отношении между религией и наукой>». Те же мысли, но в более развернутом и детализированном виде философ высказывает в работе «Религия и наука в современном сознании». Франк указывает на то, что современная наука находится в кризисе по причине отрицания ею духовного начала, ведущего к невозможности объяснения ряда явлений в мире. Выход из сложившейся ситуации заключается в воссоздании «таинственного и живого космоса», связанного с Богом. «Именно этот процесс, хотя еще и в очень слабой мере и лишь в зачаточной форме, уже совершается в современной науке за последнюю четверть века» [7, с. 152], – констатирует философ. Для иллюстрации своего положения Франк прибегает к анализу ситуации, которая сложилась в современной ему психологии и физике. В первом случае «врач новой школы начинает уже более походить на древнего целителя, чем на врача недавнего прошлого, верившего только в пилюли и порошки»¹³, а во втором, как отмечает философ, «решающими являются два факта: крушение дарвинизма и возрождение витализма»¹⁴. Схожая тенденция наблюдается Франком и в гуманитарном познании, где благодаря крушению натурализма «органически-духовное воззрение вытесняет натуралистически атомистическую картину жизни»¹⁵.

Следует отметить, что мысль о том, что до тех пор, «пока в науке будет господствовать натуралистическое и механистическое мировоззрение, религия в лучшем случае может быть обоснована лишь на скептицизме»¹⁶, встречается и в ранней критической статье С.Л. Франка о книгах французского философа Эмиля Бутру «Вильям Джемс и религиозный опыт» и «Наука и религия в современной философии», изданных в 1908–1909 гг. Уже тогда Франк призывал обратить особое внимание на те признаки, «которые указывают на готовящийся пересмотр самого научного мировоззрения» [8, с. 95]. Статьи Франка, посвящен-

¹³ См.: Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании. С. 154.

¹⁴ Там же. С. 155.

¹⁵ Там же. С. 156.

¹⁶ См.: Франк С.Л. Религия и наука (Эмиль Бутру. Вильям Джемс и религиозный опыт. Emile Boutroux. Science et religion dans la philosophie contemporaine) // Критическое обозрение. 1909. Вып. VI. С. 95 [8].

ные проблеме взаимоотношений науки и религии, органично вписываются в круг работ русских философов-эмигрантов¹⁷.

Возвращаясь к содержательному анализу и сопоставлению смысловых структур трех основных текстов Франка на тему взаимоотношений науки и религии, можно высказать предположение о том, что публикуемая архивная рукопись возникла в период между написанием работы «Религия и наука» и выступлением философа в Религиозно-философской академии. Обращение Франка к указанной проблематике в этот период находит свое отражение в его переписке с Н.А. Бердяевым. Так, 2 ноября 1925 г. Франк сообщал: «Я мог бы написать под заглавием “Религия и современное” научное мирозерцание” обзор современной естественно-научной литературы, то есть очерк преодоления в ней материализма и натурализма – тут есть много интересного, я кое с чем ознакомился и читаю в этом году так курс в Академии»¹⁸. А в письме от 15 января 1926 г. он писал: «Я мог бы предложить краткий курс (3–4 двухчасовых лекций) на тему “Религия и наука” или такой же курс “Основы социальной философии христианства”» [10, с. 140]. К той же тематике следует отнести выступления Франка в Берлине: 28 февраля и 7 марта 1927 г. он сделал два доклада, озаглавленные «Наука о чудесах. Научное изучение оккультных явлений с демонстрациями»¹⁹. В 1928 г. лекции на эту же тему были прочитаны русским философом в Прибалтике, в частности в Каунасе, где философ указывал на «необоснованность безоглядного, не располагающего аргументами, отрицания явлений, установленных и зафиксированных строго научным путем выдающимися учеными – психологами и физиками»²⁰, а затем в Риге (в зале Русского клуба)²¹. Наконец, нельзя не упомянуть о брошюре «Материализм как мировоззрение», изданной в Варшаве в 1928 году. В ней Франк отчетливо заявляет, что материализм – это не научная теория, а не что иное, как квази-религиозное убеждение, замещающее истинную религиозную веру: «Материализм по существу есть не теоретическая онтология, не научное учение о составе мира, а вера в определенные ценности, утверждение определенной иерархии жизненных ценностей, некое волевое предпочтение, которое одному началу жизни отдается перед другим»²². Иными словами, материалистическое воззрение не может представить серьезных научных аргументов, которые могли бы опровергнуть религиоз-

¹⁸ Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1926) / публ. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 138 [10].

¹⁹ См.: Хроника // Руль. 1927. № 1893. С. 7 [11]; Хроника // Руль. 1927. № 1905. С. 7 [12]. (Конспект находится в 12 коробке Бахметьевского архива.)

²⁰ Б.Г. Наука о чудесах. На лекции проф. С.Л. Франка // Эхо. 1928. № 68 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.russianresources.lt/archive/Frank/Frank_1.html (дата обращения: 20.12.2016) [13].

²¹ См.: Ковальчук С. Молодежная организация Русского Зарубежья: деятельность РСХД в Латвии (1927–1934) // Русский мир и Латвия: Письма в будущее / ред. С. Мазур. Рига: Издание общества Seminarium Hortus Humanitatis, 2015. Вып. XXXIX. С. 13 [14].

²² См.: Франк С.Л. Материализм как мировоззрение. Paris: YMCA Press; Варшава: Изд-во «Добро», 1928. С. 18 [15].

ную веру в существование Высшего Начала – Бога. Вера по своей сути недоказуема и неопровергаема. С другой стороны, христианство есть религия «религиозного материализма» или «Богоматериализма» (по выражению В.С. Соловьева), в противоположность спиритуализму или ереси докетизма, не признающей реального воплощения Христа²³.

Сам Франк, будучи глубоко религиозным мыслителем, интересовался развитием естественных наук. Стоит вспомнить, что его брат Михаил был профессором математики, один из племянников, Плеб Михайлович, – биофизиком, а другой, Илья Михайлович, – лауреатом Нобелевской премии за 1958 г. в области физики²⁴, который вместе со своим сыном Александром принял крещение в православной Церкви. По мнению о. Александра Семенова, настоятеля храма Похвалы Пресвятой Богородицы в Дубне, на формирование мировоззрения А.И. Франка оказала влияние работа С.Л. Франка «Религия и наука»²⁵.

Необходимо подчеркнуть, что вопрос о взаимодействии науки и религии имел для Франка не только полемический характер в связи с господством воинствующего атеизма, материализма и позитивизма. Данная тема является одним из аспектов более общего вопроса об отношении трансцендентного и имманентного начал, Бога и мира. Иначе говоря, она органично вписывается в ключевую для мыслителя тему роли и места религии, прежде всего – ее онтологических оснований (что нашло отражение в его книге «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии»). Общеизвестно, что Франк обозначил свою философскую позицию как панентеизм²⁶: согласно ей, Бог присутствует в мире, но в то же время бесконечно его превышает, трансцендирует. Бог есть «все» (и этот аспект выражает франковская концепция всеединства) и вместе с тем «не-иное», «non-aliud», совершенно различное (но никак не чуждое, разнородное, но не инородное!) по отношению к творению. Именно по этой причине тексты Франка на первый взгляд выглядят несколько непоследовательными: порой он пишет о том, что религия и наука имеют *разный* предмет²⁷, но тут же появляется утверждение о том, что они «говорят *об одном и том же*»²⁸. В перспективе панентеизма это несложно понять. С одной стороны, философ обращает внимание, что наука изучает эмпирическую реальность, в то время как религия – первореальность, отсюда, они касаются различных предметов. Методы естественных наук не могут быть использованы

²³ См.: Франк С.Л. Материализм как мировоззрение. С. 21–22.

²⁴ См.: Nobel Lectures. Physics 1942–1962. Amsterdam – London – New York: Elsevier Publishing Company, 1964. P. 442–469 [16].

²⁵ См.: Semenov A. Stosunek uczonych w Dubnej do wiary. Kilka portretów // Nauka – religia – dzieje: co to znaczy realnie być...? VIII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 8–10 sierpnia 1995 r. / Red. J.A. Janik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996. S. 123 [17].

²⁶ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления. С. 507, 613; Франк С. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. С. 207 [18].

²⁷ См.: Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой> // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library.

²⁸ Там же.

при описании трансцендентной сферы, которая не поддается никакому определению и может быть представлена только с помощью «ученого незнания», *docta ignorantia*²⁹. С другой стороны, видимый мир имеет свое основание в Боге, поэтому предмет науки – природа – в конечном счете совпадает с предметом религии, хотя ни в коем случае не исчерпывает его.

Можно предположить, что именно по этой причине Франк так остро ощущал всяческие проявления отступления человека от Бога, в том числе совершенно неправомерное использование науки в качестве «орудия» для борьбы с религией. Это противоречит самому факту онтологической зависимости творения от Творца. Особенно глубоко мыслитель переживал по поводу религиозных заблуждений своих соотечественников, угодивших в сети так называемого научного атеизма. В своем докладе «Отношение русского человека к Богу», прочитанном в Базеле в 30-е годы, Франк заметил, что русский человек «либо живет в Боге, в любви и глубочайшем доверии к Богу, либо – по причине того, что мировая несправедливость приводит его в отчаяние – разочаровывается в Боге, порывает с Богом и начинает ненавидеть Бога, бороться против него»³⁰. Тем не менее, подчеркивал философ, нельзя полностью отречься от Бога. Ни страдания, ни насильственное навязывание атеистической позиции (ссылаясь на то, что Бог не есть предмет научного доказательства) не могут лишить человека его укоренения в Абсолюте, независимо от того, осознает он этот факт или нет. Настоятельно подчеркивая взаимосвязь Творца и творения и, как следствие, религии и науки, философ пытался противодействовать секуляризации мира, называемой им «двойной бухгалтерией».

Следует отметить, что в рассуждениях Франка на тему отношения между наукой и религией появляется еще одна кажущаяся противоречивость, которая снимается при более внимательном анализе его работ. Философ настаивал на том, что религия и наука имеют не только разные (а точнее говоря, как мы уже выяснили, относительно разные) предметы, но и пользуются разными методами познания: наука основывается на эмпирическом, интересубъективном опыте, в то время как религия предполагает личную веру, хотя и передаваемую и хранимую общиной Церкви; как писал Франк, «построить разумную религию так же невозможно, как построить разумную музыку»³¹. В то же время Франк (что видно в его докладах на тему научного изучения чудес), решительно отрицая оккультизм, допускал возможность эмпирического подтверждения метапсихических явлений. К слову, такой подход был весьма популярен в конце XIX и начале XX века: подобного рода исследованиями занимались философ В. Джемс, биолог А.Р. Уоллес, математик А. Морган и ряд других уче-

²⁹ См.: Obolevitch T. Negative theology and science in the thought of Semyon Frank // *Studies in East European Thought*. 2010. Vol. 62, no 1. P. 93–99 [19].

³⁰ См.: Франк С.Л. Отношение русского человека к Богу // *Вторая навигация*. 2005. № 5. С. 284 [20].

³¹ Франк С. Из записной книжки 1944 года / публ. Г.Е. Аляева // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / ред. Г.Е. Аляев и др. Полтава: АСМІ, 2016. С. 518 [21].

ных³². Также в военное время Франк пытался совместить наиболее глубокие положения религии и метафизики с научными данными. В письме к В.И. Ельяшевичу от 15 июля 1943 года он поделился следующими планами: «У меня намечается работа по чистой онтологии (или метафизике) с учетом всех новейших идей положительной науки»³³ [5, с. 116], – имея в виду незаконченный труд, посмертно опубликованный под заглавием «Мысли в страшные дни»³⁴, в котором Франк, с одной стороны, пытался провести параллели между своей онтологической концепцией и новейшими научными открытиями, а с другой – подчеркивал, что «наука ... признала себя бессильной ... описать механизм природы»³⁵. На самом деле противоречия в подходе Франка нет. Он стремился не столько представить строгие научные «доказательства» религиозной веры и основанной на ней своей собственной метафизической системы, сколько проиллюстрировать религиозные воззрения примерами из области наук, указывая на то, что между этими сферами нет и не может быть никакого конфликта. Наука сосредоточена на познании эмпирического мира и ничего не говорит о сфере трансцендентного. Однако, поскольку она постоянно ищет ответ на вопрос об основании всего мира, она не может замкнуть реальность в границах только того, что поддается наблюдению и исследованию, и должна обратиться в сторону религии³⁶.

Эти же мысли в концентрированном виде нашли свое проявление в архивном конспекте. Представленная здесь рукопись до настоящего времени не была введена в научный оборот и публикуется впервые. В тексте содержатся подчеркивания, а также исправления, сделанные чернилами (что отмечено в тексте и комментариях).

С.Л. Франк

<Об отношении между религией и наукой>

Вопрос об отнош<ении> религии и науки – сложный. Я ставлю его в форме, в к<отор>ой он вызыв<ает> наиболее острый интерес: есть ли противоречие между р<елигией> и н<аукой>? И если есть, как разрешается?

³² См.: Obolevitch T. Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą // S.L. Frank, Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze / tłum. T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PANT, 2007. S. XXIX.

³³ См.: Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) / публ. Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 год / ред. М.А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2016. С. 40–240 [23].

³⁴ См.: Франк С. Мысли в страшные дни // С. Франк. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347–393 [24]; Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 48. С. 86–92 [25].

³⁵ См.: Б.Г. Наука о чудесах. На лекции проф. С.Л. Франка. С. 358.

³⁶ См.: Оболевич Т. Проблема отношения науки и религии в творчестве Семена Людвиговича Франка // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) / ред. Г. Аляев и др. Полтава: АСМІ, 2007. С. 90, 94 [26].

Обычн<ое> мнение: есть. Рел<игия> и наука – две, разные по форме и методу, но одинаковые по своему предмету, формы познания и осмысл<ения> мира. Они говорят об одном и том же, но разное. Так, рел<игия> допуск<ает> чудо, наука предп<олагает> закономерность, рел<игия> обычно утвержд<ает> свободу, наука – детерминизм, рел<игия> припис<ывает> человеку особое место – наука счит<ает> его явл<ением> природы; или частн<ые> учения: бессмертие души³⁷ и завис<имость> душ<евных> явл<ений> от мозга, сотворение мира и его вечность, центральное полож<ение> земли, небо, ад – науч<ные> предст<авления> о земле и небе. Религия – первобыт<ная>, наивн<ая> наука, наука – знания усовершенствов<анное>, провер<енное> и критич<ное>.

Противопоказание – религиозность многих великих ученых: Ньютон³⁸, Паскаль³⁹, Лейбниц⁴⁰, Пастер⁴¹ даже Дарвин⁴². – Невозможность объяснения этого «двойной бухгалтерией» (возможно для средн<его> ума, но не творческо-го). Полож<ение> объясн<ится> потом.

По существу (сложность опровержения, в виду большой путаницы понятий)

1) Религия и наука заняты разными предметами: схематически – Богом и миром. Религия: мнимость, будто даст учения о мире. Сотворение мира, небо и земля – все эти уч<ения>, как религиозн<ые>, говорят не о мире природы, а о Боге и его отнош<ении> к миру. С друг<ой> стороны, наука берет мир, как замкнутую систему, никогда не выходя за его пределы, не ставя вопроса о начале, конце, об основах. «Вечность» в пределах существующего мира (вечность материи и энергии). («Вечные законы» природы⁴³). Поэтому законы мира не противоречат иному миру.

2) Недостаточность отрешенного бытия. Деизм⁴⁴ – Бог привел машину в движ<ение> и предоставил ей самой. Живая религия – вмешательство и соприкосновение. Чудо, провидение, двойств<енное> полож<ение> человека. Но именно из вышесказ<анного> ясно, что противоречия нет. Замкнутая система и действие извне иных, внешних ей начал. Теория чуда. Чудо не противоречит «закону причинности»; ибо есть причинность сверхприродных на-

³⁷ Написано чернилами вместо зачеркнутого слова «мира».

³⁸ Исаак Ньютон (1642–1727) – английский физик, математик и мыслитель. Родоначальник классической механики.

³⁹ Блез Паскаль (1623–1662) – французский математик, физик и философ, являющийся одним из основателей математического анализа.

⁴⁰ Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) – немецкий философ, логик и математик, основатель и первый президент Берлинской академии наук.

⁴¹ Луи Пастер (1822–1895) – французский биолог и химик, являющийся одним из основателей микробиологии и иммунологии.

⁴² Чарлз Дарвин (1809–1882) – английский натуралист, одним из первых обосновал теорию эволюции живых видов во времени.

⁴³ Далее зачеркнуто слово.

⁴⁴ Деизм – религиозно-философское учение, появившееся на заре Нового времени в Западной Европе. Согласно распространенным деистическим представлениям, на которые в данном случае ссылается С.Л. Франк, Бог является творцом мира, который после свершения акта творения оставляет созданное им и отправляется на покой.

чал. То же – «свобода» (von der Gewalt etc⁴⁵), то же бессмертие (свет в комнате и на улице).

3) Но наука не дает закончен<ного> мирозерцания, по двум причинам:

а) частичность, незавершенность научного знания. Формула Ньютона⁴⁶. «Есть многое на свете»⁴⁷. Знание о незнании, тайна и глубина. *Отсюда религиозные учения*⁴⁸. Научное и варварское (советское) отношение к науке, Фауст⁴⁹ и Вагнер⁵⁰.

б) частность науки. Не наука, а науки. Естествознание и гуманитарные науки, неорганическая и органическая природа⁵¹. Невозможность энциклопедического мирозерцания (энциклопедический словарь). Наличие предпосылок, веры. Философия хочет дать цельное мирозерцание, но она – союзница религии, выводит за пределы мира.

Смешение «научного мирозерцания» с «мирозерцанием ученых». Зависимость тенденций⁵² науки от духа и веры эпохи. Поразительные изменения в науке нашего времени. Крушение дарвинизма и механизма. Витализм. Принцип относительности, успехи гуманитарных знаний. Крушение натурализма⁵³.

Так называемый конфликт науки с религией есть конфликт двух вер, натурализма и религиозной веры. Этот конфликт неизбежен, пока натурализм не преодолен. «Двойная бухгалтерия» неизбежна именно в неверующем сознании. Гипотеза «научного человека». Реальность духовного мира.

⁴⁵ От произвола и т.д. (нем.)

⁴⁶ Далее зачеркнуто слово «Научн.». Имеется в виду следующее высказывание Ньютона, которое встречается в ряде работ Франка: «Не знаю, как меня воспринимает мир, но сам себе я кажусь только мальчиком, играющим на морском берегу, который развлекается тем, что время от времени отыскивает камешек более пестрый, чем другие, или красивую ракушку, в то время как великий океан истины расстилается передо мной неисследованным» (См., напр.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 213 [27]). Данное высказывание приписывается Ньютону Джозефом Спенсером (1699–1768) в работе «Anecdotes, Observations, and Characters of Books and Men» (см.: Spence J. Anecdotes, Observations, and Characters of Books and Men. London: J. Murray, 1820. P. 158–159 [28]). В комментариях к «Непостижимому» ошибочно указана пагинация. Ср.: Сенокосов Ю.П. Примечания // С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 593 [29].

⁴⁷ Аллюзия на частично искаженную цитату из «Гамлета» В. Шекспира в переводе М.П. Воронченко, которая часто встречается в творчестве С.Л. Франка. Полностью цитата выглядит следующим образом: «Есть многое в природе друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам» (Шекспир В. Гамлет / пер. М.П. Воронченко. СПб.: Типография медицинского департамента министерства внутренних дел, 1828. 1 д. сц. 5 [30]).

⁴⁸ Дописано чернилами над текстом.

⁴⁹ Герой одноименного произведения И. фон Гёте «Фауст».

⁵⁰ Рихард Вагнер (1813–1883) – немецкий музыкант, композитор и теоретик искусства.

⁵¹ Далее зачеркнут знак вставки.

⁵² Далее зачеркнуто слово «эпохи».

⁵³ Далее следует зачеркнутое предложение с красной строки: «Если под научным мирозерцанием разумеется натурализм».

Что требует здравый смысл? Изреч<ение> Честертон⁵⁴.

Список литературы

1. Франк С.Л. Происхождение науки / публ. А.А. Гапоненкова // Известия Саратовского университета. Сер. Филология. Журналистика. 2006. Вып. 1–2. С. 10–12.
2. Франк С.Л. <Об отношении между религией и наукой> // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library / Columbia University. New York: S.L. Frank Papers. Box 12.
3. Франк С.Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. 28 с.
4. Франк С.Л. Абсолютное // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 58–72.
5. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / ред. П.В. Алексеев. М.: Изд. полит. лит., 1990. С. 319–334.
6. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 439–744.
7. Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. 1926. № 4. С. 145–156.
8. Франк С.Л. Религия и наука (Эмил Бутру. Вильям Джемс и религиозный опыт. Emile Boutroux. Science et religion dans la philosophie contemporaine) // Критическое обозрение. 1909. Вып. VI. С. 90–95.
9. Раздъяконов В. Институционализация диалогического направления дискурса «наука и религия» в современной России // Государство. Религия. Церковь. 2015. № 1. С. 11–29.
10. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1926) / публ. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 131–154.
11. Хроника // Руль. 1927. № 1893. С. 7.
12. Хроника // Руль. 1927. № 1905. С. 7.

⁵⁴ Отсылки к английскому христианскому мыслителю и писателю Г.К. Честертону (1874–1936) встречаются в некоторых работах С.Л. Франка. Так, в книге «С нами Бог» Семен Людвигович пишет: «Дж. К. Честертон справедливо указывает, что обычное понимание, отождествляющее верующего с “ненормальным”, прямо опрокидывает подлинное соотношение. Основной признак помешательства есть не *расширение* нормального горизонта бытия, а, напротив, его искусственное *сужение*» [6, с. 653–654]. Ср. также высказывание из работы Франка «Религия и наука», тематически и содержательно близкой к публикуемому материалу, в которой изложена та же мысль, хотя и без прямого указания на Честертон: «“Здравый смысл” означает одновременно и остроту зрения в отношении всего частного, и обладание правильной о б щ е й к а р т и н о й , и одно от другого совершенно неотделимо. И наоборот: в чем основной признак глупости, несообразительности и – в пределе – умственной ненормальности, отсутствия “здорового смысла”? Он заключается в неумении разбираться в отношениях между явлениями, располагать их в надлежащем порядке, учитывать подлинный вес и относительную значительность каждого явления, его настоящее место в общей картине действительности. И потому такая глупость, а также ее предельная форма – умственная ненормальность, идиотизм и помешательство – в конечном счете всегда определены одной основной чертой: ненормальным с у ж е н и е м духовного горизонта» [3, с. 52]. Перефразируемая Франком мысль Честертон может восходить к работе последнего «Ортодоксия» (1908 г.), где есть такие строчки: «Сумасшедший заключен в чистую, хорошо освещенную тюрьму одной идеи, у него нет здорового сомнения, здоровой сложности. <...> Они универсальны лишь постольку, поскольку высасывают все из одного тощего объяснения. Их схему можно применять ко всему – но она остается узкой схемой. Они видят черно-белую доску, и будь ею вымощена хоть вся Вселенная, они не смогут сменить точку зрения и разглядеть, что она бело-черная» (Честертон Г.К. Ортодоксия / пер. Л. Сумм. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 56 [31]).

13. Б.Г. Наука о чудесах. На лекции проф. С.Л. Франка // Эхо. 1928. № 68 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.russianresources.lt/archive/Frank/Frank_1.html (дата обращения: 20.12.2016).
14. Ковальчук С. Молодежная организация Русского Зарубежья: деятельность РСХД в Латвии (1927–1934) // Русский мир и Латвия: Письма в будущее / ред. С. Мазур. Рига: Издание общества Seminarium Hortus Humanitatis, 2015. Вып. XXXIX. С. 8–28.
15. Франк С.Л. Материализм как мировоззрение. Paris: YMCA Press; Варшава: Изд-во «Добро», 1928. 31 с.
16. Nobel Lectures. Physics 1942–1962. Amsterdam – London – New York: Elsevier Publishing Company, 1964. 619 p.
17. Semenov A. Stosunek uczonych w Dubnej do wiary. Kilka portretów // Nauka – religia – dzieje: co to znaczy realnie być...? VIII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 8–10 sierpnia 1995 r. / red. J.A. Janik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996. S. 117–129.
18. Франк С. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.
19. Obolevitch T. Negative theology and science in the thought of Semyon Frank // Studies in East European Thought. 2010. Vol. 62. No 1. P. 93–99.
20. Франк С.Л. Отношение русского человека к Богу // Вторая навигация. 2005. № 5. С. 279–284.
21. Франк С. Из записной книжки 1944 года / публ. Г.Е. Аляева // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / ред. Г.Е. Аляев и др. Полтава: АСМІ, 2016. С. 517–520.
22. Obolevitch T. Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą // S.L. Frank, Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze / tłum. T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PANT, 2007. S. IX–XXXI.
23. Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) / публ. Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 год / ред. М.А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2016. С. 40–240.
24. Франк С.Л. Мысли в страшные дни // С.Л. Франк. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347–393.
25. Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4. С. 86–92.
26. Оболевич Т. Проблема отношения науки и религии в творчестве Семена Людвиговича Франка // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) / ред. Г. Аляев и др. Полтава: АСМІ, 2007. С. 88–94.
27. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
28. Spence J. Anecdotes, Observations, and Characters of Books and Men. London: J. Murray, 1820. 319 p.
29. Сенокосов Ю.П. Примечания // С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 550–603.
30. Шекспир В. Гамлет / пер. М.П. Воронченко. СПб.: Типография медицинского департамента министерства внутренних дел, 1828.
31. Честертон Г.К. Ортодоксия / пер. Л. Сумм. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. 286 с.

References

1. Frank, S.L. Proiskhozhdenie nauki [The origin of science], in *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Ser. Filologiya. Zhurnalistika*, 2006, issue 1–2, pp. 10–12.
2. Frank, S.L. <Ob otnoshenii mezhdu religiyey i naukoj> [<On the relationship between religion and science>], in Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University. New York: S.L. Frank Papers. Box 12.

3. Frank, S.L. *Religiya i nauka* [Religion and science]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom, 1953. 28 p.
4. Frank, S.L. Absolyutnoe [The Absolute], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World-view]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 58–72.
5. Frank, S.L. Filosofiya i religiya [Philosophy and religion], in *Na perelome. Filosofskie diskussii 20-kh godov: Filosofiya i mirovozzrenie* [At the turn. Philosophical discussions of the 20s: philosophy and world view]. Moscow: Izdanie politicheskoy literatury, 1990, pp. 319–334.
6. Frank, S.L. S nami Bog. Tri razmyshleniya [God with us: Three meditations], in Frank, S.L. *S nami Bog* [God with us]. Moscow: AST, 2003, pp. 439–744.
7. Frank, S.L. Religiya i nauka v sovremennoy soznanii [Religion and science in the modern consciousness], in *Put'*, 1926, no. 4, pp. 145–156.
8. Frank, S.L. Religiya i nauka (Emil' Butru. Vil'yam Dzhems i religioznyy opyt. Emile Boutroux. Science et religion dans la philosophie contemporaine) [Emile Boutroux, William James and religious experience, Emile Boutroux, Religion and science], in *Kriticheskoe obozrenie*, 1909, issue VI, pp. 90–95.
9. Razd'yakov, V. Institutionalizatsiya dialogicheskogo napravleniya diskursa «nauka i religiya» v sovremennoy Rossii [The institutionalization of the dialogue direction of discourse «science and religion» in the contemporary Russia], in *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'*, 2015, vol. 1, pp. 11–29.
10. Iz perepiski S.L. Franka i N.A. Berdyayeva (1923–1926) [From the correspondence S.L. Frank's and N.A. Berdyayev's (1923–1926)], in *Voprosy filosofii*, 2014, no. 2, pp. 131–154.
11. Khronika [Chronicle], in *Rul'*, 1927, no. 1893, p. 7.
12. Khronika [Chronicle], in *Rul'* [Rudder] 1927, no. 1905, p. 7.
13. B.G. Nauka o chudesakh. Na lektsii prof. S.L. Franka [The science on miracles. The lecture of prof. S.L. Frank], in *Ekho*, 1928, no. 68. Available at: http://www.russianresources.lt/archive/Frank/Frank_1.html.
14. Koval'chuk, S. Molodezhnaya organizatsiya Russkogo Zarubezh'ya: deyatel'nost' RSKhD v Latvii (1927–1934) [The Youth Organization of Russian abroad: RSCM activities in Latvia (1927–1934)], in *Russkiy mir i Latvija: Pis'ma v budushchee* [Russian world and Latvia: Letters to the Future]. Riga: Izdanie obshchestva Seminarium Hortus Humanitatis, 2015, issue XXXIX, pp. 8–28.
15. Frank, S.L. *Materializm kak mirovozzrenie* [Materialism as a worldview]. Paris: YMCA Press; Warsaw: Izdatel'stvo «Dobro», 1928. 31 p.
16. Nobel Lectures. Physics 1942–1962. Amsterdam – London – New York: Elsevier Publishing Company, 1964, 619 p.
17. Semenov, A. Stosunek uczonych w Dubnej do wiary. Kilka portretów, in *Nauka – religia – dzieje: co to znaczy realnie być...? VIII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 8–10 sierpnia 1995 r.* [Science – Religion – History: what is real existence means? The proceedings of the 8th seminar held at Castel Gandolfo 8–10th of August 1995]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996, pp. 117–129.
18. Frank, S.L. *Svet vo t'me* [The light shines in the darkness]. Moscow: Faktorial, 1998. 256 p.
19. Obolevitch, T. Negative theology and science in the thought of Semyon Frank. *Studies in East European Thought*, 2010, vol. 62, no. 1, pp. 93–99.
20. Frank, S.L. Otnoshenie russkogo cheloveka k Bogu [The attitude of Russian man to God], in *Vtoraya navigatsiya*, 2005, no. 5, pp. 279–284.
21. Frank, S.L. *Iz zapisnoy knizhki 1944 goda* [From the notebook of 1944], in *Istoriya filosofii u vitchiznyaniy dukhovnyy kul'turi* [History of philosophy in the native spiritual culture]. Poltava: ASMI, 2016, pp. 517–520.
22. Obolevitch T. Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą [When knowledge coincidents with faith], in Frank, S.L. *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze* [Ontological proof and other works on knowledge and faith]. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2007, pp. IX–XXXI.
23. Perepiska S.L. Franka s V.B. El'yashevichem i F.O. El'yashevich (1922–1950) [Correspondence S.L. Frank's with V.B. El'yashevich's and F.O. El'yashevich's (1922–1950)], in *Issledovaniya po istorii ruskoj mysli 2015* [Studies in Russian intellectual history 2015]. Moscow: Modest Kolerov, 2016, pp. 40–240.

24. Frank, S.L. Mysli v strashnye dni [Thoughts in the dark days], in Frank, S.L. *Nepročitannoe...Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, letters, recollections]. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2001, pp. 347–393.

25. Alyaev, G.E. «Mysli v strashnye dni»: dopolneniya. Predislovie k publikatsii fragmentov iz zapisnykh knizhek S.L. Franka [«Thoughts in the dark days»: supplements. The foreword to publication of fragments from Simon Frank's notebooks], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 4, pp. 86–92.

26. Obolevich, T. Problema otnosheniya nauki i religii v tvorchestve Semena Lyudvigovicha Franka [The problem of the relationship of science and religion in the creativity of S.L. Frank], in *Kolizii sintezu filosofii i religii v istorii vitchiznyanoi filosofii (do 180-richchya Pamfila Jurkevicha ta 130-richchya Semena Franka)* [Collisions of the synthesis of philosophy and religion in the history of native philosophy]. Poltava: ACMI, 2007, pp. 88–94.

27. Frank, S.L. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [The Unknowable: An ontological introduction to the philosophy of religion], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 183–559.

28. Spence, J., *Anecdotes, Observations, and Characters of Books and Men*, London: J. Murray, 1820. 319 p.

29. Senokosov, Yu.P. Primechaniya [Comments], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 550–603.

30. Shekspir, V. *Gamlet* [Hamlet]. Saint-Petersburg: Tipografiya meditsinskogo departamenta ministerstva vnutrennikh del, 1828.

31. Chesterton, G.K. *Ortodoksiya* [Orthodoxy]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy Bogoslovskiy institut, 2003. 286 p.

УДК 141.4:27-1

ББК 873(2)61-07

К ВОПРОСУ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ С. Л. ФРАНКА (ВЗГЛЯД ИЗ ЧЕШСКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ)¹

Я. ФЕБЕР

Трнавский университет в Трнаве
Горнопоточна, 23, г. Трнава, 918 43, Словацкая республика
E-mail: jaromir.feber@vsb.cz

Е. ПЕТРУЦИЙОВА

Оставский университет
Ф. Шрамка, 3, г. Острава, Чехия
E-mail: jelena.petrucijova@osu.cz

Исходя из сопоставления различных подходов, которые встречаются в философской литературе, предпринята попытка решения вопроса об определении философии С.Л. Франка: обосновано ли определять Франка как исключительно религиозного мыслителя и насколько правомерно считать его представителем самобытной русской религиозной философии. Поддерживается мнение, что Франк является, прежде всего, представи-

¹ Статья была разработана как результат научного проекта VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*, финансируемого Академией наук Словакии.

телем метафизики всеединства как главного направления русской религиозной философии, но одновременно показывают, что вполне оправдано понимать его творчество как продолжение метафизической традиции западной философии. С одной стороны, выделяются основные идеи философии Франка, которые определяют его как наследника философии Соловьёва, но, с другой стороны, обращается внимание на подходы, которые включают его философское познание в контекст дискуссий в западной философии XX века.

Ключевые слова: философия С. Франка, всеединство, русская религиозная философия, Бог, вера, интуиция.

ON DEFINING OF SENYON FRANK'S PHILOSOPHY (VIEW FROM CZECH ABROAD)

J. FEBER

Trnava University in Trnava
23, Hornopotočná Trnava, 918 43, Slovak Republic
E-mail: jromír.feber@vsb.cz

J. PETRUCIJOVA

University of Ostrava
3, F Sramka, Ostrava, Czech Republic
E-mail: jelena.petrucijova@osu.cz

Analysing different approaches offered in the philosophical literature (including the Czech literature) the authors discuss two mutually connected topics: (1) whether it is justified to consider Frank as primarily religious thinker and (2) whether it is legitimately regarded his as a representative of the original Russian religious philosophy. In authors' opinion, having continued a metaphysical tradition of the Western philosophy, Frank is primarily the adherent of the metaphysics of all-unity as a main stream of the Russian religious philosophy. The authors point out on the main ideas of Frank's philosophy and their interconnections with Solovyov's philosophy withal emphasise his approaches, which are discussed within the context of the 20th century Western philosophy.

Key words: Semyon Frank' philosophy, all-unity, Russian religious philosophy, God, faith, intuition.

В России Семен Людвигович Франк пользуется как философ большим авторитетом, принадлежит к числу наиболее выдающихся представителей русской религиозной философии. Его значение подтверждается количеством литературы, которая излагает и интерпретирует его творчество. Репрезентативная коллективная монография «Семен Людвигович Франк» содержит библиографию из 308 публикаций, посвященных философии Франка, на русском языке и 176 – на иностранных языках².

В чешской философской среде философия Франка мало известна. Причин, по всей видимости, как минимум три. Во времена социализма на чешский язык переводилась исключительно русская марксистская философская литература, а существование определенной традиции религиозной философии замалчива-

² См.: Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 533–571 [1].

лось. После общественных перемен в девяностых годах преобладала ориентация на западную философию, а интерес к любой русской философской литературе при этом почти исчез.

Но самой важной, по нашему мнению, причиной является преобладающее в среде чешской академической философии мнение о том, что религиозная философия по своей сущности противоречива, являясь ошибочной попыткой соединить два взаимно исключающих начала: разум и веру. Разум и вера составляют основания двух разных и конкурирующих духовных форм: философии и религии. Даже современные религиозные мыслители относятся к возможности развивать специфическую религиозную философию скорее отрицательно. Симптоматическую точку зрения сформулировал Карл Ранер, утверждая, что философия может быть лишь помощницей (*ancilla*) теологии: «Философия является христианской, когда философ, который является христианином, старается, чтобы между его философией и его верой (т. е. его теологией) существовала максимально возможная степень сближения, но при этом не исчезало существенное различие и несоизмеримость этих областей» [2, с. 95].

Пытаясь создать классификацию основных доводов, ведущих к отрицанию религиозной философии, можем привести следующие: 1) Бог не существует, поэтому нельзя на этом основании развивать философию; 2) Бог существует, но его постижение находится в компетенции не философии, а исключительно религии (теологии); 3) Бог находится за пределами человеческого познания, и поэтому религиозная философия не имеет смысла.

Несмотря на неоднозначный характер самой идеи религиозной философии, таковая реально существует. И как раз русская философия доказывает, что даже сегодня, когда в обществе преобладает наука и научная рациональность, которые зачастую считаются синонимом истинности, религиозная философия является весомой мировоззренческой альтернативой. Именно такие философы, как С. Л. Франк, наглядно доказывают то, что возможно разработать философскую систему и на религиозном основании. Франк исходил из убеждения, что во все эпохи расцвета духовной культуры «философия одновременно была и независимой, и религиозной, и именно в этой своей классической форме была и нужной всем мыслящим людям, и плодотворной»³.

С точки зрения современной философии способ философствования, который находит свое наивысшее выражение в творчестве Франка, не совсем обычен. Он насыщен пафосом больших метафизических систем, казавшихся уже отжившими. Тем не менее, когда мы все-таки решимся изучать его философию, мы будем вознаграждены опытом соприкосновения с радикально иным. Подобный опыт позволяет посмотреть на реальность по-другому, отвлечься от того, что сегодня считается очевидным, и таким образом поставить под сомнение доминирующие конвенции. Все это, несомненно, повышает степень нашей духовной свободы.

После приобщения к сакральному, которое опосредовано религиозной философией, мирская философия может показаться тем, чем она на самом деле есть, – необоснованным упрощением, вовсе не означающим более реалистично-

³ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 209 [3].

го взгляда на мир. Скорее, наоборот, при таком упрощении теряется более высокая духовная перспектива, которая является необходимым условием постижения человеческого мира в целом.

В общем, мы придерживаемся мнения, которое высказал по отношению к Франку В. Н. Порус: «Франк – один из последних выдающихся мыслителей Европы, кто еще осмеливался в XX веке говорить о человечестве *sub specie aeternitatis*» [1, с. 12]. Именно такой способ философствования мы считаем актуальным и по сегодняшний день.

В чешской языковой среде философия Франка стала известна благодаря произведениям Б. Яковенко, Н.О. Лосского и Т. Шпидлика. Благодаря изданию ещё в 1938 г. «*Истории русской философии*» Б. Яковенко⁴, чешская философская общественность имела возможность познакомиться с развитием русской религиозной философии в целом, в том числе и с философией Франка. Следующим важным событием на поле популяризации русской религиозной философии было издание на чешском языке классического труда «*История русской философии*» Н.О. Лосского⁵. Серьёзную разработку некоторых основных идей Франка и метафизики всеединства в целом можно найти в фундаментальном произведении кардинала Т. Шпидлика «*Русская идея*»⁶. Но значение этого труда в рамках философского дискурса довольно-таки ограничено, поскольку произведение имеет явно выраженный теологический характер.

Мы хотим обратить внимание на то обстоятельство, что, пользуясь доступной ему литературой, чешский читатель получает две разные интерпретации учения Франка. Франк в интерпретации Шпидлика – это теолог, религиозный мыслитель, который сумел философски обосновывать религиозные догмы. Франк в интерпретации Яковенко и Лосского – это философ, которого к религиозному сознанию привело решение философских проблем. Первая интерпретация подтверждается анализом многих работ зрелого Франка, у которого религиозное сознание играет роль исходной интуиции, не подлежащей сомнению. Вторая интерпретация, наоборот, подтверждается анализом его философской эволюции. Схематически ее можно выразить как процесс перехода от марксизма к идеализму и религиозной философии. Подобная эволюция, как известно, характерна и для других представителей русской философии. Название сборника трудов С.Н. Булгакова «*От марксизма к идеализму*» можно понимать как общий лозунг определенной части русской интеллигенции, которая в своем духовном развитии пришла к отрицанию материализма и социализма и постепенно приобщилась к религиозным ценностям.

Необходимо добавить и то, что проблема «определения» философии Франка не сводится к ограниченному количеству переводов специальной литературы на чешский язык. Недостаток такой литературы, конечно, влияет на степень интерпретации и разработки учения философа, но в данном случае является проявлением более общей проблемы.

⁴ См.: Jakovenko B. *Dějiny ruské filozofie*. Praha: Orbis, 1938. 462 s. [4].

⁵ См.: Losskij N. *Dějiny ruské filozofie*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004. 662 s.

⁶ См.: Špidlík T. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. 416 s. [6].

На самом деле к философии Франка можно подходить с двух сторон. С одной стороны, это – несомненно метафизическая система, имеющая сугубо религиозный характер, но с другой стороны, ее можно понимать как систему абсолютного реализма, в которой религиозная составляющая является дополнением, своего рода «аксессуаром», который с философской точки зрения систему в целом скорее обесценивает.

Оба подхода имеют место в актуальной философской литературе. Преобладает, по всей видимости, мнение о том, что философия Франка является кульминацией так называемого русского духовного ренессанса, который определяется как философско-религиозное течение, выражающее специфически русский способ богоискательства. По определению А.Ф. Замалеева, в русской «ренессансной» философии впервые «со всей полнотой реализовалась славянофильская мечта о самобытно-русской философии, основанной на вере, вероисповедном отношении к действительности»⁷.

Другое, выразительно отличающее мнение выразил И.И. Евлампиев. Определяя общий характер русской метафизики XIX–XX веков, куда, как одного из главных представителей, он относит и Франка, Евлампиев утверждает, что «постоянно подчеркиваемый религиозный аспект философских исканий – необходимо признать второстепенным фактором, несмотря на все его значение (далеко не всегда позитивное) в жизни и творчестве отдельных авторов» [8, с. 6]. Религиозная ориентация при таком подходе объясняется, скорее всего, не чисто философскими мотивами. Например, Франк в период эмиграции этим хотел как будто бы, прежде всего, резко отличаться от марксистской философии и подчеркнуть русские духовные традиции в конфронтации с реалиями советской России.

Оба подхода, наверное, полностью не исключают друг друга. Никак нельзя пренебрегать тем, что русская философия имеет религиозный характер и как раз специфическое соединение философии и православного христианства определяет ее как своеобразную традицию. Но при этом одновременно оправданно понимать русскую философию как неотъемлемую часть западной философии – ее собственной метафизической традиции.

Франка, соответственно, можно интерпретировать как религиозного философа, который обосновывает веру в Бога как основу не только своей философии, но любой настоящей философии, и одновременно вполне законно включать его творчество в контекст западной философии. Как раз раскрытие недостатков и противоречивости оснований западной философии привело Франка к религиозной философии. Его философия развивается в конфронтации, прежде всего, с феноменологией, экзистенциализмом, марксизмом, позитивизмом, прагматизмом, а также с менее известными философскими течениями.

Своим творчеством он принял участие в решении многих насущных философских вопросов. Особое значение имеет программа онтологизации гносеологии, которая, будучи монистической основой его собственной философии, была оригинальным вкладом Франка в актуальные философские дискуссии.

⁷ См.: Замалеев А.Ф. Лепты. Исследования по русской философии. СПб.: Санкт-Петербург. ун-т, 1996. С. 84 [7].

Точно так же его концепцию интуиции, которая составляет методологическое основание его метафизики, можно понимать как стремление «разработать оригинальный вариант философии жизни»⁸. В духовной установке так называемого живого знания познаваемое дается нам не извне, как нечто отличное от нас самих, а как нечто, что слито с самой нашей жизнью. Интуитивизм Франка часто интерпретируется в духе феноменологии в качестве продолжения традиции философского рационализма в современных условиях. Например, Г.Е. Аляев, проводя анализ метода Франка, обращает внимание на то обстоятельство, что его методология отличается «рационализмом постижения сверхрационального»⁹.

Интенсивный диалог с разными течениями современной философии, который характерен для Франка, доказывает, что его философия входит в состав западной философии. Этот аспект настолько выразительный, что многие зарубежные авторы даже утверждают, что Франк – не русский, а европейский философ, позитивное значение которого состоит в том, что он распространял в русской философской среде достижения западной философии¹⁰.

Бросается в глаза то, что Франк очень редко цитирует русских авторов, наоборот, его произведения насыщены ссылками на работы западных философов. Указывая на источники своей философии, он подчеркивает влияние определенной западной традиции: «Сознательно моя философская мысль определена – как это, может быть, известно читателю, знакомому с прежними моими работами – платонизмом вообще и, в частности, влиянием двух величайших его представителей – Плотина и Николая Кузанского. Многим я обязан знакомству с мистической литературой» [3, с. 208].

Когда П. Элен в статье, которая дает общую характеристику философской концепции Франка, утверждает, что положительная оценка его философии, содержащаяся в «Истории русской философии» В. Зеньковского, не утратила «своего значения спустя 50 лет после опубликования»¹¹, он имеет в виду, прежде всего, его значение для развития традиции западной метафизики. Отрицание Франком возможности постижения метафизической реальности вне ее отношения к человеческому существованию, несомненно, сближает его с фундаментальной онтологией Хайдеггера. Франк, таким образом, подключился к разработке метафизики, обычно обозначаемой как новая онтология, «в соответствии с которой человек предстал как естественная составляющая мирового бытия и Абсолюта, причем творческая деятельность человека в мире выступала как основополагающий элемент в реализации единства мирового бытия, в “построении” Абсолюта (или, по крайней мере, в выявлении всей полноты его сущности)» [8, с. 30].

⁸ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия запада. М.: Республика, 2006. С. 326 [9].

⁹ См.: Аляев Г.Е. О философском методе С.Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / под ред. В. Поруса. М.: Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2009. С. 17 [10].

¹⁰ См.: Woobuyer P.S. L. Frank. The life and work of a Russian philosopher 1877–1950. Athéna: Ohio university press, 1995. P. 257 [11].

¹¹ См.: Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка // Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 15–57 [12].

С другой стороны, можно столкнуться и с другой точкой зрения, подчеркивающей специфический характер русской философии, иногда даже абсолютизирующей ее самобытность. Когда Шпидлик цитирует Т.Г. Масарика, который утверждал, что своеобразное соединение философии и религии не позволяет писать историю русской философии по западному образцу, он имел в виду, что русская философия не соответствует западным стандартам и ее нельзя включить в общий европейский философский контекст¹². Но философское наследие Франка, наоборот, показывает, что своеобразие русской философии нельзя абсолютизировать. Она иногда настолько тесно переплетается с европейской философией, что в чем-то «теряет свою самостоятельность».

Отстаивая идею своеобразия русской религиозной философии, мы одновременно должны принимать во внимание, что западноевропейская философия является доминирующим философским дискурсом, и поэтому любой мыслитель, имеющий намерения стать значительным философом, вынужден сопоставлять свои философские изыскания с традицией европейской философии. Точно так же Франк, выстраивая свою философскую систему, должен был определиться, прежде всего, по отношению к западной философии. Но величие Франка в том и заключается, что, несмотря на это, его философия не потеряла оригинальности.

Мы присоединяемся к точке зрения, которую выразила И.Ю. Алексеева в масштабной публикации «Философы России XIX–XX столетий»¹³. Исследовательница считает русскую философию не приложением или вариацией того, что уже было создано в мировой философии другими народами, а оригинальным культурным феноменом. Понятием «русская философия» мы, таким образом, предпочитаем обозначать не все возможные философские течения, имевшие место на территории России, а таковые можно, конечно же, найти большое количество. Например, уже Б. Яковенко отыскал в русской философской среде 213 отдельных философских течений, школ и подходов¹⁴, хотя не все из них являются подлинно русской философией.

Определяя Франка как представителя русской философии, мы тем самым утверждаем, что он, будучи представителем специфического вида философии, каковой является русская религиозная философия, не является представителем русского позитивизма, русского кантианства, марксизма и т. п. Философия Франка является продолжением и кульминацией философии всеединства, которую мы рассматриваем в качестве господствующей формы этой философии.

Подобное определение противоречит представленному в литературе, которая находится в распоряжении чешского читателя. Яковенко и Лосский не подчеркивают существование независимой русской религиозной философии, не выделяют философию всеединства в качестве ее составной части, и философию Франка определяют по-разному. Яковенко – прежде всего, в качестве кон-

¹² См.: Špidlík T. Ruská idea, jiný pohled na člověka. S. 101.

¹³ См.: Алексеева И.Ю. Философия в современной России и русская философия // Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / под ред. П.В. Алексеева. 4-е изд. перераб. и доп. М.: Академический проект, 2002. С. 12 [13].

¹⁴ См.: Jakovenko B. Dějiny ruské filozofie. S. 543–557.

цепции абсолютного или реального идеализма, но при этом по другим основаниям он ее обозначает как интуитивно-критический онтологизм, трансцендентальный интуитивизм, идеальный реализм, монистический или систематический реализм¹⁵. Лосский, в свою очередь, относит Франка к интуитивистам, потому что, по его мнению, «невозможно разработать систематическое философское мировоззрение, в особенности религиозного характера, без теории познания. Самобытные русские мыслители до и после славянофилов всегда были склонны утверждать, что познающий субъект непосредственно воспринимает транссубъективную реальность» [14, с. 308]. Эту теорию Лосский назвал интуитивизмом и Франка причислил к представителям интуитивизма, так как целью одной из его основных работ – книги *«Предмет знания»* – «является открытие онтологических условий возможности интуиции как непосредственного восприятия реальности»¹⁶.

Определение философии Франка в качестве разновидности интуитивизма все-таки не совсем адекватно, потому что его философия в целом является в первую очередь религиозной метафизикой, а не гносеологией или методологией. Определенная гносеологическая концепция и вытекающие из нее методологические приемы являются скорее средством решения главной задачи – обоснования Бога как абсолютной реальности. Бытие Бога не может быть, по мнению Франка, доказано ни дедуктивно, ни индуктивно. Лишь интуиция позволяет постичь Бога как очевидную истину. Онтологическое доказательство бытия Бога Франк выстраивает на интуитивном основании. Новая редакция этого доказательства как раз и составляет суть его основной метафизической работы *«Непостижимое»*. Вера, будучи ядром любого религиозного мировоззрения, философски осмысливается Франком как интуиция. Его метафизика сохраняет, таким образом, свою религиозность, потому что вера в Бога остается, но при этом не перестает быть философией, – вера получает философскую интерпретацию. Его, по сути дела, феноменологическая интерпретация веры позволяет включить Франка в число значительных представителей рационалистической традиции европейской философии. В метафизике Франка вера в Бога, переставая быть выражением иррационализма, получает статус трансрационального основания философского разума.

Если Лосский считает Франка философом, который примыкает к интуитивизму, то для Шпидлика Франк – религиозный мыслитель, который развивает традицию персонализма. Более того, Шпидлик считает Франка учеником Бердяева, потому что тот «развивает мысль Бердяева о творческой свободе»¹⁷.

Антропоцентризм является, несомненно, одним из главных признаков русской философии. В связи с этим можем вспомнить обобщение В.В. Зеньковского: «Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии, – что само по себе никогда не может претендовать на точность и полноту, –

¹⁵ См.: Jakovenko V. Dějiny ruské filozofie. S. 427, 544–557.

¹⁶ См.: Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. С. 309 [14].

¹⁷ См.: Špidlík T. Ruská idea, jiný pohled na člověka. S. 10, 31.

то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий» [15, т. I, ч. 1, с. 16]. Это обобщение относится и к Франку.

Но хотя антропология для Франка существенна, она является опять-таки лишь составной частью его общей религиозной метафизики. По его мнению, путь к познанию Бога, который остается главным направлением религиозной метафизики, должен исходить из более доступной сущности самого человека. Его утверждение о том, что «единственное, но вполне адекватное доказательство бытия Бога есть бытие самой человеческой личности, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, трансцендирующего самого себя»¹⁸, подтверждает, что антропология является средством богопознания.

Франк подчеркивает, что в рамках философии мы должны исходить не из заранее признанного бытия Бога (как в религии), но «то же самое сознание должно быть выражено в обратном порядке, исходя из имманентно данного существа человека. Человек в своем самосознании – на основе внутреннего опыта, убеждающего его в совершенной своеобразности, именно сверхмирности его существа как личности, – испытывает себя как образ, проявление, обнаружение на земле сверхмирного начала – начала, инородного всему земному бытию, первичного и абсолютно ценного, т. е. Бога; но, сознавая себя именно только производным и притом несовершенным проявлением этого сверхмирного начала, он тем самым знает реальность своего первоисточника и прообраза, – знает ту полноту и первичность реальности, вне отношения к которой немислим он сам как ее частное, производное, ограниченное и несовершенное обнаружение» [3, с. 314–315]. Из сказанного напрашивается заключение, что все философские размышления, в том числе антропологические, постоянно направляются в конечном итоге к одной цели – постижению Бога как высшей точки реальности и необходимому условию правдивого познания.

Нелишне добавить еще один существенный аргумент против тенденции причислять Франка к представителям экзистенциализма, в том числе к философии Бердяева. В целом онтологическая парадигма философии Франка вынуждает его отречься от любых тенденций постулировать человека в ранге самостоятельной и тем более первичной реальности. Идея человеческой личности как определенной монады или атома реальности прямо противоречит идее всеединства.

Трудности с попыткой адекватно определить философию Франка оказываются более масштабными. И в современной русской философской литературе ситуация довольно запутанная. Можно столкнуться с разными «типологическими определениями» философии Франка – мистический пантеизм (Барабанов), христианский платонизм (Плотников), абсолютный реализм (Гайденко), имманентный онтологизм или антиномический монодуализм (Мотрошилова), мистический реализм (Евлампиев), христианский реализм (Сенокосов), мистический панморализм (Замалеев), идеал-реализм (Столович), персоналистическая метафизика (Аляев)... Этим перечень возможностей не исчерпан. Сам Франк

¹⁸ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 313.

предпочитал определение своей философии как умудренного неведения. Этим он хотел выразить мысль о том, что его философия «в качестве попытки рационально выразить сверхрациональное существо реальности должна пониматься только как приблизительное, схематическое и в лучшем случае лишь относительно верное отображение подлинной истины бытия... Бог знает лучше»¹⁹.

Подобный плюрализм определений не должен нас смущать, потому что эти определения не являются взаимоисключающими, скорее – акцентирующими разные аспекты философского творчества Франка. Но, несмотря на это, мы присоединяемся к мнению, что определение Франка как представителя философии всеединства лучше всего выражает общий характер его метафизики, поскольку главной и основополагающей в его системе остается идея Всеединства. Вся его система может быть в конечном итоге целостно выражена как систематическое обоснование и применение этой идеи. Идея всеединства является *idee directrice* мышления Франка, по словам Зеньковского, который кроме этого добавляет: «Предпосылка единства бытия (т.е. мира) есть, конечно, естественная предпосылка всякого познания, – но у Франка, как и других поклонников идеи всеединства, в это единство бытия включено и Абсолютное (что и превращает единство бытия во всеединство)» [15, т. II, ч. 1, с. 160].

Значение Франка в том и заключается, что он смог наиболее последовательно и систематично реализовать идею всеединства в своей философской системе. Он старается все поместить в абсолютный контекст. Все должно быть понято как органическая составная часть Всеединства, ничто не должно стоять вне, потому что Всеединство не имеет никаких границ, все, в том числе и Бог, и человек со своей духовной жизнью, становится в его системе компонентом абсолютной реальности.

Последовательное применение идеи всеединства несет с собой ряд импликаций, которые конкретизируют философию Франка и одновременно доказывают её сходство с концепциями остальных представителей философии всеединства, которые более или менее сознательно развивают метафизическое наследие Владимира Соловьева.

Основной религиозной импликацией идеи всеединства является идея соединения божественного (абсолютного) и мирского (относительного). Подобный синкретизм был причиной обвинения Франка в пантеизме, которое он отвергает. Тем не менее идея соединения относительного и абсолютного ставит перед Франком и другими представителями метафизики всеединства нелегкую задачу – как мыслить трансцендентного Бога в качестве имманентной основы реальности. Соотношение имманентного и трансцендентного становится центральным вопросом всей метафизики всеединства, на что обращают внимание многие зарубежные знатоки русской философии²⁰.

Онтологически-гносеологической импликацией идеи всеединства является соединение материального и духовного, которое связано с соединением субъекта и

¹⁹ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 209.

²⁰ См.: Shein L. J. Readings in Russian Philosophical Thought. Logic and Aesthetics. Hague: Mouton, 1973. P. 14 [16].

объекта познания. В этом заключался смысл так называемого онтологического поворота. В «Предмете знания» Франк занялся созданием общего учения, в котором онтология и гносеология нераздельны, составляют органическое единство.

Антропологической импликацией идеи всеединства является соединение Бога и человека. Идея богочеловечества, которая оправданно считается главной идеей философии Соловьева²¹, является одновременно основой мировоззрения Франка: «Основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т. е. оправдание идеи Богочеловечности, в которой я усматриваю самый смысл христианской веры» [3, с. 208]. Именно идея богочеловечности должна, по убеждению Франка, преодолеть тот роковой раздор «между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который стал характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смут и трагизма»²².

Импликацией идеи всеединства в области логики является диалектический характер мышления представителей метафизики всеединства. Всеединство, будучи единством всего, является по необходимости и единством противоположностей, таковым оно должно быть и изложено. Диалектический характер философского мышления находит у Франка свое выражение в концепции так называемого антиномического монодуализма. В «Непостижимом» он пишет: «Единственно адекватная онтологическая установка есть установка *антиномистического монодуализма*. О каких бы логически уловимых противоположностях ни шла речь – о единстве и множестве, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени, добре и зле, Творце и творении, – в конечном итоге мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании, вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга – что одно не есть другое и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте. В этом и заключается антиномистический монодуализм всего сущего, и перед его лицом всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлеченность, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности» [18, с. 315].

Основной методологической импликацией всеединства, позволяющей развивать независимую религиозную философию, является онтологическое обоснование веры как средства постижения высшей абсолютной истины. Веру (т. е. прямое и непосредственное постижение абсолютной реальности) делает возможным жизненная партиципация человека в построении абсолютной реальности. Концепция интуиции Франка является философским выражением такого понимания веры.

В качестве заключения хочется повторить оценку, которую выразил А. Мень и которая, на наш взгляд, лучше всего выражает актуальную значимость изучения философии Франка: «В своей философии Франк показал, что религиозное

²¹ См.: Zouboff P.P. Godmanhood as the main idea of the philosophy of Vladimir Solovyov. Poughkeepsie. N.Y.: Peter P. Zouboff, 1944. P. 46 [17].

²² См.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 208.

мировоззрение, христианство, отнюдь не является чем-то иррациональным. Сейчас нередко бывает, что человек, обратившись к христианской вере, думает, что ради этого он должен выбросить за борт свое мышление, свою логику, свой разум. И вот такие люди, как Владимир Соловьев, Сергей Трубецкой или Семен Франк, показывают, что мощная работа разума не только не подрывает основ религиозного мирозерцания, но, напротив – дает ему осмысление, а порой даже и обоснование» [19, с. 583].

Список литературы

1. Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. 589 с.
2. Rahner K. Teologický slovník. Praha: Zvon, 1996. 426 s.
3. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
4. Jakovenko V. Dějiny ruské filozofie. Praha: Orbis, 1938. 462 s.
5. Losskij N. Dějiny ruské filozofie. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004. 662 s.
6. Špidlík T. Ruská idea, jiný pohled na člověka. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. 416 s.
7. Замалеев А.Ф. Лепты. Исследования по русской философии. СПб.: Санкт-Петербург. ун-т, 1996. 320 с.
8. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.
9. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия запада. М.: Республика, 2006. 477 с.
10. Аляев Г.Е. О философском методе С.Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / под ред. В. Поруса. М.: Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2009. С. 17–28.
11. Woobuyer P.S. L. Frank. The life and work of a Russian philosopher 1877–1950. Athéna: Ohio university press, 1995. 292 p.
12. Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка // Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 15–57.
13. Алексеева И.Ю. Философия в современной России и русская философия // Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / под ред. П.В. Алексеева. 4-е изд. перераб. и доп. М.: Академический проект, 2002. С. 12–15.
14. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
15. Зеньковский В. В. История русской философии. В двух томах. Ленинград: Прометей, 1991.
16. Shein L.J. Readings in Russian Philosophical Thought. Logic and Aesthetics. Hague: Mouton, 1973. 337 s.
17. Zouboff P.P. Godmanhood as the main idea of the philosophy of Vladimir Solovyov. Poughkeepsie. N.Y.: Peter P. Zouboff, 1944. 233 p.
18. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
19. Мень А. Семен Людвигович Франк // Мировая духовная культура. М.: Фонд имени Александра Меня, 1995. С. 574–583.

References

1. *Seмен Lyudvigovich Frank* [Simon Ludvigovich Frank]. Moscow, 2012. 589 p.
2. Rahner, K. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996. 426 p.
3. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and man]. Moscow: Respublika, 1997. 479 p.
4. Jakovenko, V. *Dějiny ruské filozofie*. Praha: Orbis, 1938. 462 p.
5. Losskij, N. *Dějiny ruské filozofie*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004. 662 s.
6. Špidlík T. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. 416 s.

7. Zamaleev, A.F. *Lepty. Issledovaniya po russkoy filosofii* [Contributions. Study on the Russian philosophy]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskiy universitet, 1996. 320 p.
8. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Ch. I* [History of the Russian metaphysics in the 19–20 centuries. Part I]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 415 p.
9. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya zapada* [Thinkers of Russia and philosophy of the West]. Moscow: Respublika, 2006. 477 p.
10. Alyaev G.E. O filosofskom metode S.L. Franka (Fenomenologiya ne po Gusserlyu) [About a philosophical method of S.L. Frank (Phenomenology not across Husserl)], in *Ideynoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoy kul'tury* [Ideological heritage of S.L. Frank in the context of modern culture]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. Apostola Andreyana, 2009, pp. 17–28.
11. Boobbyer, P. S.L. Frank. The life and work of a Russian philosopher 1877–1950. Athéna: Ohio university press, 1995. 292 p.
12. Elen P. Vvedenie v spetsifiku filosofskogo myshleniya Franka [Introduction to specifics of philosophical thinking of Frank], in *Semen Lyudvigovich Frank* [Simon Ludvigovich Frank]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 15–57.
13. Alekseeva I. Yu. Filosofiya v sovremennoy Rossii i russkaya filosofiya [Philosophy in modern Russia and the Russian philosophy], in *Filosofy Rossii XIX–XX stoletiy. Biografii, idei, trudy* [Philosophers of Russia of the 19-20 centuries. Biographies, ideas, works]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2002, pp. 12–15.
14. Losskiy N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of the Russian philosophy]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 480 p.
15. Zen'kovskiy V.V. *Istoriya russkoy filosofii v 2 t.* [History of the Russian philosophy in 2 vol.]. Leningrad: Prometey, 1991.
16. Shein, L.J. Readings in Russian Philosophical Thought. Logic and Aesthetics. Hague: Mouton, 1973. 337 p.
17. Zouboff, P.P. Godmanhood as the main idea of the philosophy of Vladimir Solovyov. Poughkeepsie. N.Y.: Peter P. Zouboff, 1944. 233 p.
18. Frank, S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990. 608 p.
19. Men', A. Semen Lyudvigovich Frank, in *Mirovaya dukhovnaya kul'tura* [World spiritual culture]. Moscow, 1995, pp. 574–583.

А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

УДК 130.2(47)
ББК 87.3(2)63-8

**«ДЫМ, ТУМАН, СТРУНА ЗВЕНИТ В ТУМАНЕ...»
ФИЛОСОФСКИЙ ДЕБЮТ А.Ф. ЛОСЕВА КАК ФАКТ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Э.И. ДИМИТРОВ

Институт литературы Болгарской Академии наук
Шипченски проход, 52, бл. 17, г. София, 1113, Болгария
E-mail: edimitrov@gbg.bg

Дан анализ авторского дебюта А.Лосева. Три его статьи, опубликованные в 1916 году, рассматриваются как единый творческий акт и оригинальный тройственный дебют. Философский дебют Лосева сопоставляется с дебютом Достоевского, реализованным под знаком двойничества. На этой основе сделан методологический вывод о том, что исследователям следует четко отличать время протекания творческого процесса от времени протекания работы автора «на бумаге», а также от времени социальной реализации творческого процесса. Выявлены многочисленные межтекстовые связи трех дебютных статей А.Ф. Лосева с разнообразными произведениями русской литературы и философии, которые позволяют молодому философу как бы «вплавить» свою мысль одновременно в три разные традиции – универсальную традицию платонизма, традицию русской литературы и философской мысли и традицию европейской и русской музыки и исполнительского искусства. Тройственный дебют А.Ф. Лосева органично связан с разнородными фактами и процессами в русской культуре XIX и начала XX столетия, являясь, таким образом, фактом и явлением этой культуры.

Ключевые слова: социальная реализация творческого процесса, поэтика самовыражения, соотношение музыки и текста, эмблема русской мысли, социальные механизмы реализации и функционирования творческой деятельности.

**«THERE IS A MISTINESS AND A CHORD VIBRATING IN THE MIST...»
PHILOSOPHICAL DEBUTE OF ALEXEJ LOSEV AS A FACT
OF THE RUSSIAN CULTURE**

E.I. DIMITROV

Institute of Literature at the Bulgarian Academy of Sciences
52, Shipchenski prohod, bl. 17, Sofia 1113, Bulgaria
E-mail: edimitrov@gbg.bg

The article aims to analyze the appearance of Losev as an author in 1916. Three of his publications from the same year are considered together as a unique and united act of creation and as an original triple debut. The Losev's philosophical debut is referred to the debut of F.M. Dostoevsky, which was conducted under the sign of doublehood. As a result methodological conclusion was drawn that the

researchers have to discriminate the time of creative process from time of writing the particular oeuvre as well as from the time of social embodiment of creative process. Many inter-textual links among the three first Losev's articles and various oeuvre of the Russian literature and philosophy are revealed. Through the first publications A.F. Losev inscribes his reflexions in three different traditions simultaneously. These traditions are the universal Plato tradition, the Russian literature and philosophical tradition and the European and Russian music tradition. It was pointed out that this triple debut is intimately connected with different facts and cultural of the 19th and the beginning of the 20th centuries being fact and phenomenon of the same Russian culture.

Key words: jubilee-memory, flashness, debut of Dostoevsky under the sigh of double, social realization of the creative process, triple debut of A.Losev, poetics of self-expressing, life sense, congruence of music and text, emblem of Russian thought, thinking-through, social mechanism of functioning of the creative activity.

Мы отмечаем столетие авторского дебюта А.Ф. Лосева, и это является частным случаем «юбилейной памяти» и социального механизма персонального юбилея¹. Этот факт может быть интерпретирован двумя способами: с одной стороны, возможно поддаться искушению гиперинтерпретации и из первых публикаций философа попытаться дедуктивно вывести все богатство идей «позднего» Лосева; с другой стороны, своим внимательным и любовным воспоминанием как бы указать на то, что в этом дебюте есть нечто особое, неординарное, т. е. сделать символический творческий жест. Для того, чтобы анализировать дебют как дебют, т.е. видеть его в соответствии с его собственной мерой и не привносить в него постороннее содержание, нам придется как бы «отмыслить» все последующее творческое развитие мыслителя, т.е. отказаться от принципа телеологизма, согласно которому все богатство творчества содержится в скрытом виде в первых работах автора. Вот почему, с нашей точки зрения, логичнее и продуктивнее было бы увидеть философский дебют А.Ф. Лосева на фоне других авторских дебютов в контексте русской культуры: «подобное познается через подобное», как утверждали древние философы.

В заглавии статьи читатель, разумеется, сразу узнал цитату из «Преступления и наказания» (1866 г.) Ф. Достоевского, со своей стороны являющуюся неточной цитатой из «Записок сумасшедшего» Н. Гоголя («сизый туман стелется под ногами; струна звенит в тумане...»). Вспомним слова Порфирия Петровича, обращенные к Раскольникову, по поводу его газетной статьи: «Мне все эти ощущения знакомы и статейку вашу я прочел как знакомую. В бессонные ночи и в иступлении она замшлялась, с подыманием и стуканьем сердца, с энтузиазмом подавленным. А опасен этот подавленный, гордый энтузиазм в молодежи! Я тогда поглумился, а теперь вам скажу, что ужасно люблю вообще, то есть как любитель, эту первую, юную, горячую пробу пера. Дым, туман, струна звенит в тумане...» [3, с. 345].

Однако речь будет идти не о некоем уподоблении «первой, горячей пробы пера» будущего великого философа публицистическому дебюту популярней-

¹ См. о социальных механизмах юбилея: Димитров Э. Заметки о юбилее (генезис и смысл) // Три века русской литературы: Актуальные аспекты изучения: межвуз. сб. науч. тр. Вып. 19. М.: Иркутск: Изд-во ГОУВПО ИГПУ, 2008. С. 3–8 [1]; Димитров Е. Памет, юбилей, канон. Увод в социологията на българската литература. София: Изток-Запад, 2012. С. 82–136 [2].

шего литературного героя, а о структурном, типологическом сходстве литературных дебютов Лосева и Достоевского. Что мы имеем в виду?

Всем хорошо известно, что молодой Достоевский вошел стремительно в историю русской литературы своим первым романом «Бедные люди», опубликованным в вышедшем в самом начале 1846 г. под редакцией Н. Некрасова «Петербургском сборнике». То, что *вторым* литературным произведением писателя, весьма отличным от первого по своей тематике, да и по стилистике, является повесть «Двойник», тоже хорошо известно.

Обратим внимание, однако, на тот факт, что повесть закончена 28 января того же 1846 г., т.е. буквально через несколько дней после выхода из печати «Петербургского сборника», и опубликована во втором номере «Отечественных записок» за тот же год. Говоря иначе, «Бедные люди» и «Двойник», опубликованные почти одновременно, с незначительным разрывом во времени (всего в две недели!), в действительности знаменуют особый, *двойной* литературный дебют Достоевского, оригинальнейший дебют *под знаком двойничества*.

Есть все основания сделать именно такой вывод. Ему не противоречат известные нам факты о первых творческих шагах Достоевского, как раз наоборот. Молодой писатель пишет своему брату М.М. Достоевскому 1 февраля 1846 г. (именно в день, в который вышел № 2 «Отечественных записок» с публикацией «Двойника»): «... я до самого последнего времени, то есть до 28-го числа, *кончал моего подльца Голядкина*. Ужас! Вот каковы человеческие расчеты: хотел было кончить до августа и протянул до февраля! Теперь посылаю тебе альманах. „Бедные люди“ вышли еще 15-го» [4, с. 117]. Иначе говоря, хотя Достоевский и начал работу над «Двойником» *после* завершения «Бедных людей», но выход в свет замыслился им, скорее, *одновременно* с романом, т.е. дебют действительно мыслится в парадигме двойничества².

Разумеется, любой творческий процесс реализуется во времени, т.е. всегда существует некоторая хронологическая последовательность между отдельными произведениями, их рукописями и т.д., но это само по себе мало что значит: ведь хронологическая последовательность имеет место даже при рождении близнецов. Здесь важно нечто совсем другое.

Молодой Достоевский берется за новую, совершенно отличную от первой работу, *не дожидаясь* публикации «Бедных людей», откликов критики и т.д. (как

² Роман «Бедные люди» задуман еще зимой 1844 г., в 1844 г. (первая редакция) и 1845 г. Достоевский активно работал над ним; в мае 1845 г. писатель заканчивает переписку романа набело. Замысел «Двойника» следует отнести, по всей вероятности, к весне 1845 г., а активная работа над повестью велась летом и осенью этого же года. Если бы он успел закончить «Двойника» раньше, то повесть, несомненно, была бы напечатана в № 1 «Отечественных записок», т.е. вышла бы 1 января 1846 г. (см. об этом: Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского. 1821–1881. Т. 1. СПб., 1983. С. 87–98 [5]). Интересно отметить, что именно так это запомнилось писателю: в «Дневнике писателя» за ноябрь 1877 г. он писал по поводу появления глагола «штушеваться» следующее: «Появилось это слово в печати, в первый раз, 1-го января 1846 года, в «Отечественных записках», в повести моей «Двойник, приключения господина Голядкина» [6, с. 65]. Любопытно отметить, что первоначальное название альманаха «Петербургский сборник» – «Первое января».

это обычно бывает), и заканчивает «Двойника» буквально в дни выхода в свет «первого романа» (само по себе это совпадение – весьма необычно). Представим следующую вполне реальную, хотя и гипотетическую ситуацию: по каким-то причинам – финансовым, организационным, цензурным и т.д. – Некрасов опаздывает с выпуском в свет «Петербургского сборника» и он выходит из типографии в свет не в самом начале 1846 г., как это должно было произойти, а позднее – в середине или в конце года (все мы знаем, что такое происходит весьма часто). В этом случае какая из двух работ – «Бедные люди» или «Двойник» – считалась бы «писательским дебютом»? И как критика объясняла бы первые шаги Достоевского? Какие концепции исследователи бы строили? В этом случае как были бы расставлены акценты, что считалось бы «взлетом» и что – «падением»? Эти и подобные им риторические вопросы подводят нас к мысли, что нам следует четко отличать: 1) время протекания творческого процесса (здесь вполне возможно сосуществование двух и более разных романов, повестей и др., точнее – их замыслов, планов); 2) время протекания работы автора «на бумаге» (понятно, что в этом процессе X всегда предшествует во времени Y, т.е. когда автор пишет одно, он не может писать еще что-то другое по чисто техническим причинам), на основе которой исследователи обычно и делают свои выводы; 3) время протекания *социальной реализации* творческого процесса – порядок публикаций, последовательность и *модус выхода* в свет отдельных произведений, роль критики, книжного рынка и т.д. Можно заметить, что историки литературы (да и любой другой дисциплины исторического характера) бессознательно смешивают *порядок изложения* истории «жизни и творчества» писателя (да и целой литературы) с порядком зарождения и появления соответствующих произведений и по привычке не берут в расчет социальные механизмы реализации и функционирования любой творческой деятельности.

Необычность и яркость творческого дебюта Ф.М. Достоевского в контексте истории русской литературы (возможно, и в контексте европейской литературы вообще) отмечена еще В.Г. Белинским: «Нельзя не согласиться, что для первого дебюта „Бедные люди“ и непосредственно за ними, „Двойник“ – произведения необыкновенного размера и что так еще никто не начинал из русских писателей. <...> Подобный дебют ясно указывает на место, которое со временем займет г. Достоевский в русской литературе» [7, с. 130].

Несомненно, писатель держал в уме и «продвигал» *одновременно* оба произведения, и это не осталось прецедентом в его творчестве: так, например, в 1866 г., когда по договору с печально известным Стелловским писатель экстренным образом закончил «Игрока», в «Русском вестнике» печатался его роман «Преступление и наказание».

Рассматривая дебют молодого философа *как бы в свете* дебюта писателя³, можно утверждать, что точно так же, как Достоевский еще первым своим авторским жестом манифестировал один из основных принципов своего творче-

³ См.: Димитров Э. Достоевский и Лосев: к вопросу об общении в «большом времени» // Ф.М. Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 19. СПб.: Наука, 2010. С. 58–75 [8].

ства – принцип двойничества, Лосев своими тремя статьями 1916 г. как бы сразу, вдруг, в одно мгновение, (пере)утвердил важнейший для любого диалектика принцип триадичности.

Даже если бы была установлена точная хронологическая последовательность написания и появления в свет этих трех работ⁴, мы бы и в этом случае могли констатировать некую как бы органическую невозможность и немыслимость для Лосева «точечного», линейного публичного выражения себя как автора (особенно ярко это проявляется при написании и издании «восьмикнижия» 1920-х годов).

Итак, оба автора – и Достоевский и Лосев – с самого начала идут одновременно по нескольким путям; и в обоих случаях можно говорить об «объемном», стереометрическом, так сказать, литературном дебюте. Кстати, на это обратил внимание еще 20 лет назад Михаил Гамаюнов в своей статье «Союз музыки, философии, любви и монастыря»: «Эти три работы [«Эрос у Платона», «Два мироощущения» и «О музыкальном ощущении любви и природы». – Э.Д.] следует рассматривать как единый триптих, свидетельствующий о единой теургической направленности автора» [11, с. 911].

Авторский дебют (лат. *exordium*) есть не только начало, но еще и некий исход (*exodus*), исход из «египетского плена» анонимности к свободе самовыражения. Это самовыражение осуществляется по специфическим законам, которые творческие натуры определяют сами для себя, т.е. у каждого автора своя «поэтика самовыражения». Дебют – не творческий (как обычно считается), а социальный акт: акт свободной воли, посредством которого личное творчество находит свою общественную реализацию и манифестацию благодаря соответствующим социально канонизированным механизмам.

Было бы, наверное, непозволительным преувеличением утверждать, что своими первыми тремя публикациями Алексей Лосев, подобно Афине Паладе, явился сразу во «всеоружии», в полном расцвете своих творческих сил и возможностей; кстати сказать, мыслитель является не во всеоружии, а скорее во *всеведении*. Бросается в глаза то, что своим дебютным триптихом молодой философ очертил некую свою собственную духовную территорию, *пространство смысла*, которое со временем постоянно будет усложняться: здесь мы встречаемся с Платоном и с платонизмом как стихией мысли, с символизмом и с философией музыки, с проблемой личности и с философией религии. И тем не менее

⁴ Согласно комментариям, из трех интересующих нас работ точной датировке поддается только «Эрос у Платона»: работа завершена в ноябре 1915 г. (в сохранившемся черновом варианте финала статьи дата – 19 ноября 1915 г.). Судя по всему, работа «Два мироощущения» написана примерно в то же время или немного позднее – в самом конце 1915 г. или в первые дни 1916 г. (она была послана А.В. Неждановой с сопроводительным письмом от 15 января 1916 г. (См.: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 470 [9])). По всей вероятности, работа «О музыкальном ощущении любви и природы» написана уже в 1916 г., когда исполнилось 35 лет «Снегурочке» Римского-Корсакова (см.: Комментарии // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910–1920-х гг./ общ. ред. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 1028–1029, 1051–1054 [10]).

из трех первых статей А.Ф. Лосева нельзя вывести все богатство проблематики и *идей* мыслителя за следующие 70 лет его творчества, но можно с большой степенью вероятности вывести все богатство его интеллектуальных *жестов*, которые являются выражением все той же устремленности к «высшему синтезу», о котором думал и писал еще 18-летний Лосев⁵.

Поражает язык, стиль и тон дебютного триптиха. Это, по словам Достоевского, язык поэта-философа, «художника в науке». Стиль – лосевский, уже сформировавшийся «мировоззренческий стиль» философа, как определил его Сергей Аверинцев⁶. Тон автора, у которого есть *право* говорить именно так, а не иначе, – это тон человека, пребывающего в истине и уверенного в своем пути, тон человека, который готов и постоять, и пострадать за свои жизне-мысли. По опыту нам известно, что слово осуществляет свою власть не только своим содержанием, но и своей интонацией. Разумеется, мы не можем не учитывать и то немаловажное обстоятельство, что язык эпохи сказывается в ритме, «дыхании» дебютной научной прозы философа; это «язык символов, язык насквозь романтизированный и эстетизированный, полный пафоса и риторики, некоторой даже вычурности, претенциозности, обдуманности, рассчитанной изначально на тот или иной эффект...» [14, с. 286].

Всмотримся попристальнее в эти три статьи и, не входя в обсуждение частных вопросов, попытаемся соотнести их с русской культурой в целом.

Нельзя не отметить нечто очевидное: еще на первой странице «Эроса у Платона» Алексей Лосев стремительно вторгся в важнейшую проблематику русской мысли – о жизни и ее смысле. Сознательно или нет – это и не так уж важно, но здесь молодой мыслитель как бы отвечает на бунт Ивана Карамазова своим категорически-утвердительным суждением – «Жизнь *имеет* смысл»⁷. И если отсылка к знаменитому диалогу из «Братьев Карамазовых» находится на подспудном, более глубинном уровне, то в контексте времени очевидна другая межтекстовая связь: всего год до написания «Эроса у Платона» был опубликован основной труд Е. Трубецкого «Смысл жизни»⁸, название которого можно считать эмблемой отчетливо очерченной линии русской мысли, в которой, конечно, лежит и знаменитое заявление О. Мандельштама «Мы – смысловики».

Своим энергичным заявлением, которое поражает, потому что было сформулировано на фоне бушующей мировой войны, в предреволюционном 1916 году, молодой философ сразу позиционирует себя внутри «смысловой линии» русской литературы и философии. Заметим попутно, что любая фраза, любой жест, входя в мир культуры, отражается, рефлектирует в другой фразе и жесте, как бы просвечивается ими.

⁵ См.: Лосев А.Ф. Высший синтез как счастье и ведение // Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет...» Дневники. Письма. Проза. М.: Русские словари, 1997. С. 17–28 [12].

⁶ См.: Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 16–22 [13].

⁷ См.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 33 [15].

⁸ См.: Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Товарищество им. Мамонтова, 1914. 282 с. [16].

И если связь с Е. Трубецким скорее контекстуальна, то в тексте «Эроса у Платона» молодой автор сам четко и ясно декларирует свою ориентацию, указывает образец, к которому будет стремиться: «Только *Владимир Соловьев* (и, как русские, мы можем гордиться им, нашим единственным, но гениальным истолкователем Платона), кажется, первый из тысячи авторов, писавших о Платоне, сумел найти в своей душе настоящий контакт с философией Платона и первый выявил чисто интуитивный и непосредственно-живой подход к философу» [15, с. 37]. Речь здесь, конечно, идет не только о знаменитой статье «Жизненная драма Платона» (1898 г.), влияние которой на молодого автора очевидно и на которую он ссылается, но и о более широком ценностно-мировоззренческом выборе: еще с момента своих первых шагов мыслителя А. Лосев связывает себя с традицией русского платонизма и платоноведения⁹ и лишь через эту связь приходит к «платонизму вообще». С этого момента имя Владимира Соловьева станет для него как бы метонимией платонизма, а занятия платонизмом будут вести его к более глубокому пониманию творчества кумира своей молодости: недаром именно книга о Вл. Соловьеве стала как бы «завещанием» Лосева (открытое для публики лишь посмертно¹⁰). Свидетельство этому – тот факт, что в предпоследнем предложении «Эроса у Платона» мы встречаем скрытую, но легко узнаваемую цитату из Вл. Соловьева; предсмертной фразой философа – «трудна работа Господня» – А.Ф. Лосев как бы ставит эпитафию ко всему своему будущему творчеству.

Ту же глубинную связь с «вехами» русской культуры мы легко можем обнаружить и в статье «Два мироощущения». Здесь сразу бросается в глаза нечто необычное: импульсом для философского дебюта может стать сильное впечатление, потрясение от исполнительского искусства: как известно, вторая работа дебютного триптиха А.Ф. Лосева посвящена знаменитой певице Большого театра Антонине Неждановой (1873–1950): «...чаровнице и вдохновительнице, артистке А.В. Неждановой посвящает автор свой скромный лавр в венок славы»¹¹. Имя Неждановой встречается дважды в статье – оно открывает и как бы закрывает этот текст: «...и мы только временно отдыхаем, слушая теперь одну из самых гениальных Виолетт – Нежданову»¹². Кажется, именно А.Ф. Лосеву принадлежит заслуга впервые поставить музыкальное исполнение как философскую и культурную проблему; отсюда нити тянутся к проблематике романа «Женщина-мыслитель» (1933 г.) и к сложным и неоднозначным творческим отноше-

⁹ О более чем естественной связи А.Ф. Лосева с историей русского платоноведения говорит и тот факт, что в «Эросе у Платона» мы встречаем имя философа и переводчика Платона на русский язык В.Н. Карпова (1798–1867), а также ссылки на книгу Е. Трубецкого «Социальная утопия Платона» (1908 г.). Единственно *связь с традицией выявляет оригинальный голос автора* – вот так мы можем прочитать послание молодого философа.

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с. [17].

¹¹ См.: Лосев А.Ф. Два мироощущения. Из впечатлений после «Травиаты» // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 624 [18].

¹² Там же. С. 636.

ниям с пианисткой М.В. Юдиной (1899–1970), традиционно считающейся прототипом главной героини романа Марии Валентиновны Радиной¹³.

Размышления над «Травиатой» у Лосева незримо связаны с традицией рецепции «Травиаты» в России. Знаменитая опера Верди была впервые поставлена в России всего через несколько лет после премьеры в венецианском театре «Ла Фениче» (6 марта 1853 г.) – в 1856 г. в Санкт-Петербурге (в роли Виолетты – А. Бозио) и в 1858 г. в Большом театре (в главной роли – Э. Бушек). В нашем случае намного более существенно то, что скоро после этого «Травиата» становится и фактом русской литературы: все помнят, что в романе «Накануне» (написанном в 1859 г. и вышедшем в 1860 г.) И.С. Тургенев рассказывает о том, как большой уже болгарин Инсаров¹⁴ вместе с Еленой слушают «Травиату» в Венеции: «В театре давали оперу Верди, довольно пошлую, сказать по совести, но уже успешную облететь все европейские сцены, оперу, хорошо известную вам, русским, – “Травиату”» [21, с. 287]. Лосев, кстати, тоже пишет о «пошлости Травиаты»¹⁵, но, правда, по сравнению со Скрябиным и Вагнером, он считает это «наивысшим развитием современной музыки»¹⁶. Для молодого философа на примере «Травиаты» намного более важно сформулировать некоторые принципиальные положения философского характера, например: о «...слышании как особого *узрения* наряду с *видением*»¹⁷ или о том, что «в музыке дана сущность предмета, *смысл* его, а не явление»¹⁸, но также о соотношении музыки и литературы. Напомним, что Верди написал музыку «Травиаты» на сюжет романа Ал. Дюма «Дама с камелиями» (либретто Франческо Мария Пьяве); точно таким же образом в любимой Лосеву «Снегурочке» встретились музыка Римского-Корсакова и пьеса А.Н. Островского (1873 г.)¹⁹. Несомненно, к «Травиате» молодого автора притягивает то, что в ней «дано настоящее структурное соединение текста и музыки»; здесь «нельзя не отметить внутреннего тождества мелоса и его текста»²⁰. Зоркость и чувствительность молодого автора к этой проблематике более чем естественны для мыслителя, который уверенно вступает на ниве ли-

¹³ Для А.Ф. Лосева не существует принципиальной границы не только между философией и музыкой, но и между философией и гениальным исполнительством, т.е. философ не сомневается в том, что «перевод» между ними возможен «без остатка», о чем он писал знаменитой пианистке в письме от 16 февраля 1934 г.: «В Вашей игре я ощутил свою родную стихию мысли, скрытые – может быть, даже неясные Вам самой – философские постижения, завораживающую глубину и размах прозрения, которые я находил только у крупнейших философов. Я знал всех пианистов: только Вы и Рахманинов остаетесь несравненными светилами на моем философском небе» [19, с. 146].

¹⁴ См.: Димитров Э. Инсаров: болгарин ли он? // Вопросы литературы. 2016. № 5. С. 243–277 [20].

¹⁵ См.: Лосев А.Ф. Два мироощущения. Из впечатлений после «Травиаты». С. 636.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 626.

¹⁸ Там же. С. 630.

¹⁹ См.: Лосев А.Ф. О музыкальном ощущении любви и природы. К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 603–621 [22].

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Два мироощущения. Из впечатлений после «Травиаты». С. 627.

тературоцентричной русской культуры. В «Двух мироощущениях» есть еще много достойного быть отмеченным, укажем лишь на блестящий афоризм, как бы в трех словах синтезирующий дух традиции Достоевского и всей русской мысли: «Любовь – поединок роковой» [18, с. 632]²¹. Дебют Лосева ставит еще и проблему *афористики* Лосева.

В третьей статье из дебютного триптиха молодой философ отдает должное уже сформировавшемуся юбилейному механизму культуры (ведь статья «О музыкальном ощущении любви и природы» написана по поводу 35-летия «Снегурочки») и принципу «народности», национальной культуры. В этой же статье есть и первые ростки будущей проблематики мифа – пока, правда, в совершенно начальном, неразвернутом виде.

Дебют А.Ф. Лосева – частный случай той же «всеотзывчивости», о которой страстно говорил и писал Достоевский в своей «Пушкинской речи»: в трех частях дебютного триптиха мы встречаем имена Сократа и Платона, Гомера и Гесиода, Диогена Лаэртского и Олимпиодора, Вл. Соловьева и Е. Трубецкого, Бетховена и Вагнера, Рахманинова и Скрябина, Чайковского и Римского-Корсакова – «кормчие звезды» (Вяч. Иванов) Алексея Лосева, мерцающие в атмосфере поэзии Тютчева.

Своим дебютным триптихом Алексей Лосев «вплавляет» свою мысль одновременно в три разные традиции – универсальную традицию платонизма, традицию русской литературы и философской мысли и традицию европейской и русской музыки и исполнительского искусства.

Итак, оригинальный тройственный дебют А.Ф. Лосева органично связан с разнородными фактами и процессами в русской культуре XIX и начала XX столетия и сам стал *фактом и явлением этой культуры*.

Список литературы

1. Димитров Э. Заметки о юбилее (генезис и смысл) // Три века русской литературы: Актуальные аспекты изучения: межвуз сб. науч. тр. Вып. 19. М.; Иркутск: Изд-во ГОУВПО ИГПУ, 2008. С. 3–8.
2. Димитров Е. Памет, юбилей, канон. Увод в социологията на българската литература. София: Изток-Запад, 2012. С. 82–136.
3. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. 422 с.
4. Достоевский Ф.М. Письма. 1832–1859 // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28. Ч. 1. Л.: Наука, 1985. 551 с.
5. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского. 1821–1881. Т. 1. СПб., 1983. 530 с.
6. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Сентябрь–декабрь // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 5–128.

²¹ Следует заметить, что на самом деле афоризм Лосева является аллюзией, а точнее – скрытой цитатой из стихотворения Тютчева «Предопределение» (1851–1852 гг.): «Любовь, любовь – гласит преданье – / Союз души с душой родной – / Их съединение, сочетанье, / И роковое их слиянье, / И ... поединок роковой...» На самом деле философ «выжал» строфу и из нее получил мысль, емкий афоризм. Очередной пример того, как литература «тихо и незаметно» переходит в философию; глубинная связь мысли Лосева с русской литературой вне всякого сомнения.

7. Белинский В.Г. Петербургский сборник // Белинский В.Г. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 8. М.: Худож. лит., 1982. С. 121–156.
8. Димитров Э. Достоевский и Лосев: к вопросу об общении в «большом времени» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 19. СПб.: Наука, 2010. С. 58–75.
9. Лосев А.Ф. Письмо А.В. Неждановой 1916 // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М.: Время, 2002. С. 470.
10. Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910–1920-х гг. / общ. ред. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 1088 с.
11. Гамаюнов М. «Союз музыки, философии, любви и монастыря» // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 907–925.
12. Лосев А.Ф. Высший синтез как счастье и ведение // Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет...». Дневники. Письма. Проза. М.: Русские словари, 1997. С. 17–28.
13. Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 16–22.
14. Тахо-Годи Е.А. «... Я остаюсь поэтом и художником» // Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет». Дневники. Письма. Проза. М.: Русские словари, 1997. С. 283–299.
15. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.
16. Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Товарищество им. Мамонтова, 1914. 282 с.
17. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
18. Лосев А.Ф. Два мироощущения. Из впечатлений после «Травиаты» // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 623–636.
19. Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель. Приложения // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М.: Время, 2002. С. 7–160.
20. Димитров Э. Инсаров: болгарин ли он? // Вопросы литературы. 2016. № 5. С. 243–277.
21. Тургенев И.С. Накануне // Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем в 30 т. Т. 6. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Наука, 1981. С. 159–300.
22. Лосев А.Ф. О музыкальном ощущении любви и природы. К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 603–621.

References

1. Dimitrov, E. Zametki o yubilee (genezis i smysl) [Notes on jubilee (genesis and sense)], in *Mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov «Tri veka russkoy literatury: Aktual'nye aspekty izucheniya»* [Interacademic collection of scientific research «Three centuries of Russian literature: Actual aspects of study»]. Moscow; Irkutsk: Izdatel'stvo GOUVPO IGPU, 2008, issue 19, pp. 3–8.
2. Dimitrov, E. Pamet, yubiley, kanon. Uvod v sotsiologiyata na b>lgarskata literatura [Memory, jubilee, canon. An introduction to the sociology of the Bulgarian literature]. Sofiya: Izток-Zapad, 2012, pp. 82–136.
3. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Collected works in 30 vol., vol. 6]. Leningrad: Nauka, 1973. 422 p.
4. Dostoevskiy, F.M. Pis'ma. 1832–1859 [Letters. 1832–1859], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 28., ch. 1* [Collected works in 30 vol., vol. 28, part 1]. Leningrad: Nauka, 1985. 551 p.
5. *Letopis' zhizni i tvorchestva F.M. Dostoevskogo. 1821–1881* [Cronicle of the life and the oeuvre of F.M. Dostoevsky. 1821–1881]. Saint-Petersburg, 1983, vol. 1. 530 p.
6. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya. 1877. Sentyabr'–dekabr' [Diary of a Writer. 1877. September–December], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Collected works in 30 vol., vol. 26]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 5–128.
7. Belinskiy, V.G. Peterburgskiy sbornik [Peterburg's miscellany], in Belinskiy, V.G. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 8* [Collected works in 9 vol., vol. 8]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1982, pp. 121–156.

8. Dimitrov, E. Dostoevskiy i Losev: k voprosu ob obshchenii v «bol'shom vremeni» [Dostoevsky and Losev. To the topic for the communication at the «grand time»], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and studies]. Saint-Petersburg: Nauka, 2010, issue 19, pp. 58–75.
9. Losev, A.F. Pis'mo A.V. Nezhdanovoy 1916 [Letter to A.V. Nezhdanova 1916], in Losev, A.F. «Ya soslan v XX vek...» [«I am in exile at XX century»]. Moscow: Vremya, 2002, vol. 2. 470 p.
10. Losev, A.F. *Na rubezhe epokh. Raboty 1910–1920-kh godov* [At the boundary of the epochs. Works from 1910–1920-th]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2015. 1088 p.
11. Gamayunov, M. «Soyuz muzyki, filosofii, lyubvi i monastyrya» [The union between the music, philosophy, love and monastery], in Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 907–925.
12. Losev, A.F. Vysshiy sintez kak schast'e i vedenie [Upper synthesis as happiness and knowledge], in Losev, A.F. «Mne bylo 19 let...». *Dnevniky. Pis'ma. Proza* [«I was 19 years old...». Diaries. Letters. Prose]. Moscow: Russkie slovari, 1997, pp. 17–28.
13. Averintsev, S.S. «Mirovozzrencheskiy stil'»: podstupy k yavleniyu Loseva [«Weltanschauung's style»: approaches to the Losev's appearance], in *Voprosy filosofii*, 1993, no. 9, pp. 16–22.
14. Takho-Godi, E.A. «... Ya ostayus' poetom i khudozhnikom» [«I remain a poet and an artist»], in Losev, A.F. «Mne bylo 19 let...». *Dnevniky. Pis'ma. Proza* [«I was 19 years old...». Diaries. Letters. Prose]. Moscow: Russkie slovari, 1997, pp. 283–299.
15. Losev, A.F. Eros u Platona [Eros in Plato], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 31–60.
16. Trubetskoy, E. *Smysl zhizni* [The sense of the life]. Moscow: Tovarishchestvo im. Mamontova, 1914. 282 p.
17. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Progress, 1990. 719 p.
18. Losev, A.F. Dva mirooshchushcheniya. Iz vpechatleniy posle «Traviaty» [Two conceptions of the world. Some impressions after «La traviata»], in Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 623–636.
19. Losev, A.F. Zhenshchina-myslitel'. Prilozheniya [Woman-thinker. Appendix], in Losev, A.F. «Ya soslan v XX vek...» [«I am in exile at XX century»]. Moscow: Vremya, 2002, vol. 2, pp. 7–160.
20. Dimitrov, E. Insarov: bolgarin li on? [Insarov: is he Bulgarian?], in *Voprosy literatury*, 2016, no. 5, pp. 243–277.
21. Turgenev, I.S. Nakanune [On the Eve], in Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 30 t., t. 6* [Collected works and letters in 30 vol., vol. 6]. Moscow: Nauka, 1981, pp. 159–300.
22. Losev, A.F. O muzykal'nom oshchushchenii lyubvi i prirody. K tridsatipyatiletiyu «Snegurochki» Rimskogo-Korsakova [About music feeling of the love and the nature. To 35 anniversary of «The Snow Maiden» of Rimsky-Korsakov], in Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 603–621.

УДК 1:930(47)
ББК 87.3(2)63:83.3

**КОМПОЗИЦИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ
В СВЕТЕ СИНТЕТИЧЕСКИ-СТРУКТУРАЛЬНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ
А.Ф. ЛОСЕВА**

О.В. ОСИПОВА

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, учебный корпус «Шуваловский», г. Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: ospv@mail.ru

Рассматривается синтетически-структуральная терминология А.Ф. Лосева, систематизированная в заключительном томе «Истории античной эстетики», применительно к рассуждениям древнегреческих писателей эпохи эллинизма о композиции исторических сочинений: историков Полибия и Диодора Сицилийского и автора риторических сочинений Дионисия Галикарнасского. Дан анализ использования терминов «порядок» и «симметрия» древнегреческими авторами при анализе художественных произведений и противоположных им терминов, исследованных А.Ф. Лосевым в разделе о терминологии целого и его частей. В рассуждениях Дионисия Галикарнасского, Диодора Сицилийского и Полибия о достоинствах и недостатках композиции исторических сочинений выявлены элементы отмеченной А.Ф. Лосевым у Аристотеля художественной концепции начала, середины и конца. В суждениях Дионисия Галикарнасского и Диодора Сицилийского о композиции показано следование принципу симметрии, универсальность которого подчеркивает А.Ф. Лосев. Делается вывод о том, что, с одной стороны, применение синтетически-структуральной терминологии А.Ф. Лосева позволяет систематизировать рассуждения Полибия, Диодора Сицилийского и Дионисия Галикарнасского о композиции, с другой – взгляды античных авторов на композицию древнегреческих исторических сочинений служат дополнительной иллюстрацией к рассуждениям А.Ф. Лосева о «красоте структуры живой вещи» в античности.

Ключевые слова: синтетически-структуральная терминология А.Ф. Лосева, «порядок», «симметрия», литературное произведение, стиль, риторика, древнегреческая историография, композиция исторического сочинения.

**THE STRUCTURE OF ANCIENT GREEK HISTORICAL WORKS
IN THE LIGHT OF A.F. LOSEV'S SYNTHETIC-STRUCTURAL
TERMINOLOGY**

O.V. OSIPOVA

M.V. Lomonosov Moscow State University,
Leninskie gory, Shuvalov Building, Moscow, 119991, Russian Federation
E-mail: ospv@mail.ru

The article considers A.F. Losev's synthetic-structural terminology, systematised in the final volume of the «History of Classical aesthetics» applied to the Hellenistic Greek historians', Polybius' and Diodorus Siculus', and the rhetorician Dionysius of Halicarnassus' views on the structure of historical works. It presents the analysis of the Greek authors of the use of the terms «order» and «symmetry» and the terms antonymous to on the basis of literary works studied by Losev in the part about the

terminology of the entire and its parts. Elements of the art concept of the beginning, middle, and end marked by A.F. Losev for Aristotle, can be revealed in Dionysius of Halicarnassus', Diodorus Siculus', and Polybius' discussions on the advantages and disadvantages of the structure of a historical work. A.F. Losev points to the universal principle of symmetry, the adherence to which is evident in Dionysius of Halicarnassus' and Diodorus Siculus' examinations of the literary structure. It is concluded that on the one hand, the application of A.F. Losev's synthetic-structural terminology allows to systematise Polybius', Diodorus Siculus', and Dionysius of Halicarnassus' reasonings on the literary structure, on the other hand, ancient authors' views on the structure of Greek historical works give a further illustration of A.F. Losev's discussion on the «beautiful structure of living things» in classical antiquity.

Key words: *A.F. Losev's notions and terms, taxis, symmetry, literary work, style, rhetoric, Ancient Greek historiography, structure of historical works.*

В своих философских трудах А.Ф. Лосев в рамках анализа античной философии истории, мифологии и теорий стиля, а также древнегреческой философской терминологии использует произведения древнегреческих историков¹. Так, в заключительном томе «Истории античной эстетики» (1994 г.), где важнейшие философско-эстетические категории рассматриваются в диахроническом плане в системе терминологии, произведения древнегреческих историков А.Ф. Лосев цитирует в восьмой и девятой частях: «Субстанциально-интегральная терминология» и «Обобщенно-завершительная картина античной эстетики»².

Композиции древнегреческих исторических сочинений А.Ф. Лосев отдельного исследования не посвящает, однако в седьмой части заключительного тома «Истории античной эстетики» «Структурно-дифференциальная терминология» он рассуждает о терминах, связанных со «структурной системой целого и его частей» и определяет композицию как «получение ... единораздельной цельности»³, сближая ее, таким образом, со структурой: «Структура предмета есть его единораздельная цельность»⁴. Если учесть отмеченную А.Ф. Лосевым важную роль анализа соотношения целого и его частей в трудах античных мыслителей, представляется возможным попытаться сравнить рассматриваемую А.Ф. Лосевым структурную терминологию с той, которую используют древнегреческие историки (Полибий, Диодор Сицилийский) и авторы риторических сочинений (Дионисий Галикарнасский) в рассуждениях о композиции исторических сочинений.

¹ О процессе формирования терминов и понятий, используемых А.Ф. Лосевым, см.: Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А. «Концептуальная филология» А.Ф. Лосева (о тезисах по терминологии 1980-х годов) // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 4 (52). С. 49–56 [1].

² Об основных направлениях исследования древнегреческих исторических сочинений в работах А.Ф. Лосева см.: Осипова О.В. А.Ф. Лосев о древнегреческих историках // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: к 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти / Материалы Междунар. науч. конф. XIV «Лосевские чтения». В 2 ч. / под общ. науч. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 25–33 [2].

³ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. С. 4 [3].

⁴ См.: Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium, 1994. С. 191 [4].

Предварительно необходимо дать обзор произведений античных авторов эпохи эллинизма, о которых далее пойдет речь. Полибий (200–118 гг. до н. э.) создает «Всеобщую историю», излагающую события 264–146 гг. до н. э. в Греции и сопредельных странах. Диодор Сицилийский (ок. 90–21 гг. до н. э.) в своей «Исторической библиотеке», созданной на основе сочинений его предшественников, охватывает максимально возможное число событий по месту и времени, начиная с мифологии и заканчивая серединой I в. до н. э. Дионисий Галикарнасский (ок. 55 – после 8 г. до н. э.) в риторических трактатах анализирует произведения историков V–IV вв. до н. э.

Итак, в главе «Синтетически-структуральная терминология» А.Ф. Лосев отмечает развитость данной терминологии в античной литературе и выделяет две группы терминов: элементарно-конструктивные и композиционно-конструктивные. К первой группе он относит термины, указывающие на формально-качественные согласования («фигура» (*schēma*), «порядок» (*taxis*), «позиция» (*thesis*), «мера» (*metron*)) и понимание структуры вместе с ее качеством – окачественные структуры («облик» (*morphē*), «отчеканенный вид» (*typos*), отчеканенно-смысловая структура – «зримость» (*eidōs, idea*)). Вторая группа включает термины, указывающие на целую композицию: «симметрия», «ритм», «пропорция»⁵.

Из приведенной терминологии целого и его частей применительно к композиции литературных произведений, в частности древнегреческих исторических сочинений, античные авторы используют термины «порядок» (по словам А.Ф. Лосева, «любимейший термин всех греческих писателей»⁶) и «симметрия» и противоположные им, указывающие на нарушение порядка и соразмерности.

Необходимо также указать на связь анализа структуры и стиля в трудах А.Ф. Лосева: в обоих случаях речь идет о взаимосвязи целого и частей и о порядке следования элементов, так как стиль обладает структурностью⁷. Продуманность и целостность анализа художественной ткани произведения на разных уровнях организации текста А.Ф. Лосев отмечает и в рамках античных теорий стиля, рассматривая, в частности, трактат Дионисия Галикарнасского «О соединении слов»⁸.

Если рассматривать соотношение риторической теории в трактатах Дионисия Галикарнасского и современной литературоведческой интерпретации текста, то следует сказать, что при анализе речей и исторических сочинений Дионисий Галикарнасский выделяет аспекты стилистический (*lektikos topos*) и содержательный (*pragmatikos topos*), включающий, в свою очередь, «приготовление», или «нахождение» (*heuresis*), и «использование приготовленного», называемое «расположением материала» (*oikonomia*)⁹; можно сказать, что

⁵ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. С. 88–131.

⁶ Там же. С. 90.

⁷ См.: Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium, 1994. С. 216–217 [4].

⁸ Анализ см. в работе: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: АСТ; Фолио, 2000. С. 515–525 [5].

⁹ Дионисий Галикарнасский, «О Демосфене» (D. N. Dem. 51). Греческий текст сочинений Дионисия Галикарнасского приводится по изданию: Dionysius of Halicarnassus. Critical Essays. Vol. I–II / transl. by S. Usher. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1974–1985 [6].

«нахождение» соответствует литературоведческому термину «мир произведения» – «воссозданная в нем посредством речи и при участии вымысла предметность»¹⁰, а «расположение материала» – термину «композиция», т. е. «взаимная соотносительность и расположение единиц изображаемого и художественно-речевых средств»¹¹. К расположению материала Дионисий Галикарнасский относит, во-первых, «разделение», или последовательность изложения, во-вторых, «расположение» (*taxis*), или временную организацию текста, и, в-третьих, «отделку», или технику изложения¹². Стилистический аспект включает отбор слов, их сочетание, или «соединение отобранного» (*synthesis tōn eklegentōn*)¹³, а также использование тропов и фигур. Таким образом, если соотнести с разделами риторической науки античности аспекты литературоведческого анализа художественного текста, в трактатах Дионисия Галикарнасского под «содержанием» можно понимать предметно-образительный мир и композицию, под «стилем» – художественную речь.

А.Ф. Лосев пишет о популярной у античных мыслителей проблеме начала, середины и конца, в том числе о структурном понимании данной терминологии, с привнесением момента целостности вещей и событий, а также о художественной концепции начала, середины и конца в «Поэтике» Аристотеля¹⁴. Элементы данной концепции можно найти в рассуждениях Дионисия Галикарнасского, Диодора Сицилийского и Полибия о достоинствах и недостатках композиции исторических сочинений.

Дионисий Галикарнасский, анализируя в «Письме к Помпею» «расположение» (*taxis*), отмечает, что историку следует «распределить материал и расставить все по своим местам»¹⁵, и обращает особое внимание на начало и финал произведения, ограничивающие излагаемые события: он указывает, что в начале исторического сочинения должны излагаться причины, а в конце – событие «замечательное и очень приятное для слушателей»¹⁶, как в «Истории» Геродота. Недостаток композиции «Истории» Фукидида он видит в том, что историк начинает произведение не с истинной причины Пелопонесской войны – опасений Спарты из-за усиления Афин, а с повода – событий на острове Керкира, и оставляет сочинение незаконченным¹⁷. Ксенофонт же, как и Геродот, по мнению Дионисия Галикарнасского, начинает свои произведения с событий «весьма добавляющих» и заканчивает «весьма подходящими»¹⁸.

¹⁰ См.: Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Высш. шк., 1999. С. 157 [7].

¹¹ Там же. С. 262.

¹² Дионисий Галикарнасский, «О Фукидиде» (D. N. Th. 9).

¹³ Дионисий Галикарнасский, «О Демосфене» (D. N. Dem. 51), ср. также Дионисий Галикарнасский, «О Фукидиде» (D. N. Th. 22).

¹⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. С. 159–161.

¹⁵ Дионисий Галикарнасский, «Письмо к Помпею» (D. N. Rompr. 3.13).

¹⁶ Дионисий Галикарнасский, «Письмо к Помпею» (D. N. Rompr. 3.10).

¹⁷ Дионисий Галикарнасский, «О Фукидиде» (D. N. Th. 11), ср. Дионисий Галикарнасский, «Письмо к Помпею» (D. N. Rompr. 3.9–10).

¹⁸ Дионисий Галикарнасский, «Письмо к Помпею» (D. N. Rompr. 4.2).

Диодор Сицилийский рассуждает о пропорциональности композиции и последовательности изложения событий, следуя современной ему риторике. Во вступлении к пятой книге «Исторической библиотеки» он отмечает достоинства композиции произведения историка Эфора, каждая из книг сочинения которого «содержит события одного рода» (*kata genos*), т. е. связанные тематически, и намеревается следовать этому принципу в своем труде¹⁹. Он подчеркивает, что историку следует излагать события от начала до конца, чтобы рассказ был легко запоминающимся и ясным для читателей²⁰, в частности, необходимо сообщать о деяниях Александра Македонского последовательно, чтобы их можно было легко запомнить²¹.

В своих рассуждениях о композиции Диодор Сицилийский следует не только риторическим трактатам, но и мнению историка Полибия, который пишет о том, что повествование должно быть последовательным и связным для удобства читателей²²: «Касаясь вкратце и по порядку предшествующих, помянутых выше [событий], мы постараемся связать конец введения с началом и планом нашего повествования. Установивши таким образом связность рассказа, мы покажем, что имели достаточное основание говорить и о событиях, рассказанных уже другими; вместе с тем такое расположение даст любознательным читателям возможность перейти легко и удобно к тому, что будет рассказано дальше» [10, с. 154].

А.Ф. Лосев указывает на универсальность принципа симметрии, понимаемой как «упорядоченное взаимодействие смешиваемых элементов»²³. Этот термин применительно к композиции употребляет Диодор Сицилийский, говоря о соразмерности частей повествования²⁴ и ее отсутствии как недостатке композиции, рассуждая о «несвоевременных и пространных порицаниях» у историка Тимея²⁵ и чрезмерном использовании речей в исторических сочинениях, нарушающем последовательность рассказа²⁶.

Дионисий Галикарнасский, рассуждая о пропорциональности композиции, употребляет другие термины. В античной риторике к достоинствам содержания относится разнообразие, или «пестрота» (*poikilia*), которой можно достичь, прерывая повествование и включая в него речи, описания и отступления; таким образом, разнообразие противоположно связности, но соединить их помогает требование уместности (*preron*). Эти приемы помогают историку избежать одно-

¹⁹ Диодор Сицилийский, «Историческая библиотека» (D. S. 5.4.1). Греческий текст сочинения Диодора Сицилийского приводится по изданию: Diodorus Siculus. Library of History. Vol. I–XII. London; Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1933–1967 [8].

²⁰ Диодор Сицилийский, «Историческая библиотека» (D. S. 16.1.1).

²¹ Диодор Сицилийский, «Историческая библиотека» (D. S. 17.1.2).

²² Полибий, «Всеобщая история» (Plb. 1.13.8–9). Греческий текст сочинения Полибия в издании: Polybius. The Histories. Vol. I. Books I–II / transl. by W.R. Paton. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1922. 442 p. [9].

²³ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. С. 123.

²⁴ Диодор Сицилийский, «Историческая библиотека» (D. S. 1.9.1, 1.9.4, 2.9.6, 2.41.10, 4.5.6, 4.68.6, 6.1.3).

²⁵ Диодор Сицилийский, «Историческая библиотека» (D. S. 5.1.3).

²⁶ Диодор Сицилийский, «Историческая библиотека» (D. S. 20.1.1).

образия и благодаря паузам сохранить интерес аудитории к своему сочинению²⁷. Дионисий Галикарнасский видит недостаток композиции «Истории» Фукидида в непропорциональности (ап̄malon) распределения детализированных описаний и суммирующих обозначений сражений, посольств, речей: о важных и значительных, по мнению автора трактата, событиях историк сообщает кратко, о второстепенных – подробно²⁸.

Таким образом, требования эллинистических историков и риторов к композиции литературных произведений, в частности исторических сочинений, можно обозначить термином «гармония», которую А.Ф. Лосев определяет как «единораздельную цельность при любом оформлении и дроблении этой цельности», которая исходит из представления о «живом и целесообразно сформированном теле»²⁹.

А.Ф. Лосев отмечает, что у Полибия «телесная организация человека сказывается и на истории общества»³⁰: писатель, говоря о целостности излагаемой им истории, называет ее (историю) «теловидной» (sōmatoeidē)³¹. Полибий сравнивает «Всеобщую историю» с живым телом и видит ее преимущества перед другими видами исторических сочинений в широком охвате событий, позволяющем получить полное представление о них: «Вообще люди, надеющиеся приобрести из отдельных историй понятие о целом, похожи, по моему мнению, на тех, которые при виде разрозненных членов живого некогда и прекрасного тела (empsychou kai kalou sōmatos gegonotos)³² вообразили бы себе, что созерцают с надлежащею ясностью жизненную силу и красоту живого существа» [10, с. 150].

О необходимости целостности композиции «Всеобщей истории» пишет и Диодор Сицилийский, уподобляя историю живому телу (empsychōi sōmatī paraplēsion): растерзанное на куски – лишено живой прелести, а соответствующим образом соединенное – хорошо смотрится. Последовательное повествование в историческом сочинении делает чтение приятным и ясным³³. Дионисий Галикарнасский отмечает, что неудачная композиция произведения может разрушить эту целостность, или «телесность»³⁴: «... Фукидид, избрав своей темой только одно событие, расчленил целое (sōma – букв. «тело») на много частей, а Геродот, затронувший много самых различных тем, создал гармоничное целое (sōma – букв. «тело»)» [12, с. 229].

Таким образом, с одной стороны, использование синтетически-структуральной терминологии А.Ф. Лосева позволяет систематизировать рассуждения Полибия, Диодора Сицилийского и Дионисия Галикарнасского о композиции, с дру-

²⁷ См.: Nünlist R. *The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 152–153 [11].

²⁸ Дионисий Галикарнасский, «О Фукидиде» (D. H. Th. 13–20).

²⁹ См.: Лосев А.Ф. *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. С. 5.*

³⁰ Там же. С. 521.

³¹ Полибий, «Всеобщая история» (Plb. 1.3.4).

³² Полибий, «Всеобщая история» (Plb. 1.4.7).

³³ Диодор Сицилийский, «Историческая библиотека» (D. S. 20.1.5).

³⁴ Дионисий Галикарнасский, «Письмо к Помпею» (D. H. Romp. 3.14).

гой стороны, взгляды античных авторов на композицию древнегреческих исторических сочинений могут служить дополнительной иллюстрацией рассуждений А.Ф. Лосева о «красоте структуры живой вещи»³⁵ в античности.

Список литературы

1. Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А. «Концептуальная филология» А.Ф. Лосева (о тезисах по терминологии 1980-х годов) // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 4 (52). С. 49–56.
2. Осипова О.В. А.Ф. Лосев о древнегреческих историках // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: к 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти / Материалы Междунар. науч. конф. XIV «Лосевские чтения». В 2 ч. / под общ. науч. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 25–33.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. 604 с.
4. Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium, 1994. 288 с.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: АСТ; Фолио, 2000. 959 с.
6. Dionysius of Halicarnassus. *Critical Essays*. Vol. I–II / transl. by S. Usher. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1974–1985. 670 p., 454 p.
7. Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Высш. шк., 1999. 398 с.
8. Diodorus Siculus. *Library of History*. Vol. I–XII. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1933–1967.
9. Polybius. *The Histories*. Vol. I. Books I–II / transl. by W.R. Paton. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1922. 442 p.
10. Полибий. Всеобщая история в сорока книгах. Т. I (Кн. I–V) / пер. с греч. Ф.Г. Мищенко. СПб.: Наука, 2005. 496 с.
11. Nünlist, R. *The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 458 p.
12. Дионисий Галикарнасский. Письмо к Помпею / пер. О.В. Смыки // Античные риторика / под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 222–233.

References

1. Takho-Godi, A.A., Takho-Godi, E.A. «Kontseptual'naya filologiya» A.F. Loseva (o tezisakh po terminologii 1980-kh godov) [A.F. Losev's conceptual philology (about terminological papers of the 1980-es)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 4(52), pp. 49–56.
2. Osipova, O.V. A.F. Losev o drevnegrecheskikh istorikakh [A.F. Losev on Ancient Greek historians], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii* [A.F. Losev's works in the context of Russian and European cultural tradition]. Moscow: Dizayn i poligrafiiya, 2013, part 2, pp. 25–33.
3. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki: Itogi tysyacheletnego razvitiya: v 2 kn., kn. 2* [The history of Classical aesthetics: The result of the millennium development: in 2 book, book 2]. Moscow: Iskusstvo, 1994. 604 p.
4. Losev, A.F. *Problema khudozhestvennogo stilya* [The problem of artistic style]. Kiev: Collegium, 1994. 288 p.
5. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki: Ranniy ellinizm* [The history of Classical aesthetics: the early Hellenism]. Moscow: AST; Folio, 2000. 959 p.

³⁵ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. С. 506.

6. Dionysius of Halicarnassus. Critical Essays. Vol. I–II. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1974–1985. 670 p., 454 p.
7. Khalizev, V.E. *Teoriya literatury* [Theory of literature]. Moscow: Vysshaya shkola, 1999. 398 p.
8. Diodorus Siculus. Library of History. Vol. I–XII. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1933–1967.
9. Polybius. The Histories. Vol. I. Books I–II. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1922. 442 p.
10. Polibiy. *Vseobshchaya istoriya v soroka knigakh. T. I (Kn. I–V)* [General history in forty books. Vol. I (Books I–V)]. Saint Petersburg: Nauka, 2005. 496 p.
11. Nünlist, R. The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 458 p.
12. Dionisiy Galikarnasskiy. Pis'mo k Pompeyu [Letter to Pompeius], in *Antichnye ritoriki* [Ancient rhetorical treatises]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1978, pp. 222–233.

УДК 141.4:27-1

ББК 87.3(2)63:87.3(0)323-282

УЧЕНИЕ ОРИГЕНА ОБ ОТКРОВЕНИИ В СВЕТЕ МИФОЛОГИИ А.Ф. ЛОСЕВА¹

М.А. ПРИХОДЬКО

Приход в честь святителя Николая Мирликийского
Русская православная церковь Московского патриархата
г. Севилья, Испания
calle Madre Maria Teresa 60 bajo, Sevilla, 41005, España
E-mail: prihodkomaxim@yandex.ru

Впервые предпринимается попытка применения концептуальной базы и понятийного аппарата диалектики мифа А.Ф. Лосева для анализа воззрений раннехристианского учителя церкви Оригена на существо Откровения, а также исходных принципов его учения об истолковании и понимании священного текста. Поскольку мифическое сознание рассматривается Лосевым как наиболее полно разумеющее и реализующее природу символа, диалектика мифа выбрана в качестве подходящего метода анализа исходных принципов учения Оригена, для которого текст священного Писания является живым Словом Бога, личностным символом, разворачивающимся до масштабов всего универсума и сходящегося в личности Христа. В сфере христианских интуиций Оригена найдено соответствие основным понятиям лосевской диалектики мифа, таким как: личность, история, слово, чудо, имя. Область мифического понимается как некое феноменологическое поле, где субъект и объект не противостоят друг другу, но находятся в живой диалектической связи. Диалектика мифа в проекции на учение Оригена позволила обнаружить некое живое лоно зарождающегося христианского богословия, основополагающие моменты которого представляют собой реалии живого опыта разумной веры, черпающей свое содержание из богооткровенного источника; а также выявить и проанализировать отношение и взаимосвязь Откровения и верующего сознания. Результаты исследования подтвердили адекватность лосев-

¹Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285. Автор выражает благодарность канд. филол. наук Сергею Викторовичу Сызранову за консультации по ряду обсуждаемых в статье вопросов и ценные комментарии.

кой диалектики мифа для анализа структур мысли раннехристианского мыслителя. В итоге удалось перевести сферу интуиций веры и мифических установок Оригена в область, доступную для анализа. Достигнутый результат открывает возможность для дальнейших исследований учения Оригена при сохранении связи с базисом всех его теологических и философских установок и без нарушения структурного единства его мысли.

Ключевые слова: Лосев и Ориген, диалектика мифа, личность, откровение, логос, священное писание, экзегетика, символ.

ORIGEN'S DOCTRINE ON REVELATION IN THE LIGHT OF MYTHOLOGY OF ALEXEY LOSEV

M.A. PRIKHODKO

The parish of St. Nicolas Russian Orthodox Church

Seville, Spain,

E-mail: prihodkomaxim@yandex.ru

The article presents a first attempt of using certain aspects of the dialectic of myth of Alexey Losev to analyze the thoughts of Origen, the early Christian church teacher on the Revelation and the principles of its interpretation and understanding. As soon as Losev considers myth's consciousness as the most adequate to understanding and realizing the nature of symbol, the author finds Losev's dialectic of myth as the method for analysis of the initial position of Origen's thought, who considers the text of holy Bible living word of God, personal symbol developed to the scale of universe and gathering in the personality of Christ. The author makes an attempt to find a match to the basic concepts of Losev's dialectic of the myth in the Origen's christian intuitions, such as a person, a history, a miracle, a name. The mythical is understood as a kind of phenomenological field where subject and object are not opposed to each other but are in living and a dialectical relationship. The dialectic of the myth in respect to the teaching of Origen allows to find some living ground of the incipient Christian theology, in which his basic points are the realities of living experience of knowing faith, draws its content from the sacred text. Also the dialectic of myth allows to identify and analyze the relationship and the relationship the Revelation and the religious consciousness. The study confirmed the adequacy of Losev's dialectic of myth to analyze the structures of thought of the early Christian era and in particular, for Origen. As a result of the work the author was able to translate the sphere of faith and mythical intuitions of Origen into an area accessible to analysis. The achieved result opens the field for further research of Origen's doctrine as a whole, without dividing its key structural points.

Key words: Losev and Origen, dialectic of myth, person, Revelation, word, logos, sacred text, exegetics, symbol.

Благая Весть христианства говорит о воплощении Бога Слова, нисхождении Бога в сферу человеческого, несовершенного, изменчивого. Истина Воплощения имеет и другое значение – приведение всего мира к единству с Богом. Это есть концентрическая точка, организующая исторический процесс в направлении к утверждению божественной, абсолютной Истины, Царства Божьего, во всяком инобытии. Об этом мы читаем у апостола Павла: «Ему [Христу] надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. ... Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1Кор.15:25-28). Эта основополагающая интуиция христианства – предвосхищение полноты и единства всех вещей в Боге – полу-

чает свое развитие в трудах христианского мыслителя, богослова, экзегета третьего века н.э. Оригена. В центр всей своей исследовательской деятельности Ориген ставит изучение Священного Писания как совершенного символа духовной реальности и источника, раскрывающего истину универсального действия Слова Бога. Комментарии к священному тексту формируют всю богословско-философскую систему раннехристианского мыслителя.

Исследователи уже предпринимали попытки проанализировать учение Оригена во всей его целостности, учитывая связь его экзегезы со всем прочим богословием дидаскала. По общепризнанному мнению, в центре богословия-экзегетики Оригена находится Логос-Христос как тайна ($\mu\upsilon\sigma\tau/\rho\iota\omicron\nu$), открывающаяся в тексте Писания. Священный текст, по Оригену, раскрывает смысл вещей всего универсума, являет смысл истории как домостроительства спасения², указывает путь души к обретению богоподобия и, наконец, являет самого Христа как Учителя и Истолкователя. Все моменты – это не отдельные учения, но диалектическое раскрытие тайны Логоса.

Диалектичность ума Оригена неоднократно отмечалась исследователями³. Например, Крузель оценивает мысль Оригена как антиномичную, но не противоречивую: «Духовное толкование, начало созерцания, становится у Оригена гениальной переработкой диалектики Платона, дорогой, которая ведет к видению „истинных» реалий» [3, р. 215]. Однако, как замечает автор, живая диалектика богословия Оригена характерна именно для начальной христианской мысли: «У Оригена богословие еще не анализирует, не ставит проблемы, но являет собою точный смысл конкретного синтеза» [4, р. 245].

Антиномичность и диалектичность Оригена часто была камнем преткновения в исторической оценке великого дидаскала для позднейших церковных авторов. Среди современных исследователей до сих пор нет общих подходов к изучению огромного творчества Оригена. На наш взгляд, проблема заключается в том, что, как указывает Крузель, богословская мысль находилась на ранней стадии своего развития и черпала свой потенциал непосредственно из богооткровенного Источника.

На наш взгляд, концепцией, в рамках которой возможно проанализировать живую связь мысли Оригена со словом Писания, а также проследить развитие основных моментов учения Оригена об Откровении (Логос, священный текст, душа, универсум, апокатастасис), является диалектика мифа А.Ф. Лосева, представленная им в одноименной работе⁴. Мы считаем, что Писанию в понимании Оригена вполне соответствует лосевский концепт мифа.

² См.: Ориген. О началах // Ориген. О началах; Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 342, 348–349 [1] (В указанном сборнике сочинение Оригена «О началах» публикуется в переводе Н. Петрова по изданию Казанской Духовной Академии (Казань, 1892)).

³ Обзор современных исследований по Оригену см.: Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. С. 481–1008 [2].

⁴ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова; послесл. Л.А. Гоготишвили и В.П. Троицкого. М.: Мысль, 1994. С. 6–216 [5].

Согласно Лосеву, «миф есть сама жизнь»⁵. Миф включает в себя разные степени реальности бытия⁶. Он являет в себе сверхчувственный смысл, но это явление происходит как реальное, видимое и осязаемое событие⁷. Миф есть символ – «встреча двух планов бытия, но они даны в полной, абсолютной неразличимости, так что уже нельзя указать, где “идея” и где “вещь”.. Однако они различаются так, что видна и точка их абсолютного отождествления, видна сфера их отождествления» [5, с. 40]. И, уже будучи символом, миф может содержать в себе схематические, аллегорические и жизненно-символические слои⁸.

Хорошей иллюстрацией мифологичности восприятия священного Писания у Оригена является один фрагмент из «Комментариев на Евангелие от Иоанна»: «нужно дерзнуть сказать, что Евангелия – начаток всех Писаний, начаток же Евангелий – Евангелие от Иоанна, смысл которого никто не может ухватить, не склонившись к груди Иисуса и не приняв от Иисуса Марию своей Матерью. Чтобы быть другим Иоанном, нужно стать таким, во всем подобно Иоанну, словно [ставшим] самим Иисусом, как и указано Иисусом...И действительно, каждый, достигший совершенства, более не он живет, но живет в нем Христос, а так как живет в нем Христос, Марии говорится о нем: *Вот Сын Твой – Христос*» [5, с. 104]. Здесь мы видим, насколько реалистично, жизненно и в то же время символично для Оригена Писание.

Попытаемся выявить мифическое сознание Оригена и проанализировать его восприятие Откровения в русле бытия мифического, понимаемого по Лосеву.

Миф у Лосева связан с понятием личности, которое раскрывается автором в определенном аспекте феноменологически и диалектически понятого бытия. Миф собственно и есть бытие личностное: конкретное, живое объектно-субъектное бытие, существующее в человеческом или личностном измерении⁹.

В экзегезе Оригена мы видим три типа личности. Во-первых, это Личность Слова Бога, который у Оригена предстает не только как объект познания – духовный смысл Писания, но и как действующий Субъект, Истолкователь, открывающий Отца¹⁰. Во-вторых, сам священный текст – это есть символ личностный, поскольку текст Писания представляет собой форму посредничества Логоса. В чтении и осознании священного текста Логос открывается в языке, для того, чтобы стать видимым и предложить Себя каждой индивидуальной душе, в соответствии со способностью понимания¹¹. Третья личность – это читатель. Здесь стоит сказать о лосевской категории понимания и понятии интеллигенция, с которым у Оригена, на наш взгляд, соотносится понятие душа.

⁵ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 14.

⁶ Там же. С. 25.

⁷ Там же. С. 31.

⁸ Там же. С.72.

⁹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С.73.

¹⁰ См.: Ориген. О началах. С. 73.

¹¹ См.: Origen. Homilies on Numbers 27.1 / trans. by T.P. Sheek / ed. by C. Hall. NY.: Inter Varsity Press, 2009. P. 151 [6].

По словам Лосева, «“знать” и “понимать” тем и отличаются между собою, что одно относится к конструктивным, чисто смысловым и потому отвлеченным сферам, другое же — к выразительным и как-нибудь специально проявленным» [5, с. 287]. Откровение Логоса у Оригена есть факт понимания. Только в соответствующем понимании священного текста происходит встреча Логоса с душой читателя. Александрийский мыслитель выделяет три уровня смыслов священного текста, соответственно устройству человека: телесный, душевный и духовный: «Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» [1, с. 351–352]. Первый, «телесный» смысл соответствует буквальному значению, которое далеко не всегда передает подлинную истину. Второй смысл — нравственный или этический, его может извлечь образованный человек, знакомый с приёмами иносказаний (притчей, аллегорией и др.). И третий смысл — духовный — есть подлинный, таинственный смысл Откровения, который в слове человеческом выражается только «под покрывалом» буквы. Последний смысл — это «духовный закон, содержащий в себе тень будущих благ (τοῦ πνευματικοῦ νόμου, ‘σκιὰν περιχοντος τῆν μελλόντων #γαθῶν)»¹². Вся экзегетика у Оригена строится как преодоление «телесности» и восхождение к духовному смыслу, к умной сфере.

Взаимодействие текста и души читателя можно проследить в оригеновой экзегетике псалмов. Слова псалмопевца сообщают состояние его души, которое, в свою очередь, символизирует состояние души молящегося, кающегося, стремящегося к Богу, т.е. души, пребывающей в Церкви как мистической общности. Такой шаг позволяет читателю псалма соотнести, увидеть в своем внутреннем состоянии образ души псалмопевца. В конечном итоге слова псалмопевца становятся словами читателя, душа которого возводится на уровень псалмопевца, автора текста и уподобляется Логосу — Тому, к кому обращен псалмопевец. Читатель не просто сам по себе интерпретирует слова псалма, он направляется самими словами текста к тому, чтобы встретить Христа, Слово псалма. В псалме, таким образом, заключен педагогический смысл: врачая душу, признавая себя грешником и раскаиваясь, читатель восходит к видению Того, кто стоит за текстом, восприятию Слова Бога и уподоблению Логосу. Таким образом, Христос как Слово Божие принадлежит как миру псалмопевца, так и миру слушателя¹³.

В приведенной экзегезе Оригена мы видим не просто совмещение двух планов бытия в символе, но и некий их синтез, реальное осуществление очищения души и уподобления Логосу читателя Священного Текста посредством вхождения в слово псалма. Приведённый символизм представляет собой синтез двух планов — собственного сознания (интеллигенции) и слова Писания в неделимом Лице Христа.

¹² См.: Origenes. De principiis // Origenes Werke V band / ed. Koetschard. Leipzig, 1913. С. 312–313 [7].

¹³ См.: Torjesen K. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1986. P. 23 [8].

Согласно Лосеву, реальная личность, помимо сознания, должна иметь пребывающее ядро и переменные акциденции, связанные с этим ядром как его энергийные самопроявления¹⁴. У Оригена наблюдается аналогия с лосевским концептом личности: в экзегезе Писания, а точнее, в акте чтения, познания священного текста, происходит развертывание Личности Логоса в сферу инобытия, в сферу сознания читателя. Слово Божие делает возможным для читателя найти внутри себя антитезу внутреннего и внешнего. Ядром личности читателя становится его собственная интеллигенция, соотнесенная с Личностью Христа. Видение Личности Логоса в Писаниях помогает читателю совершить два действия: покаяние и богоуподобление¹⁵. Таким образом, в разумении и толковании Писания совершается акт восхождения души (читателя) к своему Первообразу, Слову Бога. Здесь мы видим, как действительно работает личностный символ.

Утверждая познание Писания как реальное переживание (осуществление) единства Логоса и души человека, Ориген обнаруживает точки соприкосновения с лосевским понятием *история*. По словам современного исследователя, «лосевская мысль пронизана историей, но история не становится предметом мысли сама по себе, она есть условие всякого осмысления»¹⁶. Для Лосева история всегда имеет личностное измерение. Лосев в «Диалектике мифа» (1930 г.) пишет: «...легче всего понять историю как ряд фактов, причинно связанных между собою... Факты сами по себе глухи и немые. Факты *непонятые* даже не суть история. История всегда есть история понятых или понимаемых фактов (причём понятых или понимаемых, конечно, с точки зрения личного бытия)» [5, с. 145]. Такое понимание истории связано с отказом от представления об истории как объекте, противостоящем человеку как нечто внешнее, с пониманием того, что человек внутри истории¹⁷.

Подобно восходящему познанию Логоса единичной душой, Ориген выстраивает весь исторический процесс с точки зрения Откровения и понимания Откровения. Отсюда деление истории на эпохи Закона и Евангелия¹⁸. В первой Бог действует через пророков, иносказательно открывая духовную действительность и возвещая о грядущем исполнении иносказаний в существе Воплощенного Логоса. В эпоху Евангелия Бог является в человеческом образе и говорит человеческим языком. Такое откровение ценно уже на уровне звучащей речи, буквы Писания¹⁹. Однако и в Евангелии открывается иная, духовная реальность, также скрытая тенью иносказания. Наконец, полная явленность

¹⁴ См.: Ориген. О началах. С. 73.

¹⁵ См.: Origen's Commentary on the Gospel of Matthew 10.15 // Ante-Nicene Fathers. Vol. 9 / ed. Philip Schaff. London, 1885. P. 658–659 [9].

¹⁶ См.: Соломеина Л.А. Проблемы истории и культуры в творчестве А.Ф. Лосева [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/861/61/> [10].

¹⁷ См.: Соломеина Л.А. Проблемы истории и культуры в творчестве А.Ф. Лосева [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/861/61/>.

¹⁸ См.: Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна 1.3.17 (т. I, гл. I–XX) / пер. и предисл. А.Г. Дунаева // Богословские труды. Сб. 38. М.: 2003. С. 103 [11].

¹⁹ См.: Origen's Commentary on the Gospel of Matthew 14.14. P. 803–804 [9].

Откровения наступает в новом веке, при всеобщем восстановлении вещей, апокатастасисе. Именно тогда наступает полнота Откровения Бога, видение уже не того, что не есть Бог, но того, что Он есть (ὁψ3μεθα α8τ3ν, ο8χ ὡς ν\$ν, ὃ ο8κ ἔστιν, #λλ' ὡς π1πει τ3τε, ὃ βστιν)²⁰. В этом моменте является Вечное Евангелие (ε8αγγ1λιον α9νιον)²¹. Указание на этот момент Ориген находит в книге Откровения (14,6), где говорится о наступлении Царства Спасителя ангелом, несущим «Вечное Евангелие». Явление «Вечного Евангелия», по Оригену, это осуществление Откровения непосредственное, явление Откровения Само из Себя. Вечное Евангелие – это Христос Сам, это одно из имен Христа²². Как Ветхий Завет есть тень вещей, которым надлежало прейти, так и Евангелие историческое есть только образ вещей, духовной реальности, Евангелия Вечного. Таким образом, два процесса: исторический – стремление всего творения к полноте бытия и единству с Богом; и символический – раскрытие и восприятие Откровения завершаются в одном моменте, в котором Бог становится «всё во всём».

Мы видим, что история, в понимании Оригена, – это именно история понимания, которое проистекает из разума (созерцания) присутствия Логоса. Носитель этого понимания – как человечество в целом, так и отдельная личность. Это постоянный процесс педагогики Логоса, с одной стороны, и процесс образования, раскрытия духовных тайн, с другой. Главная задача экзегетики – перевод чувственного Евангелия в Евангелие умопостигаемое²³ – в мысли Оригена легко перерастает в масштаб универсума, на всю чувственно-воспринимаемую реальность: «когда наш взор увидит произведение художника и заметит что-нибудь, сделанное особенно искусно, то душа тотчас же жаждет узнать, как, каким образом и для какого употребления это сделано. Но гораздо и несравненно более душа пылает невыразимой жаждой познать смысл того, что, как мы видим, сотворено Богом... И как глаз по природе ищет света и зрения, как тело наше по природе чувствует потребность в пище и питье, так и наш ум имеет естественное и природное стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей» [5, с. 227]. У Оригена, как и у Лосева, не история есть момент природы, но, напротив, природа есть момент истории.

Согласно Лосеву, в мифе синтезируются первозданная, до-историческая, не перешедшая в становление личность и личность историческая, становящаяся, эмпирически случайная²⁴. Совершенно очевидно, что откровение у Оригена и есть осуществление указанной диалектики. Становление первозданной Личности Логоса в истории создает основу для становления души коллективной (общечеловеческой) и души индивидуальной.

²⁰ См.: Origenes. Matthäus erklärung / Hrsg. v. E. Klostermann. GCS 40: 10–17 (1935). P. 135 [12].

²¹ См.: Origene. Commentaire sur saint Jean / éd. C. Blanc. Tome I. Livres I–V. (Sources chrétiennes, 120). Paris, 1966. P. 311 [13].

²² См.: Origen: Commentary on the Epistle to the Romans Books: 1–5 (The Fathers of the Church; v. 103) / transl. by Thomas Scheck. Washington: The Catholic University of America Press, 2001. P. 86 [14].

²³ См.: Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна 1.3.17 (т. I, гл. I–XX). С. 107.

²⁴ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 184.

В истории, наряду с *пониманием* и *сознанием*, Лосев выделяет ещё один слой – самосознание. История для Лосева «есть творчество сознательно-выразительных фактов, где отдельные вещи входят в общий процесс именно выражением своего самосознания и сознательного существования». Самосознание же выражается в слове: «слово... есть орган самоорганизации личности, форма исторического бытия личности», в слове «историческое событие доведено до степени самосознания»²⁵.

Упомянутый момент развёртывания самосознания личности прослеживается у Оригена в учении о Евангелии как единой Благой Вести, «возвещении ожидаемого блага»²⁶ (проповеди, призыве), определяющем то, что мы бы назвали *самосознанием* Откровения. Согласно Оригену, воплощением Сына Божиего Ветхий Завет становится Евангелием, поскольку выявляется его главная весть: «До Евангелия, явившегося благодаря пришествию Иисуса Христа, ни одно из писаний предков не было евангелием. Но Евангелие, т. е. Новый Завет, освободив нас от ветхости буквы, осватило в свете познания никогда неветшающую новизну Духа (καινότης τοῦ πνεύματος), новизну, присущую Новому Завету, которая была сообщена всем писаниям. Нужно было таким образом, чтобы Евангелие, творец того, что мы называем евангелием даже в Ветхом Завете, было совершенно особенным образом названо *Евангелием*» [13, р. 297]. Согласно Оригену, в воплощении Логоса происходит некое концентрическое становление всего Откровения: Благоя Весть являет Саму Себя и тем самым делает всё предыдущее откровение Евангелием. Вместе с тем Воплощение Логоса задаёт новую перспективу – явления абсолютного Откровения, соответствующего Христу Воскресшему. Таким образом, Евангелие как «неветшающая новизна Духа» было и ранее воплощением Христа, но оно не было раскрыто. С пришествием в мир Спасителя Евангелие воплощается, актуализируется. Во Христе открываются многие блага: жизнь, свет, истина, воскресение²⁷. Эти же блага открываются во всём Писании²⁸. Евангелие, как благоя весть Воплощения Слова, высветляет и заново осмысливает Закон. Кроме того, и само Евангелие Христа Воплощённого, или Евангелие Временное, определяется и осмысливается через Евангелие Вечное. «Нужно знать, – пишет Ориген, – что так же, как и закон [Моисея] заключает в себе тень будущих благ, открытых [духовным] законом, введенным в действие согласно истине, так и Евангелие, которое представляется понятным всем, учит тени тайн Христовых» [11, с. 106]. В первом пришествии открылась тень Закона в тени Евангелия. Во втором пришествии откроется тень Евангелия через Вечное Евангелие.

Ориген показывает, что историческое откровение в Воплощении Логоса, а затем в явлении Вечного Евангелия, открывает или осознает в себе новую глубину. В явлении Евангелия история осознает себя, выстраивается в определенном аспекте, в аспекте домостроительства спасения. У Лосева такая история на-

²⁵ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 150.

²⁶ См.: Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна 1.3.17 (т. I, гл. I–XX). С. 105.

²⁷ Там же. С. 108.

²⁸ См.: Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo: I kommissjon hos J. Dybwad, 1938. P. 99 [15].

зывается *священной историей* [5, с. 190]. Таким образом, история у Оригена раскрывается в Писании и представляет собой процесс педагогики Логоса, с одной стороны, и процесс образования души, раскрытия духовных тайн, с другой. Благая Весть, или Евангелие (не в смысле текста четырех евангелий, а в аспекте слова о благе, призыва), у Оригена обладает всеми характеристиками *слова* как синтеза *личности* и *истории*. У Лосева этот синтез формулируется в следующих тезисах: 1) синтез личности как идеальный принцип и ее погруженность в недра исторического становления; 2) синтез исторически ставшей личности, достигшей степени отличия себя как самосознающей от всякого инобытия; 3) выраженное самосознание личности, уразумевшей свою интеллигентную природу; 4) природа, пришедшая к активно развертывающемуся самосознанию²⁹. Первому пункту у Оригена соответствует историческая педагогика Логоса; второму и третьему – покаяние и обожение души, уразумевшей духовный смысл Писания; четвертому – акт снятия «покрывала тени» со священного текста, совершаемый явлением Благой Вести, или Евангелием, как во временном аспекте, Воплощении Логоса, так и в вечном – явлении Вечного Евангелия.

Как мы уже убедились, откровение Логоса, по Оригену, имеет четкую устремленность к своей цели – к своему предельному раскрытию, выраженности. Здесь мы можем говорить о последнем как идеальной парадигме, лежащей в основе Откровения в земном, историческом бытии. Выполненность этой парадигмы осуществляется в новом эоне, во всеобщем восстановлении вещей, в приходе мироздания к единству с Богом. Это завершение и исполнение исторического Откровения можно проанализировать через следующее понятие диалектики мифа – «чудо». По словам Лосева, «чудо – диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза. Это как бы второе воплощение идеи, одно – в изначальном, идеальном архетипе и парадигме, другое – воплощение этих последних в реально-историческом событии» [5, с. 167]. Согласно лосевской диалектике, у Оригена Слово Божие как идея осуществляется в сфере становления через действие личности Сына Божиего. Итогом этого процесса является событие (правда уже не историческое, а метаисторическое) явления Вечного Евангелия и всеобщий апокатастасис. Явление Вечного Евангелия знаменует не просто идею Откровения, но и всецелую соотнесенность с этой идеей всего творения, всей сферы становления, когда Бог стал «всяческая во всем». Это и есть в учении Оригена то, что с точки зрения лосевского символизма можно назвать «чудом». По словам Лосева, «чудо обладает в основе своей, стало быть, характером извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения, манифестации, как бы пророчества, раскрытия» [5, с. 168]. Акт всецелой соотнесенности мироздания со Словом Божиим неслучайно обозначается Оригеном образом *Вечного Евангелия* из книги Откровения. Здесь как раз и акцентируется момент явления, знамения, возвещения, тотальной манифестации.

²⁹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 193.

В «Диалектике мифа» Лосев приходит к следующей заключительной формуле: «...миф есть в словах данная чудесная личностная история»³⁰. Как мы уже видели, эта формула состоит из четырех членов: 1) личность; 2) история; 3) чудо; 4) слово. Диалектическое раскрытие смысла этой формулы Лосев производит через соединение первого и четвертого членов, затем к ним присоединяет третий и, наконец, второй. Личность самородная несводима ни на что другое. Таковыми же характеристиками обладает слово: оно также оригинально и неповторимо, несводимо ни на что. Поэтому «миф есть собственное слово о личности, слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность», отсюда – «личность есть имя»³¹. В имени, по Лосеву, осуществляется диалектический синтез личности и ее выраженности, ее осмысленности. Итак, «миф есть имя... Но миф есть еще и чудо», и после их соединения получаем *чудесное имя*, имя, говорящее о чудесах, имя, творящее чудеса. Такое имя Лосев называет *магическим именем*. Последнее преобразование – присоединение второго момента, истории. В итоге окончательная формула мифа выглядит следующим образом: миф есть развернутое магическое имя³².

Таким образом, учение Оригена об откровении обнаруживает диалектическую структуру, подобную той, которую Лосев выстраивает в «Диалектике мифа». Главный момент откровения, из которого оно разворачивается, – Логос Бога, сочетающий в себе идеальный (духовный, ставший) и исторический (телесный, становящийся) планы. Такое совмещение двух планов бытия у Лосева называется личностным символом. Поэтому мы можем сказать, что Откровение, согласно Оригену, исходит из *личности* Бога Слова. Другим важным моментом откровения, в учении Оригена, выступает душа. Это душа, осознающая саму себя через священный текст. Этот момент мы соотносим с лосевской *интеллигенцией*, которая также входит в личностный символ, в личность. В своем понимании священного текста Ориген во многом созвучен с Лосевым, его определением мифа как *слова о личности, слова, принадлежащего личности, выражающего и выявляющего личность*. Этот смысл мы видим в учении Оригена о Евангелии как Благой Вести, делающей все Писание Евангелием или Вестью о Христе. Писание у Оригена – это слово о Христе, пространство встречи Христа и читателя. Наконец, мы находим у Оригена и синтез личности и слова. В учении дидаскала этот синтез дан в образе *Вечного Евангелия* как энтелехии всего Откровения, моменте соотношенности всеобщей сферы становления Откровения в предельном явлении Слова. У Оригена в явлении Вечного Евангелия осуществляется тождество сфер становления и ставшей, Бог становится «все во всем». Со всей очевидностью здесь открывается параллель лосевского чуда, которое присоединяется имени. В результате мы видим, что оригеново *Вечное Евангелие* вполне отвечает по своему смыслу *магическому имени* мифологии Лосева. Это воз-

³⁰ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 195.

³¹ Там же. С. 196.

³² Там же.

вещение и вместе с тем осуществление *чуда* – полной соотнесенности небесного и земного. В своём учении о Евангелии как о *Вечном Евангелии*, абсолютном откровении, связывающем Бога и всю инобытийную сферу, приходящую в единство со своим творцом, Ориген являет результат, подобный выводу Лосева, сделанному в «Диалектике мифа»: миф – это развёрнутое магическое имя. Здесь, в учении Оригена, мы видим выход уже на *Абсолютную мифологию* (она же *Абсолютная диалектика*) Лосева – учение об имени имени или магическом имени.

Мы убедились, что оригеново восприятие Откровения происходит в сфере бытия мифического – той сфере, где в живой диалектической связи находятся субъект и объект религии. Мы считаем, что дальнейшее учение Оригена, его богословие, следует раскрывать исходя из диалектики мифа. То или иное учение дидаскала необходимо соотносить с тем напряженным опытом мифического сознания, который имел этот раннехристианский мыслитель.

Список литературы

1. Ориген. О началах // Ориген. О началах; Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 36–402.
2. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
3. Crouzel H. Origène et la philosophie. Paris: Aubier, 1962. 238 p.
4. Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris: Aubier/Montaigne, 1956. 287 p.
5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова; послесл. Л.А. Гоготшвили и В.П. Троицкого. М.: Мысль, 1994. С. 6–216.
6. Origen. Homilies on Numbers / trans. by T.P. Scheck; ed. by C. Hall. New York: Inter Varsity Press, 2009. 195 p.
7. Origenes. De principiis // Origenes Werke V band / ed. Koetschard. Leipzig, 1913. 423 s.
8. Torjesen K. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1986. 183 p.
9. Origen's Commentary on the Gospel of Matthew // Ante-Nicene Fathers. Vol. 9 / ed. Philip Schaff. London, 1885. 837 p.
10. Соломеина Л.А. Проблемы истории и культуры в творчестве А.Ф. Лосева [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/861/61/>.
11. Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) / пер. и предисл. А.Г. Дунаева // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 97–119.
12. Origenes. Matthäus erklärung / Hrsg. v. E. Klostermann. GCS 40: 10–17 (1935) 404 p.
13. Origene. Commentaire sur saint Jean / éd. C. Blanc. Tome I. Livres I–V. (Sources chrétiennes, 120). Paris, 1966. 432 p.
14. Origen: Commentary on the Epistle to the Romans Books: 1–5 (The Fathers of the Church; v. 103) / transl. by Thomas Scheck. Washington: The Catholic University of America Press, 2001. 427 p.
15. Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo: I kommissjon hos J. Dybwad, 1938. 186 p.
16. Origen. Homilies on Genesis and Exodus. (The Fathers of the Church; v. 71) English translation. Washington: The Catholic University of America Press, 2002. 422 p.
17. Origen. Homilies on Leviticus: 1–16 (The Fathers of the Church; v. 83) / translated and edited by Gary Wayne Barkley. Washington: The Catholic University of America Press, 2005. 294 p.

References

1. Origen. O nachalakh [On fundamentals], in Origen. *O nachalakh; Protiv Tsel'sa* [On fundamentals; Against Tsels]. Saint Petersburg: Bibliopolis, 2008, pp. 36–402.
2. Savrey, V.Ya. *Aleksandriyskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoy mysli* [Alexandrian school in the history of philosophical-theological thought]. Moscow: KomKniga, 2011. 1008 p.
3. Crouzel, H. Origène et la philosophie. Paris: Aubier, 1962. 238 p.
4. Crouzel, H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris: Aubier/Montaigne, 1956. 287 p.
5. Losev, A.F. Dialektika mifa [Dialectics of myth], in Losev, A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 6–216.
6. Origen. Homilies on Numbers. New York: Inter Varsity Press, 2009. 195 p.
7. Origenes. De principiis. Origenes Werke V band. Leipzig, 1913. 423 s.
8. Torjesen, K. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1986. 183 p.
9. Origen's Commentary on the Gospel of Matthew. Ante-Nicene Fathers. Vol. 9. London, 1885. 837 p.
10. Solomeina, L.A. *Problemy istorii i kul'tury v tvorchestve A.F. Loseva* [Issues of history and culture in A.F. Losev's works]. Available at: <http://credonew.ru/content/view/861/61/>.
11. Origen. Kommentarii na Evangelie ot Ioanna (t. I, gl. I–XX) [Commentaries on Gospel of John], in *Bogoslovskie trudy*. Moscow, 2003, vol. 38, pp. 97–119.
12. Origenes. Matthäus erklärung. GCS 40: 10–17 (1935) 404 p.
13. Origène. Commentaire sur saint Jean. Tome I. Livres I–V. (Sources chrétiennes, 120). Paris, 1966. 432 p.
14. Origen: Commentary on the Epistle to the Romans Books: 1–5 (The Fathers of the Church; v. 103). Washington: The Catholic University of America Press, 2001. 427 p.
15. Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo: I kommissjon hos J. Dybwad, 1938. 186 p.
16. Origen. Homilies on Genesis and Exodus. (The Fathers of the Church; v. 71). Washington: The Catholic University of America Press, 2002. 422 p.
17. Origen. Homilies on Leviticus: 1–16 (The Fathers of the Church; v. 83). Washington: The Catholic University of America Press, 2005. 294 p.

УДК 141.4:27-1
ББК 87.3(2)63

**ТЕМА «БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКОГО»
В ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ А.Ф. ЛОСЕВА***

В.И. ПОСТОВАЛОВА

Институт языкознания Российской Академии наук
Большой Кисловский переулок, д. 1, стр. 1, г. Москва, 125009, Российская Федерация
E-mail: aroni4@yandex.ru

Статья посвящена герменевтическому осмыслению темы богочеловеческого в творчестве А.Ф. Лосева на материале религиозно-философской интерпретации им базисных категорий-мифологем «Богочеловек» и «богочеловечество». Отмечается, что тема богочеловеческого рассматривалась Лосевым в двух планах: во-первых, с позиции «живой веры» православного христианина, каковым был сам А.Ф. Лосев (монах Андроник), избравший для себя подвиг ученого «монашества в миру»; и во-вторых, с позиции философской рефлексии, осуществляемой им при описании исторических процессов формирования философской мысли, а также при диалектико-мифологическом конструировании им собственной философской системы – «абсолютной мифологии» – на основе православно понимаемого неоплатонизма. Показано, что наиболее полно оба плана – «живой веры» и «живого разума» – в эксплицитной форме совмещены у Лосева в его первой работе «Эрос у Платона», где в свете христианства дается описание драматических исканий Платона в поисках преобразования мира и «злой телесности» на пути «теургического» Эроса. Отмечается, что в последующих исследованиях Лосева наблюдается преобладание собственно философской рефлексии, предметом рассмотрения которой становится сопоставительное изучение категорий-мифологем «Богочеловек» и «богочеловечество» в античности и христианстве и их символическая интерпретация в данных культурно-исторических типах. Рассматривается вопрос о существовании неявно представленного «богочеловеческого» пласта в теоретических построениях Лосева и путях его реконструкции. Особое внимание уделяется раскрытию специфики лосевского понимания темы богочеловеческого в типологическом пространстве религиозно-богословской мысли.

Ключевые слова: Эрос, теургия, преображение, всеединство, Богочеловек, богочеловечество, догмат, таинство, обожение, абсолютная мифология.

**THE THEME OF «THE THEANTROPIC»
IN A.F. LOSEV'S PHILOSOPHICAL INTERPRETATION**

VI. POSTOVALOVA

Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences,
1, Bolshoy Kislovsky pereulok, bldg. 1, Moscow, 125009, Russian Federation
E-mail: aroni4@yandex.ru

The paper is devoted to the hermeneutical analysis of the theme of the theantropic in A.F. Losev's writings. In particular, the research focuses on the philosopher's interpretations of such basic categories-mythologemes as «God-man» and «God-manhood». The paper discusses Losev's two approaches to the consideration of the theme of the theantropic. Firstly, Losev, as an orthodox Christian (monk Andronik) who chose to dedicate himself and his life to the so-called scholarly «monkery in the world», views it from

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-28-00130) в Институте языкознания РАН.

the point of view of «a living faith». Secondly, he considers the theme in question in terms of philosophy, within the framework of historical processes of the evolution of the philosophical thought and in the course of dialectic-mythological constructing his own philosophical system – «absolute mythology» on the basis of Neoplatonism taken in its orthodox interpretation. The present paper shows that the correlation between the two approaches, i.e. «a living faith» and «a living reason», was explicated fully in his first book called «Eros in Plato's understanding». The given book describes in the light of Christianity Plato's dramatic and tormenting search for the transformation of the world and «the evil fleshliness» on the way to the «theurgic» Eros. In Losev's later writings, however, the philosophical analysis predominates. From the philosophical point of view, the scholar conducts the comparative research of the categories-mythologemes «God-man» and «God-manhood» both in antiquity and Christianity. He pays special attention to the symbolic interpretations of these categories-mythologemes in the given cultural-historical types. Moreover, the issue about the presence of the implicitly expressed «theantropic» layer in Losev's works as well as the ways of its reconstruction are also discussed. The paper sets out to reveal Losev's special understanding of the theme of the theantropic within the typological framework of the religious-theological thought.

Key words: *Eros, theurgy, transfiguration, all-unity, God-man, God-manhood, doctrine, sacrament, deification (Theosis), absolute mythology.*

Рождество Твое, Христе Боже наш,
возсия мирови свет разума.

Тропарь праздника Рождества Христова

По воспоминаниям В.Я. Лазарева, А.Ф. Лосев хотел написать историю человеческого духа¹. И он воссоздавал ее на страницах разных своих работ, представляя эту историю как восхождение к абсолютному знанию, явленному в Православии. Первой страницей этой книги стала статья А.Ф. Лосева «Эрос у Платона» (1916 г.). Платон для Лосева стал истоком философских воззрений на истину там, где она «впервые сознавалась и слышалась из глубин человеческого духа»². В статье Лосев задался целью показать, как «неуверенная и неосвященная Светом Истинным мысль философа достигла почти христианских откровений» и как эта его мысль об Эросе «не смогла удержаться на высоте достигнутых прозрений»³.

Статья «Эрос у Платона» содержит две части. Первая часть посвящена концепции Эроса в учении Платона как «рождения в красоте и рождения для бессмертия»⁴, которую Платон разрабатывал, соединяя в своем учении две эллинские концепции Эроса: концепцию лирического Эроса, или «Эроса индивидуального влечения», и концепцию космического Эроса, или «Эроса миропреображения». Платон, по выражению Лосева, прозрел тайну любви как состояния, которое, хотя и на время, дает общение с другой душой и «через это воссоединение с потерянным всеединством»⁵. Ощущая зло и разъединенность человеческого естества, Платон своим Эросом хотел «победить преграды между отдельными душами и преобразовать косную и злую телесность»⁶.

¹ См.: Лазарев В.Я. Подвиг профессора Лосева // Литературная газета. 1983. 21 окт. С. 3 [1].

² См.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 32 [2].

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же. С. 54.

⁵ Там же. С. 42.

⁶ Там же. С. 59.

Вторая часть статьи посвящена восхождению к платоновским прозрениям и их интерпретации в свете христианства. В видении Лосева, которое он развивал вслед за В.С. Соловьёвым, теория любви Платона осталась недосказанной⁷. Более того, само полученное истинное откровение платоновского духа о необходимости преображения мира и злой телесности Эросом было для самого Платона не до конца осознанным. На самых высоких ступенях своего Эроса, «когда именно и должно происходить творческое взаимопроникновение душ ради божественного всеединства», Платон возвращается к «язычески-греческому» созерцанию вечных идей – «неподвижно-интеллектуальному» и «бездейственному»⁸.

Платон еще не знал, утверждает Лосев, что путь к духовной и воскресшей от смерти телесности есть путь не человеческий, а богочеловеческий. «Мир жаждет искупления», – пишет Лосев. – Но это «искупление по силам только Богу»⁹. Поборить «злую материю» с ее разорванным на куски пространством и временем возможно только Самому Богу, который в Своей извечной любви «сойдет с небес и, вочеловечившись, преобразит смертное естество человеческое». Это и будет истинный Эрос, «единящий сначала две души», а затем и «все человечество для вселенского всеединства»¹⁰. Пока же, пишет Лосев: «Еще не наступило время простоты галилейских рыбаков»¹¹. Мир не знал еще о Слове Божиим. И Платон чаял воскресения мертвых только бессознательно. Он ждал не лирического Эроса, или Эроса «отвлеченно-теургического», но – Эроса «конкретно-теургического, т.е. богочеловеческого»¹². Трагедия Платона состояла в том, что он хотел создать этот Эрос не благодатью Просвещения, а своими руками.

В своей студенческой работе «Этико-социальные воззрения Платона» (1913–1914 гг.) Лосев так говорит об этой трагедии Платона: «... философия Платона не знала одного: воплощения идеала в жизни, соединения земли и неба. Небо вверху сияет вечной красотой, а земля остается внизу темной и безотрадной. Нужно было, чтобы Бог и человечество примирились, чтобы человечество не оставалось воплощением вечного противоречия. Платону это было не под силу. Это было по силам только Богочеловеку Христу. <...> И, вооруженные знанием высшей правды, окрыленные дыханием вечной любви, мы движемся к божественному алтарю Вселенной, который есть любовь, вслушиваемся радостно в эти неземные аккорды Великого Учителя» [4, с. 153].

Но «Царство Божие, при настоящей мировой действительности только внутри нас»¹³. И здесь Лосев уже переходит на язык Евангелия (см.: Лк 17.21). Мы же «только вслушиваемся в затаенную мглу мироздания, взыскующего красоты», утверждает он, и в «теургическом томлении» при виде красоты только и ждем

⁷ См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 582–626 [3].

⁸ См.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона. С. 56.

⁹ Там же. С. 59.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 55.

¹² Там же. С. 59.

¹³ Там же. С. 59–60.

будущего века¹⁴. Ожидаем того конца времен, когда «Все зримое опять покроют воды / И Божий лик изобразится в них»¹⁵.

Завершающие строки сочинения А.Ф. Лосева «Эрос у Платона» (1916 г.) проникнуты глубоким теургическим настроением, характерным для мироощущения России начала XX в. Теургия (от греч. θεός – Бог и ἔργον – действие, работа) буквально означает «богодействие». В русской религиозной мысли под теургией понималось «всецелое», «синергичное» преобразование мира, «направляющееся к его финальному преображению»¹⁶. Как поясняет Н.А. Бердяев, «теургия есть действие человека, совместное с Богом, – богодействие, богочеловеческое творчество»¹⁷. Она «сверхкультурна». Это «искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее»¹⁸. Подобным теургическим настроением проникнуты и другие работы Лосева этого времени. М.М. Гамаюнов предлагал даже рассматривать три работы Лосева, вышедшие практически одновременно в 1916 г., как «единый триптих, свидетельствующий о единой теургической направленности автора»¹⁹, – «Эрос у Платона», «О музыкальном ощущении любви и природы (к тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова)» и «Два мироощущения (из впечатлений после «Травиаты»)».

В двух последних работах этого триптиха, посвященных музыке, возвещается путь богочеловеческого преображения мирового хаоса и предчувствие «светлого царства Христова». В первой из них – «О музыкальном ощущении любви и природы» – Лосев утверждает, что «коренное преображение мирового хаоса, возвещаемого чистой музыкой, есть путь не художнический, но богочеловеческий», ожидаемый в конце времен²⁰. В статье «Два мироощущения», посвященной А.В. Неждановой, Лосев вновь пишет о двух путях в искусстве и жизненном творчестве – «человечески-художническом» и «богочеловечески-преображающем». «Мир обновится тогда, когда Скрябин совместит свое темное, иррациональное звукосозерцание со светом и лаской итальянской и славянской мелодии», – утверждает Лосев. – Но это путь уже не человечески-художнический, но богочеловечески-преображающий» [9, с. 636].

Как и в работе «Эрос у Платона», Лосев в этой статье пишет о «теургическом томлении» в предчувствии жизни будущего века. Риторически обращаясь к Вагнеру, он восклицает: «О, мы знаем твою тайну, великий маг музыкальных откровений! Ты дал нам пережить этот мировой Мрак и музыкальную сладость бытия, чтобы потом наилучше поднять нас до великой простоты и светлого цар-

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона. С. 60.

¹⁵ А.Ф. Лосев цитирует здесь стихотворение Ф.И. Тютчева «Последний катаклизм» (1830 г.).

¹⁶ См.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии: учеб. пособие. СПб.: Алетейя, 1994. С. 377 [5].

¹⁷ См.: Бердяев Н.[А]. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. С. 241 [6].

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Гамаюнов М.М. «Союз музыки, философии, любви и монастыря» // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 911 [7].

²⁰ См.: Лосев А.Ф. О музыкальном ощущении любви и природы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 606 [8].

ства Христова!». И заключает: «Но это есть уже теургическое томление. По нему мы лишь догадываемся о жизни будущего века. И чаем воскресения всего, что безжалостно губит смерть» [9, с. 633]. Но если в статье «Эрос у Платона» утверждается, что «Царство Божие, при настоящей мировой действительности только внутри нас», то в сочинении «О музыкальном ощущении любви и природы (к тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова)» говорится уже о достижении такого Царства в самом мире. По Лосеву, в опере «Снегурочка» действие совершается в мире «уже достигнутых блаженных сфер», достигнутого всеединства и преображения²¹. В этом «царстве достигнутой блаженной жизни» царь Берендей поет уже «преображенной душой»²².

Тема преображения мира и человека развивалась Лосевым в позднейших его работах в контексте учения о всеединстве. Так, в «Очерках античного символизма и мифологии» (1930 г.) говорится о синергичной взаимосвязи Божественных энергий и процессов преображения твари – умного молитвенного делания и космического преображения творения. По выражению Лосева, в православном храме так же невозможна католическая статуя Христа и святых, как «немыслимо в широкосоциальном смысле православие без колокольного звона, где апофатизм неистощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин (в мистическом опыте умного делания. – В.П.) соединяется со вселенскими просторами космического преображения и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари» [10, с. 883]²³.

В трех первых статьях 1916 г. намечен основной контекст формирования идей Лосева в области философии, в недрах которой у него осмысливается тема богочеловеческого. Это – платонизм, учение о всеединстве и свободной теургии В.С. Соловьева с его идеей пересоздания существующей действительности. Анализируя работу Лосева «Эрос у Платона», С.С. Хоружий обращает внимание на связь развиваемой здесь концепции с позиций Московской школы религиозного материализма. По его интерпретации, в основе подхода Лосева в данной работе лежат идеи этой школы о духовной телесности, преображении плоти и о высшем смысле любви²⁴.

Спустя десятилетие после выхода в свет статьи «Эрос у Платона» А.Ф. Лосев в своих «Очерках античного символизма и мифологии», возвращаясь к этой своей статье, считает абсолютно правильной ее основную мысль. В этой статье, утверждает он, был дан «пусть хотя бы примитивный, синтез Платона»²⁵. Указывая на три ошибочные установки при интерпретации Платона и платоновского Эроса – христианизации, романтизации и спиритуализации, Лосев пишет: «Учение Платона о любви христианизировано до того, что в нем ровно ничего

²¹ См.: Лосев А.Ф. О музыкальном ощущении любви и природы. С. 614–615.

²² См.: Лосев А.Ф. Два мироощущения: из впечатлений после «Травиаты» // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 609, 616 [9].

²³ Об истолковании Первосущности как Бога в философии А.Ф. Лосева см.: Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 209 [15].

²⁴ См.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. С. 62.

²⁵ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. С. 695 [10].

не осталось языческого и греческого. А романтики всех стран и эпох до того превознесли и спиритуализировали платоновский Эрос, что он потерял решительно всякий античный стиль; и его можно вставлять и в Евангелие, и в свое собственное, романтическое вероисповедание» [10, с. 650].

В своих «Очерках» А.Ф. Лосев дает резкую критическую оценку платоновского Эроса с позиции христианства. Говоря о концепции эротического восхождения у Платона, он обращает внимание на тот момент, что у Платона речь идет именно об Эросе, чем явно подчеркивается «сугубо телесный, чувственный, инстинктивно-животный характер этой любви»²⁶. По наблюдению Лосева, Платон не использует здесь таких христианских терминов, как ἀγάπη («любовь») и φιλία («дружба»). В своей жажде преображения любви он начинает с любви «животной». И «совершенная любовь» не есть для Платона нечто принципиально новое, полагает Лосев. Это – «только исправленный Эрос, животная любовь, ставшая умной любовью»²⁷. Что же касается провозглашенного Платоном тезиса «Эрос есть рождение в красоте», то в реальности оказывается, замечает Лосев, что вместо рождения у Платона речь идет только о созерцании. Хотя, казалось бы, ничто не препятствовало бы и тому, чтобы познание было «софийно-породительным», а не только «умно-созерцательным».

Лосев говорит о непроходимой пропасти, разделяющей платонизм (эллинское язычество) и византийское православие. Различие этих культурных типов проявляется в разном отношении их к пониманию взаимосвязи Бога и мира. Платонизм, утверждает Лосев, «мыслит Бога абсолютно имманентным миру и бытию». Для него существует только «одно и единственное космическое бытие», «одно и единственно возможное божество-космос-тело»²⁸.

Мистика платонизма принципиально не отличает человека от богочеловека и обряда от таинства. Платонизм видит всех людей «как богочеловеков, подобно тому как всякий обряд для него уже тем самым есть таинство»²⁹. Для платонизма «все человеки одинаково суть субстанциональные, ипостасийные воплощения божества», и здесь не может быть «никакой существенной разницы между человеком и богочеловеком»³⁰. Для такого мировидения, где «Бог и тварь субстанционально есть одно и то же», замечает Лосев, «не имеют никакого значения ни идея богочеловечества (ибо все люди суть здесь богочеловеки), ни идея таинства (ибо все бытие и без всякого особого таинства есть божество)»³¹. Мистическое же православие, по Лосеву, глубоко лично. Оно есть «опыт бесконечной личностной стихии»³². И то, что «в язычестве есть *космос* как последняя идеальная завершенность бытия», то «в христианстве есть Христос»³³.

²⁶ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 643.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 869.

²⁹ Там же. С. 872.

³⁰ Там же. С. 869–870.

³¹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. С. 446 [11].

³² См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 874.

³³ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 433.

В работе «Диалектика мифа» Лосев продолжает сопоставление данных культурно-исторических типов, сводя их к противопоставлению пантеизма и теизма. Согласно позиции пантеизма, замечает Лосев, Бог и мир суть одно и то же. Из этого постулата проистекают, по Лосеву, три утверждения. Первое – «богов бесчисленное количество, ибо бесчисленное количество общих и частичных проявлений мира». Второе – «все боги суть... субстанциальные богочеловеки». И третье – «общение с ними ничем принципиально не отличается от общения с другим родом богочеловеков, “людьми”, и потому отпадает необходимость церкви и таинства»³⁴.

Но абсолютная мифология Лосева, в облике которой рельефно выступают черты православного мирозерцания в его наиболее строгой форме византийско-московского православия, есть теизм. Из этого проистекают три утверждения, прямо противоположных утверждениям пантеизма. Первое – «абсолютная внеположность миру единственного личного Бога диалектически допускает только одно совершенное и субстанциальное, ипостасное воплощение Бога в инобытии»³⁵. Второе – абсолютная мифология «допускает всех прочих людей к общению только благодатному, энергийному, а не субстанционально-ипостасному». И третье – «общение с Богочеловеком возможно лишь в смысле таинства и его внешней организованности – Церкви»³⁶.

Христианский опыт свидетельствует о существовании в христианстве антитезы человека и богочеловека, обряда и таинства. По данному вероучению, «единый и неповторимый Бог только однажды и только неповторимо воплотился в человеках субстанционально»³⁷. В христианстве как абсолютном монотеистическом персонализме «тварь никогда не может стать Богом по сущности»³⁸. Она может стать богом «только по причастию к Богу, по благодати Божией, т.е. умно, энергийно, а не вещественно и сущностно». Это означает, что «нумерически и субстанционально при самом последнем и окончательном слиянии с Богом, при слиянии с Ним до полной неразличимости все равно остаются две сущности, два бытия, две личности – Бог и человек»³⁹.

Если концепция Платона об Эросе и эротическом восхождении многократно излагалась, уточнялась и осмысливалась в последующих работах Лосева – «Истории античной эстетики» и Комментариях к платоновским «Диалогам», то тезис

³⁴ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 230.

³⁵ Как утверждал А.Ф. Лосев, по воспоминаниям прот. А. Бабурина: «Вера в богочеловеческую Личность Христа есть требование предельно развитого разума» (цит. по: Бабурин А., иерей. Из общения с А.Ф. Лосевым. С. 530 [12]). В записях В.В. Библина приводится одно утверждение Лосева, свидетельствующее о его достаточно амбивалентной оценке философского замысла Гегеля, связанного с диалектическим выведением Христа: «Хотя у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа), но очень четкие категории, безупречное рассуждение. Впервые это ему удалось... все догматы христианства выводит логически» (цит. по: Библин В.В. Алексей Федорович Лосев // Библин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 215 [15]).

³⁶ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 230–231.

³⁷ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 869.

³⁸ Там же. С. 372.

³⁹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 372.

о том, что Платон жаждал «Эроса конкретно-теургического, т.е. богочеловеческого», в прямой форме никогда более не воспроизводился ни в каких работах Лосева. Позднее Лосев говорил только о своем эросе к диалектике. О чем он писал в «Истории эстетических учений»: «Должен признаться, что диалектический метод увлекал меня до полного энтузиазма. Какой только может существовать у философа эрос к своей методологии, он у меня существовал к диалектике ... известно, кроме того, что я любил именно чистую диалектику, чисто логическую диалектику, упиваясь ею вопреки времени, признававшему не чистую, но материальную и даже материалистическую диалектику» [13, с. 330]. С течением лет, однако, этот эрос стал в нем «значительно ослабевать», признается Лосев⁴⁰. Но чаще у А.Ф. Лосева речь идет не об эросе, а о любви – любви к познанию и других ее формах. Характерно, что в абсолютной мифологии Лосева Эрос не выступает в эксплицитном виде ни как самостоятельная мифологема, ни как особая философема. Лосев говорит здесь о категориях-мифологемах Любви и Святости⁴¹.

Вне непосредственной связи с учением об Эросе тема богочеловеческого рассматривалась во многих исследованиях Лосева. Так, в «Очерках античного символизма и мифологии» развивается символическая интерпретация учения о богочеловечестве. Лосев утверждает: «Учение о богочеловечестве есть символизм. Но учение о богочеловечестве Христа не есть просто символизм. Это такой символизм, который предполагает, что воплощение не есть акт природно и бытийственно для Бога необходимый. Боговоплощения могло бы и не быть, если бы на это не было специального соизволения высшей Воли. Бог же христианский сам по себе не нуждается в воплощении. Его символическая диалектика завершается за пределами мира и до мира. И ничто тварное ей не присуще. Ясно, что это символизм идеальный, умный, духовный» [10, с. 635].

Тема богочеловеческого глубоко пронизывает диалектико-мифологические построения работы Лосева «Философия имени», концепцию которой можно рассматривать как прообраз его учения об абсолютной мифологии как абсолютной диалектике. О присутствии данной темы в «Философии имени» свидетельствовал позднее сам А.Ф. Лосев, который в одной из бесед (30. 04. 74) с В.В. Библихиным утверждал: «Моя “Философия имени” – я ее еще мальчишкой писал. Там много Гёгеля. Высший синтез у Гёгеля есть богочеловечество. Под всяким таинством лежит богочеловечество» [15, с. 215]. А в другой беседе (30. 05. 1975), отвечая на вопрос, «как относиться к Гёгелю», уточнял: «У него настолько тонкая мысль, что она сама рвется к Христу. Это уже не логические категории» [15, с. 234].

⁴⁰ См.: Лосев А.Ф. История эстетических учений // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 332 [13].

⁴¹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 342. В недавней работе Д.Ю. Васильева «Эрос в русской религиозной философии Серебряного века» было выдвинуто предположение об имплицитном присутствии универсальной категории-мифологема Эроса в философском учении Лосева, в котором, по мысли Васильева, была осуществлена «первая успешная попытка» соединения античной концепции Эроса с «восточно-патристической концепцией любви» (см.: Васильев Д.Ю. Эрос в русской религиозной философии Серебряного века // София: Альманах. Вып. 1. А.Ф. Лосев: ойкумена мысли / Уфим. религ.-филос. о-во им. А.Ф. Лосева. Уфа, 2005. С. 162 [14]).

В явной форме тема богочеловеческого вводится в «Философии имени» через упоминание об одном единственном «Исключении», под Которым понимается Богочеловек Иисус Христос. Лосев пишет: «Не сущность сама воплощается, но энергемы ее воплощаются. Политеизм, впрочем, мыслит себе своих богов как воплощенности в инобытии именно самой сущности, чего не делает христианство, мысля мир и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой, и делая из этого правила только одно единственное во всей истории Исключение» [16, с. 225].

В сокровенной форме тема богочеловеческого проявляется в «Философии имени», в частности, при описании гипер-ноэзиса (экстаза умного) и обожения человека в его восхождении к первосущности, под которой Лосев понимал Бога⁴². Богочеловек в христианстве, как прикровенно замечает Лосев, есть «личность с определенным именем»⁴³. К Богочеловеку Иисусу Христу обращаются в «Иисусовой молитве» – основе умного делания в исихазме.

Наиболее интенсивно тема богочеловеческого рассматривалась Лосевым в контексте диалектико-мифологического конструирования абсолютной мифологии на основе православно-понимаемого неоплатонизма. В диалектико-мифологическом видении Лосева, абсолютная мифология есть не что иное, как «христианство в его учении о Боге, Рае, грехопадении, Богочеловеке и Его деле, о конце времен, Царстве Небесном и Аде»⁴⁴. Лосев выделяет здесь четыре этапа инобытийно-мифического конструктивного процесса⁴⁵. Первый этап включает первозданный Рай и грехопадение. Второй – жизнь во грехе. Третий этап содержит богочеловечество, включая его историю, т.е. его приятие или неприятие. И, наконец, четвертый этап включает «окончательный Рай», или Царство Небесное, и Ад.

По основной идее, развиваемой в этом учении, богочеловечество «есть то, что с диалектической необходимостью вытекает из идеи Бога»⁴⁶. Согласно абсолютной мифологии Лосева, там, где между Божеством и тварью существует субстанциональное различие, «субстанциональное общение с Богом возможно только через участие в субстанции... единственного и единичного Богочеловека», т.е. «в Его Теле и Крови». Таким образом, резюмирует Лосев, «логически и диалектически христианство не мыслимо ни без богочеловечества, ни без понятия таинства... ни без Евхаристии (в первую очередь), т.е. без Литургии»⁴⁷.

По определению Лосева, церковное таинство есть «вселенская эманация богочеловечества», что эксплицитно провозглашается в «Диалектике мифа»: «В христианстве таинство возможно только потому, что существует Церковь. Церковь же есть *Тело* Христово. Христос же есть *Богочеловек*, т.е. единая и одна субстанция Бога как субстанции и человека как субстанции. Следовательно, вполне понятно, что таинство есть вселенская эманация богочеловечества, непре-

⁴² См.: Бибахин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. С. 209.

⁴³ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 438.

⁴⁴ Там же. С. 441.

⁴⁵ Там же. С. 374.

⁴⁶ Там же. С. 445.

⁴⁷ Там же. С. 446.

рывная возможность и опора *субстанционального* утверждения человека в вечности» [11, с. 208–209]. И если в молитве преображение человека – чисто умное и идеальное, то в таинстве преображение – реальное, телесное, жизненное, субстанциональное. Само же таинство, по дефиниции Лосева, есть всегда «та или иная транссубстанциация и софийное преображение», «живая эманация Божества» и «реальное присутствие» Бога⁴⁸. Согласно данной концепции, общение в таинстве возникает как «свободный акт любви первосущности (т.е. Бога. – В.П.), без всякой зависимости от инобытия»⁴⁹.

Таинственную природу, по Лосеву, имеет и чудо. Полагая, что всякое чудо в своей первичной основе есть таинство, Лосев утверждает, что «всякое чудо возможно... только как добровольное и благодатное нисхождение... Перволичности в мир дольний и отождествление с ним»⁵⁰. А это означает, что всякое чудо в христианстве «опирается только на богочеловечество Христа, т.е. на тело Христово, на Церковь»⁵¹.

А.Т. Казарян обращает внимание на существование двух понятийно-терминологических моделей в богословской и религиозно-философской мысли, используемых при осмыслении идеи богочеловечества. Первая модель производит «богочеловечество» от термина «Богочеловек» (греч. Θεάνθρωπος), выражающего выработанное Церковью учение о соединении в Иисусе Христе двух природ – божественной и человеческой – в единой ипостаси. Сам же термин «Богочеловек» в богословской мысли образуется из соединения терминов «Бог» и «человек».

Вторая модель конструирует термин «богочеловечество» на основе соединения терминов «Бог» и «человечество». Эта модель, по словам Казаряна, была распространена в русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. Богочеловечество понималось как «особый тип религиозно-онтологического и исторического единства Бога и человечества (в идеале – Церкви)»⁵². Причем Бог мыслится при этом в виде Абсолюта, а затем Пресвятой Троицы. А человечество рассматривается в его «историческом, т.е. поврежденном грехом, состоянии»⁵³.

Как следует из самых предварительных наблюдений над употреблением термина «богочеловечество» в лосевских работах, А.Ф. Лосев в своем осмыслении темы богочеловеческого исходит из первой модели. Богочеловечество связано у него с Богочеловеком, понимаемым как единение «Бога» и «человека». По одной из дефиниций Лосева, богочеловечество есть «субстанциональное пребывание Бога в твари», точнее – «субстанциональное тождество Бога и человека»⁵⁴. Хотя тварь может быть осмыслена и как человек, и как челове-

⁴⁸ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 869.

⁴⁹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 415.

⁵⁰ Там же. С. 439.

⁵¹ Там же.

⁵² См.: Казарян А.Т. Богочеловечество // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 1997. С. 545 [17].

⁵³ Там же. С. 546.

⁵⁴ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 372–373.

ство, Лосев под тварью обычно подразумевает человека. Как утверждает Лосев, «Христос есть не только умно вознесшийся к Богу человек⁵⁵, но субстанционально и Бог, и человек. Он – Бог не в результате усилий... не в результате умного восхождения или мистического экстаза. Здесь – богочеловечество уже в самой субстанции, в самой природе»⁵⁶.

При диалектико-мифологическом осмыслении категории-мифологемы «Богочеловек» Лосев опирается на философское понятие (философему) богочеловека. Он пишет: «Не в силу напряжения своей воли Богочеловек есть богочеловек; не в силу того или иного устройства твари Он есть богочеловек. Он – богочеловек по *самой своей природе*. Он не может быть иным» [11, с. 372]. В отличие от В.С. Соловьёва, который в своей философской интерпретации Боговоплощения, по прот. Г. Флоровскому, «далеко отходит» от церковного догмата⁵⁷, А.Ф. Лосев в своих эксплицитных философских рассуждениях о Богочеловеке сохраняет прямую связь с христологическим догматом. В «Диалектике мифа» он пишет: «Богочеловек есть одновременно и Бог, и человек по самой своей субстанции, по самой своей ипостаси... Божество в нем пребывает во всей своей полноте, в последних неисповедимых глубинах своего существа; и человек пребывает в нем в последних своих глубинах, во всей своей тварности, беспомощности, даже болезненности и смертности. Несторианство, учившее о всецелом человечестве Христа, и евтихианство, учившее о поглощении в Христе человеческой природы божественной, суть не только опытные искажения христианской веры, т.е. абсолютной мифологии, но также и антидиалектические, формально-логические учения» [11, с. 372].

И далее, переходя на богословский язык ороса IV Вселенского Собора, Лосев утверждает: «Божество и человечество обстоют в Христе *неслиянно, нераздельно, неизменно и неразлучно* (курсив наш. – В.П.). Тут две ипостаси, две субстанции, две личности слиты в одну единую ипостась, субстанцию и личность» [11, с. 372]. В заметках двадцатых годов Лосева сохранилась запись, свидетельствующая о знакомстве Лосева с постановлением этого Вселенского Собора: «Два естества соединены: #συυχvτωc – неслиянно, #τρ1πτωc – неизменно, #διαιρ1τωc – нераздельно и #χωρjστωc – неразлучно» [19, с. 98]⁵⁸.

⁵⁵ А.Ф. Лосев имеет в виду, вероятнее всего, новозаветное событие Вознесения Господня.

⁵⁶ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 441.

⁵⁷ См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 318 [18].

⁵⁸ Существуют различные варианты перевода на русский язык этих четырех «отрицательных» терминов, передающих апофатически образ ипостасного соединения в Иисусе Христе двух природ. Термин #συυχvτωc переводится как «неслитно» (см.: Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. III. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. С. 122 [20]). Термин #τρ1πτωc – как «неизменно», «непреложно» (см.: Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. III. С. 122) или «непревращенно» (см.: Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 275 [21]). Термин #διαιρ1τωc – как «нераздельно» (см.: Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. III. С. 122) или «неразделимо» (см.: Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 275). И, наконец, термин #χωρjστωc – как «неразлучно» (см.: Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. III. С. 122) или «неразлучимо» (см.: Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 275).

В заключение отметим, что А.Ф. Лосев, усматривая основную особенность русского миропонимания в столкновении «западноевропейского абстрактного Ratio» и «восточно-христианского, конкретного, богочеловеческого Логоса»⁵⁹, соединяет их в своей концепции богочеловеческого, представленной в его абсолютной мифологии, которую можно рассматривать как опыт построения православной философии. Философия была для самого Лосева, по его признанию, «и наука, и мудрость, и внутренняя жизнь»⁶⁰. А для религиозного мыслителя, каким был А.Ф. Лосев (монах Андроник), избравший для себя подвиг ученого «монашества в миру», философская рефлексия и живая православная вера были едины.

«Бог – вот абсолютная свобода, – утверждал Лосев в “Диалектике мифа” – И если угодно быть свободным, надо подражать Христу» [11, с. 478].

Список литературы

1. Лазарев В.Я. Подвиг профессора Лосева // Литературная газета. 1983. 21 окт. С. 3.
2. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.
3. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 582–626.
4. Лосев А.Ф. Этико-социальные воззрения Платона // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / общ. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 94–153.
5. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии: учеб. пособие. СПб.: Алетей, 1994. 448 с.
6. Бердяев Н.[А]. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 358 с.
7. Гамаюнов М.М. «Союз музыки, философии, любви и монастыря» // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 907–925.
8. Лосев А.Ф. О музыкальном ощущении любви и природы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 603–621.
9. Лосев А.Ф. Два мироощущения: из впечатлений после «Травиаты» // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 623–636.
10. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с.
11. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
12. Бабурин А., иерей. Из общения с А.Ф. Лосевым // Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетей, 1997. С. 527–534.
13. Лосев А.Ф. История эстетических учений // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 321–404.
14. Васильев Д.Ю. Эрос в русской религиозной философии Серебряного века // София: Альманах. Вып. 1. А.Ф. Лосев: ойкумена мысли / Уфим. религ.-филос. о-во им. А.Ф. Лосева. Уфа, 2005. С. 119–163.

⁵⁹ См.: Лосев А.Ф. Этико-социальные воззрения Платона // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / общ. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 192 [4].

⁶⁰ См.: Переписка А.Ф. Лосева с А.А. Мейером // Начала. Религиозно-философский журнал. 1994. № 2–4. С. 51 [22].

15. Биbihин В.В. Алексей Фёдорович Лосев // Биbihин В.В. Алексей Фёдорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 5–302.
16. Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Академический проект, 2009. 300 с.
17. Казарян А.Т. Богочеловечество // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 1997. С. 545–550.
18. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 601 с.
19. Лосев А.Ф. Учение о мире, творении и твари и наука // Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. С. 96–102.
20. Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. III. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. 292 с.
21. Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.
22. Переписка А.Ф. Лосева с А.А. Мейером // Начала. Религиозно-философский журнал. 1994. № 2–4. С. 47–62.

References

1. Lazarev, V.Ya. Podvig professora Loseva [Professor Losev's feat], in *Literaturnaya gazeta*, 1983, 21 okt., p. 3.
2. Losev, A.F. Eros u Platona [Plato's Eros], in Losev, A.F. *Bytie – imya – kosmos* [Being – name – space]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 31–60.
3. Solov'ev, V.S. Zhiznennaya drama Platona [Life drama of Plato], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Oeuvre in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 582–626.
4. Losev, A.F. Etiko-sotsial'nye vozreniya Platona [Ethical-social views of Plato], Losev, A.F. *Na rubezhe epokh. Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh godov* [Between two ages. Works of 1910s – beginning of 1920s]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2015, pp. 94–153.
5. Khoruzhiy, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. Russian philosophy ways]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1994. 448 p.
6. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [The sense of creative work]. Moscow: Izdatel'stvo G.A. Lemana i S.I. Sakharova, 1916. 358 p.
7. Gamayunov, M.M. «Soyuz muzyki, filosofii, lyubvi i monastyrya» [The union of music, philosophy, love and monkery], in Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 907–925.
8. Losev, A.F. O muzykal'nom oshchushchenii lyubvi i prirody [On the musical feeling of love and nature], in Losev, A.F. *Forma – Stil' – Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 603–621.
9. Losev, A.F. Dva mirooshchushcheniya: iz vpechatleniy posle «Traviaty» [Two outlooks: from the impressions of «Traviata»], in Losev, A.F. *Forma – Stil' – Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 623–636.
10. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Outlines of the antique symbolism and mythology]. Moscow: Mysl', 1993. 959 p.
11. Losev, A.F. *Dialektika mifa* [Myth dialectics]. Moscow: Mysl', 2001. 558 p.
12. Baburin, A., ierey. Iz obshcheniya s A.F. Losevym [From conversations with A.F. Losev], in Losev, A.F. *Imya: Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name: selected works, translations, talks, research, archive materials]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997. S. 527–534.
13. Losev, A.F. Istoriya esteticheskikh ucheniy [History of esthetical doctrines], in Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 321–404.
14. Vasil'ev, D.Yu. Eros v russkoy religioznoy filosofii Serebryanogo veka [Eros in Russian religious philosophy], in *Sofiya: Al'manakh. Vyp. 1. A.F. Losev: oykumena mysli* [Sophia: Almanac. Is. 1. A.F. Losev: oecumene thoughts]. Ufa, 2005, pp. 119–163.

15. Bibikhin, V.V. Aleksey Fedorovich Losev [Aleksey Fedorovich Losev], in Bibikhin, V.V. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev* [Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004, pp. 5–302.
16. Losev, A.F. *Filosofiya imeni* [Philosophy of name]. Moscow: Akademicheskiiy proekt, 2009. 300 p.
17. Kazaryan, A.T. Bogochelovechestvo [Godmanship], in *Pravoslavnaya entsiklopediya*. T. 5 [Orthodox encyclopedia]. Moscow, 1997, pp. 545–550.
18. Florovskiy, G., prot. *Puti russkogo bogosloviya* [Russian theology]. Vil'nyus, 1991. 601 p.
19. Losev, A.F. Uchenie o mire, tvorenii i tvarii i nauka [Doctrine on world, creation and creature and science], in Losev, A.F. *Izbrannye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochineniy Dionisiya Areopagita. S prilozheniem perevoda traktata «O Bozhestvennykh imenakh»* [Selected works on onomatodoxy and works by Dionisiy Areopagit]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2009, pp. 96–102.
20. Davydenkov, O., ierey. *Dogmaticheskoe bogoslovie. Kurs lektsiy. Ch. III* [Dogmatic theology. Lecture course. Part III]. Moscow: Pravo-slavnyy Svyato-Tikhonovskiy Bogoslovskiy Institut, 1997. 292 p.
21. Kartashev, A.V. *Vselenskie sobory* [Oecumenical councils]. Moscow: Respublika, 1994. 542 p.
22. Perepiska A.F. Loseva s A.A. Meyerom [A. F. Losev and A.A. Meyer's correspondence], in *Nachala. Religiozno-filosofskiy zhurnal*, 1994, no. 2–4, pp. 47–62.

УДК 111.8

ББК 873(4Вел:2Рос)6

АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ ЛОСЕВ И АЛЬФРЕД НОРТ УАЙТХЕД

Х. КУССЕ

Технический университет Дрездена
01062, Дрезден, Германия
E-mail: holger.kusse@tu-dresden.de

Сопоставляются философии А.Н. Уайтхеда и А.Ф. Лосева. На основе анализа работ Уайтхеда «Процесс и реальность» («Process and reality») и «Наука и современный мир» («Science and the modern world») и Лосева «Античный космос и современная наука» и «Философия имени» показана стилистическая близость этих работ, которая заключается в диалогичности и частичной ироничности. Проведены параллели между обеими философскими системами, в том числе между такими понятиями, как togetherness, interpretation, process, reality у Уайтхеда и «целое», «интерпретация», «движение» и «покой» у Лосева. Подчеркивается их взаимосвязь и комплементарность, в основе которых лежит «высший синтез», Бог. Дан анализ основных понятий, используемых Лосевым и Уайтхедом, и выделено ключевое и для Уайтхеда, и для Лосева понятие интерпретации. Делается вывод о том, что наиболее близка к философии Лосева оказывается «философия организма», которую Уайтхед развивает в книге «Процесс и реальность».

Ключевые слова: философия А.Н. Уайтхеда, философия А.Ф. Лосева, диалогичность, комплементарность, соборность, интерпретация, «высший синтез».

ALEKSEY FEDOROVICH LOSEV AND ALFRED NORTH WHITEHEAD

H. KUSSE

Technical University of Dresden
01062 Dresden, Germany
E-mail: holger.kusse@tu-dresden.de

The article compares the philosophies of A. N. Whitehead and A. F. Losev; especially their famous works «Process and reality», «Science and the modern world» (Whitehead) and «The Ancient Cosmos and Modern Science», «The Philosophy of Name» (Losev). Some similarities in style, which one can find in the dialogicity and sometimes ironicalness, are shown. Parallels are drawn between the philosophical systems of both philosophers, esp. between such terms like «togetherness», «interpretation», «process», «reality» (Whitehead) and «the hole», «interpretation», «motion» and «rest» (Losev). It appears, that neither «process» and «reality» nor «motion» and «rest» are contrarious, but interpenetrate each other. The basis for such interconnection and complementarity is the «highest synthesis», or God. Analysis of basic notions used by Losev is given and the notion of interpretation, which is a keyword for both Whitehead and Losev. It is concluded that «philosophy of organism» is considered to be closer to Losev's philosophy, which Whitehead developed in «Process and reality».

Key words: philosophy of A.N. Whitehead, philosophy of A.F. Losev; dialogicity, complementarity, sobornost, interpretation, «highest synthesis».

Когда мы говорим о А.Ф. Лосеве (1893–1988) и британском философе А.Н. Уайтхеде (1861–1947), не может идти речи о прямых отношениях. Уайтхед был намного старше Лосева, и он, скорее всего, никогда не слышал о нем. Лосев был знаком с ранним, написанным Уайтхедом вместе с Бертраном Расселом произведением «Principia mathematica» (1913 г.)¹. Позднее он упоминал Уайтхеда как представителя неореализма, наряду с Джорджем Сантаяной, в полном варианте статьи «Неоплатонизм», предназначавшейся для четвертого тома «Философской энциклопедии» (1967 г.)². То, что Лосев об Уайтхеде знал, называл его современным неоплатоником и тем самым причислял Уайтхеда к своим единомышленникам, – это уже удивительно, но глубокого знания про-

¹ См.: Троицкий В. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. С. 257 [1].

² На это обратила мое внимание Елена Тахо-Юди. В IV томе «Философской энциклопедии» статья была напечатана в сокращении. Полный вариант вошел в специально изданную брошюру: Лосев А.Ф. Статьи по истории античной философии для IV–V томов «Философской энциклопедии»: Рукопись для общественного обсуждения. М., 1965. С. 54–63. Впервые издана: Лосев А.Ф. Словарь античной философии: Избранные статьи. М.: Мир идей; АО Акрон, 1995. С. 118–140. Новейшее переиздание: Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях / отв. ред., сост., вступ. ст., подгот. текста, коммент. Е.А. Тахо-Юди. М.: Изд. Дом ЯСК, 2016. Т. 1. С. 59–82. В этой статье Лосев писал: «Платонические и неоплатонические корни нетрудно обнаружить в современной американской философии, особенно в неореализме А. Уайтхеда и Д. Сантаяны, а также у так называемых критических реалистов, американских и французских персоналистов» (см.: Лосев А.Ф. Неоплатонизм // Статьи по истории античной философии для IV–V томов «Философской энциклопедии»: Рукопись для общественного обсуждения. М., 1965. С. 54–63 [Лосев А.Ф. Словарь античной философии: Избранные статьи.

изведений своего духовного коллеги ожидать нельзя. Об этом свидетельствует уже тот факт, что Лосев считал Уайтхеда американским философом, наверное из-за того, что Уайтхед с 1924 года преподавал в Гарвардском Университете в Кембридже (Массачусетс), где он и умер. Но, несмотря на отсутствие прямых связей между мыслителями, весьма интересно их сравнить. То, что они не знали друг друга, можно считать даже преимуществом, поскольку именно поэтому через сравнение мы имеем возможность понять философское мышление первой половины XX века и узнать Лосева не только как специфически русского, но и как европейского мыслителя.

Главные произведения Уайтхеда – «Наука и современный мир» (Science and Modern World, 1925 г.), «Процесс и реальность» (Process and Reality, 1929 г.), «Приключения идей» (The Adventures of Ideas, 1933 г.) – появились в двадцатые и начале тридцатых годов, т. е. в то же время, что и восьмикнижие Лосева, его работы «Античный космос и современная наука» (1927 г.), «Философия имени» (1927 г.), «Диалектика мифа» (1930 г.). Несмотря на то, что авторы не ссылаются друг на друга, зрелый по возрасту и философскому опыту Уайтхед и еще молодой Лосев, живущие в заметно отличающихся – если не сказать противоположных – жизненных, социальных, политических да и академических контекстах, встретились в духе времени. Они оба выступали против «механической философии» рационализма и стремились к «новому просвещению», соответствующему полноте и цельности жизни в ее разнообразии и раздробленности³.

1. Вопросы стиля

Некоторая близость между Уайтхедом и Лосевым обнаруживается уже в стиле, который воспринимается как труднодоступный для понимания читателя.

М.: Мир идей; АО «Акрон», 1995. С. 118–140 и Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: в 2 т. Т. 1 / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Изд. дом ЯСК, 2016. С. 59–82] [2]). Термин «неореализм» в это время встречается и в других публикациях, в том числе в лекциях А.С. Богомоллова «Философия англо-американского неореализма» (см.: Богомоллов А.С. Философия англо-американского неореализма. М.: МГУ, 1962. 88 с. [3]) и в его же статье «Неореализм и спекулятивная философия (А.Н. Уайтхед)» (см.: Богомоллов А.С. Неореализм и спекулятивная философия (А.Н. Уайтхед) // Современный объективный идеализм. Критические очерки / под ред. Г.А. Курсанова. М.: Политиздат, 1963. С. 252–293 [4]).

³ Так, например, Д.Р. Гриффин характеризует философские искания Уайтхеда как стремление к «new enlightenment» против «mechanical philosophy» (см.: Griffin D.R. Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An argument for its contemporary relevance. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. P. 15–16. [5]). В этом же духе Лосев не раз протестует против «формалистической и нигилистической» метафизики, которая, как он говорит в «Философии имени», «печальный продукт тех эпох, когда живая мысль и простое человеческое восприятие жизни было задавлено абстрактной метафизикой, пытавшейся вместо глаз дать точки зрения, а вместо живописи мира – химию красящих веществ» (см.: Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 623 [6]). А в книге «Античный космос и современная наука» Лосев прямо говорит о *вреде рационализма*, который «заключается в том, что он *гипостазирует свои логику*», между тем как предлагаемая им эйдетическая диалектика должна охватывать все сущее и тем самым всю жизнь, причем «это “все”; то, что мы вообще знаем, и есть эйдос» (см.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 73 [7]).

Так, например, Элисон Х. Джонсон в книге «Теория реальности у Уайтхеда» (“Whitehead’s Theory of Reality”) писал, что, по распространенному мнению, философский язык Уайтхеда непонятен. Некоторые даже думают, что вся его философия непонятна⁴. Трудности понимания языка и стиля Уайтхеда связаны на первый взгляд с его весьма своеобразной терминологией и иногда со сложным синтаксисом. То же самое наблюдается у Лосева, который сам признавал, что, например, его книгу «Античный космос и современная наука» читать очень трудно, в основном из-за многочисленности цитат из «очень трудных первоисточников, которые комментируются»⁵. Однако трудность не только в первоисточниках как таковых, но особенно в том, что Лосев развивает из таких встречающихся в них понятий, как, например, *одно*, *иное*, *меон* и т. п., собственную своеобразную понятийную систему, в которой образуются на первый взгляд или тавтологические, или замкнутые ключевые фразы следующего типа: «Существует только сущее одно. Не-сущее не существует»⁶ и «Сущее одно есть сущее одно становления, непрерывно и сплошно становящееся одно сущее»⁷. Однако главная причина кажущейся труднодоступности философий обоих мыслителей, по-моему, в том, что и Уайтхед и Лосев любят играть с читателем. Это надо иметь в виду при чтении. Лосев, как уже неоднократно отмечалось разными исследователями его творчества, привлекает различные мнения в свой текст, который, пожалуй, звучит как монолог, но на самом деле является беседой. Подобная «установка на диалогичность – одна из особенностей “восьмикнижия”; изложение часто ведется как обычная беседа»⁸. Литературовед и историк русской духовной и гуманитарной культуры И.А. Есаулов считал, что пассажи академического творчества Лосева, в том числе его знаменитого восьмикнижия двадцатых годов, «отчетливо тяготеют именно к юродивой традиции русской культуры»⁹. Приведем два примера: «“Целое” есть диалектический синтез “одного” и “многого”. Теперь я вас и спрошу: перестала ли диалектика быть непосредственным знанием только от того, что она показала логическую необходимость категории целого, если уже наличны до этого категории единого и многого? Конечно, не перестала. Диалектика есть именно это самое простое, живое и жизненное, непосредственное восприятие» [6, с. 619]. «Мне возражают: ваша диалектика – абстрактна. Ну, а вы думали как? Почему вы не боитесь абстракции в

⁴ См.: Johnson A.H. Whitehead’s Theory of Reality. Boston: Beacon Press, 1952. С. 160 [8].

⁵ Цит. по: Троицкий В. «Античный космос и современная наука» и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 886 [9]. См. также: Троицкий В. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. С. 41 [1]; Куссе Х. Формы аргументации у П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева // Лосевские чтения: Образ мира – структура и целое. М.: Логос, 1999 [10]; КуЯе Н. Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München: Otto Sagner, 2004. С. 362–366 [11].

⁶ См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. С. 131.

⁷ Там же. С. 133.

⁸ См.: Тахо-Годи Е.А. Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М.: Большая российская энциклопедия, 2007. С. 55 [12].

⁹ Цит. по: Тахо-Годи Е.А. Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. С. 54.

математике, в физике, в механике? <...> Всякая научная формула в точной науке есть необходимо абстракция, ибо, хотя она и получена из опыта, и только из опыта, она – анализ опыта, логика опыта, числовая закономерность опыта. Боятся абстракции лишь те, кто не привык думать» [6, с. 621–622].

Уайтхед в свою очередь любит шутить посредством серьезных фраз. Чувствуется британский юмор. Самым известным замечанием такого типа является часто цитируемая характеристика европейской философской традиции как собрания сносок относительно Платона: “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” [13, с. 39]. Само собой разумеется, что Уайтхед самого себя включил в число подобных сносок, и если бы узнал Лосева, то несомненно и его добавил бы¹⁰.

Однако важнее, чем стиль, – близость в мышлении, идеях, убеждениях и целях обоих философов. Уже сами названия трех главных произведений Уайтхеда – «Наука и современный мир», «Процесс и реальность» и «Приключения идей» – звучат по-Лосевски. В них чувствуется общность интересов и стремлений Уайтхеда и Лосева, в том числе их стремление понимать современный мир и современную науку посредством изобретений античного мышления и его христианского преображения. Оба они исходили из проблем математики и естественных наук на современном этапе их развития, особенно учитывая теорию относительности Альберта Эйнштейна. И оба они старались достичь нового, современного понимания и космоса, и человеческой культуры путем сравнения и сопоставления новейших изобретений и научных методов с античной и христианской космологией¹¹.

¹⁰ Еще в раннем очерке «Эрос у Платона» (1916 г.) Лосев откровенно признал, что значение этого гиганта в истории европейского мышления, если не сказать мышления всего человечества, вовсе не ограничено наукой и философией. Лосев утверждает, что «искание новых форм высшего синтеза у Платона позволительно базировать не только на современном и, может быть, временном разброде философской мысли; к Платону тянутся наши мысли и чувства еще и за чисто жизненным, конкретно-переживательным успокоением» (см.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 32 [14]). А в «Античном космосе», как и в других произведениях «восьмикнижия», Лосевым подчеркивается значение не только самого Платона, но и платонизма (см.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. С. 105). Значение платонизма заключается, по его мнению, и в том, что Платон близок к методам и изобретениям современной науки. Так, например, Лосев считает, «что с точки зрения современной науки платонизм в области учения об инобытии есть эйдетически понятное учение об электромагнитной сущности пространства и материи» (см.: там же. С. 216).

¹¹ См.: Verley X. Whitehead et Einstein : La relativité entre physique et métaphysique // Les principes de la connaissance naturelle d'Alfred North Whitehead / ed. Durand G., Weber M. Berlin, NY: Walter de Gruyter, 2007 [15]. В статье «Неоплатонизм» А.Ф. Лосев эксплицитно упоминает теорию относительности, которая так живо обсуждалась в двадцатые годы во всех сферах не только естественных, но и гуманитарных наук, и утверждает: «Согласно Эйнштейну, материя есть не что иное, как геометрия, каковое учение можно сопоставлять с Платоном при учете субстанциальности материи, когда сущность и становление существуют вместе как единое целое, как ставшая сущность (Phileb. 27 В)» [2]. В этом контексте он смело указывает и на свое произведение «Античный космос и современная наука», говоря о самом себе, что «в Советском Союзе еще в 20-е гг. А.Ф. Лосев при помощи многочисленных текстов доказывал существенную

2. Процесс и реальность

В дальнейшем представим некоторые идеи Уайтхеда из книги «Процесс и реальность», которые, на наш взгляд, наиболее близки к философии Лосева. Исходная идея Уайтхеда – это поворот коперниканского поворота Иммануила Канта в такой философии, которую Уайтхед называет «философией организма» – *philosophy of organism*. Эта философия является, как говорит Уайтхед, инверсией философии Канта: «The philosophy of organism is the inversion of Kant's philosophy. *The Critique of Pure Reason* describes the process by which subjective data pass into the appearance of an objective world. The philosophy of organism seeks to describe how objective data pass into subjective satisfaction, and how order in the objective data provides intensity in the subjective satisfaction. For Kant, the World emerges from the subject; for the philosophy of organism, the subject emerges from the world – a “superject” rather than a “subject”» [13, с. 88]. И еще цитата из этого же издания: «Thus for Kant the process whereby there is experience is a process from subjectivity to apparent objectivity. The philosophy of organism inverts this analysis, and explains the process as proceeding from objectivity to subjectivity, namely, from the objectivity, whereby the external world is a datum, to the subjectivity, whereby there is one individual experience» [13, с. 156].

Этот новый путь от объекта к субъекту А.Н. Уайтхед разделяет с А.Ф. Лосевым, как и, между прочим, с Эдмундом Гуссерлем и его феноменологией. У Лосева предлагаемый путь приводит к стремлению понимать каждый объект и каждый дискурс об объекте «изнутри», исходя из самого объекта и внутренней логики дискурса. Например, в книге «Античный космос и современная наука» Лосев утверждает: «Я хотел понять античный космос изнутри, однако не исходя обязательно из мифа и религии, как это иногда делают те, кто хочет вникнуть и вжиться в древнегреческое мировоззрение, но исходя из тех логических конструкций и диалектики, которые предшествуют у греков теории космоса и делают ее возможной» [7, с. 65–66]. В «Диалектике мифа» Лосев настаивает на том, что он берет «*миф так, как он есть*», и что миф «должен быть взят как *миф*, без сведения его на то, что не есть он сам»¹².

3. Интерпретация

Простое утверждение объективности в субъекте можно было бы считать наивным, но Уайтхед расширяет и таким образом обосновывает объективность в субъекте двумя существенными манифестациями объективного внутри субъекта, которые он называет *togetherness* и *interpretation*. Первый термин в русском языке возможно переводить как «совместность», а также как «соборность». Име-

близость теории относительности к платоническому учению о времени и пространстве, включая, например, концепцию разной кривизны пространства, и о возможности для каждого материального тела иметь любой объем, вплоть до 0, в зависимости от скорости своего движения (Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 167–193, а также С. 276–454; ср., например, об энергийном эйдосе у Plot. VI 2, 20, 22), поскольку само существо диалектики, кроме абсолютного бытия, обязательно предполагает и бытие относительное» [2].

¹² См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 7, 8 [16].

ется в виду, что каждый отдельный объект определяется другими объектами, соседними или даже отдаленными друг от друга. В книге «Наука и современный мир», в главе под названием «Бог» (*God*), говорится: «But there are no single occasions, in the sense of isolated occasions. Actuality is through and through togetherness—togetherness of otherwise isolated eternal objects, and togetherness of all actual occasions. It is many task in this chapter to describe the unity of actual occasions» [17, с. 174]. А в книге «Процесс и реальность» читаем следующее: «In a sense, every entity pervades the whole world; for this question has a definite answer for each entity in respect to any actual entity or any nexus of actual entities» [13, с. 28]. В ней же находим такое чуть ли не юмористическое замечание: «We find ourselves in a buzzing world, amid a democracy of fellow creatures; whereas, under some disguise or other, orthodox philosophy can only introduce us to solitary substances ...» [13, с. 50].

Togetherness обозначает целостность и взаимосвязанность всего сущего, что соответствует исканиям и определениям «цельного знания» в традиции русской философской мысли, в том числе у И.В. Киреевского, В.С. Соловьева и А.Ф. Лосева. Подобно Уайтхеду, Лосев определяет *понимание* как познание взаимосвязанности познаваемого объекта с его окружением: «*Понять* вещь значит соотносить ее с тем или другим ее окружением и представить ее себе не просто как ее саму, но в *свете* того или другого окружения, в свете той или другой вещи или момента из этого окружения» [18, с. 823–824]. Таким образом, все вещи так или иначе связаны между собой и образуют одно целое, хотя каждая вещь – отдельная вещь, отличающаяся от всех других вещей: «Наконец, все вещи мира образуют, в результате бесконечных сложений, некое единство, первоединство, уже выходящее за пределы каждой отдельной вещи и тем не менее смысловым образом охватывающее каждую вещь» [7, с. 119].

Целостность всего сущего и следующая из нее взаимосвязанность любого объекта человеческого восприятия и познания со всякими другими объектами определяет сущность этого отдельного объекта. Однако это определение достигается только мыслительным актом, направленным на познание взаимоотношения определяемого объекта с другими объектами в системе общего для них «мира». Этот акт Уайтхед называет *interpretation*: «Thus the understanding of immediate brute fact requires its metaphysical interpretation as an item in a world with some systematic relation to it» [13, с. 14]. Термин *interpretation* вводится Уайтхедом уже в начале книги «Процесс и реальность», где он определяет развиваемую им «спекулятивную философию»: «Speculative Philosophy is the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted. By this notion of 'interpretation' I mean that everything of which we are conscious, as enjoyed, perceived, willed, or thought, shall have the character of a particular instance of the general scheme. Thus the philosophical scheme should be coherent, logical, and, in respect to its interpretation, applicable and adequate» [13, с. 3]. Возможность интерпретации каждого объекта познания в рамках общей системы является целью спекулятивной философии именно потому, что «интерпретация» для Уайтхеда – начало всех жизненных опытов любого человека: «When thought comes upon the scene, it finds the interpretations as matters of practice. Philosophy does not initiate interpretations. Its

search for a rationalistic scheme is the search for more adequate criticism, and for more adequate justification, of the interpretations which we perforce employ. Our habitual experience is a complex of failure and success in the enterprise of interpretation» [13, с. 14–15].

Осознание того, что понимание всего сущего и каждого отдельного объекта восприятия и познания является результатом акта или ряда актов интерпретации так называемых фактов в смысле определения их места в системе всех объектов цельного мира, встречается и у А.Ф. Лосева, особенно в его теориях языка и символа, в раннем и позднем периоде его творчества¹³. Причем, как справедливо утверждает Л.А. Гоготишвили: «Интерпретативный аспект языка имеет у Лосева жестко онтологическое значение, так как рассматривается не только как свойство человеческой речи, но прежде всего как внутренний ингредиент самых первичных имен. <...> Бытие и коммуникация суть, по Лосеву, одно и то же, равно как именованное и интерпретация» [20, с. 920, 921]. В понимании Лосева интерпретация дается человеческой коммуникативной деятельностью, самим языком и самими предметами речи, открывающимися и выражающимися через язык, в том числе через имя: «Так в имени своем действительность продуцирует себя саму и сполна и целиком, и здесь напряжены все ее внутренние возможности» [18, с. 809].

4. Покой и движение

С вопросами интерпретации (*interpretation*) и совместности / взаимосвязанности / соборности (*togetherness*) связан вопрос о соотношении *единства* и *разнообразия*, который одновременно является вопросом о соотношении *становления* (*процесса*) и *настоящего* (*реальности*), или же *меняющегося* (*процесса*) и *не меняющегося* (понимаемого как *реальность*), и т. д. С точки зрения Уайтхеда, их разделение представляет собой основную ошибку европейской философской, да и вообще духовной традиции. Надо понимать что, по Уайтхеду, их нельзя разделить: «There is not the mere problem of fluency *and* permanence. There is the double

¹³ Особенно в работах «Философия имени», «Вещь и имя», «Языковая структура». См.: Гоготишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993 [20]; Гоготишвили Л.А. Эйдетический язык, говорящая вещь и многослойность смысла (к определению конструктивного ядра и эвристических потенций философии языка А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009 [21]; Шаумян С. Диалектические идеи А.Ф. Лосева в лингвистике // Лосевские чтения: Образ мира – структура и целое. М.: Логос, 1999 [22]; Kuße H. Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München: Otto Sagner, 2004. С. 208–217 [11]; Куссе Х. Семантика интерпретации А.Ф. Лосева и семантические теории в XX веке // Вестник МГТУ [Труды Мурманского Государственного Технического Университета]. 2010. Т. 13, № 12 [23]; Kuße H. La sémantique de l'interprétation d'A. F. Losev et les théories de la sémantique au XXe siècle // L'oeuvre d' Alekseï Losev dans le contexte de la culture européenne. Édité par M. Dennes. Toulouse: Université de Toulouse, 2010 [24]; Куссе Х. На пути к инференциализму. Особенности лосевской семантики // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. М.: Дизайн и полиграфия, 2013 [25].

problem: actuality with permanence, requiring fluency as its completion; and actuality with fluency, requiring permanence as its completion. The first half of the problem concerns the completion of God's primordial nature by the derivation of his consequent nature from the temporal world. The second half of the problem concerns the completion of each fluent actual occasion by its function of objective immortality, devoid of "perpetual perishing," that is to say, "everlasting"» [13, с. 347]. Эти слова находятся уже в конце книги, в главе «Бог и мир» (*God and the World*). Подобное читаем и в книге «Наука и современный мир» (*Science and Modern World*): «Every actual occasion exhibits itself as a process: it is a becomingness. In so disclosing itself, it places itself as one among a multiplicity of other occasions, without which it could not be itself. It also defines itself as a particular individual achievement, focussing in its limited way an unbounded realm of eternal objects» [17, с. 175–176].

Категории процесса и реальности трактуются А.Ф. Лосевым в разных его произведениях, особенно в книге «Античный космос и современная наука», где они встречаются как категории «движения и покоя»¹⁴. Зачастую формулировки, которые дает Лосев, на первый взгляд являются противоречивыми, например: «Космос пребывает в подвижном покое и не пребывает в нем, т. е. обладает становящейся, или непрерывно изменчивой, напряженностью себя как подвижного покоя» [7, с. 212]. Но подобные формулировки объясняются типичными для лосевской диалектики противопоставлениями *сущего* и *одного*, с одной стороны, и *иного* и *меона*, с другой. По определению Лосева, *сущее* и *меон*, или *одно* и *иное*, взаимно обосновываются: «Иное есть не-сущее. Но что такое сущее? Сущее есть покой. Иное есть не-покой. <...> Сущее – покой, но как это возможно, если оно не движется и не может двигаться? Этот простой аргумент имеет следующий смысл. Сущее покоится. Но оно же, как мы сказали, еще и отлично от иного, меона. Однако иное, поскольку оно именно иное, а не одно, есть сплошная и неразличимая подвижность. Следовательно, одно, находясь в ином и будучи отлично от него, находится на фоне сплошной и неразличимой подвижности и есть нечто раздельнопокойное. Непрестанно текущие волны иного как бы омывают гранитную твердыню одного. Но иное есть не-сущее, и держится оно только сущим же. Значит, текучее окружение одного есть, в сущности, свойство не чего иного, как одного же. Иное течет вокруг одного – это значит, что одно в своих границах все время изменяется, меняет свое очертание и форму; это значит, что само одно находится все время в движении. Итак, сущее есть также и движение» [7, с. 116, 117].

5. Бог

Понимание процесса и настоящего у Уайтхеда и движения и покоя у Лосева, или, скорее, понимание процесса или движения как настоящего и настоящего или покоя как процесса или движения, приводит нас к новому, я бы сказал современному, пониманию Бога. Приведем цитату из книги «Процесс и реальность»: «The vicious separation of the flux from the permanence leads to the concept of an entirely static God, with eminent reality, in relation to an entirely fluent world, with deficient reality. But if the opposites, static and fluent, have once been so explained as

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. С. 211.

separately to characterize diverse actualities, the interplay between the thing which is static and the things which are fluent involves contradiction at every step in its explanation. Such philosophies must include the notion of “illusion” as a fundamental principle—the notion of “*mere appearance*.” This is the final Platonic problem. <...> But no two actualities can be torn apart: each is all in all. Thus each temporal occasion embodies God, and is embodied in God. In God’s nature, permanence is primordial and flux is derivative from the World: in the World’s nature, flux is primordial and permanence is derivative from God. Also the World’s nature is a primordial datum for God; and God’s nature is a primordial datum for the World. Creation achieves the reconciliation of permanence and flux when it has reached its final term which is everlastingness—the Apotheosis of the World» [13, с. 346–347, 348].

Единство меняющегося и неменяющегося, процесса и реальности возможно и непротиворечиво, потому что оно заложено в наивысшем синтезе, который объединяет всеохватывающее и личное начало. Подобную мысль мы найдем у Лосева, философскую систему которого А.А. Тахо-Годи именует «философией высшего синтеза»¹⁵. В таком понимании Бог – основа процесса и реальности. Термин этого синтеза у Уайтхеда – *everlastingness*, «вечность». *Togetherness* и *everlastingness* являются теми принципами, согласно которым процесс не противостоит реальности, но является самой реальностью. Говоря словами Лосева относительно сущности космоса, реальность – это «подвижный покой».

Список литературы

1. Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. 446 с.
2. Лосев А.Ф. Неоплатонизм // Статьи по истории античной философии для IV–V томов «Философской энциклопедии»: Рукопись для общественного обсуждения. М., 1965. С. 54–63. [Лосев А.Ф. Словарь античной философии: Избранные статьи. М.: Мир идей; АО «Акрон», 1995. С. 118–140 и Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: в 2 т. Т. 1 / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Изд. дом ЯСК, 2016. С. 59–82.]
3. Богомолов А.С. Философия англо-американского неореализма. М.: МГУ, 1962. 88 с.
4. Богомолов А.С. Неореализм и спекулятивная философия (А.Н. Уайтхед) // Современный объективный идеализм. Критические очерки / под ред. Г.А. Курсанова. М.: Политиздат, 1963. С. 252–293.
5. Griffin D.R. Whitehead’s Radically Different Postmodern Philosophy: An argument for its contemporary relevance. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. 315 p.
6. Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.
7. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
8. Johnson A.H. Whitehead’s Theory of Reality. Boston: Beacon Press, 1952. 263 p.

¹⁵ Цит. по: Постовалова В.И. Религиозно-философские воззрения А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009. С. 181 [26]. В качестве объяснения философской системы Лосева В. И. Постовалова пишет, что в этой системе «вся реальность – Бог, мир и человек – предстает в единой синергийно-персоналистической онтологии как конструктивный процесс самооткровения Сущности» [26, с. 197]; см. также: Тахо-Годи А.А. Основные вехи жизни и творчества А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009 [27].

9. Троицкий В.П. «Античный космос и современная наука» и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 882–905.
10. Куссе Х. Формы аргументации у П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева // Лосевские чтения: Образ мира – структура и целое. М.: Логос, 1999. С. 144–163.
11. Kuße H. Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München: Otto Sagner, 2004. 592 p.
12. Тахо-Годи Е.А. Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М.: Большая российская энциклопедия, 2007. 399 с.
13. Whitehead A.N. Process and Reality. An essay in cosmology. Corrected edition / ed. by D.R. Griffin, D.W. Sherburne. London, NY: The Free Press, 1979. 413 p.
14. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.
15. Verley X. Whitehead et Einstein: La relativité entre physique et métaphysique // Les principes de la connaissance naturelle d'Alfred North Whitehead / edited by G. Durand, M. Weber. Berlin, NY: Walter de Gruyter, 2007. 278 p.
16. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 5–232.
17. Whitehead A.N. Science and the modern world. Lowell Lectures, 1925. NY: The Free Press, 1967. 212 p.
18. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 802–880.
19. Лосев А.Ф. Языковая структура: учеб. пособие. М.: МГПИ, 1983. 374 с.
20. Гогтишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 906–923.
21. Гогтишвили Л.А. Эйдетический язык, говорящая вещь и многослойность смысла (к определению конструктивного ядра и эвристических потенциалов философии языка А.Ф. Лосева) // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009. С. 77–118.
22. Шаумян С. Диалектические идеи А.Ф. Лосева в лингвистике // Лосевские чтения: Образ мира – структура и целое. М.: Логос, 1999. С. 334–378.
23. Куссе Х. Семантика интерпретации А.Ф. Лосева и семантические теории в XX веке // Вестник МГТУ [Труды Мурманского Государственного Технического Университета]. 2010. Т. 13, № 12. С. 295–302.
24. Kuße H. La sémantique de l'interprétation d'A. F. Losev et les théories de la sémantique au XXe siècle [Traduction du russe par I. Masdier et M. Dennes] // L'oeuvre d' Alekseï Losev dans le contexte de la culture européenne. Édité par M. Dennes. [= Slavica Occitania. Numéro 31]. Toulouse: Université de Toulouse, 2010. P. 281–301.
25. Куссе Х. На пути к инференциализму. Особенности лосевской семантики // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти. Т. 1. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 71–80.
26. Постовалова В.И. Религиозно-философские воззрения А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009. С. 176–221.
27. Тахо-Годи А.А. Основные вехи жизни и творчества А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009. С. 7–18.

References

1. Troitskiy, V.P. *Razyskaniya o zhizni i tvorchestve A.F. Loseva* [Investigations about the life and work of A.F. Losev], Moscow: Agraf, 2007. 446 p.
2. Losev, A.F. Neoplatonizm [Neoplatonism], in *Stat'i po istorii antichnoy filosofii dlya IV–V to-mov «Filosofskoy entsiklopedii»: Rukopis' dlya obshchestvennogo obsuzhdeniya* [Essays about the history of ancient philosophy for the 4th and 5th vol. of “Encyclopedia of philosophy”]: Copy for public discussion], Moscow, 1965, pp. 54–63 [Losev, A.F. *Slovar' antichnoy filosofii: Izbrannye stat'i*

[Dictionary of ancient philosophy: Selected papers], Moscow: Mir idey; AO «Akron», 1995, pp. 118–140; Losev, A.F. *Nikolay Kuzanskiy v perevodakh i kommentariyakh: v 2 t., t. 1* [Nikolay Kuzanskiy in translations and commentaries], Moscow: Izdatel'skiy dom YaSK, 2016, pp. 59–82.]

3. Bogomolov, A.S. *Filosofiya anglo-amerikanskogo neorealizma* [The philosophy of english american neorealism], Moscow: MGU, 1962. 88 p.

4. Bogomolov, A.S. Neorealizm i spekulativnaya filosofiya (A.N. Uaytkhed) [Neorealism and speculative philosophy (A.N. Whitehead)], in *Sovremennyy ob»ektivnyy idealizm. Kriticheskie ocherki* [Modern Objective idealism. Critical essays], Moscow: Politizdat, 1963, pp. 252–293.

5. Griffin, D.R. *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An argument for its contemporary relevance*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. 315 p.

6. Losev, A.F. *Filosofiya imeni* [Philosophy of the name], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 613–801.

7. Losev, A.F. *Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka* [Ancient cosmos and modern science], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 61–612.

8. Johnson, A.H. *Whitehead's Theory of Reality*. Boston: Beacon Press, 1952. 263 p.

9. Troitskiy, V.P. «Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka» i sovremennaya nauka [Ancient cosmos and modern science and modern science], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 882–905.

10. Kusse, Kh. *Formy argumentatsii u P.A. Florenskogo i A.F. Loseva* [Forms of argumentations of P.A. Florensky and A.F. Losev], in *Losevskie chteniya: Obraz mira – struktura i tseloe* [Losev lectures: Picture of the world – structure and the hole], Moscow: Logos, 1999, pp. 144–163.

11. Kuße, H. *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*. München: Otto Sagner, 2004. 592 p.

12. Takho-Godi, E.A. *Khudozhestvennyy mir prozy A.F. Loseva* [The artistic world of the prose of A.F. Losev], Moscow: Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya, 2007. 399 p.

13. Whitehead, A.N. *Process and Reality. An essay in cosmology*. Corrected edition. London, NY: The Free Press, 1979. 413 p.

14. Losev, A.F. *Eros u Platona* [Eros in Platon], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 31–60.

15. Verley, X. *Whitehead et Einstein: La relativité entre physique et métaphysique. Les principes de la connaissance naturelle d'Alfred North Whitehead*. Berlin, NY: Walter de Gruyter, 2007. 278 p.

16. Losev, A.F. *Dialektika mifa* [The dialectics of myth], in Losev, A.F. *Mif, chislo, sushchnost'* [Myth, number, essence], Moscow: Mysl', 1994, pp. 5–232.

17. Whitehead, A.N. *Science and the modern world. Lowell Lectures, 1925*. NY: The Free Press, 1967. 212 p.

18. Losev, A.F. *Veshch' i imya* [Thing and name], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 802–880.

19. Losev, A.F. *Yazykovaya struktura* [Language structure], Moscow: MGPI, 1983. 374 p.

20. Gogotishvili, L.A. *Religiozno-filosofskiy status yazyka* [The religious-philosophical status of language], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, pp. 906–923.

21. Gogotishvili, L.A. *Eydeticheskiy yazyk, govoryashchaya veshch' i mnogoslownost' smysla* (k opredeleniyu konstruktivnogo yadra i evristicheskikh potentsiy filosofii yazyka A.F. Loseva) [Eidetic language, speaking thing and multilayeredness], in *Aleksey Fedorovich Losev*, Moscow: ROSSPEN, 2009, pp. 77–118.

22. Shaumyan, S. *Dialekticheskie idei A.F. Loseva v lingvistike* [Dialectic ideas of A.F. Losev], in *Losevskie chteniya: Obraz mira – struktura i tseloe* [Losev lectures: Picture of the world – structure and the hole], Moscow: Logos, 1999, pp. 334–378.

23. Kusse, Kh. *Semantika interpretatsii A.F. Loseva i semanticheskie teorii v XX veke* [The semantics of interpretation of A.F. Losev and the semantic theories in the 20th century], in *Vestnik MGTU*, 2010, vol. 13, no. 12, pp. 295–302.

24. Kuße, H. La sémantique de l'interprétation d'A. F. Losev et les théories de la sémantique au XXe siècle [Traduction du russe par I. Masdier et M. Dennes]. L'oeuvre d' Alekseï Losev dans le contexte de la culture européenne. Édité par M. Dennes. [= Slavica Occitania. Numéro 31]. Toulouse: Université de Toulouse, 2010, pp. 281–301.

25. Kusse, Kh. Na puti k inferentsializmu. Osobennosti losevskoy semantiki [On the way to inferentialism. Peculiarities of Losev's semantics], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii. K 120-letiyu so dnya rozhdeniya i 25-letiyu so dnya smerti* [The work of A.F. Losev in the context of Russian and European cultural traditions], Moscow: Dizayn i poligrafiya, 2013, vol. 1, pp. 71–80.

26. Postovalova, VI. Religiozno-filosofskie vozzreniya A.F. Loseva [Religious-philosophical views of A.F. Losev], in *Aleksey Fedorovich Losev*, Moscow: ROSSPEN, 2009, pp. 176–221.

27. Takho-Godi, A.A. Osnovnye vekhi zhizni i tvorchestva A.F. Loseva [The main landmarks in the life and work of A.F. Losev], in *Aleksey Fedorovich Losev*, Moscow: ROSSPEN, 2009, pp. 7–18.

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

УДК 11:008
ББК 87.3(2)61-07

**ВОСПРИЯТИЕ В.В. РОЗАНОВА ЗА РУБЕЖОМ
НА ПРИМЕРЕ ДОКУМЕНТАЛЬНОГО ФОНДА ИЕЗУИТСКОЙ
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКИ (Г. ЛИОН, ФРАНЦИЯ)**

С.А. ГАРЦИАНО

Научно-исследовательский Центр сравнительного литературоведения MARGE,
Лионский Университет им. Жана Мулена,
6 cours Albert Thomas, 69008, LYON, France
E-mail: svetlana.garziano@univ-lyon3.fr

Рассматривается восприятие творчества В.В. Розанова в русской эмигрантской и французской культурах на материале документального фонда Иезуитской славянской библиотеки (г. Лион, Франция). Дан анализ трех основных источников: 1) тексты, посвященные В.В. Розанову и его творчеству, вышедшие в эмиграции; 2) предисловия к французским изданиям В.В. Розанова; 3) рукописные пометы поэтессы А. Головиной в книге В.В. Розанова «Избранное» (1956 г.). Дается характеристика оценок творчества В. Розанова, изложенных в критических статьях, эссе и предисловиях следующих эмигрантских авторов: З. Гиппиус, А. Ремизова, Н. Бердяева, Б. Шлецера, В. Познера, Е. Жиглевича, М. Курдюмова, Э. Голлербаха, М. Спасовского, Д. Святополка-Мирского, В. Зеньковского, К. Мочульского, Г. Федотова, прот. Г. Флоровского, В. Ильина, А. Синявского, Ю. Иваска, А. Головиной. Анализируются предисловия, написанные к переводам В. Розанова следующими французскими авторами: Н. Лимон-Сен-Жан, Д. Рошем, И. Чапским, Ж. Мишо, Ж. Нива, Ж. Коньо. С использованием методов литературно-лингвистического анализа, сравнительного метода анализа текстов, поисково-выборочного метода работы, междисциплинарного метода изучения, метода работы с рукописными пометами исследован корпус текстов эмигрантской и французской периодики, а также публикаций, вышедших за рубежом на русском и французском языках. Сделан вывод о том, что Розанов играет основополагающую роль в культуре русской эмиграции: его имя используется старшим поколением эмигрантских писателей и мыслителей для сохранения истинной памяти о предреволюционной России, молодое поколение эмиграции активно использует его философские концепции для создания «человеческого документа», а рукописные пометы А. Головиной помогают лучше восстановить интимную обстановку эпохи в первую волну эмиграции, а также открывают нам новое прочтение творчества одного из уникальных русских мыслителей.

Ключевые слова: эмигрантская литературно-философская критика, французская периодика, рукописные пометы, лионский документальный фонд Иезуитской славянской библиотеки.

**ROZANOV'S PERCEPTION ABROAD ON THE EXAMPLE
OF THE JESUITS SLAVONIC LIBRARY'S DOCUMENTARY
FUND (LYON, FRANCE)**

SVETLANA GARZIANO
Jean Moulin University Lyon 3,
6 cours Albert Thomas, 69008, LYON, France
E-mail: svetlana.garziano@univ-lyon3.fr

The paper discusses the perception of V. Rozanov's work in Russian émigré and French culture on the example of the Jesuit Slavic Library's documentary fund (Lyon, France) and analyzes three topics: 1) books on V. Rozanov and texts on his works, published in exile; 2) prefaces to the French editions of V. Rozanov's books; 3) the handwritten notes of an émigré poet Alla Golovina in the book «Some works» (1956) written by V. Rozanov. émigré authors such as Z. Gippius, A. Remizov, Berdyaev, B. Schloezer, V. Pozner, E. Zhiglevich, M. Kurdyumov, E. Gollerbakh, M. Spasovkij, D. Svyatopolk-Mirsky, V. Zenkovsky, K. Motschulsky, G. Fedotov, G. Florovsky, V. Ilyin, A. Sinyavsky, Yu. Ivask and A. Golovina analyse the characteristics of Rozanov's work in their critical articles, essays and prefaces. The report compares excerpts from prefaces of the following French authors and Rozanov's translators: N. Limont-Saint-Jean, Denis Roche, J. Czapski, J. Michaut, G. Nivat, G. Conio. Methods of literary and linguistic analysis were used, along with comparative analysis of texts, a search and sample method of working with cases and an interdisciplinary method. A considerable body of émigré periodical texts was studied. This scientific work has produced a number of positive results. It is concluded that Rozanov plays a fundamental role in Russian emigration culture: his name is used by the older generation of emigrant writers and thinkers as saving the true memory of pre-revolutionary Russia, the younger generation of emigrants actively use his philosophical concepts to create a «human document» and A. Golovina's handwritten notes help to restore the intimate atmosphere of the first emigration wave, as well as reveal a new reading, by an émigré minor poet, of a unique Russian thinker's work.

Key words: *émigré criticism, French periodicals, handwritten notes, Jesuit Slavic library's documentary fund.*

Материалы документального фонда Иезуитской славянской библиотеки в г. Лион (Франция) отражают процесс восприятия творчества В.В. Розанова в русской эмигрантской и французской культурах и позволяют дать анализ основных источников, содержащих оценку творчества В.В. Розанова: 1) текстов, посвященных В.В. Розанову и его творчеству, вышедших в эмиграции; 2) предисловий к французским изданиям В.В. Розанова; 3) рукописных помет поэтессы А. Головиной в книге В.В. Розанова «Избранное» (1956 г.). У документального фонда Иезуитской славянской библиотеки г. Лиона очень богатая история, и она неразрывно связана с историей русской эмиграции в Западной Европе. В 20-е годы XX в. в Париже выходят две статьи, посвященные этой библиотеке, написанные Як. Полонским и опубликованные во «Временнике общества друзей русской книги»¹.

¹ См.: Полонский Як. Книгохранилище русских иезуитов // Временник общества друзей русской книги. Париж, 1928. № 2. С. 65–72 [1]; Полонский Як. Литературный архив И.С. Гагарина. Неизданные материалы // Временник общества друзей русской книги. Париж, 1932. № 3. С. 139–158 [2].

За рубежом о Розанове много писало старшее поколение эмиграции: З. Гиппиус, А. Ремизов, Л. Шестов, Н. Бердяев, а для молодого поколения эмиграции его влияние было основополагающим². На одном из собраний «Зеленой лампы» (10 апреля 1928 г.) З. Гиппиус произнесла следующую речь: «Из истории русской мысли Розанова не выкинешь, как не выкинешь Вл. Соловьева или Толстого. <...> Слишком он сложен, махров, о нем десяти книг мало. Существо гениальное, с умом и душой прозорливыми до крылатости, и – человек из слабых слабый, тоже почти гениально. Какой-то сноп противоречий» [4, с. 391].

Книги о В.В. Розанове и тексты о его произведениях, вышедшие в эмиграции

На примерах различных текстов, написанных в эмиграции на русском и французском языках, попытаемся изложить, каким образом было осмыслено творчество В.В. Розанова за рубежом. Борис Шлецер начинает свою статью «Rozanov» («Розанов»), опубликованную на французском языке в «Nouvelle revue française» («Нувель Ревю франсез») за 1929 г., с факта уникальности этого мыслителя и указания на трудность перевода его произведений на другие языки. Он задается вопросом: что такое феномен Розанова? Если рассматривать философию как науку, то в этом смысле Розанов не философ, так как он не выстроил своей философской системы³. Его тексты привязаны к современности и состоят из разрозненных мыслей. Розановскую манеру писания можно определить через его основополагающую концепцию эротической жизни⁴. По Шлецеру, Розанов – оригинальный философ-поэт, у которого не существует формы⁵.

В своей книге «Panorama de la littérature russe contemporaine» («Панорама современной русской литературы»), написанной на французском языке, Владимир Познер отмечает, что читатель текстов Розанова сразу же входит в суть главной темы (смерть, пол, Бог), в то время как смыслы текстов других мыслителей читатель постигает посредством серий многочисленных умозаключений⁶. Вл. Познер дает лаконичную характеристику Розанову: «Его мозг неверующий, но его осязание, нюх и слух веруют» [6, с. 51]. Он также подчеркивает предсказательную силу его творчества и любовь к конкретности⁷.

В предисловии к «Письмам В.В. Розанова к Э. Голлербаху», вышедшим в берлинском издательстве Гутнова в 1922 г., Голлербах замечает, что Розанов в письмах «меньше всего писатель»⁸. Человеческий документ становится у него сверхчеловеческим, и в этом смысле письма Розанова принадлежат литературе. Личное обо-

² См.: Rubins M. La réception de Vasilij Rozanov des deux côtés de la frontière // Modernités russes 13. Réfraction de la culture et de la littérature soviétiques dans l'émigration. Lyon: CESAL, 2012. С. 59–78 [3].

³ См.: Schloezer B. Rozanov // Nouvelle Revue Française. Париж, 1.XI, 1929. № XXXIII: 194. С. 611 [5].

⁴ Там же. С. 612.

⁵ Там же. С. 623.

⁶ См.: Pozner W. V. Rozanov // Panorama de la littérature russe contemporaine. Paris: Éditions Kra, 1929. С. 48 [6].

⁷ Там же. С. 63–64.

⁸ См.: Голлербах Э. Предисловие // Письма В.В. Розанова к Э. Голлербаху. Берлин: Изд-во Гутнова, 1922. С. 6 [7].

стряет мысль Розанова «в направлении субъективной восприимчивости до крайних пределов»⁹. Напомним, что в книге «В.В. Розанов: Жизнь и творчество», опубликованной в советской России в 1922 г. и переизданной в Париже в 1976 г., Голлербах настаивает на «физиологичности» розановского письма и на том факте, что изучение Розанова-писателя невозможно без знания Розанова-человека: «В Розанове писатель и человек поясняют и дополняют друг друга. Вот почему изучать его жизнь нужно в свете его творчества. И вот почему в корне ошибочен формально-критический подход к Розанову... Его можно понять только “изнутри”, только психологический анализ может привести к постижению Розанова. Его “лицо” и есть его “философия”. В творчестве его выразилось все своеобразие его изумительной души, в одних проявлениях чарующей нас, в других – заставляющей содрогаться» [8, с. 4]. В этой книге Голлербах развивает три параллели: Розанов и Толстой, Розанов и Вл. Соловьев, Розанов и Достоевский. Эти сравнения показывают розановское своеобразие: «его “единственность” и органическую неспособность к подражанию, заимствованию, повторению чужого»¹⁰. Автор уточняет, что Розанов больше интересовался личной жизнью писателей, чем их произведениями, поэтому он хорошо чувствовал субъективные особенности и характеристики творчества литературных деятелей. По мнению Голлербаха, философ отрицал объективную важность понятия свободы, защищая ее субъективный смысл. Голлербах утверждает, что Розанов не был «двуличен», но «двулик», и что его творчество основано на антиномии, ведущей к гармонии мира: «он знал, что антиномии суть конститутивные элементы религии, что влечение к антиномии приближает нас к тайнам мира. Тайна любви и смерти – в противоречии» [8, с. 98]. Вспомним также замечание Г.П. Федотова в его статье «В. Розанов. “Опавшие листья”»: «Ибо мы знаем: о чем бы ни была мысль Розанова, она питается из источников любви и смерти» [9, с. 394].

В книге М. Курдюмова (М.А. Каллаш) «О Розанове» мы находим много плодотворных умозаключений о творчестве философа. Так, например, автор отмечает, что Розанов до конца «влил» свою жизнь в творчество и что его трудно читать: «кажется, будто непрошенно подслушиваешь чью-то исповедь, и не “литературную исповедь”, нарочито приготовленную для печати, а интимнейший голос “к самому себе”, вздох, шелест души...»¹¹. Современный исследователь Розанова С.Р. Федякин в статье «Жанр, открытый В.В. Розановым» пишет, что мыслитель вышел за рамки литературы, чтобы создать новый жанр, похожий на письмо, записную книжку или набросок: «И главная новизна жанра заключается именно в узаконенности черновика как особой литературной формы, не похожей на уже привычную литературу» [11, с. 687]. По М. Курдюмову, Розанов не был абсолютно автобиографичен: «Он писал о себе и из себя; но и *через себя* пропускал такие снопы лучей и такое богатство звуков, что его как будто неизменная тема “о себе самом” была в сущности откликом на все. Свое “я” было у него отправной точкой понимания мира и взгляда на мир» [10, с. 7]. Розанов, описывающий предметы внеш-

⁹ См.: Голлербах Э. Предисловие. С. 7.

¹⁰ См.: Голлербах Э.Ф. В.В. Розанов: Жизнь и творчество. Париж: Имка-пресс, 1976. С. 59 [8].

¹¹ См.: Курдюмов М. О Розанове. Париж: Имка-Пресс, 1929. С. 6 [10].

него мира, в высшей степени субъективен, но, когда он описывает себя персонально, «он способен на то, на что, кажется, никто из людей, а особенно из писателей, совершенно не способен: он умеет видеть себя со стороны чужими глазами и изображает себя, как посторонний объект, иной раз до жестокости откровенно» [10, с. 8]. М. Курдюмов заключает, что тайна творчества Розанова состоит в том, что «он и автор и действующее лицо одновременно, в какой-то совершенно исключительной нераздельности»¹². Творчество Розанова – это разбросанные автобиографические страницы с отсутствием фабулы и развития действия. Он по своей природе предельно личен и субъективен.

З.Н. Гиппиус в «Задумчивом страннике. О Розанове» замечает, что писание («выговариванье») являлось только своеобразной функцией организма философа без каких-либо оттенков: «То есть между ощущением (или мыслью) самим по себе и потом этим же ощущением, переданным в слове, – всегда есть расстояние. У Розанова нет; хорошо, плохо – но то самое, оно; само движение души» [12, с. 143–144]. В этом тексте Гиппиус приводит свои воспоминания о Розанове: «Я с Розановым. Он не смущается, куда-нибудь выйдем. Без конца говорит – о своем. Он неиссякаем “наедине”; с кем наедине – ему решительно все равно. Никогда не говорит “речи”; говорит “беседно”; вопрошательно, но ответов не ждет и не услышал бы их. Даже вдвоем – он наедине с собою» [12, с. 158]. Сон же – это одна из самых значительных составляющих розановского миропонимания: «Он, действительно, “всегда спал”; во сне хоть и умел “подглядывать”, чего никто не видел, но подглядывал лишь то, что находилось в круге его идей, ощущений, лишь в том, что его интересовало и касалось» [12, с. 164].

Д.С. Святополк-Мирский в тексте «Розанов» отмечает, что его стилистика плохо поддается переводу, так как розановское письмо основано на интонации, выраженной письменно кавычками и скобками («творчество Розанова так богато оттенками чувств и переживаний, так пропитано русским духом, что и его интонации звучат исключительно по-русски»¹³). В.В. Зеньковский, определяя розановскую поэтику, говорит о том, что она основана на действительно пережитом и переживаниях, а не на мыслях и умозаключениях¹⁴. К.В. Мочульский в «Заметках о Розанове» вспоминает о характеристиках, которые давались Розанову в период Серебряного века: «не то богослов, не то фельетонист, публицист, цинично раскрывающий все сокровенное, философ, не создавший никакого учения, интимничающий о Боге, половом вопросе и обрезании» [15, с. 380]. Критика не могла свести его писания к «единству», обвиняя его в нелитературности: «Ведь если в понятии “литература” есть какое-нибудь содержание, то писания Розанова должны быть “отреченными”. И в пример при-

¹² См.: Курдюмов М. О Розанове. С. 13.

¹³ См.: Святополк-Мирский Д.С. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 349 [13].

¹⁴ См.: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 377 [14].

водился Толстой: если Толстой – литература, то Розанов – не литература. Теперь это разделение кажется нам нелепым, – но все же к нему стоит присмотреться. В нем есть осколок правды о Розанове» [15, с. 380]. По В.В. Мочульскому, Розанов разрывает с «салонными» жанрами и вводит в литературу новый, субъективный и интимный жанр (кухня, детская, спальня).

В своей философской автобиографии «Самопознание» Н.А. Бердяев говорит об уникальности розановской личности, сравнивая его с героями Достоевского: «Мне всегда казалось, что он зародился в воображении Достоевского и что в нем было что-то похожее на Федора Павловича Карамазова, ставшего гениальным писателем... Читал я Розанова с наслаждением. Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе. Это настоящая магия слова. Мысли его очень теряли, когда вы их излагали своими словами» [16, с. 158]. Прот. Г. Флоровский считает, что Розанов одержим своими мыслями, и в этом находит «предел субъективизма, романтической прихотливости»¹⁵. По В.Н. Ильину, Розанов придумывает термин *рукописность души*, связанный с отрицанием книжности¹⁶, и, как Ремизов и Лесков, анатомирует повседневный быт, чтобы его воссоздать в новом мире творчества¹⁷.

Михаил Спасовский упоминает свою статью «В.В. Розанов. Личность и творчество»¹⁸ в книге «В.В. Розанов в последние годы своей жизни. Среди неопубликованных писем и рукописей», в которой он представляет читателю неопубликованные письма и рукописи Розанова со своими комментариями и примечаниями, критически относясь к большевистской революции и диктатуре пролетариата. Он уточняет, что талант Розанова был велик и разносторонен, и поэтому к изучению его творчества надо относиться с чрезвычайной осторожностью: «Розанов это – фельетонист и газетный обозреватель, философ и богослов, исследователь древних вер и культов, прежде всего иудаизма и религиозной истории Египта. Розанов это – литератор, публицист и литературный критик, это – создатель нового стиля и новой формы в литературе, это – предтеча француза Марселя Пруста и ирландца Джемса Джойса, когда словами говорит уже не разум, а сердце и даже сама душа, – когда нельзя читать вслух или слушать автора из чужих уст, когда надо самому читать его и обязательно видеть его строчки, – до того у Розанова важна каждая мелочь вроде кавычек, скобок, запятых, курсивных и жирных слов и так или иначе оттененных выражений» [20, с. 15–16]. Спасовский познакомился с Розановым-студентом осенью 1913 г. В то время он был редактором-издателем литературно-художественного студенческого журнала «Вешние воды». Розанов стал вести специальный отдел в журнале под названием «Из жизни, исканий и наблю-

¹⁵ См.: Флоровский Г. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 397 [17].

¹⁶ См.: Ильин В.Н. Стилизация и стиль. 2. Ремизов и Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 423 [18].

¹⁷ Там же. С. 406.

¹⁸ См.: Спасовский М.М. В.В. Розанов. Личность и творчество // Возрождение. Париж, декабрь 1960 г. С. 40–53 [19].

дений студенчества», комментируя в подстрочных примечаниях присланные ему российской студенческой молодежью письма.

В 1970 г. Евгений Жиглевич в эссе «Купель жизни» напоминает читателю о том, что Розанов возрождает в своих произведениях забытое и неупоминаемое в литературе: «Холодно было бы в русской литературе без Розанова, зябко. Он воспел радость, тепло и плодоношение плоти. Дымком потягивает от Розанова, но дымок этот от Духа Святого» [21, с. XLII]. А. Синявский в своей книге «"Опавшие листья" В.В. Розанова» отмечает, что путь к истине у философа пролегает через поиски и установление субъективности: «Розанов – писатель без программы, без темы и без сюжета. Вернее сказать, сюжетом становится его собственное "я" в текучем процессе случайных переживаний. Поэтому смысл его прозы, даже когда мы имеем дело с каким-то целостным куском, как бы разбегается на наших глазах в разные стороны, давая одновременно несколько смысловых ответвлений» [22, с. 128].

Предисловия к французским изданиям произведений В.В. Розанова

Анализ предисловий к французским изданиям произведений В.В. Розанова (находящимся в лионской библиотеке) предлагаем провести в хронологическом порядке. Переводчики Н. Лимон-Сен-Жан и Дени Рош начинают свое предисловие к книге «L'église russe» («Русская церковь») с того факта, что после смерти Л. Толстого и прошедшей славы М. Горького на горизонте русской литературы появилось новое имя, писатель В. Розанов. Они характеризуют его как публициста и эссеиста, в лучшем значении этих слов, специализирующегося на религиозных вопросах¹⁹.

В 1930 г. в издательстве «Плон» выходит «Апокалипсис нашего времени», предваренный «Уединенным», в переводе Владимира Познера и Бориса де Шлезера. В 1964 г. издательство Галлимар опубликовало выборку текстов Розанова, собранных под названием «Темный лик Христа». Эта книга переведена Н. Резниковым и предварена предисловием Чапского. Начиная с середины 80-х годов XX в. лозанское издательство Аж д'ом («Человеческий век») издает пять книг В.В. Розанова. Серия «Славянские классики» данного издательства находится под руководством Жака Катто, Жоржа Нива и Владимира Димитриевича. «Апокалипсис нашего времени» выходит в другом переводе, переводе Жака Мишо. Он же, в основном, делает переводы и других розановских текстов.

Существует два перевода «Апокалипсиса нашего времени» (1930 г. и 1976 г.) и «Уединенного» (1930 г. и 1980 г.) на французский язык. К этим переводам написаны предисловия. В начале предисловия к книге «"L'apocalypse de notre temps" précédé de "Esseulement"» («"Апокалипсис нашего времени"; предваренный "Уединенным"») Б. Шлезер останавливается на методе выбора текстов для перевода. Переводчики решают выбрать два текста, переводя их без комментариев, со-

¹⁹ См.: Limont-Saint-Jean N., Roche D. Avant-propos des traducteurs // Rozanov V. L'église russe. Paris: Jouve & Cie Éditeurs, 1912. С. 5 [23].

кращая фрагменты, труднодоступные для иностранного читателя. Шлезер замечает, что на французском языке возможно воспроизвести только деформированный, сглаженный образ Розанова, литературная сила подлинного Розанова – в тоне, ритме, музыкальности текста. Когда переводчик хочет извлечь содержание из розановских предложений, оно оказывается банальным и общим местом в философской мысли²⁰. После этих размышлений Шлезер представляет биографию философа и затем задает вопрос: что такое феномен Розанова? Если мы рассматриваем философию как науку, то Розанов не философ, так как он не выстроил собственной стройной философской системы. Конечно, можно вывести из его текстов «систему» Розанова, но вся сила, ценность и прелесть розановской мысли будет совершенно в ней отсутствовать²¹. Целостность его творчества – нерационального порядка, это не мыслитель в общепринятом смысле слова. Шлезер заключает, что Розанов – поэт с сильным чувством физического и вегетативного восприятия мира, так как его стиль графически воспроизводит пульсацию его внутренней жизни.

В предисловии к «*La face sombre du Christ*» («Темный лик Христа») Иосиф Чапский, польский писатель и художник, основатель и редактор издательского дома польской эмиграции «Культура», цитирует биографию Розанова, написанную Иваском. Чапский в начале второй главы указывает на социальную безответственность Розанова, приводя мнение Мережковского, согласно которому о человеке надо судить по среде его обитания, и сравнивает Розанова с медузой, прекрасной в морских глубинах, но безобразной на песке²². Чапский приводит также свои личные воспоминания: увлеченный творчеством Толстого, зимой 1918–1919 гг. в Петрограде он приходит познакомиться с Мережковским, который советует ему читать Достоевского, Ницше и Розанова.

В предисловии к переводу «Апокалипсис нашего времени» (1976 г.) Жак Мишо пишет, что на Западе творчество Розанова почти неизвестно, так же как и у философа на родине. Он пересказывает жизненный путь Розанова и основные направления его мысли, цитируя главные источники его вдохновения: Достоевского и Леонтьева. Мишо замечает, что литература для Розанова не что-то абстрактное, не миссия, не пример, а просто физиологическая потребность²³. Описание реальности вытекает у него из каждодневного факта²⁴. Этот перевод снабжен детальной биографической справкой.

В начале предисловия к «Уединенному» (1980 г.) Мишо описывает общий культурологический контекст в России в начале XX века, для того чтобы читатель смог лучше понять розановское творчество. Обильно цитируя Розанова, Мишо кратко описывает его жизнь и творчество, его отношения с двумя жена-

²⁰ См.: Schloezer B. Introduction // *Rozanov V. L'apocalypse de notre temps précédé de Esseulement* / traduit du russe par Vladimir Pozner et Boris de Schloezer. Paris: Plon, 1930. С. 2 [24].

²¹ Там же. С. 6.

²² См.: Czapski J. Préface // *Rozanov V. La face sombre du Christ* / traduit du russe par Nathalie Reznikoff. Paris: Gallimard, 1964. С. 24 [25].

²³ См.: Michaut J. Avant-propos // *Rozanov V. L'apocalypse de notre temps* / présenté, traduit et commenté par Jacques Michaut. Lausanne: l'Age d'homme, 1976. С. 24 [26].

²⁴ Там же. С. 25.

ми. Он отмечает, что «Уединенное» было вначале запрещено из-за усмотренной в нем цензурой порнографичности и что это произведение сравнивалось прессой с романом «Санин» Арцыбашева. Мишо заключает, что «Уединенное» – это попытка разложения литературы²⁵.

Во введении к переводу «Feuilles tombées» («Опавшие листья») Жак Мишо пересказывает основные идеи жизни и творчества Розанова, выстраивая его произведения в трилогию: «Уединенное», «Опавшие листья», «Апокалипсис нашего времени». Приводя выдержки из «Опавших листьев», он подробно останавливается на видении мыслителем революции²⁶.

В предисловии к «Дереву Розанова» Жорж Нива задается вопросом: с какого дерева падает розановская листва? С дерева Добра или Зла? С дерева Жизни? И отвечает, что Розанову достаточно обычного дерева²⁷. Богатый перечень сносок переводчика к тексту показывает, откуда исходит розановская литературная генеалогия. Жорж Нива цитирует книгу Синявского, который ставит вопрос о жанровой специфике творчества Розанова. В последнем параграфе предисловия он возвращается к заглавию своего очерка: дерево, с которого падает листва, – это сам Розанов. Ж. Нива сравнивает Розанова с Горьким: из двух писателей именно Розанов лучше отражает современную им Россию²⁸.

Перевод «Les motifs orientaux» («Из восточных мотивов», 1996 г.) снабжен коротким перечнем сносок. Переводчик Жак Мишо не написал введения к этой книге²⁹. В «Хронологии Розанова» к переводу «Les hommes de la clarté lunaire» («Люди лунного света», 2004 г.) переводчик Жерар Коньо уточняет, что Розанов – один из редких писателей, которые, уходя в абсолютную субъективность, достигают высшей объективности³⁰. В предисловии Ж. Коньо выделяет три основополагающих темы у Розанова: метафизика пола, метафизика христианства, рассмотренного под углом отношений с иудаизмом, и историческое, политическое и религиозное значение русской литературы³¹. Розанов является важным представителем и очевидцем своей эпохи – конца XIX – начала XX века. Все его творчество, даже философские тексты, – это огромная исповедь, изучение своего внутреннего существа. Этот мыслитель с трагической иронией продолжил битву литературы с историей, с судьбой³². В предисловии к «Dernières feuilles» («После-

²⁵ См.: Michaut J. Préface // Rozanov V. Esseulement suivi de mortellement / présenté, traduit et commenté par Jacques Michaut. Lausanne: l'Age d'homme, 1980. С. 14 [27].

²⁶ См.: Michaut J. Introduction // Rozanov V. Feuilles tombées / traduction, introduction et notes de Jacques Michaut, préface de Georges Nivat. Lausanne: l'Age d'homme, 1984. С. VII–XV [28].

²⁷ См.: Nivat G. Préface // Rozanov V. Feuilles tombées / traduction, introduction et notes de Jacques Michaut, préface de Georges Nivat. Lausanne: l'Age d'homme, 1984. С. XVII [29].

²⁸ Там же. С. XVII.

²⁹ См.: Rozanov V. Les motifs orientaux / traduit du russe par Jacques Michaut. Lausanne: l'Age d'homme, 1996. 121 с. [30]

³⁰ См.: Conio G. Chronologie de Rozanov // Rozanov V. Les hommes de la clarté lunaire / traduction et préface de Gérard Conio. Lausanne: l'Age d'homme, 2004. С. 15–25 [31].

³¹ См.: Conio G. Préface // Rozanov V. Les hommes de la clarté lunaire / traduction et préface de Gérard Conio. Lausanne: l'Age d'homme, 2004. С. 9 [32].

³² Там же.

дние листья») Жак Мишо-Патерно пишет, что Розанов, значительная фигура Серебряного века, был вычеркнут из пантеона советской литературы. Он уточняет, что Розанова перепечатывают в России с 1994 г. и что теперь французский читатель может сам ознакомиться с текстами, не прибегая к схемам советской критики³³. А в предисловии к переводу книги А. Ремизова «Koukkha. Le tombeau de Rozanov» («Кукха. Розановы письма») переводчик Анн-Мари Татсис-Боттон выделяет три периода в жизни Розанова: первый – педагог в провинции, второй – публицист в Санкт-Петербурге и третий – Розанов, создавший новый литературный жанр и вошедший в лоно церкви в Сергиево-Троицкой Лавре³⁴. Два этих переводчика относятся к личности и творчеству Розанова достаточно хвалебно.

Рукописные пометы поэтессы А. Головиной в книге «Избранное» (1956) В.В. Розанова

Юрий Иваск (1907–1986), представитель молодого поколения первой волны эмиграции, в Кембридже в январе 1955 г. пишет вступительную статью к избранным произведениям В. Розанова. Один из двух экземпляров, находящихся на хранении в Славянском фонде Иезуитской библиотеки в г. Лионе, является уникальным. Это экземпляр книги, в котором встречаются писатель и читатель в лице представителя молодого поколения первой волны эмиграции. В этой книге Алла Головина (1909–1987) делает подчеркивания синим карандашом и пометы, содержащие уточнения и вопросы³⁵. Материала этой книги хватило бы на целую статью, поэтому мы приводим ее пометы в сокращении, выбирая самые интересные замечания русской поэтессы. Эти записи представляют собой так называемое «личное письмо», так как А. Головина (в книгах ее библиотеки, хранящихся в Иезуитском фонде г. Лиона, мы находим на первых страницах *ex libris* Alla Gillès de Pélichy) делала заметки в книгах своей личной библиотеки, т.е. ее пометы ни каким образом не предполагались для печати. После смерти русской поэтессы ее супруг во втором браке, бельгийский барон Филипп Жилес де Пелиши, передает часть этой библиотеки в Славянский музей святых Кирилла и Мефодия в Медоне.

В начале своей статьи Иваск приводит короткие отрывки о Розанове, написанные представителями Серебряного века, русской эмиграции, а также представителями европейской культуры: Мережковским, Гиппиус, Блоком, Белым, Д. Философовым, Ремизовым, О. Манделштамом, Бердяевым, Шестовым, Г. Флоровским, В. Зеньковским, Н. Арсеньевым, Г. Федотовым, П. Струве, К. Чуковским, Горьким, Троцким, Адамовичем, Шкловским, Святополк-Мирским, Ре-

³³ См.: Michaut-Paternò J. Préface // Rozanov V. Dernières feuilles / préfacé et traduit du russe par Jacques Michaut-Paternò. Paris: Éditions des Syrtes, 2015. С. 7 [33].

³⁴ См.: Tatsis-Botton A.-M. Préface // Remizov A. Koukkha. Le tombeau de Rozanov / présenté et traduit du russe par Anne-Marie Tatsis-Botton. Paris: Éditions des Syrtes, 2015. С. 11 [34].

³⁵ Работа с рукописными источниками, никак не предназначавшимися для печати, предполагает этический подход к отбору написанных от руки текстов. Так, например, мы не включаем в наш перечень рукописных помет А. Головиной ряд выпадов личного характера против Розанова или Иваска. Цитируя пометы А. Головиной, мы приводим страницы книги, на которых они фактически написаны.

нато Поджоли (Харвард), ирландским писателем Джемсом Стивенсом. Вот как Головина комментирует цитаты Ремизова и Адамовича: «Понятно, что Ремизову Р. должен был нравиться»; «А. частенько Р. цитировал»³⁶.

Иваск заключает, что все эти оценки свидетельствуют о важности творчества Розанова, но что этот философ никогда не станет «гордостью» русской литературы³⁷. Розанов может увлечь, но он вызывает неприязнь. Иваск пишет: «Розанов – это большой скандал в доме русских литераторов. Розанов – великая ересь русской литературы» [36, с. 10]. А Головина дописывает: «и христианства». Иваск начинает вторую подглавку цитатой из Горького: «Рожденный ползать летать не может!...» Головина так ее комментирует: «Но, рожденная летать бабочка, поползла гусеницей»³⁸. Иваск отталкивается от этой метафоры, чтобы охарактеризовать творчество Розанова: «... в Розанове было что-то и от *змеи подколодной*, и что-то от *птицы певчей*. <...> Он существо и *ползущее*, и *парящее*» [36, с. 10]. Ползучий Розанов похож на героев Гоголя и Достоевского: Поприщина («Записки сумасшедшего»), Лебедева («Идиот»), Лебядкина («Бесы»), Федора Павловича Карамазова. Крылатый Розанов – это герой из мелко-чиновничьей среды «Белых ночей» или «Смешного человека». Головина добавляет: «или герой Ремизова»³⁹. Оба Розанова, если продолжить историческую родословную, «восходят к старо-московским юридивым»⁴⁰. На двенадцатой странице Головина ставит в кавычки выражение «горбика могилки», отмечая «взято у Розанова»⁴¹. Иваск, сравнивая Розанова с Аввакумом, превратившимся в имморалиста, с русским Ницше и с Достоевским, ставшим «безответственным декадентом»⁴², замечает, что по стилистическому мастерству Розанов стоит «не ниже Аввакума и превосходит Достоевского»⁴³. Головина добавляет: «Но тематически – заземлен (почти всегда) и измельчен, как в ступе»⁴⁴. А вот в комментарии к еще одному замечанию Иваска о том, что Розанов «любил выставлять напоказ свое бытовое мещанство»⁴⁵, Алла Головина пишет внизу страницы синим карандашом: «Забавно, что с этим мирился Адамович (декадент столичный), впрочем, издавека...». Далее в тексте мы также находим обращение к мнению Г. Адамовича: «Может быть он обличал, дерзал для того лишь, чтобы большую жертву принести Учителю, от больших благ ради Него отказаться, с большей сладостью ощутить подвиг отречения... писал Адамович»⁴⁶. А. Головина дописывает: «Ну уж если “А. писал”, Иваск спорить не будет».

³⁶ См.: Рукописные заметки А. Головиной // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 8, 9 [35].

³⁷ См.: Иваск Ю.П. Вступительная статья // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 10 [36].

³⁸ См.: Рукописные заметки А. Головиной. С. 10.

³⁹ Там же. С. 11.

⁴⁰ См.: Иваск Ю.П. Вступительная статья. С. 11.

⁴¹ См.: Рукописные заметки А. Головиной. С. 12.

⁴² См.: Иваск Ю.П. Вступительная статья. С. 13.

⁴³ Там же.

⁴⁴ См.: Рукописные заметки А. Головиной. С. 13.

⁴⁵ См.: Иваск Ю.П. Вступительная статья. С. 27.

⁴⁶ Там же. С. 54.

Далее в тексте Иваск пишет об интеллектуальной связи Розанова с Гиппиус: «З.Н. Гиппиус с Розановым дружила и, может быть, лучше многих других его понимала. Дар понимания был у нее удивительный. Религию Розанова она всерьез не принимала, но угадала и оценила его уединенную задумчивость, его отчужденность от мира, от жизни» [36, с. 28]. А. Головина дополняет это высказывание о Гиппиус: «Не понимания, а проникновения в чужое или даже чуждое: “Како веруеши?”». Далее в предисловии автор отмечает: «Но ни он (Розанов. – С.Г.), ни прочие *новые христиане* или софиологи не сделались *новыми людьми*... Они все были яркими индивидуалистами, но в малой степени – личностями. Из творчества декаданса выпала этика, а заодно и трагизм. Это показано у Федотова («В защиту этики»). Декаденты любили трагические темы, но трагизма не знали» [36, с. 40]. А. Головина добавляет: «Или не признавали. Пример: жизнь Гиппиус после смерти Мережковского».

Иваск отмечает, что тема России была одной из важных тем предреволюционной культуры и что Розанов «создал свой собственный *миф* о России»⁴⁷, миф о каждом писателе и мыслителе, которых он знал: «Вообще же все его отзывы о русских писателях противоречивы, пристрастны, но всегда существенны. О каждом из них он создавал прихотливый миф, покрывающий и творчество их, и всю “подноготную”» [36, с. 44].

Сопоставляя розановское творчество с творчеством западноевропейских писателей, Иваск выделяет момент сознания у Розанова и сранивает его с реконструкцией и анализом потока сознания у Пруста «В поисках утраченного времени»: «Тема Пруста – оживление, возрождение *прошлого* в памяти. Тема Розанова – второе рождение *настоящего*»; «он (Розанов. – С.Г.) был влюблен в свое настоящее, тогда как Пруст был одержим своим прошлым»⁴⁸. В творчестве обоих писателей, крайних индивидуалистов, для которых реально только их собственное «я», утрачивается чувство реальности мира. Прустовское «я» прикрито фикциональной формой романа, розановское же «я» обнажено в человеческом документе («Он любил *душу* этого *я*, любил и свое одиночество (даже в кругу семьи); и он создал своеобразные *типы* своего *я*»⁴⁹). Слова «я», «душа» являются основными реальностями розановской поэтики и часто встречаются в его записях. Далее Иваск сравнивает Розанова с Джойсом: «Пусть его мораль – пассивная, пусть она слабее его страха смерти, его влюбленности в самого себя (в свою душу): он более морален, чем Джойс или Пруст, хотя художественно он менее одарен, чем первый, и менее честен в своем анализе, чем второй. Есть мораль и в розановской религии брака, но она нереальна и доверия не внушает» [36, с. 47]. Сравнения с Прустом и Джойсом не удивительны, так как молодое поколение эмиграции в 20–30-е годы активно ориентируется в своем миропонимании на творчество этих двух великих представителей европейской литературы.

Когда речь заходит об описании революционных лет, Розанов также противопоставляется самому главному писателю эмиграции, И. Бунину: «Розановс-

⁴⁷ См.: Иваск Ю.П. Вступительная статья. С. 40.

⁴⁸ Там же. С. 46.

⁴⁹ Там же. С. 51.

кий «Апокалипсис нашего времени» и его письма Эриху Голлербаху – это самые потрясающие свидетельства о том времени, о голоде, холоде, о позоре «в эпоху гражданской войны». Замечательна и бунинская книга о революции: «Окаянные дни». В ней ужас, отчаяние, *стыд за Россию*. У Розанова были те же чувства, что и у Бунина, – и еще была у него *боль за Россию*» [36, с. 54]. А. Головина дописывает, уточняя это сравнение: «У Бунина было больше душевного целомудрия». Вспомним также замечания Г.В. Адамовича по поводу «Апокалипсиса нашего времени»: «В “Апокалипсисе” Розанов говорит о революции и о гибели русского государства. Для него это гибель окончательная и бесповоротная. Он причитает, плачет, воет над “останками Руси великой”. И самым ужасным ему кажется то, что Русь погибла так бесславно» [37, с. 61].

В заключение Иваск объясняет, какую роль играло творчество Розанова для эмигрантских писателей: «Здесь, вдали от родины, ни один из наших писателей не напоминает нам о России так живо, так непосредственно, так *обонятельно* и *осязательно*, как Розанов, самый русский из всех русских писателей после Аввакума. Именно поэтому перечитывать его – наслаждение» [36, с. 58].

В своем предисловии автор проводит также лингвистический анализ розановских текстов, говоря о том, что этот философ «олитературил» обмолвки⁵⁰. А. Головина заключает на последней странице предисловия Иваска: «Написано предельно добросовестно и – благородно. Личность Иваска кое-где кое-что “искажает”. Употребим кавычки Розанова (стр. 50–51). Но это естественно у талантливого историка лит. и фил.» [35, с. 59].

Перейдем к заметкам поэтессы на розановских текстах. Интересен комментарий Головиной на 204 странице («Уединенное»): «Слово “комок” у Р. – излюбленное. Интересно бы было проследить эти “комки” (клубки?)»⁵¹. Другую розановскую цитату из этого же произведения: «Мой Бог – особенный. Это только мой Бог; и еще ничей. Если еще “чей-нибудь” – то этого я не знаю и не интересуюсь» [38, с. 212], Головина комментирует так: «Это путь к Богу – свой, а не Бог»⁵².

К цитате Розанова из книги «Опавшие листья I»: «Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невского). Рыжики, грузди, какие-то в роде яблочков, брусника – разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадой. Полное православие» [39, с. 242–243], Головина делает следующую пометку: «вот откуда Шмелев»⁵³. Описание поста Розановым стилистически и тематически напоминает нам о мироощущении, которое читатель находит в книге «Лето Господне»⁵⁴ Ивана Шмелева.

В «Опавших листьях II» Головина подписывает под мнением Розанова по поводу «шуточек Тургенева» («Шуточки Тургенева над религией – как они жал-

⁵⁰ См.: Иваск Ю.П. Вступительная статья. С. 49–52.

⁵¹ См.: Рукописные заметки А. Головиной. С. 204.

⁵² Там же. С. 212.

⁵³ Там же. С. 243.

⁵⁴ См.: Шмелев И. Лето Господне. Париж: Имка-пресс, 1948. 530 с. [40].

ки»)»⁵⁵: «А шуточки Розанова, в особенности над Христом?!»⁵⁶. Внизу этой же страницы находится еще один интересный, лирический комментарий Головиной: «Р. был задуман, “при всей” его хилости, весьма долголетним. Сразили чисто внешние обстоятельства. Голод, и холод, и ужас косят, что пули»⁵⁷. После розановского предложения «И еще об обеднях: их много служили, но человеку не стало легче»⁵⁸ из «Апокалипсиса нашего времени» Головина задается вопросом: «И как это о. Павел Флоренский Розанова терпел?»⁵⁹.

Рукописные записи Аллы Головиной напоминают, по своей стратегии написания, розановское письмо: она подписывает, дописывает свои спонтанные, интимные мысли и размышления по поводу Розанова и первой волны эмиграции для себя, никак не заботясь о будущем читателе.

Таким образом, данное исследование показывает, что Розанов играет основополагающую роль в русской эмиграции первой волны: его имя используется старшим поколением эмигрантских писателей и мыслителей для сохранения истинной памяти о предреволюционной России, молодое поколение эмиграции активно использует его философские концепции (вопрос пола, Бог, сон, субъективное письмо, мысли о своем «я», тема любви и смерти) как основу для создания «человеческого документа», а рукописные пометы А. Головиной помогают лучше восстановить интимную обстановку первой волны эмиграции, а также открывают нам новое прочтение эмигрантским минорным поэтом творчества одного из уникальных русских мыслителей.

Список литературы

1. Полонский Як. Книгохранилище русских иезуитов // Временник общества друзей русской книги. Париж, 1928. № 2. С. 65–72.
2. Полонский Як. Литературный архив И.С. Тагарина. Неизданные материалы // Временник общества друзей русской книги. Париж, 1932. № 3. С. 139–158.
3. Rubins M. La réception de Vasilij Rozanov des deux côtés de la frontière // Modernités russes 13. Réfraction de la culture et de la littérature soviétiques dans l'émigration. Lyon: CESAL, 2012. С. 59–78.
4. Гиппиус З.Н. Чего не было и что было: Неизвестная проза 1926–1930 годов. СПб.: Росток, 2002. 592 с.
5. Schloezer B. Rozanov // Nouvelle Revue Française. Париж, 1.XI, 1929. № XXXIII: 194. С. 608–639.
6. Pozner W.V. Rozanov // Panorama de la littérature russe contemporaine. Paris: Éditions Kra, 1929. С. 47–65.
7. Голлербах Э. Предисловие // Письма В.В. Розанова к Э. Голлербаху. Берлин: Изд-во Гутнова, 1922. С. 5–11.
8. Голлербах Э.Ф. В.В. Розанов: Жизнь и творчество. Париж: Имка-пресс, 1976. 110 с.

⁵⁵ См.: Розанов В.В. Опавшие листья II // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 319 [41].

⁵⁶ См.: Рукописные заметки А. Головиной. С. 319.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 386 [42].

⁵⁹ См.: Рукописные заметки А. Головиной. С. 386.

9. Федотов Г.П. В. Розанов. «Опавшие листья» // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 393–396.
10. Курдюмов М. О Розанове. Париж: Имка-Пресс, 1929. 90 с.
11. Федякин С.Р. Жанр, открытый В.В. Розановым // Розанов В.В. Мимолетное 1914–1915. М.: Республика, 2011. С. 687–629.
12. Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. I. С. 143–185.
13. Святополк-Мирский Д.С. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 348–351.
14. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 370–379.
15. Мочульский К.В. Заметки о Розанове // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 388–392.
16. Бердяев Н. Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж: Имка-Пресс, 1949. 377 с.
17. Флоровский Г. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 397–400.
18. Ильин В.Н. Стилизация и стиль. 2. Ремизов и Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 406–430.
19. Спасовский М.М. В.В. Розанов. Личность и творчество // Возрождение. Париж, декабрь 1960. С. 40–53.
20. Спасовский М.М. В.В. Розанов в последние годы своей жизни. Среди неопубликованных писем и рукописей. Нью Йорк: Всеславянское издательство, 1968. 172 с.
21. Жиглевич Е. Купель жизни // Розанов В. Избранное. Мюнхен: А. Нейманис, 1970. С. XXXVIII–XLI.
22. Синявский А. Опавшие листья В.В. Розанова. Париж: Синтаксис, 1982. 337 с.
23. Limont-Saint-Jean N., Roche D. Avant-propos des traducteurs // Rozanov V. L'église russe. Paris: Jouve & Cie Éditeurs, 1912. С. 5–6.
24. Schloezer B. Introduction // Rozanov V. L'apocalypse de notre temps précédé de Esseulement / traduit du russe par Vladimir Pozner et Boris de Schloezer. Paris: Plon, 1930. С. 1–46.
25. Czapski J. Préface // Rozanov V. La face sombre du Christ / traduit du russe par Nathalie Reznikoff. Paris: Gallimard, 1964. С. 7–69.
26. Michaut J. Avant-propos // Rozanov V. L'apocalypse de notre temps / présenté, traduit et commenté par Jacques Michaut. Lausanne: l'Age d'homme, 1976. С. 7–33.
27. Michaut J. Préface // Rozanov V. Esseulement suivi de mortellement / présenté, traduit et commenté par Jacques Michaut. Lausanne: l'Age d'homme, 1980. С. 7–21.
28. Michaut J. Introduction // Rozanov V. Feuilles tombées / traduction, introduction et notes de Jacques Michaut, préface de Georges Nivat. Lausanne: l'Age d'homme, 1984. С. VII–XV.
29. Nivat G. Préface // Rozanov V. Feuilles tombées / traduction, introduction et notes de Jacques Michaut, préface de Georges Nivat. Lausanne: l'Age d'homme, 1984. С. XVII–XXVI.
30. Rozanov V. Les motifs orientaux / traduit du russe par Jacques Michaut. Lausanne: l'Age d'homme, 1996. 121 с.
31. Conio G. Chronologie de Rozanov // Rozanov V. Les hommes de la clarté lunaire / traduction et préface de Gérard Conio. Lausanne: l'Age d'homme, 2004. С. 15–25.

32. Conio G. Préface // Rozanov V. Les hommes de la clarté lunaire / traduction et préface de Gérard Conio. Lausanne: l'Age d'homme, 2004. С. 9–14.
33. Michaut-Paternò J. Préface // Rozanov V. Dernières feuilles / préfacé et traduit du russe par Jacques Michaut-Paternò. Paris: Éditions des Syrtes, 2015. С. 7–15.
34. Tatsis-Botton A.-M. Préface // Remizov A. Koukkha. Le tombeau de Rozanov / présenté et traduit du russe par Anne-Marie Tatsis-Botton. Paris: Éditions des Syrtes, 2015. 170 с.
35. Рукописные заметки А. Головиной // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. 413 с.
36. Иваск Ю.П. Вступительная статья // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 7–59.
37. Адамович Г.В. <<Апокалипсис нашего времени> В. Розанова> // Настоящая магия слова. В.В. Розанов в литературе русского зарубежья / под ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2007. С. 60–63.
38. Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 193–236.
39. Розанов В.В. Опавшие листья I // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 239–307.
40. Шмелев И. Лето Господне. Париж: Имка-пресс, 1948. 530 с.
41. Розанов В.В. Опавшие листья II // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 311–378.
42. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Избранное. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 381–406.

References

1. Polonskiy, Yak. Knigokhranilishche russkikh iezuitov [Russian Jesuits' Book Depository], in *Vremennik obshchestva družey russkoy knigi* [Annals of Society of Friends of Russian books]. Paris, 1928, no. 2, pp. 65–72.
2. Polonskiy, Yak. Literaturnyy arkhiv I.S. Gagarina. Neizdannye materialy [I.S. Gagarin's Literary Archive. Unpublished materials], in *Vremennik obshchestva družey russkoy knigi* [Annals of Society of Friends of Russian books]. Paris, 1932, no. 3, pp. 139–158.
3. Rubins, M. La réception de Vasilij Rozanov des deux côtés de la frontière [V. Rozanov's reception from both sides of the border], in *Modernités russes 13. Réfraction de la culture et de la littérature soviétiques dans l'émigration* [Russian Modernities 13. Refraction of Soviet culture and literature in emigration]. Lyon: CESAL, 2012, pp. 59–78.
4. Gippius, Z.N. *Chego ne bylo i chto bylo: Neizvestnaya proza 1926–1930 godov* [What was not and what was: The Unknown Prose of the years from 1926 to 1930]. Saint-Petersburg: Rostok, 2002. 592 p.
5. Schloezer, B. Rozanov [Rozanov], in *Nouvelle Revue Française* [New French Review]. Paris, 1.XI, 1929, no. XXXIII: 194, pp. 608–639.
6. Pozner, W.V. Rozanov [Rozanov], in *Panorama de la littérature russe contemporaine* [Panorama of contemporary Russian literature]. Paris: Éditions Kra, 1929, pp. 47–65.
7. Gollerbakh, E. Predislovie [Preface], in *Pis'ma V.V. Rozanova k E. Gollerbakh* [Letters of V.V. Rozanov to E. Gollerbakh]. Berlin: Izdatel'stvo Gutnova, 1922, pp. 5–11.
8. Gollerbakh, E.F. *V.V. Rozanov: Zhizn' i tvorchestvo* [V.V. Rozanov: Life and Work]. Paris: Imka-press, 1976. 110 p.
9. Fedotov, G.P. V. Rozanov. «Opavshie list'ya» [V. Rozanov. «Fallen Leaves»], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh myslyteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creativity in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book II, pp. 393–396.

10. Kurdyumov, M. *O Rozanove* [About Rozanov]. Paris: Imka-Press, 1929. 90 p.
11. Fedyakin, S.R. Zhanr, otkrytyy V.V. Rozanovym [Genre discovered by V.V. Rozanov], in Rozanov, V.V. *Mimoletnoe 1914–1915* [Fleeting 1914–1915]. Moscow: Respublika, 2011, pp. 687–629.
12. Gippius, Z.N. Zadumchivyy strannik. O Rozanove [A thoughtful wanderer. About Rozanov], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creativity in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book I, pp. 143–185.
13. Svyatopolk-Mirskiy, D.S. Rozanov [Rozanov], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creativity in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book II, pp. 348–351.
14. Zen'kovskiy, V.V. Russkie mysliteli i Evropa. V.V. Rozanov [Russian Thinkers and Europe. V.V. Rozanov], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creativity in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book II, pp. 370–379.
15. Mochul'skiy, K.V. Zametki o Rozanove [Notes about Rozanov], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creativity in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book II, pp. 388–392.
16. Berdyayev, N. *Samopoznanie (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography]. Paris: Imka-Press, 1949. 377 p.
17. Florovskiy, G. V.V. Rozanov [V.V. Rozanov], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creativity in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book II, pp. 397–400.
18. Il'in, V.N. Stilizatsiya i stil'. 2. Remizov i Rozanov [Styling and style. 2. Remizov and Rozanov], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creativity in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book II, pp. 406–430.
19. Spasovskiy, M.M. V.V. Rozanov. Lichnost' i tvorchestvo [V.V. Rozanov. Personality and creativity], in *Vozrozhdenie* [Renaissance]. Paris, dekabr' 1960, pp. 40–53.
20. Spasovskiy, M.M. *V.V. Rozanov v poslednie gody svoey zhizni. Sredi neopublikovannykh pisem i rukopisey* [V.V. Rozanov in the last years of his life. Among the unpublished letters and manuscripts]. New York: Vseslavyanskoe izdatel'stvo, 1968. 172 p.
21. Zhiglevich, E. Kupel' zhizni [The font of life], in Rozanov, V. *Izbrannoe* [Some works]. München: A. Neymanis, 1970, pp. XXXVIII–XLI.
22. Sinyavskiy, A. *Opavshie list'ya V.V. Rozanova* [Fallen leaves by V.V. Rozanov]. Paris: Sintaksis, 1982. 337 p.
23. Limont-Saint-Jean, N., Roche, D. Avant-propos des traducteurs [Foreword by the translators], in Rozanov, V. *L'église russe* [The Russian church]. Paris: Jouve & Cie Éditeurs, 1912, pp. 5–6.
24. Schloezer, B. Introduction [Introduction], in Rozanov, V. *L'apocalypse de notre temps précédé de Esseulement* [The apocalypse of our time preceded by Esseulement]. Paris: Plon, 1930, pp. 1–46.
25. Czapski, J. Préface [Preface], in Rozanov, V. *La face sombre du Christ* [The Dark Face of Christ]. Paris: Gallimard, 1964, pp. 7–69.
26. Michaut, J. Avant-propos [Foreword], in Rozanov, V. *L'apocalypse de notre temps* [The apocalypse of our time]. Lausanne: l'Âge d'homme, 1976, pp. 7–33.
27. Michaut, J. Préface [Preface], in Rozanov, V. *Esseulement suivi de mortellement* [Esseulement followed by fatality]. Lausanne: l'Âge d'homme, 1980, pp. 7–21.

28. Michaut, J. Introduction [Introduction], in Rozanov, V. *Feuilles tombées* [Fallen leaves]. Lausanne: l'Age d'homme, 1984, pp. VII–XV.
29. Nivat, G. Préface [Preface], in Rozanov, V. *Feuilles tombées* [Fallen leaves]. Lausanne: l'Age d'homme, 1984, pp. XVII–XXVI.
30. Rozanov, V. *Les motifs orientaux* [Oriental motifs]. Lausanne: l'Age d'homme, 1996. 121 p.
31. Conio, G. Chronologie de Rozanov [Chronology of Rozanov], in Rozanov, V. *Les hommes de la clarté lunaire* [The men of lunar clarity]. Lausanne: l'Age d'homme, 2004, pp. 15–25.
32. Conio, G. Préface [Preface], in Rozanov, V. *Les hommes de la clarté lunaire* [The men of lunar clarity]. Lausanne: l'Age d'homme, 2004, pp. 9–14.
33. Michaut-Paternò, J. Préface [Preface], in Rozanov, V. *Dernières feuilles* [Last leaves]. Paris: Éditions des Syrtes, 2015, pp. 7–15.
34. Tatsis-Botton, A.-M. Préface [Preface], in Remizov, A. *Koukkha. Le tombeau de Rozanov* [Kukkhha. Rozanov's tomb]. Paris: Éditions des Syrtes, 2015. 170 p.
35. Rukopisnye zametki A. Golovinoy [A. Golovina's handwritten notes], in Rozanov, V.V. *Izbrannoe* [Some works]. New York: Izdatel'stvo im. Chekhova, 1956. 413 p.
36. Ivask, Yu.P. Vstupitel'naya stat'ya [Introduction], in Rozanov, V.V. *Izbrannoe* [Some works]. New York: Izdatel'stvo im. Chekhova, 1956, pp. 7–59.
37. Adamovich, G.V. <«Apokalipsis nashogo vremeni» V. Rozanova> [<«The Apocalypse of our time» of V. Rozanov>], in *Nastoyashchaya magiya slova. V.V. Rozanov v literature russkogo zarubezh'ya* [The real magic of words. V.V. Rozanov in Russian literature abroad]. Saint-Petersburg: Rostok, 2007, pp. 60–63.
38. Rozanov, V.V. Uedinennoe [Secluded], in Rozanov, V.V. *Izbrannoe* [Some works]. New York: Izdatel'stvo im. Chekhova, 1956, pp. 193–236.
39. Rozanov, V.V. Opavshie list'ya I [Fallen leaves I], in Rozanov, V.V. *Izbrannoe* [Some works]. New York: Izdatel'stvo im. Chekhova, 1956, pp. 239–307.
40. Shmelev, I. *Leto Gopodne* [Year of the Lord]. Parizh: Imka-press, 1948. 530 p.
41. Rozanov, V.V. Opavshie list'ya II [Fallen leaves II], in Rozanov, V.V. *Izbrannoe* [Some works]. New York: Izdatel'stvo im. Chekhova, 1956, pp. 311–378.
42. Rozanov V.V. Apokalipsis nashogo vremeni [The Apocalypse of our time], in Rozanov, V.V. *Izbrannoe* [Some works]. New York: Izdatel'stvo im. Chekhova, 1956, pp. 381–406.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

И.И. Евлампиев

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ИСТОЧНИКИ

ГЛАВА 2. АПОКРИФ ИОАННА

2.1. Откровение Иоанна против Апокрифа Иоанна

От II–III вв. до нас дошло удивительно мало христианских сочинений, но этот факт почему-то не часто привлекает внимание исследователей. Видимо, это связано с тем, что его пристальное рассмотрение неизбежно приводит к выводам, которые противоречат традиционной модели развития христианства. Конечно, в числе причин этого факта можно назвать так называемое «великое гонение» на христиан, проходившее в начале IV в. и ставшее последним эпизодом массового наступления на новую религию. Однако христианские общины были в то время уже достаточно организованы, чтобы адекватно реагировать на такого рода угрозы, они вполне могли спрятать ценные рукописи до лучших времен, которые наступили через достаточно непродолжительное время. Библиотека Наг-Хаммади, найденная в 1945 г. и датируемая концом IV в., дает наглядное доказательство того, что христиане использовали эту возможность. Поэтому влияние указанного фактора вряд ли было столь велико, та же самая библиотека Наг-Хаммади показывает, какое огромное число неизвестных нам памятников циркулировало в то время наряду с ключевыми текстами, составившими Новый Завет.

Главная причина, в силу которой все эти памятники не дошли до нас, вовсе не в «гонениях» на христианство со стороны язычников; к сожалению, здесь нужно говорить уже о другом – о начале непримиримой войны одной части христианского движения со всем этим движением в целом, а именно войны ортодоксальной традиции, оформившейся в церковь и взявшей за образец иудейскую церковную организацию, против всех более верных и глубоких последователей Христа, которым позднее совершенно произвольно было присвоено имя «гностиков». Все памятники – и древние, относящиеся к эпохе самого Христа, и новые, созданные первыми великими христианскими мыслителями, Валентином и Василидом, – не соответствовавшие принятому в IV в. окончательному «символу веры» церкви, были уничтожены самой церковью для создания иллюзии о неизменности ортодоксальной традиции, якобы идущей прямо от Иисуса Христа. Вряд ли можно утверждать, что во II–III вв. создавалось существенно меньше богословских сочинений, чем в последующие века, наоборот: учение еще находилось в становлении и каждый глубокий мыслитель пытался прояснить его цели и значение для жизни человека. Тот факт, что из всего созданного тогда богатства мы имеем весьма ограниченный круг достаточно примитивных в своем интеллектуальном содер-

жании сочинений «борцов с ересями», подобных известным трудам Ириния Лионского, Ипполита Римского, Тертуллиана, Епифания Кипрского и др., показывает, что на деле во II–III вв. вовсе не ортодоксальная традиция была «генеральным» направлением развития христианства, она представляла собой, скорее, «маргинальное» течение на фоне достаточно целостного и весьма массового «гностического» движения, опиравшегося на еще неисказенное учение Иисуса Христа. Но в итоге именно она победила в начатой ею войне. Утрата в следующие века всего огромного массива христианских сочинений этого периода стала первым «актом» той культурной катастрофы, которую европейское человечество переживало по вине церкви на протяжении столетий и которая уже в наше время, в последнем «акте» европейской трагедии, выливается в окончательную деградацию культуры и самого человека как творца культуры.

Археологические находки последних двух столетий подарили нам большое количество неизвестных ранее апокрифических памятников, относящихся к самой ранней эпохе христианского развития, причем весьма любопытно, что одновременно не были обнаружены аналогичные рукописи, содержащие ортодоксальные памятники (входящие в Новый Завет); почти все древнейшие рукописи канонических сочинений относятся к более позднему периоду, к концу III–IV в. Это заставляет объективных исследователей поставить совершенно естественные вопросы: «Является ли случайностью, что ни одно из неканонических евангелий, открытых за последнее столетие, не содержит ортодоксальную точку зрения? Если ортодоксия была так широко распространена, почему от второго века до нас сохранились только гетеродоксальные документы, т. е. учения, альтернативные ортодоксальному?»¹ Ответы на эти вопросы достаточно очевидны.

Главными памятниками раннего христианства являются вовсе не сочинения борцов с ересями, носящие явно вторичный характер по отношению к тем сочинениям, которые они критикуют, – такими главными памятниками являются сами критикуемые сочинения и концепции. Нужно еще раз обратить внимание на абсолютную ложность многовекового стереотипа, пропагандируемого церковью, о том, что уже в I в. возникла ясная ортодоксальная традиция, на «периферии» которой во II–III вв. появились еретические уклонения. Для непредвзятых исследователей совершенно очевидно, что дело обстояло, по сути, противоположным образом: ортодоксальная традиция является более поздним явлением, чем то, что мы называем гностицизмом; и если мы хотим понять неисказенную историю раннего христианства, мы должны, прежде всего, обратить внимание на апокрифические памятники, которые стали запретными только в более позднюю эпоху, когда церковь соединилась с государством и стала жестоко искоренять все те движения, которые сомневались в единственной и окончательно принятой «откровенной» истине².

¹ См.: Эрман Б.Д. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. М., 2010. С. 236.

² Впервые капитальное научное обоснование этой точки зрения осуществил немецкий историк и богослов Вальтер Бауэр в книге «Ортодоксия и ересь в древнейшем христианстве» (1934 г.).

Рассматривая развитие христианских идей во II–III вв., мы должны от самых древних и значимых памятников (Евангелие от Иоанна, Евангелие от Фомы, Послания ап. Павла) переходить не к первым сочинениям ортодоксального христианства, а к гностическим апокрифам, созданным в первое столетие после смерти Иисуса Христа и чудом дошедшим до наших дней (хотя и в очень искаженной форме – в основном, в плохих коптских переводах с греческого). И здесь упомянутые сочинения борцов с ересями играют некоторую роль (хотя и достаточно ограниченную) – как дополнительные свидетельства древности и аутентичности соответствующих текстов. Поскольку сочинения Иринея, Ипполита, Тертуллиана и Епифания имеют достаточно определенные датировки, мы можем через них увидеть, какие памятники были наиболее древними и популярными во II–III вв. Так, Ириной Лионский в своей книге «Против ересей», написанной около 180 г., упоминает *Евангелие Иуды*, также он подробно пересказывает гностический миф о Творении, и из этого изложения видно, что он знал памятник, называемый *Апокрифом Иоанна*. Это означает, что и Евангелие Иуды (Искарриота) и Апокриф Иоанна существовал и уже в первой половине II в.; ныне они считаются важнейшими документами раннего христианства в его гностической версии.

Евангелие Иуды мы рассмотрим позднее, вместе с близкими по смыслу апокрифическими евангелиями, а сначала обратимся ко второму из упомянутых памятников, его чрезвычайная распространенность вплоть до IV в. привела к тому, что до наших дней дошло четыре (!) рукописи, содержащих его текст в двух разных редакциях (три из них в составе библиотеки Наг-Хаммади); для еретического памятника это является уникальным случаем. Чрезвычайно характерно, что он связан с именем Иоанна, точно так же, как и самый главный (в смысле детальности и глубины проработки основных принципов) христианско-гностической текст – Евангелие от Иоанна.

Связь этого памятника с именем Иоанна, конечно, не случайна и имеет важный смысл, который можно понять, если вспомнить еще один важный текст, имеющий то же имя в названии, – Откровение Иоанна, стоящее в конце Нового Завета и как бы завершающее его мировоззрение. Сейчас уже не может быть сомнений в том, что Откровение и четвертое евангелие имеют разных авторов, причем ап. Иоанн точно не является автором евангелия, хотя существует некоторая доля вероятности, что он был автором Откровения³. Эти два памятника не только различны, но буквально противоположны друг другу и с чисто текстологической, и с содержательной точки зрения. Автор евангелия абсолютно чужд иудаизму и даже не очень хорошо знает его особенности (все позитивные отсылки к иудейским религиозным представлениям здесь являются редакторскими вставками), автор Откровения, напротив, целиком базируется на иудейской религиозности и великолепно знает ее. Однако в данном случае гораздо важ-

³ Этой точки зрения придерживался Э. Ренан, который разделял популярную в XIX в. интерпретацию Откровения как символического изображения событий эпохи Нерона и соответствующую датировку памятника 69 г. (она была предложена Ф. Энгельсом в его трудах по раннему христианству) (см.: Ренан Э. Антихрист. М., 2008. С. 18–28). В настоящее время и эта интерпретация, и столь ранняя датировка Откровения вызывают обоснованные сомнения.

нее не формальные, а содержательные различия. Откровение Иоанна представляет собой самое радикальное и последовательное выражение тенденции к иудеизации учения Иисуса Христа, в нем новаторские черты этого учения, на которые мы обращали внимание выше, практически незаметны на фоне традиционных иудейских представлений. Логично предположить, что Откровение было написано в кругах формирующегося ортодоксального направления в христианстве (в иудеохристианстве) и его главной целью было противостояние уже существовавшим и достаточно распространенным тогда «гностическим» (т. е. подлинно христианским) памятникам, с большой долей вероятности среди них были какие-то прототипы древнейших евангелий (Евангелия от Фомы и Евангелия от Иоанна) и Апокриф Иоанна. Именно поэтому нужно было приписать новый откровенный текст Иоанну, чтобы эта популярная фигура не ассоциировалась столь однозначно с уже известной (гностической) версией христианского учения и можно было оспаривать первичность и авторитетность этой версии. Можно высказать и более резкое утверждение: *Откровение было прямой реакцией именно на распространение в христианских кругах Апокрифа Иоанна*, который, в связи с общепринятой датировкой Откровения (рубеж I и II вв.), нужно считать созданным раньше последнего – во второй половине I в.

Последнее утверждение не покажется столь уж невероятным, если вспомнить не раз упоминавшееся выше важное обстоятельство: до середины II в. известные нам письменные тексты евангелий, даже если они или их прототипы существовали, не пользовались такой популярностью, как в более поздние эпохи. Первыми авторитетными *письменными* памятниками христианства были Послания ап. Павла и какие-то другие тексты, не связанные непосредственно с жизнью Иисуса; безусловно, среди них существенное место занимал вариант памятника, который теперь известен нам под именем Апокрифа Иоанна. Термин «апокриф» буквально означает тайное знание, тайное учение; появление такого документа по прошествии некоторого времени после смерти ап. Иоанна выглядит вполне естественным и даже необходимым: наступило наконец время, когда тайное знание, сообщенное воскресшим Иисусом Иоанну, может и должно стать общим достоянием верующих во Христа. И это знание должно было стать центром новой религии, именно вокруг него должно была сформироваться окончательная христианская истина о мире, человеке и Боге.

Понятно, что зарождение ортодоксальной традиции внутри христианства сопровождалось созданием «своих» откровенных текстов, которые были призваны давать радикально иную версию христианского благовестия по отношению к той, которая господствовала в конце I в. В рамках этой задачи было совершенно естественным появление такого сочинения, как Откровение Иоанна, причем его невозможно признать самодостаточным и первичным сочинением – оно явно имеет полемический характер и написано с целью противостоять уже известному и чрезвычайно авторитетному памятнику.

В середине II в. наступление молодой, но «нахрапистой» ортодоксальной традиции на исходное гностическое христианство привело к рождению синоптических евангелий, которые были противопоставлены Евангелию от Иоанна и другим уже записанным евангелиям, среди которых первое место занимало

Евангелие от Фомы. Особенно наглядно, как уже было сказано выше, этим древнейшим и подлинным евангелиям противостоят начальные главы Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки, где Иисус Христос и Иоанн Креститель нарочито «втискиваются» в иудейское предание и превращаются в правоверных иудеев, строящих новое учение на основе старого. Но, видимо, гораздо раньше этого решающего столкновения двух интерпретаций учения и двух образов его основателя, двух полярных представлений о смысле прихода Иисуса Христа в наш мир, произошло не менее важное столкновение *двух главных мифов*, выражающих полярные религиозные мировоззрения внутри христианства. Мифу о *творении всего существующего* в Апокрифе Иоанна был противопоставлен миф об *уничтожении всего существующего* в Откровении Иоанна.

Нужно признать, что в мифологическом слагаемом двух версий новой религии (гностического и ортодоксального христианства) видна их равная зависимость от мифологической стороны иудаизма. Апокриф Иоанна использует и причудливо трансформирует ангелологию иудаизма, а Откровение Иоанна представляет собой творческую интерпретацию иудейского учения о Страшном суде и воскрешении мертвых, в нем также можно увидеть влияние иудейской апокалиптики, возникшей во II–I вв до н. э. Но в конечном счете это ведет к абсолютно полярным религиозным идеологиям – и в отношении друг к другу, и в отношении их к своему истоку, к иудаизму. В Апокрифе Иоанна иудейская мифология переосмысливается таким образом, что возникает радикально новаторская концепция, являющаяся, безусловно, «еретической» по отношению к прежней религии; в Откровении Иоанна, наоборот, иудейские представления наполняются новым содержанием, но не противопоставляются старой религии, а сохраняют ее.

Сравнение Апокрифа Иоанна и Откровения Иоанна дает богатый материал для понимания двух тенденций развития раннего христианства, причем некоторые детали второго памятника получают естественное объяснение только в процессе такого сравнения, что наглядно свидетельствует о вторичности Откровения, его зависимости от уже существовавшего Апокрифа. В связи с этим кажется удивительным, что такое сравнение, насколько нам известно, никогда не производилось в исследовательской литературе, посвященной раннему христианству.

Прежде всего, бросается в глаза прямо противоположный характер отношения двух памятников к современному им идейному и историческому контексту. Апокриф Иоанна поражает своей «самодостаточностью», в нем почти полностью отсутствуют отсылки к тому, что существует «вне» самой излагаемой системы религиозных идей; здесь есть лишь одно исключение: в конце текста упоминается «Книга Зороастра»⁴, однако эта ссылка очень похожа на позднейшее добавление, в любом случае она указывает на древний источник, лежащий за пределами собственно христианства. В противоположность этому, Открове-

⁴ Возможно, имеется в виду книга «Вендидад» (от персидского *Ви даэво датэм*, т. е. «Кодекс против дэвов») – одна из книг «Авесты», священного писания зороастрийской религии; она представляет собой свод законов и предписаний, направленных на противодействие злым силам и демонам (дэвам).

ние Иоанна в значительной своей части, если не в главном, имеет именно «актуальный» характер: его целью является борьба с «уклонениями» от чистоты ортодоксальной веры, его неизвестный автор прямо обращается к существовавшим в его время церквям.

Нам кажется, что только жесткая внутренняя цензура не позволяла богословам и историкам, анализировавшим Откровение на протяжении сотен лет, видеть очевидное – безусловную нелепость того пролога, которым он начинается. Здесь сочетаются между собой два абсолютно несочетаемых плана – откровенный, божественный характер знания, получаемого главным героем памятника, Иоанном, и сиюминутность, второстепенность формы, в которую это знание облакается, – его обращенность к семи азиатским церквям, страдающим от проникших в них «уклонистов», именуемых Николаитами. Нелепость такого сочетания божественного, абсолютного, с одной стороны, и земного, бренного, с другой, особенно очевидна в связи с малозначительностью этих церквей; такое обращение было бы хотя бы в какой-то степени понятно, если бы среди них фигурировали поистине «вечные» имена Рима, Израиля, Иерусалима и т. п. То, что Бог выделил из всех христианских областей только упомянутые в тексте семь азиатских провинций, представляется невозможным и необъяснимым, если предполагать аутентичность текста, т. е. его подлинно откровенный характер. Достаточно задать себе вопрос: где теперь эти «вечные» церкви, чтобы понять, что ничего подлинного и «откровенного» в этом тексте нет. И как ни пытались ортодоксальные интерпретаторы доказать значимость упомянутых церковных образований – либо «символическую», как обозначение эпох в истории всемирной церкви, либо реальную, связанную с какой-то их особой ролью в истории раннего христианства, все это выглядит как необоснованное фантазирование, ничего общего не имеющее с объективным отношением к изучаемому памятнику.

Впрочем, причина, по которой именно эти церкви упоминаются в начале Откровения, широко известна и постоянно указывается в богословских комментариях к этому тексту: согласно традиции именно в упомянутых азиатских церквях проходило апостольское служение Иоанна; поэтому, объясняют нам, к этим церквям, хорошо известным апостолу, он и обращается. Однако такое объяснение окончательно дискредитирует этот памятник, поскольку заставляет выбирать между двумя возможностями, в равной степени не соответствующими его традиционной оценке. Во-первых, можно предположить, что этот текст действительно написал ап. Иоанн, но это означает, что он только по внешнему виду является «откровенным» текстом, а по сути представляет собой «политический» и «конъюнктурный» документ, направленный на упрочение еще весьма не окрепшей и даже не устоявшейся в своих идейных основаниях ортодоксальной традиции, которая в те времена, видимо, не претендовала на существенное значение в главных центрах христианства и могла овладевать умами только на периферии Римской империи. Получается, что Иоанн сознательно совершает чудовищный подлог: вкладывает в уста Бога-Христа послание к второстепенным церквям ради сиюминутных целей защиты собственной версии христианского учения.

Во-вторых, можно отрицать авторство Иоанна, и тогда факт обращения к семи церквям приобретет совершенно другой смысл: он был использован

неизвестным автором (или авторами) как раз для того, чтобы обеспечить дополнительные аргументы в пользу принадлежности этого текста перу апостола. Это второе предположение выглядит гораздо более вероятным. Прежде всего, оно снимает тяжкое обвинение в подлоге с самого апостола: в самом деле, трудно предположить, что он мог облечь в форму «откровения» послание к современным ему церквям, посвященное разбору достаточно мелких проблем их религиозной жизни. Ведь те претензии, которые от имени Христа предъявляются к азиатским церквям, выглядят не просто мелкими, но поистине мелочными, совершенно неподобающими Господу. Грозный Христос говорит о том, что ненавидит «учение Николаитов» (Отк. 2:15), но, что это за учение, до сих пор остается неясным, и, скорее всего, оно представляло собой совершенно локальное и незначительное явление. В тексте Откровения его суть не разъясняется, а из других источников о нем ничего неизвестно – эту ересь кратко описывает Иринея Лионский в своем труде «Против ересей» (I, XXVI, 3), однако совершенно очевидно, что он просто повторяет свидетельство Откровения. Это означает, что уже в его время какие-либо ясные данные о Николаитах отсутствовали. Стремление Господа осудить Фиатирскую церковь только за то, что в ней терпимо относились к «жене Иезавели, называющей себя пророчицею» (Отк. 2:20), также выглядит мелочной придиркой, совершенно не соответствующей евангельскому образу Христа, хотя и похожей на мелочные и «слишком человеческие» чувства, которые часто проявляет ветхозаветный Бог. В тот же ряд необъяснимых и нелепых деталей можно поставить и предложение Христа к заблуждающемуся представителю Лаодикийской церкви «купить» у него «золото, огнем очищенное» (Отк. 3:18). Никакие изощренные «символические» объяснения, столь любимые ортодоксальными богословами, не могут устранить ощущение явной несуразности этих обращений и угроз – автор словно забывает, что решил говорить от имени самого Бога.

В пользу второго предположения, исключающего авторство Иоанна, свидетельствует само нарочитое подчеркивание этого авторства, начиная с первых строк памятника, – трудно поверить, что сам Иоанн мог так назойливо выпячивать на первый план свою личность, когда речь, вроде бы, идет о величайшем откровении, свидетельствующем о самых главных событиях в жизни человечества. Можно добавить, что общий характер текста явно сопротивляется тому, чтобы признать в его основе какое-то пророческое вдохновение; в качестве своей прямой цели он имеет обоснование иудеизированного понимания христианского учения, и по отношению к этой цели все жутковатые подробности описываемых событий выглядят только как средство.

Основная часть Откровения, повествующая о конце света и Страшном суде, характеризуется обилием ненужных деталей, и это выдает желание автора поразить воображение не слишком интеллектуальных и глубоких читателей. Как можно иначе объяснить постоянное указание на золотые детали убранства Христа и его божественных помощников, на присутствие драгоценных камней в этом убранстве? Автору Откровения явно недостаточно того, что Христос и его Ангелы являются божественными существами, он пытается

представить их подобными земным владыкам, обладающим несметными богатствами. Видимо, он не верит в то, что Христос без признаков земного могущества сможет утратить сердца верующих. Нам демонстрируют семь золотых подсвечников, олицетворяющих семь церквей, золотой пояс Христа (Отк. 1:3), золотые венцы двадцати четырех старцев (Отк. 4:4), золотые чаши в руках тех же старцев (Отк. 5:8), золотую кадьницу и золотой жертвенник одного из ангелов (Отк. 8:3), золотой венец Христа (Отк. 14:14), золотые пояса ангелов и семь золотых чаш в их руках (Отк. 15:6–7) и т. д. Апофеозом всего этого «роскошества» является изображение Небесного Иерусалима на последних страницах текста: «Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвертое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. А двенадцать ворот – двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины. Улица города – чистое золото, как прозрачное стекло» (Отк. 21:18–21). Хотя существует множество богословских интерпретаций символического смысла упомянутых здесь драгоценных камней, само разнообразие этих интерпретаций демонстрирует их искусственность; скорее всего, никакой глубокой символики нет – это нагромождение драгоценностей, как и постоянное упоминание золота, призвано заворочить воображение людей из низших слоев общества, на которых ориентировалась ортодоксальная традиция.

Кроме признаков сугубо земной роскоши, более подходящей для царских дворцов, а не для возвышенного религиозного идеала, Небесному Иерусалиму еще приписывается постоянная освещенность («ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном» (Отк. 22:5)), а также наличие «реки жизни» и «древа жизни»: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов» (Отк. 22:1–2). Как видим, здесь также нет ничего «откровенного», ведь подчеркнуты только чисто земные, телесные характеристики реки и дерева: вода в реке чиста и светла, а древо хорошо плодоносит и обладает полезными медицинскими свойствами. В тексте Откровения нет ни малейшего намека на особый *духовный* статус грядущего «места жительства» людей, на его способность раскрыть в человеке духовные глубины, придать личности особый творческий характер, сближающий ее с Богом. Все что обещается – это удовлетворение материальных потребностей и высшая степень чувственных наслаждений в грядущем «раю». Все признаки несовершенства и «низменности» человека здесь останутся неизменными: как был он *рабом* перед Христом-Богом (Отк. 1:1), так *рабом* и останется, это прямо подчеркнуто в тексте: «И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем [в городе. – И.Е.], и рабы Его будут служить Ему» (Отк. 22:3). Трудно представить себе более наглядную и явную иллюстрацию искажения великого учения Иисуса Христа, «снижения»

возвышенного идеала совершенства человека до грубо-земного «идеала» наслаждения и богатства, чем это изображение «Небесного» Иерусалима⁵.

Все сказанное настолько очевидно, что уже не раз отмечалось в исследовательской литературе. Об этом, в частности, писал Э. Ренан, который дал абсолютно точную и убедительную характеристику общего духа и истоков рассматриваемого памятника. «Некоторый материализм делает тяжеловесными самые идеальные мысли автора, – пишет Ренан. – Он нагромождает золото; как и все люди Востока, он питает неумеренную слабость к драгоценным камням. Его небесный Иерусалим представляет собой нечто неуклюжее, детское, невозможное, противоречащее всем правилам хорошей архитектуры, которые сами по себе то же, что правила здравого смысла. Иоанн заставляет свой Иерусалим ослеплять глаза блеском, но ему и в голову не приходит украсить его скульптурой Фидия. Сам Бог у него “видом подобен камню яспису и сардису”; представляет собой нечто вроде крупного алмаза, который сверкает тысячами огней на престоле. Без сомнения, Юпитер Олимпийский как символ стоит много выше. Ложное направление, которое иногда слишком увлекало христианское искусство в сторону пышных орнаментов, коренится именно в Апокалипсисе»⁶.

Господство религиозного материализма во всех образах Откровения Иоанна делает этот текст чрезвычайно близким иудаизму и его мечте о конечном земном триумфе Израиля под непосредственным управлением Бога. В этом смысле выглядит безусловно истинным уже давно сформулированное мнение, что Откровение является самым наглядным свидетельством того синтеза новаторского учения Иисуса Христа с иудаизмом, который был осуществлен в одной из малозначительных ветвей раннего христианства, но позднее стал основой ортодоксальной традиции, восторжествовавшей в истории. Об этом также лучше всех сказал Ренан: «Апокалипсис в известном смысле есть печать пророчества, последнее слово Израиля. <...> Каждая революция, каждая историческая конвульсия приобретала в воображении еврея, упрямо отрицающего бес-

⁵ Противостояние возвышенного идеала совершенства человека в *духовном* христианстве, выраженном в Евангелии от Иоанна, и грубо-материального представления о «рае» как высшей форме чувственного наслаждения в ортодоксальном (ложном) христианстве очень ясно увидел и выразил в XIX в. И.Г. Фихте; вот как он пишет о целях жизни обычного, *не-духовного* христианина (к которому обращается Откровение): «Он верит рассказам, будто объекты его наслаждения хранятся у некоего Бога, который, правда, выдаст их ему, но за эту услугу тоже чего-то от него потребует; он попадает на уверения, будто об этом с ним заключен договор; он принимает всерьез указания на некое собрание текстов как на документ этого мнимого договора. <...> Наслаждение неизменно остается его подлинной целью, а повиновение его воображаемому Богу – лишь средством к цели. <...> Не поможет делу и попытка убрать это счастье подальше с наших глаз и перенести его в иной мир за гробом, где можно с меньшим трудом утверждать ... согласие своих понятий с таким счастьем, которое само совершенно недостойно небесного царства, – ведь уже одно только то обстоятельство, что вы делаете это счастье зависимым от времени и переносите его в иной мир, неопровержимо доказывает, что это небо – небеса чувственного наслаждения» (Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 116–117).

⁶ См.: Ренан Э. Антихрист. С. 250.

смертие души и добивающегося установления на земле царства справедливости, значение провиденциального удара, прелюдии еще более торжественного и более окончательного суда. При каждом таком событии выступал пророк, восклицавший: «Трубите трубою на Сионе... ибо наступает день Господень; ибо он близок...» Апокалипсис представляет собой продолжение и венец этой странной литературы, составляющей славу исключительно Израиля. Автор его – последний великий пророк; он стоит ниже своих предшественников лишь настолько, насколько он им подражает; но это та же душа, тот же дух. Апокалипсис является почти единственным примером гениальной подделки, оригинальной компиляции. Если исключить два или три вымысла, принадлежащих самому автору и отличающихся чудной красотой, то весь ансамбль поэмы состоит из штрихов, заимствованных в предшествующей пророческой и апокалиптической литературе, особенно у Иезекииля, у автора книги Даниила, у двух Исайей⁷. И вывод Ренана: «Это книга еврейской гордыни по преимуществу. <...> Все это стоит очень далеко от Евангелия Иисуса»⁸.

Однако вернемся к нашей гипотезе о том, что Откровение могло быть прямым ответом зарождающегося и крепнущего иудео-христианства на главный письменный христианский памятник той эпохи, на Апокриф Иоанна. В подтверждение этой гипотезы можно указать на некоторые детали повествования, которые выглядят как *прямая антитеза* тем представлениям, которые несет в себе Апокриф Иоанна. Это наиболее очевидно в прологе и в концовке двух памятников.

Пролог двух памятников повествует об одном и том же событии – о явлении воскресшего Христа Иоанну и его обращении к Иоанну с предложением поведать о главных тайнах бытия: о том, «что есть, что было и что должно произойти» (Апокриф Ин. 2:15–20)⁹, или, как сказано в аналогичном тексте второго памятника, о том, «что есть, и что будет после сего» (Отк. 1:19). Прежде всего обратим внимание на сходство первых фраз, которые в обоих случаях выглядят как развернутые заглавия. В Апокрифе Иоанна читаем: «Учение Спасителя и откровение тайн, скрытых в молчании, всех вещей, которым он обучил Иоанна, своего ученика» (Апокриф Ин. 1:1–4). В Откровении Иоанна очень похожее, но гораздо более многословное высказывание: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав *оное* через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел» (Отк. 1:1–2).

Процитированная первая фраза из Апокрифа намекает на первую фразу Евангелия от Иоанна, но чтобы увидеть эту связь, нужно в качестве посредствующего звена взять цитату из Послания к Магnezийцам (7:2) Игнатия Антиохийского, которая уже приводилась выше: «Он показал себя через Своего Сына, Иисуса Христа, который есть Его Слово, изреченное из Молчания». Это высказывание, с одной стороны, намекает на Евангелие от Иоанна, причем позволяет

⁷ См.: Ренан Э. Антихрист. С. 245.

⁸ Там же. С. 251.

⁹ Здесь и далее мы цитируем Апокриф Иоанна в переводе М.К. Трофимовой по изданию: Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 197–218.

более ясно увидеть его «гностическое» происхождение, поскольку понятие Молчания, из которого исходит Слово, как мы увидим ниже, является одним из наиболее характерных для гностического мифа; свидетельство Игнатия позволяет предположить, что первоначально термин «Молчание» был и в первой строке Евангелия от Иоанна, он исчез только при позднейшем редактировании памятника. С другой стороны, высказывание Игнатия очевидно рифмуется с началом Апокрифа, в котором Христос, пришедший из Молчания, хочет сообщить Иоанну и всем верным христианам тайны всех вещей, заключенные в той божественной сфере, в которой находится исток всех вещей. При этом, вероятнее всего, письменный текст Апокрифа появился гораздо раньше письменной фиксации Евангелия, в этом смысле вариант этого высказывания в Апокрифе очень важен в качестве более древней формы тезиса о происхождении Христа – происхождение не непосредственно из Бога, а из Молчания.

Явление Христа Иоанну в Апокрифе имеет причиной сомнения Иоанна, вызванные встречей с фарисеем по имени Ариман; это имя – еще одно свидетельство тесных контактов раннего христианства с зороастрийством, ведь в древнеперсидской религии это имя носит злое начало мира. Ариман говорит Иоанну о том, что Христос обманул своих учеников, уйдя от них и не объяснив до конца свое предназначение в мире и свое учение. И, как бы откликаясь на сомнения, которые овладели Иоанном от слов фарисея, к нему с небес является Христос: «В то время, когда я думал об этом в сердце моем, небеса раскрылись, и все творение, что ниже неба, осветилось, и весь мир содрогнулся» (Апокриф Ин. 1:30).

Далее происходит самое интересное: облик Христа, явившегося перед Иоанном, меняется, он предстает перед ним последовательно как юноша, как старец и как дитя. И даже более того, Иоанн видит в нем единство множества самых разных форм: «Он был единством многих форм в свете, и формы открывались одна в другой» (Апокриф Ин. 2:5–10). Видя сомнения Иоанна, Христос сам поясняет множественность своих образов: «Иоанн, Иоанн, почему ты сомневаешься или почему страшишься? Разве тебе чужд этот образ? Это так: не будь малодушным! Я тот, кто с вами все время. Я – Отец, я – Мать, я – Сын. Я незапятнанный и неоскверненный» (Апокриф Ин. 2:5–15). В этом принципиально важном высказывании появляется идея Троичного Бога, причем именно этот вариант является *исходным, самым ранним* в христианстве – то представление, которое стало господствующим в ортодоксальной традиции, является безусловно вторичным по отношению к выраженному здесь. Но об этом более подробно будет говориться ниже.

В Откровении Иоанн похожим образом сообщает, что Христос явился ему внезапно и это повергло его в ужас, однако содержание явления оказывается совершенно иным, чем в Апокрифе, по сути, противоположным. «Я был в духе в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний; то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию. Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и обратившись, увидел семь золотых светильников и, посреди семи светильников, подобного Сыну Человечес-

кому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом: глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый меч; и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей. И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся; Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (Отк. 1:10–18).

Бросается в глаза явная «избыточность» этого описания; содержащиеся в нем повторы, нагромождение деталей, призванных вызвать чисто внешний эффект, кажутся уместными в детской сказке, а не в откровении трансцендентного Бога. Многословность повествования в данном случае работает против намерений автора этого текста, он может оказать какое-то воздействие только на людей, целиком укорененных в земной действительности и не понимающих, что подлинное *откровение Бога* не требует для себя столь нарочитых знаков земного могущества и земной угрозы.

Но мы хотим обратить внимание не только на это очевидное противоречие якобы «откровенного» текста, грешащего слишком земной детализацией (что характерно и для последующих образов Апокалипсиса), но и на его явное противостояние лаконичному и загадочному – т. е. по-настоящему *откровенному!* – тексту Апокрифа Иоанна. За различием двух описаний явления Христа Иоанну проступает абсолютная противоположность религиозных концепций, по-разному раскрывающих отношение Бога к земной действительности и к земному человеку.

Концепция Апокрифа Иоанна полностью согласуется с теми представлениями, которые мы обнаружили в Евангелии от Иоанна и Евангелии от Фомы, т. е. в исходной версии христианского учения: Бог в этом учении есть неизвестное и непостижимое Начало всего, трансцендентное всему существующему, но и проступающее во всем. Несмотря на свою непостижимость, это Начало явлено нам в Иисусе Христе, который одновременно един и с Богом-Отцом, и со своими земными учениками. Именно такая, пантеистическая по своей сущности концепция представлена в Апокрифе. Меняя свои облики перед Иоанном, Христос показывает, что он един со всеми вещами в мире и со всеми людьми. Поэтому он близок и доступен людям: он *в нас*, точно так же, как и в Боге. «Я тот, кто с вами все время», – говорит Христос. Такому Христу не нужны все те «громы и молнии», которые демонстрирует Христос Откровения, очевидно опасаясь, что люди не поверят его превосходству без «театральных» эффектов.

Автор Откровения своей сверхзадачей имеет опровержение именно того пантеистического представления о Боге, которое было явно выражено в древнейших письменных памятниках христианства, в том числе в Апокрифе. Поэтому он выстраивает образы, которые должны подчеркнуть *абсолютное превосходство* Христа-Бога над человеком: он постоянно использует термин «раб» для описания отношения Иоанна и всех людей к Христу, а также нагромождает ужасные и в общем-то *отталкивающие* характеристики образа Христа (волосы как снег, очи как пламень огненный, ноги как раскаленные печи, из уст выходит острый

меч, лицо как солнце и т. д.)¹⁰. Но результат всех этих усилий оказывается в разительном противоречии с намерением автора: чем больше ярких характеристик приписывается образу Христа, тем больше его образ теряет божественный смысл, если иметь в виду *истинное* христианское понимание божественности. Он все больше становится похожим на земного властелина или на языческого божка, который пребывает в том же земном мире, что и мы. Все устрашающие элементы образа Христа подчеркивают земную, *количественную* дистанцию между Ним и нами, но тем самым в нем совершенно устраняется трансцендентное измерение, его *внемирность*. Человек, являющийся рабом перед таким Христом, т. е. не способным подняться даже на его земную высоту, тем более не имеет никакой трансцендентной перспективы, он целиком замкнут в своей земной конечности и в своем земном несовершенстве. И это остается неизблемым даже в его существовании внутри грядущего Иерусалима, который вовсе не является «небесным» градом, это просто квинтэссенция упований земного, чувственного человека, даже не подозревающего о трансцендентной глубине бытия.

В Апокрифе Иоанна раскрывается совершенно иное понимание человека. Не обладая никакой внешней выразительностью, «многоформенный» Христос Апокрифа неразрывно связывает нас всех с той трансцендентной глубиной Молчания, т. е. с глубиной Бога, в которой мы открываем перспективу своего абсолютного, бесконечного и вечного существования. Именно это и является самой важной новаторской чертой новой религии, в то время как Откровение возвращает нас к иудаизму, в его самой наивной, близкой к язычеству версии.

Определенное сходство форм выражение при прямой противоположности идейных тенденций присутствует и в заключении двух памятников. В Апокрифе Иоанна Христос, раскрыв тайное знание о мире и человеке, предлагает Иоанну записать это знание и передать его «своим духовным сотоварищам сокрыто». Далее в тексте еще раз повторяется: «И Спаситель дал это ему, чтобы он записал это и положил надежно» (т. е. надежно спрятал записанное) (Апокриф Ин. 31:30–34). Истина Апокрифа является тайной истиной и должна быть доверена только избранным – тем, кто способен понять и принять ее, кто живет не только чувственными, земными интересами. Христос предостерегает своих учеников и последователей против того, чтобы открыть эту истину недостойным, польстившись на материальные богатства: «Да будет проклят всякий, кто обменяет это на дар, или на пищу, или на питье, или на одежду, или на какую-нибудь другую вещь подобного рода» (Апокриф Ин. 31:34–32:4).

¹⁰ В незаконченной книге «Толкование на Апокалипсис», рукописный вариант которой размещен в Интернете, ее автор, известный богослов начала XX в. В.А. Тернавцев, излагает вполне стандартную ортодоксальную интерпретацию Откровения Иоанна, однако он с удивительной искренностью передает впечатление от образа Христа в первой главе памятника, с которым, вероятно, согласится каждый, кто внимательно прочитает этот текст: «...в этом описании есть все, кроме так называемой красоты. Невольно является даже вопрос, как мог Иоанн узнать своего Господа в таком и даже отталкивающем виде?» (Тернавцев В.А. Толкование на Апокалипсис. Раздел 1.5. Видение Христа прославленного // РО РНБ. Фонд 1000. СОП. 1968. 30/8 Л. 49–52); см.: http://ternavcev.ucoz.ru/load/tolkovanie_na_apokalipsis/videnie_khrista_proslavlennogo/2-1-0-9.

Оба этих мотива присутствуют и в Откровении Иоанна, но с противоположным знаком. Здесь Господь, наоборот, предостерегает Иоанна от сокрытия данной ему истины: «...не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко» (Отк. 22:10). В противоположность Истине Апокрифа, требующей от человека особых способностей и особого развития для своего восприятия, в Откровении дается истина, которая доступна каждому и не требует никаких интеллектуальных усилий. А поскольку данная Богом истина признается общедоступной и простой, Христос предостерегает читателей от того, чтобы вносить в нее изменения: «И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей; и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей» (Отк. 22:18–19). Это весьма веско выраженное предостережение еще раз разоблачает автора-фальсификатора, выдающего свои собственные человеческие измышления за «глас Бога». Возникает естественный вопрос: неужели священное знание, идущее прямо от Бога, не обладает необходимым внутренним совершенством и внутренней цельностью, способными надежно защитить его от посягательств несовершенных и неразумных людей? Эти угрозы показывают, что те, кто стоял за этим текстом, сами не испытывали ни малейших колебаний в тех случаях, когда чувствовали необходимость «подправить» священные тексты христианства в нужном им духе, поэтому и по отношению к своему «откровению» они считали такую правку вполне возможным. И они поступают в полном соответствии со своими чисто человеческими представлениями и в соответствии с интеллектуальным уровнем тех людей, к которым обращаются: запугивают их с помощью самых примитивных угроз, обещая наслать «язвы» в этой жизни и лишит блаженства в жизни той.

2.2. Образ божественного мира в Апокрифе Иоанна

Апокриф Иоанна дает последовательное и логичное описание структуры мироздания – от неизреченного Бога до земного человека и его истории.

Как уже говорилось выше, важнейшим пунктом учения Иисуса Христа является кардинальное изменение представлений о Боге, в сравнении с теми, которые характерны для иудаизма и языческих религий. Вместо антропоморфного Бога, обремененного чертами земной конечности и слишком похожего на земного человека, Иисус учит о Неведомом Отце, которого нельзя представить и увидеть и с которым, тем не менее, мы неразрывно связаны. Это представление является исходным пунктом Апокрифа Иоанна. Этот памятник демонстрирует очень ясную и последовательную логику развития религиозно-философских идей, что свидетельствует о его цельности и аутентичности, в отличие от других христианских памятников, в тексте которых легко различаются очень разные «слои».

Спаситель, явившийся Иоанну, описывает Бога, который в Апокрифе Иоанна назван Отцом и Духом незримым, в полном соответствии с представлениями, выраженными в Евангелии от Иоанна. «Единое – это единовластие, над которым нет ничего. Это Бог истинный и Отец всего, Дух незримый, кто надо всем,

кто в нерушимости, кто в свете чистом, – тот, кого никакой свет глаза не может узреть. Он Дух незримый. Не подобает думать о нем как о богах или о чем-то подобном» (Апокриф Ин. 2:25–35). В этом первом определении Бога подчеркнута его абсолютная непохожесть на «богов» или «чего-то подобного», т. е. «Бог истинный» противопоставляется иудейскому Богу и всем языческим богам. Его главными качествами являются единство, нерушимость (т. е. неразделимость, невозможность ввести в него множественность) и незримость. Правда, последнее качество описывается двусмысленно: Бог не может быть увиден в том свете, который относится к «глазу», т. е. в земном свете, но он сам пребывает «в свете чистом».

Далее осуществляется апофатическое описание Бога через отрицание всех возможных положительных характеристик, свойственных вещам нашего мира. Бог не находится в подчинении, не нуждается в чем бы то ни было; у него нет недостатка; он безграничен, непостижим, неизмерим, невидим, невыразим, не называем, он не большой и не малый, не телесный и не нетелесный. Все эти негативные определения обосновываются тем, что Бога невозможно ни к чему отнести, поскольку нет ничего вне его и «перед» ним. В связи с этим очень важным представляется утверждение, что «все существует в нем» (Апокриф Ин. 3:1–5); действительно, Бог, не имея ничего вне и помимо себя, обязан все иметь «в себе», хотя это «в себе» также невозможно понять буквально.

Далее Богу все-таки приписывается два положительных качества, помимо уже упомянутых выше единства (единовластия) и нерушимости, – *совершенство* и *вечность*. Впрочем, вечность понимается как непричастность времени, поэтому также может быть понята как апофатическое определение. А вот совершенство связывается со светом, который есть не что-то внешнее по отношению к Богу, но представляет собой его *сущность*: «...все время он полностью совершенен в свете. <...> Это свет незримый, чистый, святой, ясный. Он невыразимый, совершенен в нерушимости» (Апокриф Ин. 3:5–10, 3:15–20). Акцент на световой природе Бога еще больше сближает Апокриф Иоанна с Евангелием от Иоанна. В обоих текстах, приписываемых Иоанну, Бог понимается как свет, охватывающий и пронизывающий все. Земной, ограниченный свет охватывает мир только частично, в той степени, в какой конечные вещи представлены и даны человеку; но незримый, бесконечный божественный свет пронизывает *все существующее*, делает все существующее «зримым» для Бога.

Еще одно важное определение Бога связано с тем, что он понимается как находящийся вне всего существующего (хотя все существующее находится «в нем»), т. е. в качестве *не-сущего*. «Он не из тех, кто существует, но много избраннее. Не так, как если бы он был избраннее (по сравнению с другими), но то, что его, не причастно ни эону, ни времени. Ибо то, что причастно эону, было вначале создано» (Апокриф Ин. 3:25–30). «Эон» в раннехристианской литературе – это законченный в своем существовании мир; в данном случае речь идет о высшем мире, который существует не во времени, как наш мир, а в *вечности*. Из этого высказывания следует, что в Апокрифе Иоанна имеется два типа «вечности» – вечность как высшая сфера сотворенного мира (что-то подобное миру идей Платона) и вечность как «сфера» не-сущего Бога. Если вечность в первом смысле –

это как бы «дополнение» и «завершение» времени (соответственно, время нужно понимать как «модификацию» такой вечности, в духе более позднего суждения Плотина о времени как подвижном образе вечности), то вечность во втором смысле – это абсолютная противоположность времени как *формы существующего*. Вечность в первом смысле слита с временем, охватывает и пронизывает его; вечность во втором смысле отделена от времени и непостижима изнутри временного существования.

Нужно отметить, что концепция Бога как не-сущего, стоящего выше всего существующего, причем не только выше того, что существует во времени, но и того, что существует в вечности (как мир идей Платона), – это одна из самых оригинальных концепций европейской философии, получившая известность благодаря философии неоплатоников; очень часто именно Плотину приписывают создание этого представления о Боге-Едином. На деле, как мы видим, эта концепция в зародыше присутствует уже в Апокрифе Иоанна, который, как мы уверены, является очень ранним христианским памятником¹¹. В первой половине II в. она была развита до сложных философских концепций известнейшими христианскими мыслителями – Василидом и Валентином, принадлежащими именно к «гностической», т. е. собственно первохристианской, традиции, а не к традиции ортодоксальной; можно уверенно утверждать, что последняя позаимствовала эту идею именно из развитых гностических систем.

Кажется, впервые этот подлинный исток христианской концепции не-сущего Бога зафиксировал Лев Карсавин, который писал, что «Василид углубляется в идею Абсолютного и с необычайной силою и яркостью вскрывает природу непостижимого Первоначала. Первоначало не просто, но и не сложно. Оно не бытие, но и не небытие, ибо было до небытия. Оно выше определений. <...> Первоначало – не сущий Бог (ho ouk on theos), превышающий бытие, небытие и ведение. Мы, таким образом, можем мыслить Первоначало только условно, ограниченно; собственно говоря – мы совсем не можем его мыслить, ибо в мышлении нашем о нем оно уже не предстает как безусловное»¹². Карсавин не знал Апокрифа Иоанна в той форме, которая известна сейчас, но в наши дни мы можем уточнить его рассуждения об истоках концепции не-сущего Бога: Василид, создавая в начале II в. свою философскую систему, опирался на религиозно-философские представления, которые уже были выражены в древнейших христианских памятниках, первое место среди них занимает Апокриф Иоанна.

Концепция не-сущего Бога, стоящего выше бытия и небытия, как утверждает Карсавин, это первое величайшее достижение Василида; вторым его новатор-

¹¹ Эта идея высказывается и в других древних гностических памятниках, наиболее явно – в Трех стелах Сифа, произведении, имеющем форму молитвы к высшим силам: «Ты <Барбелло> первая увидела того, кто воистину Предсуществующий, так как он Не-сущий. <...> Мы славим тебя, о Не-сущий! Существование, которое прежде существований. Первосущность, которая прежде сущностей! Отец Божественности и Жизни!» (Три стелы Сифа VII, 121, 124; цит. по: Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. И.С. Егоренкова. Ростов н/Д, 2008. С. 481–482.).

¹² См.: Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (офиты и Василид) // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 67.

ским достижением Карсавин считает концепцию *творения мира из ничего* – ключевую концепцию последующего христианского богословия: «Христианская идея творения из ничего оказывается выводом из идеи Абсолютного. В этом второе достижение мысли Василида, возвышающее его над современной, а частью и последующей философией, даже над Платоном»¹³. Здесь также нужно сделать поправку к утверждению Карсавина: идея творения в версии Василида опиралась на уже существовавшие представления, наглядный образец которых дает Апокриф Иоанна. Впрочем, в этом памятнике речь идет не столько о творении, сколько о некотором естественном процессе *происхождения* божественных сущностей, а затем уже и мира, *из Бога*. Эта концепция наиболее прямо предвосхищает неоплатоновскую концепцию эманаций, а не средневековую концепцию творения; в этом смысле, вероятно, Карсавин прав, говоря об абсолютном новаторстве Василида именно в отношении идеи творения из ничего. Отметим, что весьма оригинальное и необычное преломление эта концепция получила еще в одном известнейшем гностическом тексте – в Евангелии Истины.

Переход от апофатического описания Бога-Первоначала к описанию акта творения мира этим Первоначалом в Апокрифе Иоанна осуществляется с помощью фиксации в Абсолюте *акта самосозерцания*. В более известной, пространной версии памятника это место выглядит так: «Он не получил... ибо... ибо нет никого перед ним, чтобы он получил от него нечто. Ибо он созерцает себя вновь в своем свете чистом» (Апокриф Ин. 3:30–35; часть текста утрачена). В краткой версии памятника, содержащейся в Берлинском папирусе 8502, формулировка несколько иная: «Нет никого, кто перед ним. Он тот, кто лишь самого себя желает в совершенстве света, он постигает чистый свет»¹⁴. Метафора света как сущности Бога оказывается принципиальной, поскольку именно через нее фиксируется возможность Бога «выйти из себя» и стать для себя самого «объектом» созерцания. Отметим, что процитированное утверждение из Апокрифа Иоанна явно коррелирует с изречением Иисуса из Евангелия от Фомы (фрагмент 87): свет – это тот принцип в сущности Бога (или то его определение), который объясняет возможность происхождения из его неизреченной глубины всего существующего. Конечно, это полностью соответствует тем представлениям о присутствии Бога в мире через свет, которые выражены в Евангелии от Иоанна.

Созерцая себя «в своем свете чистом» и одновременно постигая себя как свет, Бог получает систему положительных определений: «Он – Эон, дающий эон, Жизнь, дающая жизнь, Блаженство, дающее блаженство, Знание, дающее знание, Добро, дающее добро, Милость, дающая милость и спасение, Благодать, дающая благодать не потому, что имеет, но потому что дает милость неизмеримую, нерушимую. <...> Он глава всех эонов. Это он дает им силу по своему благу» (Апокриф Ин. 4:1–15). Обратим внимание на утверждение, в котором подчеркнуто, что Бог *дает* качества, но *не имеет* их: если бы он имел все эти благородные качества, он стал бы ограниченным, как все конечные вещи, которые,

¹³ См.: Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (офиты и Василид). С. 73.

¹⁴ Цит. по: Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. С. 218.

имея какое-то качество, именно поэтому уже не имеют отрицания этого качества. В связи с этим определения Бога как Эона, Жизни и т. п. имеют в виду его способность давать качества, но их самих нельзя переносить на дающего.

С этим определением Бога как «дающего» хорошо сочетается его более раннее определение: «Единое – это единовластие, над которым нет ничего». «Единовластие» и способность давать качества и силу (эонам) – это стремление к выходу из себя, к проявлению в какой-то форме собственной невыразимой сущности, это стремление *выразиться*. Это и происходит с Богом истинным, с Духом незримым в том метафизически-мифологическом «процессе», который описан в первой части Апокрифа Иоанна. Сначала он созерцает себя в чистом свете и постигает себя как свет (одновременно появляется определение света как источника воды жизни): «...он видит себя самого в свете, окружающем его. Это источник воды жизни, он дает всем эонам и во всех формах. Он узнает свой образ, когда видит его в источнике Духа. Он устремляет желание в свой свет – воду, это источник света – воды чистого, окружающего его» (Апокриф Ин. 4:15–25). Как можно понять из этого рассуждения, Бог, обнаружив себя как «источник» всего и одновременно являясь этим источником, совершает «действие», соответствующее его осознанной порождающей способности, и тем самым объективирует самого себя в виде первичной творящей сущности, которая есть Мысль, Эннойа (ἔννοια) Бога. Это, вероятно, самый принципиальный момент во всей идейной структуре Апокрифа Иоанна.

«И его Эннойа выполнила действие, и она обнаружилась, она предстала, она появилась перед ним в сиянии его света. Это первая сила, бывшая до всех (эонов) и открывшаяся в его мысли, это Пронойа Всего, ее свет, который светит, образ света, совершенная сила, то есть образ незримого девственного Духа совершенного. Она – сила, слава, Барбело, совершенная слава в эонах, слава откровения, слава девственного Духа. И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль, его образ. Она стала материнским чревом всего <...>» (Апокриф Ин. 4:25–5:5). Эннойа здесь – это Мысль, родившаяся в Боге, которая одновременно есть Пронойа, *намерение* (πρῶνοια)¹⁵, поэтому именно она выполняет действие, в котором Бог узнает себя в собственном свете. Но выполненное действие обособляет ее от самого Бога, и тем самым она становится зримой и получает имя Барбело. Именно эта Мысль Бога несет в себе потенции, «семена» всего существующего, поэтому именно она ответственна за последующее творение мира – и совершенного, божественного, и несовершенного, земного (правда, последний творит не она сама, а ее низшие порождения, София и ее сын Ялдабаоф). Будучи «Понойей Всего», она есть *замысел* всего, что может и будет существовать, она содержит в себе в потенции все существующее и поэтому является «материнским чревом» всего.

Важно, что Пронойа-Барбело, которая является как бы второй ипостасью Бога, есть женское начало, смысл которого в том, чтобы воспринимать от Отца,

¹⁵ Различие двух греческих приставок к слову νοια (ум) четко характеризует смысл двух определений Божественной Мысли: ἔννοια – это обозначение отдельной мысли (понятия) *внутри* ума, в ее собственной сфере, а πρῶνοια указывает на процесс *выхождения* мысли «вовне», в реальное бытие, которое эта мысль предсказывает или создает через действие, идущее вовне.

Духа незримого, благо и силу и через это порождать низшие сущности. Соответственно, по отношению к ней сам Отец приобретает характер мужского начала. Однако прежде, до того как она начинает процесс порождения, Пронойя получает от Отца основные качества, которые он дает всему исходящему из него (о чем говорилось выше): Барбело получает Предвидение, Нерушимость, Жизнь (вечную) и Истину. Поскольку исходно, по своей сущности, Барбело есть Мысль, она имеет всего 5 характеристик и поэтому названа в Апокрифе Иоанна первой пятерницей эонов. Через эти определения она обретает полноту своего существования и выступает теперь в качестве Первого Человека, который определяется в Апокрифе как «образ незримого Духа» (т. е. Бога). Как уже говорилось, высшее божественное начало в христианском учении окончательно освобождается от антропоморфных черт, но зато человеческая сущность оказывается важнейшей и единственной формой «манифестации» Первоначала; *Бог может являть себя зримо (как существующий), только обладая сущностью человека*. Это происходит и на самой первой ступени его творческого исхождения из себя, и на всех последующих.

Явившись в качестве начала, отличающегося от Отца, Пронойя-Барбело вступает в соединение с ним ради того, чтобы сотворить новое. В духе полумифологического стиля изложения Апокрифа этот акт мыслится как антропоморфный акт соития, зачатия и рождения, по сути здесь соединяются Божественный Отец и Божественная Мать, чтобы породить Божественного Сына: «И он <Отец> взглянул на Барбело светом чистым, который окружает незримый Дух, и его блеском, и она понесла от него. И он породил искру света светом блаженного образа. Но это не было равным его величию. Это был однородный Метропатора, тот, что открылся; это его единственное рождение, однородный Отца, свет чистый. Незримый девственный Дух возликовал над светом, который стал существовать, который первым был открыт первой силой его Пронойи, то есть Барбело. И он помазал его своим благом, пока он не стал совершенным, не нуждавшимся ни в каком благе, ибо он помазал его благом незримого Духа. И он предстал перед ним, когда он излил (это) на него» (Апокриф Ин. 6:10–25). Как мы помним, сущность Бога-отца – это свет, именно этим светом он проникает в Барбело (Божественную Мать), и результатом этого становится рождение Сына, который не является «равным его величию» (т. е. величию Отца), но является *единородным* Отцу. Отец здесь назван трижды и каждый раз по-иному: как собственно Отец, как незримый девственный Дух и как Метропатор. В последнем случае древний коптский переводчик трактата воспроизводит кальку соответствующего греческого слова (естественно, так поступает и современный русский переводчик коптского текста), в котором к греческому имени Отца добавлено слово $\mu/\tau\eta\rho$ – мать, т. е. Отец здесь понимается в своей исходной полноте и нераздельности, как Мать-Отец, как еще не выделивший из себя женское начало (Мысль, Барбело, Божественную Мать).

Тот, кто родился, в этом первом описании не назван по имени, он здесь обозначен только как «свет чистый», но точно так же выше характеризовался и сам Отец, кажется, что это обозначение просто подчеркивает однородность рожденного Сына Отцу. Однако нужно обратить внимание на фразу, в которой опи-

сывается ликование Духа (Отца) «над светом, который *стал существовать*», который «был открыт» силой Мысли, т. е. Барбело. Свет Отца был его «внутренним» качеством, т. е. он был таким же не-сущим, как и сам Отец, теперь же появляется свет *существующий*, принадлежащий к сфере сущего, бытия, хотя еще нельзя сказать, что это земной, конечный свет. Видимо, этот свет соответствует (божественному) свету из пролога Евангелия от Иоанна, тому свету, который несет жизнь всему существующему в нашем земном мире.

Далее в тексте порожденный Сын называется божественным Аутогеном («саморожденным») и одновременно Христом. С этим двойным обозначением связана очень важная проблема. Как уже говорилось, в прологе Евангелия от Иоанна Свет и Логос необязательно понимать как имена Христа. Весьма вероятно, что такое отождествление является позднейшей интерполяцией, продиктованной богословской концепцией Христа как творящего божественного принципа. В исходном, древнем варианте евангелия такого отождествления быть не могло, ведь оно должно было передавать собственное учение Иисуса Христа и нелепо предполагать, что Христос сразу объявлял себя Богом, творящим мир. Поскольку мы безусловно признаем Апокриф Иоанна в своей основе не менее древним памятником, чем Евангелие от Иоанна (а скорее всего, и более древним), эту логику кажется естественным перенести и на него. Появление имени Христа во фрагменте, описывающем рождение Сына-Аутогена Отцом и Матерью (Пронией-Барбело), по всей видимости, является следствием вторичной редакторской правки этого памятника или просто порчей текста при переписывании – произошедшей под влиянием той же богословской концепции Христа-Логоса, возникшей не ранее середины II в. Отметим, что для гностической традиции такая интерпретация Христа является даже более естественной, чем для ортодоксальной, поскольку в ней Христос не имеет функции Искупителя, а сразу является воплощением неразрывной связи Бога с людьми и миром.

Механика внедрения идеи Христа-Логоса в текст Апокрифа Иоанна достаточно очевидна. В том месте, где описывается процесс рождения Сына от Отца (незримого Духа) и Барбело (Матери), говорится, во-первых, что рожденное – это *свет*, и, во-вторых, что Дух «помазал его <рожденный свет> своим благом, пока он не стал совершенным, не нуждающимся ни в каком благе» (Апокриф Ин. 6:20–25). В этой фразе используется греческое слово «благо» – $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ (христос), которое близко по написанию к имени «Христос» и которое некоторые исследователи рассматривают как исходный вариант именованного Иисуса, – в этом случае это именование означает *Благой*, а не *Помазанный* ($\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$), как предполагается в традиционном варианте объяснения. Для гностической традиции такая этимология выглядит гораздо более естественной в силу ее отрицательного отношения к иудаизму и его ключевым понятиям: ведь с помощью традиционного объяснения Иисус становился одним из многочисленных иудейских Машиахов, Помазанников Божьих. Кажется весьма правдоподобным, что на деле исходным определением Иисуса было именно «Христос», «благо», а замена $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ на $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ была проведена в ортодоксальной традиции сознательно, ради «иудеизации» образа Христа. Но тогда кажется достаточно естественным, что в процессе переписывания гностического памятника «благо» в первом фрагменте, повеству-

ющем о рождении Сына, могло быть понято как определение Иисуса (Благой), и затем в более привычном варианте (Христос) было внедрено в текст.

В тексте Апокрифа порожденный Сын многократно называется божественным Аутогеном, но рядом с этим именем иногда используется и имя «Христос». При этом в большинстве случаев оно дается через запятую, как дополнение к имени «Аутоген»: «Ибо словом Христос, божественный Аутоген, создал все вещи. <...> И святой Дух дал совершенство божественному Аутогену, сыну его и Барбело, так что тот предстал перед могущественным и незримым девственным Духом как божественный Аутоген, Христос, кому он (Дух) воздал славу громким голосом» (Апокриф Ин. 7:10–25); «Это двенадцать эонов, которые предстали пред сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару незримого Духа» (Апокриф Ин. 8:20–25). Такое дополнение имени «Аутоген» именем «Христос» присутствует в четырех случаях (три из них приведены выше), в то же время еще в восьми случаях имя «Аутоген» используется без такого дополнения. Кроме того, в двух случаях стоит только имя «Христос»; именно эти два случая показывают, как происходил процесс внедрения имени Христа в текст, где, по всей видимости, его первоначально не было.

В первом из этих случаев читаем: «Когда же незримый Дух согласился, ум обнаружился и предстал близ Христа и восхвалил его и Барбело» (Апокриф Ин. 6:35–7:4). Здесь в русском издании в скобках стоит примечание М.К. Трофимовой: «...близ Христа (или: блага $\chi\rho\iota\sigma\tau\zeta\varsigma$)»¹⁶, т. е. переводчица признает, что контекст не позволяет сказать, «благо» или «Христос» («Хрестос») имелись в виду в исходном греческом тексте. Вероятно, позднейшие переписчики греческого текста сначала стали путаться в этом месте между «благом» и «Христом», а потом приняли второе чтение, что вынудило их и в последующем тексте добавлять рядом с именем «Аутоген» также и имя «Христос». А коптский перевод уже окончательно зафиксировал это чтение.

Но особенно наглядно наличие вторичной подмены иллюстрирует второй из тех двух случаев, когда имя «Христос» стоит в тексте без соседства с «Аутогеном». Точнее, Аутоген есть и в этой второй фразе, но в самом ее конце: «Из света же, который есть Христос, и нерушимости через дар Духа (появились) четыре света из божественного Аутогена» (Апокриф Ин. 7:30–34). Это высказывание невозможно признать аутентичным и осмысленным, если настаивать на том, что имя Христа здесь поставлено правильно. Ведь смысл фразы в том, что из *света* и *нерушимости*, как «качеств» Аутогена, появились дополнительные эоны. Получается, что Христос, соотносимый здесь со светом, должен пониматься только как одно из «качеств» Аутогена, с которым он в других случаях отождествляется. В этом контексте «Христос», конечно же, не может быть определением света, здесь в греческом оригинале явно должно было стоять не $\chi\rho\iota\sigma\tau\zeta\varsigma$, а $\chi\rho\iota\sigma\tau\zeta\varsigma$, *Благо*, тем более что такое чтение полностью соответствует приведенному выше более раннему фрагменту текста, где сказано, что Дух «помазал его <свет> своим Благом ($\chi\rho\iota\sigma\tau\zeta\varsigma$), пока он не стал совершенным» (Апокриф Ин. 6:20–24).

¹⁶ См.: Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. С. 201.

Наконец, можно вспомнить, что по «сюжету» памятника повествование о происхождении всей реальности из Бога-Отца принадлежит Христу, явившемуся перед Иоанном. В таком контексте рассказ Христа о себе самом как творящем принципе бытия выглядит достаточно нелепо; в цельном и стилистически совершенном произведении появление такого диссонанса представляется странным. Поэтому нужно считать весьма вероятным, что имя Христа в описании рождения Сына-Аутогена появилось только в результате ошибок переписчиков или непроизвольной редакции памятника.

Таким образом, согласно Апокрифу Иоанна, исходная версия христианской Троицы выглядела совсем не так, как в ортодоксальной концепции, сложившейся в последующие века и до сих пор принятой в церковной традиции. Высшей ипостасью Бога является *не-сущий* Отец, Дух незримый, из него исходит Мысль-Барбело, или Божественная Мать, которая уже является *сущей*, принадлежит к высшему, вечному бытию, причем она, являясь высшим *существующим* Богом, уже обладает человеческой сущностью, является Первым Человеком. В результате действия, производимого Отцом в Мысли-Барбело, последняя рождает Сына, божественного Аутогена, который является непосредственным создателем мира, совокупности всего конкретного бытия. Правда, здесь нужно отметить две важные детали, которые придают процессу творения совершенно иной характер, чем в ортодоксальной концепции. Во-первых, Сын творит только сферу *божественного, совершенного* бытия, что вполне соотносится с его собственным совершенством, ни о каком несовершенном (земном) мире здесь пока речи нет. Во-вторых, Сын-Аутоген творит совершенный мир не один, а с помощью «помощника», Ума: «И он (сын) попросил дать ему сотоварища по труду, то есть Ум, и он (Дух) согласился. Когда же незримый Дух согласился, Ум обнаружился и предстал близ Блага и восхвалил его <Духа> и Барбело» (Апокриф Ин. 6:30–7:5; в соответствии с изложенными выше аргументами, мы в последней фразе при цитировании поставили термин «*Благо*», а не имя Христа, как это сделала переводчица М. К. Трофимова).

Однако Ум является именно *помощником* Сына в последующих творящих актах, сущность этих актов определяется непосредственной «координацией» Сына с Отцом, Духом незримым; Сын-Аутоген является как бы проводником в бытии воли и замысла Отца: «И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена» (Апокриф Ин. 8:25–30; здесь «*святой Дух*» – это «*незримый Дух*», т. е. Отец, хотя в последующем этим именем чаще будет называться вторая ипостась, Мысль-Барбело, Божественная Мать). На фоне этого принципиального взаимодействия Отца и Сына роль Божественной Матери оказывается в Апокрифе вторичной, она ограничена порождением Сына. В то же время помощь Ума, как «сотоварища» Сына, заключается в том, что он оформляет волю Отца, выявляющуюся в Сыне, в качестве *Слова*: «И Ум захотел выполнить дело через слово незримого Духа. И его воля стала делом, и оно <Слово> обнаружилось близ Ума; и свет восхвалил его. И Слово последовало за волей. Ибо Словом ... божественный Аутоген создал все вещи» (Апокриф Ин. 7:1–15).

Именно через использование *Имени*, т. е. через *Слово*, Отец дает Сыну право «распоряжаться» всеми присущими ему (Отцу) творящими потенциями: «...не-

зримый девственный Дух поставил божественного Аутогена истины надо всеми вещами. И он подчинил ему всякую власть и истину, которая есть в нем <в Духе>, чтобы он мог знать все, что было названо Именем, возвышенным над всяким именем. Ибо это Имя – назовут его те, кто достоин его» (Апокриф Ин. 7:20–30). Здесь речь идет, вероятно, не о любом имени (слове), а об *Имени Отца*, которое обладает мистической истиной и мистической властью над вещами; но Имя Отца является абсолютным именем (абсолютным словом), которое включает в себе истину обо всех вещах, поэтому оно включает в себя все имена и все слова. Более прямо об особом *Имени Отца* говорит другой гностический (первохристианский) памятник, Евангелие от Филиппа: «Единственное имя не произносится в мире – имя, которое Отец дал Сыну. Оно превышает всего. Это – Имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы он не облачился во Имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не постигают его» (Филипп 12)¹⁷. Смысл этого отрывка в том, что Сын не мог бы стать творящим началом бытия, если бы не воспринял сущность Отца, не реализовал в себе его волю. Отец, являясь не-сущим, содержит в себе все существующее, но ничто из существующего не знает о нем и не принимает его воли; только Сын может принять в себя волю Отца через «облачение» в «Имя Отца», которое делает Отца «зримым», «проявленным» в Сыне, когда он произносит «Имя Отца». Но это «Имя Отца» нельзя понимать как обычное имя, поскольку последнее конечно и ограничено, а первое обладает бесконечной творящей силой. Здесь наиболее подходящим является известное обозначение «Логос» (в этом тексте выражение «Отец дал <имя> Сыну» нужно понимать не в переносном смысле, как именование Сына, а в буквальном смысле: Отец передал Сыну скрытое в нем и обозначающее его, а не Сына, Имя-Логос, которое становится для сына орудием творения мира).

Таким образом, божественный Сын-Аутоген творит вечное бытие Словом, Логосом, которое ему помогает породить находящийся рядом с ним Ум и которое «транслирует» в мир Имя Отца. Еще раз подчеркнем, что нет никаких оснований отождествлять Сына с Иисусом Христом. Те четыре случая, когда в тексте Апокрифа Иоанна Сын-Аутоген назван Христом, выглядят как позднейшие добавки, осуществленные переписчиком рукописи (сознательно или бессознательно) под влиянием сформировавшейся и ставшей популярной концепции Христа-Логоса. Причем сама эта концепция не имеет никаких оснований в нашем памятнике (это является дополнительным доказательством его древности): здесь под Логосом понимается явленное в нашем мире *Имя Отца* (которое не произносится в мире и недоступно нашему *конечному* разумению), а не Сын-Аутоген и тем более не Иисус Христос.

Следующим важным актом в процессе рождения божественных существ является появление Совершенного Человека: «И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена. И от предвидения совершенного ума через откровение воли незримого Духа и воли Аутогена появился Совершенный Человек, первое откровение и истина. Это он, кого девственный Дух на-

¹⁷ Цит. по: Апокрифы ранних христиан. Исследование, тексты, комментарии. С. 275.

звал Пигера-Адаман И незримый дал ему разумную непобедимую силу. И заговорил он, и восхвалил и прославил незримый Дух, сказав “Все вещи стали существовать из-за тебя, и все вещи вернуться к тебе. Я же, я прославлю и восхваляю тебя и Аутогена и эоны, которых три: Отец, Мать и Сын, совершенная сила”» (Апокриф Ин. 8:25–9:15). Как мы помним, уже вторая ипостась Бога, Мысль-Барбело, была названа Первым Человеком, это означало, что Божественная Мать имела человеческую сущность, от которой берут начало все человеческие существа более низкого онтологического «расположения». Однако Мысль-Барбело нельзя представлять себе хоть в чем-то подобной земному человеку в его внешних качествах, поскольку на том уровне, где она существует, никаких таких качеств просто не может быть. Но вот возникший Совершенный Человек уже обладает некими высшими «аналогами» наших качеств, именно поэтому он способен произнести хвалу Богу, подобно земному человеку. В дальнейшем именно он выступит прообразом при создании земного человека, земного Адама, Демиургом (Ялдабаофом). Совершенный Человек в других гностических памятниках называется также Небесным Адамом; в данном случае он назван Пигер-Адаманом: имя Адам искажено до Адаман (также «Адамас») ради его совмещения с определением «несокрушимый», «стальной» (#δ=μας) (смысл приставки «Пигер» к имени Адама до сих пор остается неясным¹⁸).

Параллельно с созданием Совершенного человека Сын-Аутоген создает всю систему эонов, которые составляют содержание божественного мира. Одним из низших эонов оказывается София, или Эпинойя, что означает *Премудрость*, или (углубленное) Размышление. Именно этот эон, как особая сущность, обладающая своей волей, создает несовершенного Демиурга, который уже затем порождает несовершенный мир и несовершенного, земного человека. Соответствующий фрагмент Апокрифа Иоанна стал основой для многочисленных позднейших художественных и философских построений и в этом смысле сыграл огромную роль в европейской культуре и философии. Это второй принципиальный момент рассматриваемого памятника, наряду с первым – определением не-сущего Бога. Но если представление о не-сущем Боге позднее было заимствовано (по сути, «узурпировано») неоплатониками и вошло в европейскую философию в связи с их мыслительными построениями, то описание «метафизической катастрофы», из-за которой творение оказалось, вопреки намерениям Бога-Отца, погруженным во тьму незнания и в оковы смерти и зла, так и осталось известнейшим родовым признаком «гностицизма», с которым, несмотря на все свои усилия, ортодоксальная традиция так и не смогла ничего поделать. Эта парадоксальная модель объяснения нашего несовершенного мира оставалась невероятно популярной, несмотря на всю ее очевидную «еретичность», через нее в европейскую культуру и философию позднее входили оригинальные и глубокие образы и концепции. Несом-

¹⁸ См.: Schenke H.-M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // The Rediscovery of Gnosticism II: Sethian Gnosticism. SHR 41. Leiden, Brill, 1981. P. 588–616 (русский перевод Дм. Алексеева см.: Шенке Г.-М. Феномен и значение гностического сифианства // <http://thelema.ru/library/siphianstvo>). В таком же точно варианте имя Адама передано в Трех стелах Сифа.

ненно, здесь находится один из глубочайших корней того, что можно назвать европейским мировоззрением как таковым.

2.3. «Грех» Софии и рождение несовершенного мира

«София же Эпинойа, будучи эоном, произвела мысль своею мыслью (в согласии) с размышлением незримого Духа и предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа – он не одобрил – и без своего сотоварища, без его мысли <Барбело>. И хотя лик ее мужественности не одобрил, и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа и знания своего согласия, она вывела (это) наружу. И из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной, и открылся в ней труд несовершенный и отличавшийся от ее вида, ибо она создала это без своего сотоварища. И было это неподобным образом его матери, ибо было это другой формы. Когда же она увидела свою волю, это приняло вид несообразный – змея с мордой льва. Его глаза были подобны сверкающим огням молний. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, кроме святого Духа, который зовется матерью живых. И она назвала его именем Ялтабаоф¹⁹» (Апокриф Ин. 9:25–10:19).

Самый важный мотив здесь – это объяснения причин возникновения несовершенного Творца-Демиурга. Его несовершенство происходит из *неполноты* создавшей его воли. Абсолютной полнотой обладает только воля Отца, высшего не-сущего Бога, поэтому все «правильные» творения получаются только от этой полной воли во взаимодействии с волей порожденных им же божественных сущностей – это дополнение необходимо, поскольку у возникающих сущностей должна быть *существующая* причина, помимо скрытой воли не-сущего Бога. Но София решает породить сына своей собственной волей, без содействия воли Отца. Это порождение удастся ей, так как в ее воле все-таки скрыто действует мощь Отца. Но эта мощь не является прямой и осознанной, поэтому результат творческого акта оказывается глубоко несовершенным. Это несовершенство проявляется в зримой несообразности явившегося существа – змея с мордой льва. Однако этот мифологический признак имеет явно вторичный смысл по отношению к главному признаку его несовершенства – *неполноте знания* порожденного существа о себе самом и о всем том божественном мире, в котором оно существует. Божественное знание – это свет, который пронизывает все вещи и дает им существование, т. е. знание-свет есть то, что дарует жизнь. Ялтабаоф, в отличие от всех порожденных ранее существ, и сам не обладает полнотой света и все, что порождает, наделяет только «огнем», т. е. «смесью» света и тьмы; это и есть глубинный знак его собственного несовершенства и несовершенства сотворенного им мира. Всему, что он создал, он «не дал от силы света,

¹⁹ В переводе М. К Трофимовой из книги «Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарий», который мы цитируем здесь и далее, имя Демиурга переведено как Иалтабаоф (Иалдабаоф). Это написание мы везде заменяем на то, которое в настоящее время является общепринятым (далее в тексте используется также более распространенное написание Ялтабаоф).

которую взял от своей матери, ибо он – тьма незнания. И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешалась со светом, она затемнила свет и стала ни светом, ни тьмой, но стала больной» (Апокриф Ин. 11:5–15).

Ялдабаоф, почувствовав свою силу, творит себе помощников, темных ангелов, и весь земной мир; по отношению к этому миру он является первым и высшим архонтом (ἄρχων), т. е. повелителем, князем нашего мира, или «князем мира сего» (так он обозначен в Евангелии от Иоанна). Именно он вносит тьму в божественный свет, пронизывающий все бытие, и делает и себя самого, и порожденный им мир *больными*; в этом смысле он часто называется также «князем тьмы».

Стыдясь своего порождения, София заключает Ялдабаофа в «светлое облако», в котором он оказывается невидим для высших существ, но и он сам не видит никого и вообще не знает о существовании кого-либо выше себя. В результате, будучи ущербным существом, отделенным от высшего источника света, знания и жизни, он воображает себя самого единственным и высшим богом и единственным творцом мира; и в своем нечестивом безумии он произносит: «Я – Бог, и нет другого бога, кроме меня» (Апокриф Ин. 11:20–25). Здесь становится понятным, кто подразумевается под Ялдабаофом: это, конечно же, Бог Ветхого Завета, Бог иудаизма, который неоднократно произносит процитированные слова с различными вариациями (см.: Втор. 32:39, Ис. 45:5, Ис. 46:9, Ос. 13:4 и др.). В этом смысле Апокриф Иоанна очень ясно и резко выражает антииудейскую тенденцию первоначального, т. е. неисказенного, христианства, зародившегося в назорейской среде. Для Иисуса Христа и для его первых учеников и последователей иудаизм был абсолютно ложной религией, заставляющей поклоняться Богу тьмы, т. е. *дьяволу*, который, хотя и создал наш мир, вовсе не является подлинным высшим благом Богом и незаконно узурпировал власть над людьми.

При этом в Апокрифе Иоанна тонко подмечено, что само навязчивое стремление иудейского Бога заявлять о себе как о единственном Боге свидетельствует о его неуверенности в себе и о том, что он «бессознательно» понимает, что все-таки выше него есть другой Бог: «...когда он увидел творение, его окружающее, и множество ангелов вокруг себя, тех, которые стали существовать через него, он сказал им: “Я, я – Бог ревнитель, и нет другого Бога, кроме меня”. Но, объявив это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой Бог. Ведь если не было другого, к кому он мог ревновать?» (Апокриф Ин. 13:5–14).

Теперь в последовательном анализе памятника мы подходим к последнему важному моменту в метафизической истории возникновения всего существующего – к созданию земного человека. Очень важно увидеть самую глубокую причину этого акта: он происходит в конечном счете из раскаяния Софии и из ее желания исправить тот радикальный недостаток, который она внесла в бытие из-за своей ошибки, из-за желания породить нечто без содействия Отца. И Отец, увидев ее раскаяние, решает помочь Софии. Он «изливает» свое совершенство в созданный мир, вплоть до той его части, которую создал Ялдабаоф; это приводит к «потрясению» мира и проявлению в нем образа Отца в виде образа Человека. Ялдабаоф (названный в тексте протоархонтом, т. е. первым князем) и все его подручные (ангелы и силы, служащие ему) не понимают, откуда пришел в их мир этот образ, но они поражены его совершенством и

решают создать реального человека по этому образу. Вот как в нашем памятнике описаны эти события: «Она <София> раскаялась в обильных слезах. И вся плерома слушала молитву ее покаяния, и они восхвалили ради нее незримый девственный Дух. Святой Дух излил на нее от их всей Плеромы. Ибо ее сотоварищ не пришел к ней <раньше, когда она сотворила Ялдабаофа>, но он пришел к ней (тогда) через Плерому, дабы исправить ее изъян. И она не была взята в собственный эон, но на небо ее сына, чтобы она могла быть в девятом до тех пор, пока не исправит своего изъяна. И глас низошел с неба – эона возвышенного: “Человек существует, и Сын Человека”. Протоархонт Ялтабаоф услышал (это) и подумал, что глас нисходит от его матери, и не узнал, откуда он низошел. И обучил их Метропатор святой и совершенный, Проноя совершенная, образ незримого, который есть Отец всего, от которого все вещи стали существовать, Первый Человек, ибо он открыл свой вид в человеческой форме. Весь эон протоархонта задрожал, и основания ада двинулись. И в водах, которые на веществе, нижняя сторона осветилась через явление его образа, который открылся. И когда все власти и протоархонт взглянули, они увидели всю часть нижней стороны, которая была освещена, и благодаря свету они увидели на воде вид образа. И он (Ялдабаоф) сказал властям, которые были с ним: “Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас”. И они создали общими силами по знакам, которые были даны им. И каждая из властей внесла (дала) знак в виде образа, увиденного в своей душе. Он (Ялдабаоф) создал сущность, по подобию Первого Человека, совершенного. И они сказали: “Назовем же его Адамом, дабы имя его стало для нас силой света”»²⁰ (Апокриф Ин. 13:35–15:14).

Здесь подчеркнуто одновременно и незнание Ялдабаофом высшего мира и Отца, и бессознательное понимание того, что есть Некто, выше его самого. Ведь он говорит: «Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас», – и тем самым различает того Бога, по образу которого создан человек, и себя самого, который может творить только «подобия», т. е. нечто вторичное и зависимое от высшей воли. При этом он понимает, что созданный им и его подручными человек может стать источником подлинного, нерушимого света, исходящего только от Отца; сами они не имеют этого света в силу того, что являются, по сути, повелителями тьмы. Об этом же свидетельствует и последняя фраза в приведенной цитате: называя создаваемого человека Адамом, Ялдабаоф намекает на уже приведенную выше в памятнике игру слов, в соответствии с которой имя Адам в греческом написании намекает на

²⁰ Некоторые места в этом тексте, как и в других частях Апокрифа Иоанна, трудны для понимания, но это связано со сложной историей памятника. По мнению исследователей, порча текста произошла уже в древности, на стадии его перевода с греческого на коптский: коптский переводчик просто не сумел правильно понять некоторые греческие фразы. Затем, вероятно, темные места были еще больше искажены в процессе переписывания, так как переписчики, пытаясь сделать непонятные высказывания более ясными, вносили в них дополнительные изменения. В этой и в других цитатах из Апокрифа Иоанна в круглых скобках стоят пояснения русской переводчицы М.К. Трофимовой, в угловых скобках – наши пояснения.

определение «адамас» (также «адаман»), «нерушимый», применительно к свету, который должен открыть им человек как образ высшего Бога.

Далее в тексте Апокрифа Иоанна подробно рассказывается о том, как многочисленные силы, порожденные Ялдабаофом и подчиненные ему, создавали различные части вещественного и душевного тела Адама: вещественное тело они создавали из жары, холода, влаги и сухости (качеств-элементов аристотелевской физики), а душевное тело – из главных страстей: удовольствия, желания, печали и страсти. Общее число сил («демонов и ангелов», как сказано в памятнике), участвовавших в создании человека, – 365, по числу дней года. В конце этого довольно утомительного описания сделана ссылка на «Книгу Зороастра» (т. е., вероятно, на книгу «Вендидад», раздел Авесты, посвященный как раз способам общения с демонами). Эта ссылка свидетельствует о важной роли в происхождении христианства персидских, зороастрийских верований (напомним, что в начале нашего памятника появляется Ариман, внушающий Иоанну сомнение в его вере в Спасителя). Участие всех подручных Ялдабаофа в сотворении человека, вероятно, должно означать, что Адам является центром всего низшего, земного мира, что в его существе соединены все сферы и силы несовершенного бытия.

Однако, создав душевное и вещественное тело Адама, Ялдабаоф и его помощники не смогли вдохнуть жизнь в созданное ими существо, оно оказалось слишком сложным, превосходящим все их способности. Поэтому для завершения акта творения человека понадобилось прямое вмешательство Бога-Отца – по просьбе Софии, неудачливой матери неудачливого Демиурга. Сначала Отец действует не напрямую, а косвенно, через Софию, через свое собственное совершенное порождение, и через Ялдабаофа, через несовершенное порождение Софии. Даже такого косвенного влияния оказывается достаточным для того, чтобы Адам ожил и проявил свое внутреннее совершенство и потенциальную силу; это так пугает архонтов, что они тут же раскаиваются в своем решении создать совершенное существо, явно превосходящее их. Вот как это описано в Апокрифе. «И все ангелы и демоны трудились до тех пор, пока не привели в порядок душевное тело. И труд их был незавершенным и недвижимым на долгое время. И когда мать пожелала взять силу, которую она отдала первому архонту, она попросила Метропатора, коему присуща великая милость. Он послал по святому совету пять светов в место ангелов первоархонта. Они (светы) советовали ему, чтобы вывести силу матери. И они сказали Ялдабаофу: “Подуй в его лицо от духа твоего, и тело его восстанет”. И он подул в лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из Ялдабаофа в душевное тело, которое они создали по образу того, что существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засветилось. И тогда-то взревновали остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку, и мудрость его укрепилась более, чем у тех, кто создал его, и более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше их и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества» (Апокриф Ин. 19:10–20:9).

Можно только поражаться напряженной внутренней драматургии этого повествования, представляющего акт творения человека в духе возвышенной

античной трагедии. На всех этапах этого процесса мы видим столкновение существ, подобных человеку и обладающих противоречивыми психологическими импульсами. В данном фрагменте самое главное – это сложная психология Демиурга и его подданных. Будучи «ущербными» богами, они и гордятся тем, что оказались способными создать такое совершенное существо, как человек, и боятся своего собственного порождения, испытывают к нему ревность, догадываясь, что он выше их, поскольку воплощает волю высшего Бога-Отца. Будучи косвенными порождениями Отца, архонты все-таки являются проводниками его силы и воли (точнее воли их Матери, Софии), поэтому Ялдабаоф и оказывается способен на некоторое время оживить Адама, так что он проявляет свою силу и содержащийся в нем свет, воспроизводящий свет Отца. Однако Ялдабаоф и другие архонты не могут до конца осознать, что за силу и свет они вдохнули в Адама и какова его подлинная судьба в этом мире. Их главное качество – это *незнание*, они не знают ни своего происхождения, ни своей роли в творении, ни судьбы главного существа, которое они породили. Поэтому окончательное действие, приводящее к тому, что человек начинает по-настоящему жить, еще раз осуществляет Отец, но теперь уже непосредственно действуя на человека, помимо архонтов и в тайне от них. Самым главным актом во всем сложном процессе создания человека оказывается внедрение в него *Эпинойи света*, непосредственно посланной Богом-Отцом. «И он <Метропатор> послал через свой Дух благотворящий и свою великую милость помощь Адаму: Эпинойю света, ту, которая произошла от него, которая была названа Жизнью» (Апокриф Ин. 20: 15–19).

Эпинойа – это *Премудрость*, (углубленное) Размышление, обозначающее познание сущности вещей (раньше так была названа София), а свет в данном контексте – это источник и суть жизни; поэтому «Эпинойа света» – это «мудрость жизни», это познание сути собственной жизни, ее высших целей, это особая познавательная способность, открывающая человеку его происхождение от высшего Бога-Отца. Чуть дальше в Апокрифе Иоанна сказано, что Эпинойа света обучает «все творение» (т. е. человека как абсолютный центр творения) полноте и пути восхождения к Отцу. Это и есть то главное знание (*гнозис*), которое должен обрести человек, чтобы достичь спасения, реализовать высшие цели своей земной жизни.

Но на этом космическая драма творения человека еще не закончена, напротив, здесь находится ее кульминация. Получив Эпинойю света, Адам начинает по-настоящему жить и мыслить, и теперь архонты, следящие за ним и опасющиеся его, окончательно убеждаются в том, что он «выше» их, и его мысль превосходит все их силы. И тогда, чтобы лишить его силы и его великой мысли, они решают облечь его еще одним телом: если первоначально он обладал *бессмертным* телом (вещественным и душевным), то теперь они насильно облачают его в *искусственно созданное смертное тело*. «Когда они <все те, кто создали его> снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его <Адама> возвышена. И они держали совет с архонтством и со всем ангельством. И они взяли огонь, и землю, и воду, смешали их друг с другом (и) с четырьмя огненными ветрами. И они соединили их вместе и произвели большое волнение. И они принесли его (Адама) к тени смерти, дабы слепить его снова из земли, воды, огня и духа, кото-

рый из вещества, – то есть незнания тьмы, и желанья, и их обманчивого духа, – это могила вновь слепленного тела, которым разбойники одели человека, оковы забвения; и стал он человеком смертным» (Апокриф Ин. 20:30–21:14).

Смертное тело Адама было создано из четырех античных элементов, за исключением воздуха, который замещается сначала «огненными ветрами», а затем *духом самих архонтов*. Очень характерно, что дух этих ущербных богов оказывается не позитивным, а негативным началом, его главной составляющей является «тьма незнания» – вновь мы видим, что *незнание*, которое противопоставлено знанию, гнозису, выступает как отрицательный полюс бытия, по сути эквивалентный злу и смерти. При этом незнание, свойственное Демиургу и его подручным, субстанциализируется, превращается в реально существующее бытие, противостоящее свету, жизни и божественному бытию. Созданное из вещественных элементов и вещественного же духа архонтов («тьмы незнания») тело названо «могилой» и «оковами забвения» для созданного ранее человека. Здесь можно увидеть оригинальное преломление орфической, пифагорейской и платонической традиций в понимании роли земного тела в жизни человека.

После облачения в смертное тело Адам забывает свое происхождение, свое бессмертие и свою потенциальную силу, которая делает его могущественнее архонтов, повелителей низшего мира. Это означает, что последние, во главе с Ялдабаофом, добиваются своего – они приводят человека в подчиненное состояние, в котором он должен признать Демиурга своим единственным богом и повелителем.

Следующий фрагмент истории Адама в точности воспроизводит повествование Книги Бытия, первой книги Ветхого Завета, но с радикальными поправками, наглядно показывающими подлинное отношение первоначального христианства к иудаизму и его священным книгам. Именно здесь становится до конца ясным, что якобы добрый Бог-Творец Книги Бытия есть на деле злой (в силу своего незнания) Демиург-Ялдабаоф. Приведя исходно совершенного и бессмертного человека в смертное и несовершенное состояние, он все еще боится его, поскольку понимает, что тот может «вспомнить» о своей совершенной сущности и вернуть ее себе. Поэтому Ялдабаоф создает для смертного Адама видимость рая и помещает его туда, чтобы тот не думал о себе и своем предназначении. Он запрещает ему заниматься самопознанием, что в Книге Бытия символически выражено в запрете есть с дерева познания. На деле в этом «раю» нет никакого «дерева познания», а есть только «дерево жизни»; Демиург заставляет Адама есть плоды этого дерева, чтобы одурманивать его сознание и держать его в полном подчинении и страхе. Описание этого обманного и отравляющего «дерева жизни» говорит само за себя; Спаситель-Христос, обращающийся к Иоанну с повествованием об истоках бытия всего человеческого рода, здесь полон желанья до конца разоблачить злокозненность и порочность Ялдабаофа: «И архонты взяли его <Адама> и поместили в рай. И они сказали ему: “Ешь”; – то есть неторопливо. На самом деле, их наслаждение обман, и их деревья нечестивость, и их плоды смертельная отравка, и их обещание смерть. Дерево же своей жизни они посадили в середине рая. <...> Корень (этого дерева) горек, и ветви его есть смерть, тень его ненависть, и обман обитает в его листьях, и цветение его – по-

мазание лукавства, и его плод смерть, и вожделение есть его семя, и растет оно во тьму» (Апокриф Ин. 21:15–35).

Настоящее «древо познания» – это Эпинойа света, которая была спрятана в Адаме и которая, если ее раскрыть, ведет человека к познанию себя, к познанию своего божественного происхождения и божественного предназначения. Спаситель-Христос, рассказывающий Иоанну о событиях, случившихся в «раю», признается, что это он заставил Адама «есть» с «древа познания», которое является только метафорой Эпинойи света. Иоанн удивлен и вспоминает о змее, который, согласно библейскому мифу, был «соблазнителем». Но Спаситель улыбается (!) в ответ на это и говорит, что змей был его (Христа) покорным орудием и не более того. Этот неожиданный поворот событий заставляет предположить, что имя Христа появилось здесь в результате поздней редакции текста, как и в случае появления имени Христа вместе с именем Аутогена в первой части памятника. Ведь до этого момента все события определялись вмешательством высших сил, непосредственно происходивших от самого Отца, невидимого Духа, но среди них не было и не могло быть Христа, даже если признать его тождество с Аутогеном; Отец действовал через Пронойу, через Софию, через Эпинойу света (специально явленную Отцом для спасения человека), и даже через Ялдабаофа и его архонтов. Христос в этом тексте мог появиться, только когда он был понят как божественный первопринцип, творящий мир, т. е. на достаточно позднем этапе развития христианского учения. В рамках исходного, евангельского учения, заданного самим Иисусом, этого быть не могло (несомненно, Апокриф Иоанна в какой-то древней форме, без пролога и эпилога, существовал очень давно и был известен Иисусу).

Вернемся к тексту памятника. Раскрыв в себе Эпинойу света (якобы по подсказке Христа), Адам снова открывает в себе способность к самопознанию, и это устрашает первого архонта (Ялдабаофа) и заставляет его предпринять дополнительные меры для введения Адама в состояние забвения: «И он (Адам) узнал, что был не послушен ему (первому архонту) из-за света Эпинойи, которая есть в нем, которая направляет его в его мыслях быть выше первого архонта. И он (первый архонт) захотел забрать силу, которую он сам ему отдал. И он принес забвение Адаму» (Апокриф Ин. 22:15–20).

По повелению высших сил (или Христа) Адам на мгновение раскрыл в себе Эпинойу света, обнаружил ее во вне себя, поэтому Ялдабаоф, внимательно наблюдающий за Адамом, также заметил ее и понял, в чем причина самостоятельности и непокорности человека, т. е. в чем главная опасность для его власти над человеком. И он пытается «извлечь» Эпинойу из Адама, чтобы окончательно лишить его силы и возможности познания своей сущности. Именно это становится в Апокрифе Иоанна источником создания Евы, женского дополнения Адама. В этом случае рассматриваемый памятник прямо полемизирует с Ветхим Заветом, разоблачая тот обман, который вложил в эти якобы священные книги Демиург, пытающийся выдать себя за Бога-Творца. Во-первых, Христос разъясняет Иоанну, что выражение «Адам уснул» («И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его ...» (Быт. 2:21)) неверно передает состояние Адама, поскольку это описание относится к тому, что

было только «в его чувствовании» (Апокриф Ин. 22:25), в то время как на самом деле Ялдабаоф ввел Адама в состояние *полного забвения*, имеющего не столько чувственный, сколько *метафизический, сущностный* характер, чтобы попытаться извлечь из него скрытую в нем Эпиною света. Во-вторых, Ева была создана первым архонтом вовсе не из ребра: Ялдабаоф, действительно, пытался найти в ребре Эпиною света, но ему это не удалось, и только повторно уловив в Адаме образ Эпинои, он создает Еву по этому образу: «И протоархонт пожелал извлечь ее <Эпиною света> из его <Адама> ребра. Но Эпинои света не уловима. Хотя тьма преследовала ее, она не уловила ее. И он извлек часть его силы из него <Адама>. И он создал другой слепок в форме женщины, согласно образу Эпинои, который открылся ему. И он вложил часть, которую взял из силы человека, в женский слепок, и не так, как Моисей сказал: “его ребро”. И он (Адам) увидел женщину рядом с собой. И тогда-то Эпинои света явилась, и она сняла покров, который лежал на сердце его. И отрезвел он от опьянения тьмой. И узнал свой образ и сказал: “Так, это кость от моей кости и плоть от моей плоти”» (Апокриф Ин. 22:29–23:12).

Это лаконичное и в то же время обладающее глубоким драматическим напряжением описание вновь подталкивает к сопоставлению Апокрифа Иоанна с величайшими художественными произведениями древности, например с античными трагедиями. Как Эдип в трагедии Софокла, пытаясь противостоять судьбе, только с еще большей наглядностью демонстрирует ее власть над человеком, так и Демиург, пытаясь овладеть Эпинойей света, чтобы лишить Адама способности самопознания и тем самым обезопасить себя от его потенциальной силы, в реальности только исполняет недоступный его пониманию замысел Бога-Отца, который хочет, чтобы Адам узнал о своей силе. В результате, схватив частицу Эпинои и воплотив ее в женском существе (иначе и не может быть, ведь Эпинои непосредственно происходит от Софии), Ялдабаоф добился того, что Адам теперь все время имеет зримый образ Эпинои перед собой, и поэтому он рано или поздно поймет, почему его так притягивает к себе Ева, поймет, что она воплощает его глубочайшее устремление. И тогда он преодолеет печать забвения, наложенную на него первым архонтом, вступит на путь самопознания и достигнет полноты и совершенства, которых его лишил «князь мира сего».

Здесь в Апокрифе Иоанна появляется чрезвычайно важный мотив, связанный с оригинальной *метафизической* интерпретацией отношений мужчины и женщины. Поскольку Ева – это прародительница всех женщин, оказывается, что женщина имеет особое значение в судьбе мужчины, или, точнее говоря, в судьбе человека как такового, разделившегося на мужчину и женщину. В древних религиозных и философских системах женщина обычно рассматривалась как низшее существо по отношению к мужчине, а брак – как акт, имеющий в первую очередь материальные цели (деторождение и ведение хозяйства). Духовное, нравственное единение при этом не отрицалось, но оно понималось скорее как низшая форма нравственного единения людей, возможная и вне брака, – в дружбе, взаимопонимании, сострадании, взаимопомощи. В противоположность этому, в гностическом христианстве отношения мужчины и женщины получает особый смысл, который был предопределен рождением Евы как земного воп-

лощения Эпинойи света. *Познание* Евы через соединение с ней для Адама имеет не метафорический смысл, какой этот акт приобрел в ортодоксальном христианстве, а *буквальный*, причем очень важный смысл, поскольку соединение с Евой есть познание Адамом *своей божественной сущности* и соединение с ней – и он никогда бы не смог обрести эту сущность, если бы она не пребывала постоянно рядом с ним в женском облике.

Соединение мужчины и женщины оказывается *религиозным* и *мистическим* актом, и вовсе не потому, что его религиозно освящает внешняя религиозная инстанция церкви (как это происходит в ортодоксальном христианстве), – в этом акте осуществляется *восстановление онтологической полноты человека*, из несовершенных существ мужчины и женщины возникает (хотя бы на мгновение) тот самый Совершенный Человек, которого, не ведая того, создали архонты по образу Небесного Человека, представшему им непонятно откуда (на деле – от Отца).

Возвышенно-религиозное понимание женщины и брака составляет чрезвычайно оригинальную черту гностического христианства, резко отличающую его и от иудаизма, и от ортодоксального христианства. В последних брак в конечном счете имеет главной целью материальный процесс деторождения («плодитесь и размножайтесь», заповедует Яхве), это один из признаков несовершенства человека, вызванного его грехопадением, стремлением к «чрезмерному» познанию. В истинном христианстве брак в его высшем смысле понимается прямо противоположным образом, это акт сверхъестественного (с точки зрения законов и обычаев нашего мира) соединения разорванных частей сущности человека и достижения божественной цельности, открывающей возможность проникновения в высший мир, к высшему источнику бытия. При этом деторождение оказывается вторичной функцией брака, имеющей разную оценку в разных памятниках. В Апокрифе Иоанна оно признается скорее негативной характеристикой земного человека – в деторождении выражается смертная природа человека, навязанная ему Демииургом. Однако в Евангелии от Филиппа рождение детей возводится в ранг самого главного акта, сближающего человека с Богом (см. ниже, в главе 3).

Нетрудно увидеть в этой концепции половой любви прообраз известной средневековой традиции «куртуазной любви», преобразовавшейся позднее в ренессансный и новоевропейский культ Прекрасной Дамы как воплощения божественной красоты и полноты человеческой сущности. Гностические истоки этой традиции хорошо известны; весьма выразителен уже тот факт, что традиция «куртуазной любви» возникла в XI в. в Провансе, который в ту же самую эпоху становится центром еретических движений, возрождавших первоначальное, гностическое христианство. При этом обычно образ Прекрасной дамы соотносят с Софией, как это происходит в различного рода «софиологических» концепциях от Якоба Бёме до Владимира Соловьева и его наследников поэтов-символистов. Однако, как мы видим, в самом древнем христианском памятнике, задающем эту тему, речь идет вовсе не о Софии, а о Еве, т. е. о земной женщине-прародительнице, воплощающей частицу божественной Мысли-Мудрости (Эпинойи), необходимой для восполнения «тьмы неведения» в Адаме, в мужчине. Конечно, косвенно эта частица божественной мысли связана с Софией, поскольку

Эпинойа света послана Богом-Отцом, чтобы устранить «изъян» Софии, внесенное ею в низшее бытие несовершенство. Тем не менее буквальное соотнесение Софии с Евой и другими земными женщинами невозможно: поскольку София является божественным эоном, т. е. совершенным и «полным» существом, она ни в коем случае не может быть возлюбленной или супругой земного мужчины. В этом смысле вся «софиология» в ее западном (Я. Бёме) и русском (Соловьев и его последователи) вариантах представляет собой результат искаженного истолкования ключевых символов первоначального христианства. Это искажение произошло еще в древности (во II–IV вв.), видимо, в процессе вторичного развития христианской гностической традиции.

Однако вернемся к тому, как в Апокрифе Иоанна излагается история Адама и Евы. Представ друг перед другом, Адам и Ева совершили первый шаг на пути познания себя. Рассказывая об этом Иоанну, Спаситель-Христос утверждает, что это он подтолкнул первых людей к самопознанию, открывшись им в виде орла на «древа знания»: «Я же, я открылся в виде орла на древе знания, то есть Эпинойа от Пронойи света чистого, дабы научить их и пробудить от сна глубокого. Ибо они оба были в упадке, и они узнали наготу свою. Эпинойа, будучи светом, открылась им, и она пробудила их мысль. И когда Ялдабаоф узнал, что они удалились от него, он проклял свою землю» (Апокриф Ин. 23:25–39).

Здесь мы вновь сталкиваемся с противоречием в тексте, которое можно разрешить, если признать, что имя Христа появилось как позднейшее добавление к первоначальному тексту, где его не было. Действительно, чуть раньше уже было сказано, что Адам вопреки заповеди Демиурга не стал есть с «древа жизни», а поел с «древа познания», причем это «древо познания» в тексте Апокрифа Иоанна было очевидной метафорой (в отличие от Книги Бытия), поскольку здесь рай был описан как место, которое было создано архонтами специально для того, чтобы погрузить человека в забвение. Зачем архонтам, преследующим очевидные цели «одурманить» Адама, отвлечь его от самопознания, было помещать в их искусственный «рай» то, что могло помочь Адаму преодолеть их чары? Очевидно, что никакого реального «древа познания» в их «раю» быть не могло; этот образ из Книги Бытия должен быть понят в контексте Апокрифа Иоанна как символ усилий Адама по выявлению в себе Эпинойи света. Теперь же, в этом втором фрагменте, «древо познания» как бы материализуется, поскольку на нем первым людям открывается в виде орла Христос. Такой поворот сюжета трудно признать естественным, скорее всего, это результат вмешательства позднейшего редактора, который решил, с одной стороны, сделать более полной аналогию текстов Апокрифа и Ветхого Завета, а с другой, еще раз подчеркнуть прямое участие Христа в этом процессе. Изобразить Христа в виде библейского «змея» было, конечно, невозможно, поэтому здесь и появляется странный орел, наставляющий Адама и Еву. Но даже в этом случае Христос не может объяснить свое присутствие иначе, как признавая себя тождественным «Эпинойи от Пронойи света чистого». В итоге, появление его имени в этом контексте выглядит не очень обоснованным, явно нарушающим логику повествования.

Дальше происходит «изгнание» людей из «рая», однако, в отличие от ветхозаветной версии этой истории, не Бог-Творец прогоняет Адама и Еву из рая за

их «непослушание», а сами первые люди, едва поняв себя и свое отношение к Ялдабаофу-Демургу, осознают, что он не тот, за кого выдает себя, и бегут от него, чтобы продолжить познание и освободиться от той тьмы незнания, в которую их погрузил первый архонт. Понятно, что Ялдабаоф не может позволить людям так легко уйти от его власти, поэтому он совершает еще один коварный поступок, который помогает ему частично сохранить власть над людьми: он «оскверняет» Еву, и она рождает от него сыновей, которые становятся прародителями той части человечества, которая не способна к истинному познанию и поэтому не способна освободиться от власти Ялдабаофа и его подручных: «И протоархонт осквернил ее, и он родил с ней двух сыновей; первый и второй Элоим и Иаве, Элоим с медвежьей мордой, Иаве с кошачьей мордой. Один был праведный, другой неправедный. Иаве он поставил над огнем и ветром, Элоима же он поставил над водой и землей. И их он назвал именами Каин и Авель из хитрости. И по сей день осталось соитие, идущее от протоархонта. И он посеял жажду к порождению в той, кто принадлежит Адаму. И он произвел через соитие порождение в образе тел, и он наделил их своим духом обманчивым» (Апокриф Ин. 24:15–24). Как можно понять из этого текста, акт телесного соития и порождения детей «в образе тел», ставший нормой для всех людей, есть не что иное, как следствие того насилия, которое Ялдабаоф совершил над Евой; точно такой же характер носит и само желание женщины к порождению детей – его необходимо признать «дополнением», внедренным в нас первым архонтом и чуждым исходной божественной сущности человека.

При этом нельзя утверждать, что Адам и Ева до этого акта насилия не могли рождать детей, дальше в тексте сказано, что Адам не зависимо от архонта породил вместе с Евой своего сына Сифа, но сделал он это совсем не так, как Ялдабаоф, не через плотское и насильственное соитие: «И когда Адам узнал образ своего предвидения, он породил образ Сына Человека. Он назвал его Сифом, согласно порождению в зонах» (Апокриф Ин. 24:35–25:4). Текст не дает ясного понимания того, как же произошло порождения Сифа, однако само различие двух способов порождения – через плотское соитие и духовным образом – является бесспорным, его развернутое объяснение дается в памятнике, который мы рассмотрим ниже, в Евангелии от Филиппа.

В данном месте Апокрифа Иоанна выражена известная идея гностического христианства о внутренней разделенности всего человечества на две ветви – каинитов и сифиан, из которых первые, как потомки Ялдабаофа, являются низшими людьми, не способными достичь окончательного познания себя и поэтому недостойными спасения, а вторые – избранной ветвью людей, которые достигнут полного познания (гнозиса) и спасутся. В рассматриваемом нами памятнике это разделение проводится не очень ясно, тем более что дальше, в продолжающейся беседе Иоанна со Спасителем-Христом, Иоанн спрашивает о том, какие люди спасутся, а какие нет. И Спаситель, отвечая на вопросы Иоанна, воспроизводит совершенно иную концепцию спасения, ничего общего не имеющую с идеей двух разных «рас» людей. Он говорит о четырех типах людей (прямо не указывая, чьи потомками они являются) с очень разной судьбой в этом мире. Первые – это те, кто воспринял Эпиноюу света (в последующей цитате она названа Духом жиз-

ни), раскрыл ее в себе (дал ей «силу») и тем самым встал на путь окончательного познания и совершенства. Такие люди не колеблясь идут к своей цели, их ничто не может сбить с пути познания, и они обязательно спасутся и вернуться в высший мир, в Плерому Бога-Отца: «Те, на кого Дух жизни спустился и будет с силой, – будут спасены, и станут совершенными, и будут достойны величия, и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности. И нет у них иной заботы, если не одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места, без гнева, или ревности, или зависти, или желая, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти, которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены принимающими. Таковы суть достойные нерушимой вечной жизни и призыва. Они сносят все и выдерживают все, так что они свершат благое и унаследуют жизнь вечную» (Апокриф Ин. 25:21–26:9).

В остальных людях кроме Духа жизни (Эпиной света) присутствует и «дух обманчивый», т. е. та духовная субстанция, которая составляет сущность Ялдабаофа и других архонтов и которую, видимо, нужно соотносить с «тьмой незнания» – их главным внутренним качеством. Борьба этих духовных начал в человеке изображена очень драматично, именно от результатов этой борьбы зависит окончательная судьба человека. Люди второго типа, хотя и содержат в себе «дух обманчивый», т. е. способны к заблуждениям и к отклонению от правильного пути жизни, в конце концов все-таки побеждают в себе это темное начало, идут по пути познания и достигают нужной цели: «Душа, в которой сила станет больше духа обманчивого, – она сильна, и бежит от лукавства, и попечением нерушимого спасена, и взята в покой эонов» (Апокриф Ин. 26:26–34).

Наиболее сложна история третьего типа людей, которые поддались «духу обманчивому», полностью поверили и подчинились Ялдабаофу, покинули путь познания и погрязли в делах мира сего: «В тех дух обманчивый набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и бросает ее в забвение. И после того, как она выйдет (из тела), ее отдадут властям, тем, которые произошли от архонта, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу и кружат ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и не достигнет знания. И подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена» (Апокриф Ин. 26:35–27:14). В этом фрагменте наиболее важно понять смысл слов о судьбе души человека после ее выхода из тела, т. е. после эмпирической, земной смерти. Кажется наиболее естественным понимать последующее описание как метафору последовательности новых рождений в смертном теле, ведь «оковы» и «темница» души – это достаточно известные определения тела в античной философской традиции. Здесь еще раз проявляется двойственная роль архонтов и всей совокупности темных властей и сил в нашем мире. Именно они не дают душе уйти из низшего мира и принуждают ее к новому рождению в смертном теле, однако тем, что они «бросают ее <душу> в темницу <в новое тело> и кружат ее <в цепи перерождений>», они обеспечивают постепенное просветление души, пробуждение в ней Духа жизни и стремления к истине. Тем самым путь земного страдания оказывается для души путем к совершенству. И по предвечному замыслу Бога-Отца темные силы нашего мира *помогают* душе на этому пути именно тем, что приносят ей страдания, мучают ее.

У читателя Апокрифа Иоанна в этот момент может возникнуть сомнение относительно того, действительно ли в этих словах Христа заключается мысль о необходимости для души пережить множество новых земных жизней, наполненных мучением, – точно такое же сомнение возникает и у главного героя этого священного памятника. Иоанн спрашивает Христа: «Господи, как может душа умалиться и возвратиться в естество своей матери или в человека?» (Апокриф Ин. 27:11–14). Но Христос пресекает сомнения Иоанна и подтверждает, что таким слабым душам предстоит долго страдать от своей плоти; одновременно он дает важное разъяснение по поводу того, как душа может быстрее добиться желанной цели спасения: «Воистину та блажен, ибо ты понял! Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через него. Ее не бросают в другую плоть» (Апокриф Ин. 27:14–21). Слабые души, в которых «дух обманчивый» временно победил и оттеснил Дух жизни, должны прежде всего понять свою ущербность и увидеть вокруг себя тех высших людей, которые уверенно идут к познанию и спасению (людей «рода недвижимого», как сказано в тексте), если слабые души примут этих высших людей за своих учителей и наставников и пойдут за ними, то они быстрее встанут на тот же путь спасения и преодолению наваждение этого мира и его властителей.

Но самая ужасная доля у четвертого типа людей, у тех душ, которые совсем «отвернулись» от Духа жизни (Эпинойи света) в себе и полностью подчинились «духу обманчивому», т. е. Демиургу этого темного мира. Их ожидает не окончательное спасение, а окончательное проклятие, они получают *вечную смерть* – в месте, наиболее удаленном от Плеромы Отца, т. е., видимо, в «аду» (в «тьме внешней», как сказано в канонических евангелиях). Вот как передан этот фрагмент разговора Иоанна с Христом в рассматриваемом памятнике: «“Господи, те, кто познал, но отвернулся, – куда пойдут их души?” Тогда он сказал мне: “Место, куда придут ангелы бедности, – туда они будут взяты. Это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы и наказаны наказанием вечным”» (Апокриф Ин. 27:21–30).

Это место очень важно для понимания развития раннего христианства. Та идея единства-тождества человека и Бога, которая находится в центре самых главных христианских памятников – Евангелия от Фомы и Евангелия от Иоанна, не предполагает возможности абсолютной проклятости человека и его абсолютного отпадения от Бога. В этом исконное учение Иисуса Христа особенно контрастирует с ортодоксальной традицией, которая безусловно принимает эту идею, характерную для иудаизма и свидетельствующую о принципиальной противоположности Бога и человека. В Евангелии от Матфея «ортодоксальный» Христос несколько раз грозит выбросить недостойных людей в «тьму внешнюю» (или «печь огненную»), где будет «плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12, 13:42, 13:50, 22:13, 25:30). Кроме того, в том же евангелии есть выразительное описание окончательного суда и окончательного проклятия неисправимых грешников (Мф. 25:31–46). В Евангелии от Иоанна ничего похожего нет, за исключением места, где Христос говорит о том, что наступает время, когда мертвые воскреснут, причем «творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5:28–29). Но сама эта фраза вызывает сомнение в своей

подлинности (см. раздел 1.5). Кроме того, здесь нет прямого утверждения об окончательности «осуждения». Намек на вечное проклятие есть также в Евангелии от Фомы, где Христос говорит, что простится хула на Отца и на Сына (!), но «тот, кто высказал хулу на Духа святого, – ему не простится ни на земле, ни на небе» (Фома 49). Однако и здесь можно заметить, что проклятие все-таки буквально определено как *всеобщее* (и на земле, и на небе), но не как *вечное*: возможно, раскаявшись, человек обретет прощение. Можно заметить, что этот фрагмент из Евангелия от Фомы очень близок и по форме, и по смыслу с рассматриваемым высказыванием из Апокрифа Иоанна («...те, кто злословил о Духе, будут пытаемы и наказаны наказанием вечным»); это явно не случайное совпадение (о глубоком смысле этих суждений будет сказано в следующем разделе).

В рассматриваемом памятнике, который, скорее всего, является более древним, чем Евангелие от Иоанна и Евангелие от Фомы, идея вечного проклятия органично вписывается в контекст мифологического описания процесса создания несовершенного мира. Получается, что эта идея естественным образом возникла только в *космологии* первоначального христианства, в той его мифологической системе, которая была задана Апокрифом Иоанна. В то же время в исходном и главном слагаемом, связанном с антропологией, сотериологией и христологией и выраженном в двух древнейших евангелиях, этой идеи не было. Ввести эту идею можно было только после того, как была обозначена отделенность человека от Бога-Отца, связанная с тем, что он был сотворен в своем смертном облике несовершенным Демидургом и даже в своей духовной сущности причастен не только Духу жизни, но и «духу обманчивому», который мог полностью затемнить и даже разрушить единство с Отцом. Это не означает, что концепция двух евангелий противоречит тому представлению о спасении, которая изложена в Апокрифе Иоанна. Просто в самом учении Иисуса, которое он пытался раскрыть людям, главным было провозглашение единства человека с Богом и демонстрация, на примере собственной жизни, возможности через реализацию этого единства преобразить свое бытие, обрести новую жизнь – благую и совершенную. Апокриф Иоанна излагает другое слагаемое христианской концепции – ту ее часть, где объясняются причины радикального несовершенства земного мира и жизни человека в этом мире. Здесь приходится говорить не только о потенциальном единстве человека с Богом-Отцом, но и об удаленности от него, о возможности для человека двигаться не только в сторону раскрытия единства с Отцом, но и в сторону *его окончательного забвения* и, значит, к состоянию окончательной проклятости и осуждения. Причем последняя возможность не может быть абстрактной, она должна быть вполне реальной, чтобы спасение было свободным актом, было результатом свободного выбора и активного действия, а не детерминированным процессом, заданным заранее благодаря онтологическому единству с Отцом.

Здесь нужно зафиксировать очень характерное противоречие, возникающее в тексте Апокрифа Иоанна; выявить его причины принципиально важно для правильного понимания сущности христианского учения и устранения распространенных ложных стереотипов относительно «гностицизма». Вспомним, что в основном повествовании о сотворении человека Иисус Христос рассказывает Иоанну

о рождении двух человеческих «родов» – потомков Каина и потомков Сифа. Первых Яфлдабаоф наделил «духом обманчивым», т. е. своей духовной сущностью, которая препятствует самопознанию и спасению; потомки же Сифа являются теми людьми, в которых господствует «Дух жизни», гарантирующий спасение. Эту идею о двух человеческих «родах», predeterminedных соответственно к спасению и к проклятию, очень часто называют самой характерной чертой гностицизма и осуждают как своего рода «духовный расизм», поскольку здесь, казалось бы, подразумевается априорная избранность одних и проклятость других, *не зависящая от образа жизни и поступков, от заслуг и прегрешений*. Эта черта гностицизма выпячивалась на первый план уже в древности и вплоть до наших дней является одним из важнейших аргументов, якобы доказывающих безусловное превосходство над гностицизмом ортодоксального христианства, признающего равенство всех людей в отношении процесса спасения²¹.

Однако, если внимательно прочитать весь рассмотренный выше отрывок, описывающий рождение Каина и Сифа, и последующий диалог Христа и Иоанна, мы вынуждены будем признать, что приписывание гностицизму указанного «духовного расизма» не имеет под собой ни малейших оснований. *Намек* на принципиальное различие судеб рода Каина и рода Сифа в этом фрагменте, действительно, имеется, поскольку сначала говорится, что потомки Каина были наделены «духом обманчивым», который препятствует спасению, а потом сказано, что потомки Сифа ждут, когда на них спустится «Дух жизни», гарантирующий спасение. Но в последующем диалоге Христа и Иоанна подробно обсуждается вопрос о том, кто из людей может спастись, и дается *совершенно иная* версия разделения людей. Как мы видели, все люди делятся на четыре класса, причем связь их с происхождением из родов Каина и Сифа никак не проясняется. Три из них пленены «духом обманчивым», но это вовсе не означает, что они все обречены на проклятие и не достигнут спасения, для двух из этих классов процесс спасения возможен, хотя и является трудным. Только последний, четвертый класс людей оказывается окончательно проклятым и лишенным спасения. Но и в данном случае причиной окончательного проклятия является *свободный выбор* этих людей. Иоанн спрашивает про этих людей Христа: «Господи, те, кто познал, но отвернулся, – куда пойдут их души?» (Апокриф Ин. 27:20-24). Здесь явно предполагается, что эти люди *познали* путь спасения, но добровольно *отвернулись* от него; они вовсе не были заранее обречены на проклятие.

Этот момент является принципиально важным для правильного понимания сути гностического христианства. Его главной идеей является абсолютность человеческой личности – именно *любой* человеческой личности. И это выража-

²¹ Наличие особого круга памятников, для которых характерно особое внимание к этой идее, заставило многих исследователей выделить из всего гностического движения особое «сифианское» направление, что, на наш взгляд, является необоснованным и искажающим целостный и единый смысл первоначального христианства, только к середине II в. разделившегося на различные направления и вовсе не по тому критерию, который подразумевается в этой классификации (См.: Schenke H.-M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. P. 588–616 (Шенке Г.-М. Феномен и значение гностического сифианства // <http://thelema.ru/library/siphianstvo>)).

ется в возможности для каждого достичь совершенства, войти в Царство Небесное в любой момент земной жизни. Как мы говорили, именно это составляет главный «нерв» учения Иисуса Христа, как оно изложено в Евангелии от Фомы и в Евангелии от Иоанна. Никакого радикального разделения людей от рождения здесь нет и быть не может. Хотя в силу внутренней свободы, присущей человеку, каждая личность сама выбирает, по какому пути пойти – по пути спасения или по пути гибели; и, к сожалению, большинство людей идет по второму пути, поскольку первый оказывается очень сложным, подразумевает новое, духовной рождение личности.

В Апокрифе Иоанна в диалоге Спасителя и Иоанна мы видим *точно такую же концепцию*. Она только осложнена представлением о наличии в людях двух форм духа – «Духа жизни» и «духа обманчивого», первый из которых помогает, а второй мешает идти к спасению. Но даже с этой добавкой в центре представлений о спасении, излагаемых Христом, находится идея свободного выбора человека, а не идея предопределения. В то же время идея двух человеческих «родов», Каина и Сифа, предполагает такое предопределение. Между этими двумя слагаемыми Апокрифа Иоанна, действительно, есть противоречие. Но это противоречие имеет естественное объяснение. Концепция возникновения мира и человека, которая излагается в этом памятнике, несомненно имеет глубокие истоки в назорейском гнозисе, который был религиозной основой для первоначального христианства, для учения Иисуса Христа. В древнейших версиях этой религиозной концепции идея принципиального различия людей безусловно была и играла существенную роль. Здесь нужно вспомнить, что сама назорейская религия возникла внутри иудаизма, в котором идея *избранного народа* являлась важнейшим религиозным принципом. Еретики-назореи радикально переосмыслили основные принципы иудаизма, но во многом остались внутри системы этих принципов. Это произошло и с идеей избранного народа. *Убеждение в явной национальной избранности они заменили мыслью о неявной, скрытой избранности по происхождению от разных мифологических предков.*

Новая религия, созданная Иисусом Христом, полностью отвергла принцип избранности по рождению, но в разных текстах раннего христианства новая концепция спасения оказалась выраженной с разной степенью полноты и в разных контекстах. Наиболее прямо и полно она звучит в аутентичных евангелиях, в тех же памятниках, которые воспроизводили древнюю концепцию возникновения мира и человека, она причудливо соединилась с идеей «избранной расы», «избранного рода». Это и породило определенное противоречие, которое, тем не менее, было сглажено благодаря тому, что понятия «род Сифа», «род недвижимый» стали пониматься не в качестве буквальных определений происхождения людей, а в качестве метафор того пути, который они выбрали в жизни – к спасению или от него. В связи с этим можно заметить, что идея избранности потомков Сифа наиболее прямо и буквально проводится в тех памятниках, которые либо совсем не содержат христианских элементов (т. е. могут быть признаны аутентичным выражением древнейшей назорейской концепции), либо содержат их в минимальной степени. К ним, в частности, относятся Евангелие египтян и трактаты «Сущность архонтов» и «Происхождение мира» из библио-

теки Наг-Хаммади. В противоположность этому, те памятники, в которых назорейская концепция подверглась значительной «христианизации», либо вообще не содержат идеи «избранного рода», либо содержат ее в предельно сглаженной форме. В Апокрифе Иоанна она присутствует, хотя уже не определяет концепцию спасения. Но если мы возьмем, например, трактат «Премудрость Иисуса Христа», который в гораздо большей степени может быть назван христианским сочинением, поскольку имеет евангельскую форму, предстает как беседа Иисуса со своими учениками, то здесь концепция возникновения мира и человека, в целом совпадающая с концепцией Апокрифа Иоанна, изложена вообще без идеи «избранного рода».

Возвращаясь к тексту Апокрифа, заметим, что его концовку можно рассматривать как своего рода «историсофию», как объяснение неоднозначной и непредсказуемой истории человечества, которая почему-то ведет не к Богу-Отцу и не к спасению, а от них. Но при этом, конечно, и возможность спасения остается открытой для человека. Финал памятника демонстрирует противоречивое сочетание неизбежного экзистенциального отчаяния, связанного с осознанием трагичности положения человека в мире и истории, и безусловной веры в победу истины, жизни и блага, основанной на чувстве неразрывной связи человека с высшими, божественными силами и с самим Неведомым Отцом.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 141.4:271.2-1
ББК 873(0)5/6-302

**ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ.
(Рец. на: Шапошников Л.Е. Персоналистические центры религиозной философии XIX – XX вв.: Монография. Нижний Новгород, 2015. 390 с.)**

Ю.Б. СЕНЧИХИНА

Научная историография философских и богословских идей в России пополнилась еще одним исследованием. В 2015 г. в Нижнем Новгороде издана монография Льва Евгеньевича Шапошникова «Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв.»¹. В этой обширной работе автор выбрал для анализа воззрения таких выдающихся религиозных мыслителей, как А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев. Более всего внимания автор уделил А.С. Хомякову, отдав ему около 40 процентов объема книги (159 стр.), менее всего – Н.А. Бердяеву (26 стр.).

Проблематика, выделяемая Л.Е. Шапошниковым при рассмотрении названных мыслителей, разнообразна и не подчиняется какому-то единому шаблону, в поле рассмотрения попадают не только вопросы мировоззренческой эволюции, но и вопросы историософии, социальной философии, педагогики и др. Однако главным в работе является философско-богословская тематика произведений. Возможно, именно этим и определяется оригинальность взгляда автора на избранные им персоналии. В общих чертах программа исследования задана Л.Е. Шапошниковым во Введении. В собственно методологическом и метафилософском плане автора занимают, прежде всего, «соотношение религиозных и философских идей во взглядах того или иного мыслителя, сосуществование догматической обязательности со стремлением к свободному философскому исследованию, пути философизации православного богословия, оценка идей русской религиозной философии представителями официальной Церкви, взаимоотношение духовно-академической и религиозно-философской традиции...»².

Такой подход определяет своеобразие монографии автора, ее специфику, поскольку определение границ между религиозной философией и богословием всегда было как технически трудным, так и в высокой степени значимым и для философов, и для теологов. Достаточно вспомнить попытку С.Н. Булгакова выстроить иерархию видов философского, религиозно-философского и богословского, догматического знания. В своем знаменитом труде «Свет невечерний»

¹ Шапошников Л.Е. Персоналистические центры религиозной философии XIX–XX вв. Н. Новгород, 2015. 390 с.

² Там же. С. 6–7.

С. Булгаков пишет: «Итак, мы различаем: 1) внефилософское, религиозное мифотворчество; 2) догматику, представляющую внешнюю систематизацию догматов; 3) религиозную философию как философское творчество на религиозные темы; 4) “общую” философию, которая представляет собой искание “естественного” языческого ума, но, конечно, всё же оплодотворенное какой-либо интуицией; 5) канон философии, ее поэтику и технику, куда относятся разные отрасли “научной философии” (гносеология, логика, феноменология, наукоучение)»³.

Л.Е. Шапошников не избегает трудностей, при анализе этой темы он использует исторический и персоналистический методы. Лучше всего это демонстрирует его обширная глава о А. Хомякове, раздел «А.С. Хомяков и русское православное богословие»⁴.

Столь же внимателен автор к вопросу о демаркации философии и богословия при анализе взглядов В.С. Соловьёва, В.В. Розанова, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. Результаты исследования этой междисциплинарной темы показывают, что отношение этих мыслителей к официальной церкви и православному вероучению всякий раз было особенным. И это неудивительно, поскольку, объективно говоря, при соприкосновении двух разных видов творчества с различными исходными установками не могут не возникать как общие, так и противоположные толкования одних и тех же объектов исследования. Наиболее показательна с этой точки зрения известная история с С. Булгаковым и митрополитом Евлогием. Автор подробно прослеживает как историю осуждения последним учения Булгакова о Софии, так и последующие интерпретации и оценки наследия протоиерея о. Сергия. По наблюдениям автора, в православии сегодня уже нет того осуждения наследия выдающегося софиолога, которое было в эмиграции до второй мировой войны. С точки зрения Л. Шапошникова, сегодня наиболее взвешенную и адекватную оценку богословской мысли С. Булгакова выражают «богословы-новаторы», которые, с одной стороны, рассматривают его идеи как богословское мнение, приемлемое при условии, что оно не претендует на церковную всеобщность и обязательность, с другой – признают, что его учение способствовало пробуждению богословского интереса к принципиальным доктринальным проблемам православия⁵.

Наследие таких мыслителей, как Хомяков, Соловьёв, Булгаков, Флоренский, позволяет автору провести анализ соотношения религиозной философии и богословия. Но когда автор анализирует воззрения Розанова или Бердяева, то по вполне понятным причинам предмет разговора не то, чтобы исчезает, но существенно затруднен, так как отношение Розанова к христианству весьма двусмысленно, а его православие настолько бытовое и «физиологическое», что едва ли официальное православие найдет что-то существенно позитивное в наследии этого мыслителя. Бердяев, как философ свободы, также достаточно не удобен для догматического православия, критика им «исторического христианства»

³ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 82.

⁴ См.: Шапошников Л.Е. Персоналистические центры русской религиозной философии. С. 124–165

⁵ Там же. С. 315.

создает явную дистанцию между ним и русской православной церковью. Но в таком случае возникает вопрос о причинах включения этих персоналий в книгу. Здесь логика исследования, к сожалению, ломается, и очерки о Розанове и Бердяеве, при всех их достоинствах, нарушают органичность исследования, его генеральную линию.

В заключение отметим, что монография Л.Е. Шапошникова помогает понять сложность и богатство отношений между русской религиозной философией и отечественным богословием. С этой точки зрения новизна исследования очевидна. Но некоторые вопросы остаются без ответа. Главный из них – это критерий отбора мыслителей. Почему не отражено творчество С.Л. Франка или Л. Шестова, Д.С. Мережковского, Н.О. Лосского, И. Ильина и других русских религиозных мыслителей. Во Введении автор ставит вопрос о демаркациях и общих аспектах русской мысли и в этой связи предлагает выделить такую историко-культурную категорию, как «православная мысль», наряду с уже устоявшимися: «русская религиозная философия», «русское православное богословие». Мысль эта достаточно интересная, но ясного обоснования у автора она так и не находит.

К не столь существенным недостаткам можно отнести отсутствие в монографии упоминаний работ В.А. Кувакина, автора первых в СССР послевоенного периода работ о Н.А. Бердяеве⁶ и религиозной философии в России⁷. Трудно было бы не заметить и изданную массовым тиражом (около 27 тыс. экз.) работу В.А. Кувакина «Философия Вл. Соловьева» (М.: Знание, 1988), и дважды издававшуюся книгу этого автора «Мыслители России» (М., 2004, 2006). Первые две нарушили период умолчания в отношении религиозной философии в России и де-факто открыли дорогу другим исследователям философии в нашей стране.

Не представляется удачным и название монографии. Быть может, лучше было бы назвать ее «Персоналии русской религиозной философии XIX–XX вв.».

Вместе с тем достоинства работы несомненны. Она заполняет важные пробелы в вопросе об отношениях между русской религиозной философией и отечественным православным богословием, и ее можно рекомендовать широкому кругу гуманитариев в качестве добротного историко-философского исследования.

⁶ Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. М.: МГУ, 1976.

⁷ Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX в. М.: Мысль, 1980.

НАШИ АВТОРЫ

- Аляев**
Геннадий Евгеньевич
д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, г. Полтава, Украина.
E-mail: gealyaev@mail.ru
- Чернусь**
Владимир Константинович
магистр философии, соискатель кафедры логики, онтологии и теории познания Национального Исследовательского Университета – Высшая Школа Экономики, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vlchernus@mail.ru
- Крутько**
Анна Александровна
аспирант кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: akrutko92@mail.ru
- Оболевич**
Тереза
д-р философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Цыганков**
Александр Сергеевич
канд. филос. наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: m1dian@yandex.ru
- Фебер**
Яромир
доктор философии (PhDr.), доцент кафедры этики и моральной философии философского факультета Трнавского университета,
г. Трнава, Словацкая Республика.
E-mail: jaromir.feber@vsb.cz
- Петруцийова**
Елена
доктор философии (PhDr.), доцент, проректор по учебной работе Остравского университета,
г. Острава, Чешская Республика.
E-mail: jelena.petrucijova@osu.cz
- Димитров**
Эмил
доктор филологических наук, доцент Института литературы Болгарской Академии наук,
г. София, Болгария.
E-mail: edimitrov@gbg.bg

-
- Осипова**
Ольга Владимировна
- канд. филол. наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: ospv@mail.ru
- Приходько**
Максим Александрович
- кандидат философских наук, священник прихода в честь святителя Николая Мирликийского, Русская Православная Церковь, Московский Патриархат, г. Севилья, Испания.
E-mail: prihodkomaxim@yandex.ru
- Постовалова**
Валентина Ильинична
- д-р филол. наук, профессор, главный научный сотрудник отдела теоретического и прикладного языкознания Института языкознания РАН,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: aroni4@yandex.ru
- Куссе**
Хольгер
- доктор философии (PhD.), профессор Института славистики Технического университета Дрездена, Германия. E-mail: holger.kusse@tu-dresden.de
- Гарциано**
Светлана
- д-р филол. наук, доцент кафедры славянских языков, директор Дома языков Лионского Университета имени Жана Мулена, г. Лион, Франция.
E-mail:svetlana.garziano@univ-lyon3.fr
- Евлампиев**
Игорь Иванович
- д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Сенчихина**
Юлия Борисовна
- канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: senchikhina@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,
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; 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, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

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

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

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

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

3. Содержание и структура аннотации.

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

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

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

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

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

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

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой разверну-

тое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: « *Текст цитаты* » [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2017. Вып. 1(53)

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

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 21.03.2017. Дата выхода в свет 31.03.2017.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 19,51. Уч.-изд. л. 20,27.
Тираж 150 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

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