

Евгений Трубецкой

**В. С. Соловьев и Л. М.
Лопатин**



Евгений Трубецкой

В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин

«Public Domain»

1915

Трубецкой Е. Н.

В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин / Е. Н. Трубецкой — «Public Domain», 1915

ISBN 978-5-457-13300-6

«Л. М. Лопатин ошибается в своем предположении, будто я был „взволнован“ его критическими статьями о моей книге. Я мог бы быть взволнован какими-либо недопустимыми нападками личного свойства; но самая их возможность устраняется категорическим заявлением моего критика в последней его статье: „я нисколько не сомневаюсь, что князь Трубецкой всегда питал к Соловьеву самые теплые дружеские чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное влияние и что разрыв с взглядами Соловьева составил глубокий кризис в его духовной жизни“...»

ISBN 978-5-457-13300-6

© Трубецкой Е. Н., 1915
© Public Domain, 1915

Содержание

I	5
II	8
Конец ознакомительного фрагмента.	12

Евгений Трубецкой

В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин

I

Л. М. Лопатин ошибается в своем предположении, будто я был «взволнован» его критическими статьями о моей книге. Я мог бы быть взволнован какими-либо недопустимыми нападениями личного свойства; но самая их возможность устраняется категорическим заявлением моего критика в последней его статье: «я нисколько не сомневаюсь, что князь Трубецкой всегда питал к Соловьеву самые теплые дружеские чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное влияние и что разрыв с взглядами Соловьева составил глубокий кризис в его духовной жизни». («Вопр. фил.», кн. 123, стр. 497).

Оставляя в стороне неточное выражение «разрыв» (на самом деле никакого разрыва у меня с Соловьевым не было), я с удовольствием отмечаю, что этими словами устраняется многое, что могло подавать повод к недоразумениям в предшествующих статьях Л. М. Лопатина. Раз его критика не касается моего личного отношения к Соловьеву, я могу относиться к ней тем более спокойно, что и к моей книге она не имеет ровно никакого отношения.

Если бы кто-либо из критиков Л. М. Лопатина, разбирая его произведения, вынес ему суровый приговор как материалисту или эмпирику, Л. М. едва ли был бы этим взволнован: он просто-напросто предложил бы такому критику – познакомиться с его произведениями. Моя первая полемическая статья в ответ Л. М. Лопатину, – в сущности заключала в себе именно этот совет, выраженный в деликатной форме. Теперь, после того как он написал о моей книге целых три статьи в сто тридцать страниц, совет этот является несколько запоздалым, и мне придется говорить лишь о последствиях его неисполнения.

Я не хочу этим сказать, что мой критик не *прочитал* моей книги. Кое-что он в ней несомненно прочел; я не берусь судить, прочел ли он всю книгу или только отдельные, случайно избранные им главы и страницы. Но в данном случае это не имеет значения: он знает и помнит из моего «Мирозерцания Соловьева» во всяком случае только отдельные выдержки. Целое, как я уже имел случай об этом говорить, остается совершенно вне его поля зрения. Мы сейчас увидим, как это отзывается на его критике.

Едва ли есть надобность напоминать Л. М. Лопатину, что философская критика должна быть прежде всего *имманентною*. Она должна судить философское произведение с точки зрения его собственных задач и его собственных основных принципов. В предыдущей моей статье я уже выяснил, насколько смутное представление о моих задачах имеет Л. М. Лопатин. К сказанному там необходимо добавить, что Л. М. Лопатин не улавливает и того, что составляет основную мысль моего исследования и основной его принцип. А между тем этот основной принцип определенно выражен во многих местах моей книги, и им так или иначе определяется все мною написанное. *Идея богочеловечества*, вот то, в чем для меня «сплетаются воедино *все нити* мысли Соловьева» (т. I, 325). «Центральное место в учении Соловьева занимает то самое, что служит центром всего христианского вероучения. В его глазах вся умственная жизнь, а, следовательно, и философия, должна быть прежде всего жизнью во Христе» (т. I, 343). И этот же основной принцип учения Соловьева, принимаемый мною всецело, служит для меня критерием для различения живого от мертвого в учении Соловьева. Согласно с этим мое заключение так резюмирует смысл моей книги: «в предшествовавшем изложении я попытался выяснить, что в этом учении представляется живым и что – отжившим. Его живое зерно заключается в утверждении Богочеловечества, как начала и

конца мирового процесса: его мертвая скорлупа выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного» (т. II, 388).

С этой именно точки зрения я подверг учение Соловьева той «имманентной критике», о которой я говорю в моем предисловии: согласное с идеей Богочеловечества я принял, а несогласное – отверг. Я пришел к тому заключению, что именно в этой идее учение Соловьева живо: «ибо все отжившие ныне мечты „Соловьева исторического“ находятся в полном противоречии с той центральной его идеей Богочеловечества, которая составляет бессмертную душу его учения. *Именно ею они осуждаются.* В этом заключается то глубокое убеждение, к которому привела меня *имманентная* критика мирозерцания Соловьева» (т. I, X.).

Я отдаю себе отчет в том, что моя критика отдельных положений Соловьева весьма радикальна, а местами даже сурова и несколько не буду в претензии, если мне будет отмерено той же мерою. Но одного я в праве требовать от моих критиков, чтобы мера была именно та же, чтобы они поступали с моей книгой точно так, как я поступил с учением Соловьева, чтобы все *частные* мои положения изучались *в связи с целым*, при свете той основной мысли, которая составляет их смысл. Того же в праве требовать по отношению к себе каждый философ. Что сказали бы мы о критике, который стал бы излагать и разбирать учение Спинозы о модусе вне связи с его учением о субстанции или учение Платона о познании вне связи с его же учением об идеях?

Очевидно, что такой критик ровно ничего не понял бы ни в одном утверждении названных мыслителей: их учения превратились бы для него в сплошную бессмыслицу по той простой причине, что он рассматривал их вне связи с их смыслом.

Как же поступает Л. М. Лопатин с моей книгой? Основную ее мысль он совершенно оставляет в стороне и интересуется лишь отдельными, случайно выхваченными из нее суждениями и положениями. При этом он даже и не ставит вопроса, какое отношение имеют эти частные положения к основной мысли. Мало того, как это ни странно, он не подозревает даже о самом существовании моего основного положения. Читатель может представить себе степень моего изумления, когда я прочел у Л. М. Лопатина следующее замечательное место: «центр и корень религиозного мирозерцания Соловьева был в его вере в Христа, а не в какой-нибудь теореме априористической онтологии, и мне непонятно, как мог князь Е. Н. Трубецкой, на разбираемых нами страницах его труда, проглядеть это» (кн. 120, стр. 386). *Я обвиняюсь в том, что я проглядел мой основной принцип*¹. Такова степень осведомленности Л. М. Лопатина о моей книге; этим, разумеется, объясняется очень многое в его статье и прежде всего то, что решительно все *частные* положения моей книги изучаются моим критиком *с пропуском их смысла*... Удалив смысл из моих рассуждений, он, понятно, его не находит; утратив логическое единство моей мысли, он вследствие этого видит в ней одни противоречия, что приводит его в раздражение. По его словам, «критику приходится мучительно сопоставлять эти несовместимые мысли и угадывать их значение и смысл в общем мирозерцании князя Трубецкого, – по степени внимательности или логического обоснования, по связи их с другими убеждениями князя Трубецкого и по другим более или менее косвенным признакам» (кн. 123, 501).

Критик обречен на «мучительное угадывание» не только потому, что ему неведом смысл разбираемой им книги, но также и вследствие другой весьма типичной для Л. М. Лопатина черты. Он не любит наводить справок и предпочитает заменять их догадками даже там, где справка могла бы сделать всякие догадки излишними.

Здесь достаточно будет привести один яркий пример. Л. М. Лопатин *догадывается*, что в архиве Московского университета существует неиспользованный мною документ, имею-

¹ В частности я предоставляю себе указать ниже, что и в учении о Св. Троице недоумения Л. М. объясняются тем, что он проглядел мою основную мысль.

щий важное значение для изучения влияния Шеллинга на Соловьева. «Если меня не обманывает память, – говорит он, – в своем кандидатском сочинении (которое представляло из себя предварительный очерк „Кризиса“)², Соловьев довольно подробно излагал метафизические начала последней системы Шеллинга. Жаль, что кн. Е. Н. Трубецкой совсем не ознакомился с этой первой философской работой Соловьева: ее, вероятно (sic), можно было бы разыскать в архивах Московского университета, а между тем она могла бы пролить интересный свет на первые шаги Соловьева в формулировке его философского мировоззрения» (кн. 119, стр. 354).

Речь идет о важнейшем документе, представляющем совершенно исключительный интерес для почитателей Соловьева: почему же Л. М. Лопатин, уже сорок лет знавший о существовании этой работы Соловьева – через тринадцать лет после смерти своего покойного друга только «мучительно догадывается» о ее местонахождении? Ведь архив Московского университета находится не за горами, а в том самом учреждении, где Л. М. Лопатин служит, и справка в нем, как мне пришлось убедиться в этом, – стоит всего только пяти минут разговора по телефону с ректором Московского университета. Вместо Л. М. Лопатина *мне* пришлось преодолеть это непреодолимое препятствие. И, к величайшему моему сожалению, справкой «догадка» Л. М. Лопатина навсегда разрушена. Работы Соловьева в архиве не оказалось: там сохранилась лишь пометка о выдаче ее «кандидату Соловьеву» по распоряжению декана факультета Н. Попова.

К сожалению, отношение к моей книге Л. М. Лопатина совершенно таково же, как и его отношение к архиву Московского университета.: препятствий к ознакомлению с ее содержанием даже гораздо больше – в виду ее обширности. Поэтому, вместо того, чтобы наводить обязательные для критика справки, он чаще предпочитает строить «мучительные догадки» о разных компрометирующих меня документах, которые она в себе заключает. Разумеется, эти догадки столь же легко разрушаются, как и гипотеза о кандидатской работе Соловьева.

К сожалению, метод ненаведения справок и метод «мучительных догадок» являются основными методами критического исследования Л. М. Лопатина. В дальнейшем мы увидим, к чему это приводит.

² Л. М. разумеет «Кризис западной философии».

II

В интересах читателя я не стану говорить обо всем, что «упущено из вида» моим критиком, так как для этого мне пришлось бы воспроизвести здесь всю мою обширную книгу. Волей-неволей мне приходится ограничиться здесь приведением характерных образцов методологических приемов Л. М. Лопатина.

Начну с сравнительно второстепенного. Л. М. Лопатин упрекает меня в том, что я излагал учение Соловьева о Св. Троице всего на восьми страницах, притом «почти исключительно по первым главам третьей книги *La Russie et l'Eglise universelle*, между тем как то же самое учение гораздо лучше и ярче изложено Соловьевым в его „Чтениях о богочеловечестве“ и „Философских началах цельного знания“» (кн. 120, 376–377). Ссылки на «Чтения о богочеловечестве» имеются даже на тех восьми страницах моей книги, которые случайно удостоились внимания Л. М. Лопатина. Но, если бы он навел справку, он легко бы мог найти в моей X главе еще целых два параграфа, где излагается и подвергается критическому разбору дальнейшее развитие того же учения о Св. Троице (вопрос об участии трех ипостасей в творении). Там я указываю, почему я кладу в основу моего изложения «*La Russie*, как позднейшее и наиболее зрелое из двух произведений» (стр. 368), но там же я провожу и обстоятельную параллель между этим произведением и «Чтениями о богочеловечестве»; там же указывается «заметное отличие» обоих произведений в понимании роли ипостасей – в творении; стало быть, упрек в том, что особенности «Чтений» не приняты мною во внимание при изложении учения о Св. Троице, может обуславливаться только незнанием с моей X главой.

Впрочем упущение это, как сказано, имеет значение сравнительно второстепенное. Что значит пропуск отдельной главы по сравнению с допущенным Л. М. *пропуском смысла* в той моей VIII главе, которая подверглась его критическому разбору!

Сущность изложенных там моих критических замечаний определенно выражена мною на последних двух страницах этой главы: «откровенно имеет смысл и ценность лишь при том условии, если есть область истин, которые не могут быть познаны естественным путем и раскрываются только в общении интимного дружества между Богом и человеком – в *богочеловеческом единении*. Такое понимание откровения вытекает из основного принципа всего религиозного и философского учения Соловьева; но этим лишний раз подтверждается обязанность, лежащая на его критиках – освободить это учение от *наносной и в сущности чуждой ему рационалистической примеси*». Смысл этих слов совершенно ясен: здесь, в рассуждениях о Св. Троице и об откровении вообще я оцениваю учение Соловьева *при свете общего нам обоим принципа Богочеловечества*, т. е. при свете общей нам обоим веры во Христа. И, дабы не оставалось никаких сомнений в том, что в этом именно заключается *руководящее начало* моей критики, я говорю в последних строках разбираемой Л. М. Лопатиным главы: «чтобы освободиться от рационализма диалектики Соловьева, достаточно продумать до конца те мысли, которые в его мирозерцании занимают центральное место, – в особенности же его учение о богочеловечестве. Оно и составит содержание следующей главы» (стр. 324).

Пусть же судит читатель о степени осведомленности критика, который утверждает, что именно *на этих* страницах моего труда я «проглядел» тот факт, что «центр и корень религиозного мирозерцания Соловьева был в его вере во Христа, а не в какой-нибудь теореме априористической онтологии» (кн. 120, 386)

Вот подлинный смысл моих критических замечаний: раз центр религиозного учения Соловьева – Христос, явившийся во плоти – *априоризму соловьевских рассуждений о Св. Троице не должно быть места*: нельзя вывести à priori из чистой мысли того, что позна-

ется только в конкретном богоявлении! Я определенно говорю, что для богопознания нужны «внутренние данные религиозного опыта, которые познаются как действие в нас божественного начала». И такое мое представление о богопознании определенно вытекает из основного начала моего мирозерцания – Богочеловечества: раз Истина становится нам доступной лишь в единении божеского и человеческого – *в богочеловечестве*, для богопознания недостаточно односторонних усилий человеческого ума: нужно еще то *конкретное воздействие* на человека божественного начала, которое воспринимается человеком в религиозном опыте. Нужно, чтобы Бог воплотился в человеческой мысли. Таково же в своем существе учение Соловьева, у которого я поэтому нахожу «начатки правильного учения об откровении» (стр. 324). Именно сопоставление с этими «начатками» заставляет меня отбросить априоризм рассуждений Соловьева в «Russie» как «наносную и в сущности чуждую ему рационалистическую примесь» (стр. 324).

Все это выражено мною вполне ясно, и я решительно недоумеваю, как мог Л. М. Лопатин и здесь в трех соснах заблудиться. Он приписывает мне мысль, диаметрально противоположную той, которую я высказываю, – будто в моих глазах центром мирозерцания Соловьева является тот рационализм, в котором я на самом деле вижу лишь отжившую, ветхую скорлупу. Отсюда негодующий возглас: «Какие основания имел князь Трубецкой утверждать, что Соловьев *все* содержание христианства обратил в систему логически необходимых умозрительных истин и *ничего* не оставил на долю веры? Почему он пропустил совсем без внимания самые решительные заявления Соловьева против возможности такого обвинения?» (кн. 120, стр. 384). Далее приводятся рассуждения Соловьева о Христе, как о независимой от умозрения, *явленной* человечеству сущности христианства. Л. М. Лопатин противопоставляет их мне, не замечая что именно в них я вижу исцеление от «рационализма диалектики Соловьева» (стр. 324) и что именно они составляют содержание важнейшей моей главы IX, на которую я ссылаюсь в последних словах разбираемой моим критиком главы VIII (*ibid.*).

Не зная моего критерия, Л. М. Лопатин, понятное дело, не мог усвоить себе и выводов моей критики. Исходя из принципа Богочеловечества, я требую для богопознания сочетания *двух* элементов: данных (в богоявлении) опыта и усилий человеческой мысли, направленных к тому, чтобы овладеть этим опытом. С этой точки зрения я говорю между прочим: «мы не можем познавать сущности Абсолютного или реальных отношений к существующему помимо реального опыта: для реального познания необходимо действительное *явление* познаваемого, его реальное откровение» (т. I, стр. 279). Кажется ясно, что эти слова направлены не против умозрения, а против того одностороннего *априоризма*, который считает возможным познавать Божество из чистой мысли «*помимо* реального опыта». Л. М. Лопатин вряд ли станет утверждать, что умозрение и чисто априорное мышление – одно и то же: ведь возможно умозрительное истолкование опыта. Глубочайшие умозрения Платона суть безо всякого сомнения – не результат чистого априорного мышления, а результат рефлексии на опытные данные, именно в этом смысле я говорю: «что Бог есть любовь, этого мы не можем знать ни из каких логических дедукций: знать любовь мы можем только при том условии, если она действительно нам явлена» (т. I, стр. 279). В этих и других местах, приводимых Л. М. Лопатиным, я отрицаю возможность вывести любовь à priori помимо опыта; но в приведенных словах я ни прямо, ни косвенно не отрицаю возможности умозрения о божественной любви: ибо я прекрасно знаю, что любовь явленная может быть предметом умозрения; мало того, из того, что любовь не может быть выведена, отнюдь не следует, чтобы из факта явленной любви не были возможны *никакие* умозрительные выводы. Поэтому, когда на основании приведенных цитат Л. М. Лопатин приписывает мне «отрицание умозрительной познаваемости свойств Божества» (кн. 123, стр. 482), такое истолкование находится в полном противоречии с моей мыслью: я утверждаю, что для богопознания необходимо соче-

тание умозрения и опыта и что поэтому для него недостаточно *одного* умозрения; мой критик заключает отсюда, что я отрицаю умозрение.

Такое отрицание ни прямо, ни косвенно не содержится ни в одном моем утверждении: оно является всецело результатом творчества Л. М. Лопатина.

Когда я это заявляю и привожу в доказательство множество мест, противоречащих приписанной мне мысли, Л. М. Лопатин делает попытку изобличить меня в противоречии и ставит мне вопрос: «Когда князь Трубецкой осуждает Соловьевское обоснование триединства Божия, считает ли он вообще всякое логическое познание Божественной сущности и Божественной жизни невозможным, недозволительным, нарушающим права веры, уничтожающим свободу и Бога, и человека (т. I, стр. 321–322), или он только думает, что содержание Божественной жизни не укладывается в логическом познании без остатка, но что логическое познание все-таки должно всегда стремиться проникнуть в него и приблизиться к нему (там же, стр. 322, 323)? В чем мирятся для князя Трубецкого эти противоречивые утверждения и какое его действительное мнение?»³

Из сопоставлений этих мест ясно видно, как составляются у Л. М. Лопатина мои противоречия. Антитезис здесь принадлежит несомненно мне; тезис же является только результатом «мучительных догадок» критика; на стр. 321–322, на которые он ссылается, нет ни *единого звука* о том, что *всякое* логическое познание Божественной сущности и Божественной жизни невозможно и недозволительно; там я возражаю только против попытки «вывести à priori из чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения». Тезис, навязанный мне критиком, получается путем замены подлинного моего выражения – «априорное познание из чистой мысли», другим термином – «логическое познание», принадлежащим критику.

Спешу оговориться: я говорю здесь не о какой-либо намеренной фальсификации Л. М. Лопатина, а лишь о том *бессознательном творчестве*, коим создаются легенды. Но, *mutatis mutandis*, тот же критический прием применяется им во всех «моих» противоречиях. Не поняв или не прочитав как следует какого-либо высказанного мною мнения, критик методом «мучительных догадок» составляет свой собственный тезис, который тут же приписывается мне; затем «метод ненаведения справок» сообщает догадке недостающую ей достоверность. Потом Л. М. Лопатин находит в книге подлинные мои слова, в корне противоречащие тезису, и в окончательном результате – противоречие готово.

Таким способом, разумеется, можно приписать любому автору сколько угодно противоречий. Неудивительно, что Л. М. Лопатин находит их у меня беспредельное множество. По его словам «едва ли часто встречаются у князя Е. Н. Трубецкого выводы принципиального характера, сформулированные настолько прочно, чтобы нельзя было указать в других местах его обширного труда утверждений, явно отрицающих эти выводы» (кн. 123, стр. 500–501):

Что способ составления моих противоречий у Л. М. Лопатина – везде приблизительно один и тот же⁴ явствует из всех его примеров, которые приводятся им, очевидно, в качестве наиболее типичных.

Так, он ставит мне вопрос: «где высказана истинная мысль князя Трубецкого», – там ли, где он произносит свой категорический приговор над умозрительным обоснованием у Соловьева лиц Св. Троицы, утверждая, что при нем ничего не остается на долю веры и откровение теряет свою ценность, – или там, где всего через двадцать три страницы (344–345), он с полным сочувствием излагает убеждение Соловьева, что истина триединства была еще раскрыта в александрийской философии, что специфическое содержание христианства определяется Не ею, и что «христианство имеет свое собственное содержание, независимое от

³ Кн. 123, стр. 499.

⁴ Я говорю «приблизительно», так как в некоторых «моих» противоречиях критику принадлежит и тезис и антитезис.

всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос» (кн. 123, стр. 500)

После всего сказанного об «умозрительном обосновании» лиц Св. Троицы мне нет надобности доказывать, что тезис тут опять-таки является результатом творческой переработки моей мысли у Л. М. Лопатина, а антитезис (если откинуть некоторую неточность формулировки его у Л. М. Лопатина) принадлежит действительно мне. Раз я восстаю не против «умозрительного обоснования как такового», а единственно против априорной дедукции из чистой мысли, между моим осуждением априоризма рассуждений «Russie» и моим сочувствием мнению Соловьева, что уже до христианства «монотеизм определился как вера в триединство в александрийской философии» – нет никакого противоречия. Что истина триединства была *окончательно* раскрыта в александрийской философии, притом до явления Христа, этого, разумеется, ни я, ни Соловьев не утверждаем. Но что в умозрении александрийцев мы имеем некоторое *предварительное*, а потому неполное, несовершенное откровение этой истины, – это с моей точки зрения вполне допустимо, допустимо потому, что умозрение александрийцев вовсе не было *априорной дедукцией из чистой мысли*, а опиралось на богатые данные религиозного опыта.

Попытка уличить меня в противоречии ведет только к тому, что критик сам попадает в вырытую другому яму. Я в свою очередь в праве спросить Л. М. Лопатина, где высказана его истинная мысль, во второй ли его статье, где он недоумевает, почему я «совсем не передал» подробно мотивированный Соловьевым взгляд, что учение о Св. Троице было определено уже до христианства в александрийской философии (кн. 120, стр. 379–380); или же в третьей его статье, где он столь же решительно утверждает, что я излагаю эти самые мысли с полным к ним сочувствием? (кн. 123, стр. 500). Впрочем, из этого сопоставления я с удовольствием вижу, что мой совет возымел некоторое действие: между второю и третьей своей статьей Л. М. Лопатин стал восполнять кое-какие пробелы в знакомстве с моей книгой. Жаль, что несколько поздно; но лучше поздно, чем никогда.

Таково же происхождение прочих «моих» противоречий. Относительно третьего противоречия (по вопросу о бессмертии) я предоставляю себе доказать в дальнейшем, что в нем творчество моего критика создало как тезис, так и антитезис; а четвертое и последнее противоречие, приведенное в виде примера Л. М. Лопатиным (по вопросу об искуплении мира), свидетельствует все о том же, что было выше сказано: раз моя *основная* мысль осталась вне поля зрения моего критика, – ни одно из моих частных положений не может быть им понято.

Он спрашивает: «полагает ли князь Трубецкой, что преобразовала мир, соединила его с Богом, навеки просветила добром душу человечества и тем явилась носительницей акта свободы в Богочеловеческом соединении уже Богородица, когда „согласилась на испытание возвещенной ей благой вести“ (см. II т., стр. 274–282, особенно стр. 275, 277, 279) или он соглашается с Соловьевым, что мир искупил, преобразовал и навеки соединил с Богом сам Христос и что в нем пребывала человеческая воля, свободно и всецело подчинившая себя воле Божественной» (I кн., стр. 325–337; 408–414, см. особенно стр. 410–412) (см. Вопр. фил., кн. 123, стр. 500).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.