

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 1(61) 2019

Issue 1(61) 2019

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 (отв. секретарь редколлегии), 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. Маришадье, 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,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва –
Соловьёвский семинар

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://solovyov-studies.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 по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

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, 2019

© Авторы статей, 2019

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2019

СОДЕРЖАНИЕ

В.С. СОЛОВЬЕВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рычков А.Л. Латинская выписка Вл. Соловьева из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трех разговоров» Вл. Соловьева. <i>Приложение:</i> Текст «латинской выписки» Вл. Соловьева (публикуется впервые). <i>Подготовка публикации и комментарии А.Л. Рычкова</i>	6
Евлампиев И.И. Ф. Достоевский и Вл. Соловьев о грядущем значении христианства	24
Медоваров М.В. Владимир Соловьев и «Русское обозрение»: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала	37
Матушанская Ю.Г. Владимир Соловьев и татарское религиозное Просвещение ...	58
Романов Д.Д. Соотношение «Я» – «личность» в философии всеединства и русского символизма (от Вл. Соловьева к А. Белому)	69
Волков Ю.К. Владимир Соловьев и Максим Горький: два взгляда на природу сверхчеловеческого в человеке	81
Смирнов Д.Г. «Будущий мир неба с землею»: семиосфера Владимира Соловьева	94

ПУБЛИКАЦИИ

Дмитриев А.П. К специфике славянофильской позиции Н.П. Гилярова-Платонова (Письмо к О.А. Новиковой о России и Англи). <i>Приложение:</i> Письмо Н.П. Гилярова-Платонова к О.А. Новиковой от 12 декабря 1885 года. <i>Подготовка публикации и комментарии А.П. Дмитриева</i>	104
--	-----

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Пчелина О.В. Три круга Мережковского. Литературно-художественное. Общественно-политическое. Религиозно-философское	113
Луцевич Л.Ф. Три лика Жан-Жака Руссо (Мережковский, Философов, Розанов)	127
Блинова О.А. Пифагореизм, алхимия и андрогинная любовь в поэтическом тексте Зинаиды Гиппиус «Ты» (1905)	141
Бурмистров К.Ю. А.Ф. Лосев и Б.Г. Столпнер: к истории знакомства	155
Цуй Л. Буддийские мотивы и образы в поэзии В.Ф. Перелешина	166

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Храмов А.В. Предмирное грехопадение и эволюция в русской и английской религиозной мысли 1870 – 1920 гг.	181
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Кисейзик Лилианна. Почему не было великих женщин-философов (в России)?	195
Ненашев М.И. Рассуждения по поводу ответа И.И. Евлампиева на критику его монографии «Неискаженное христианство и его первоисточники»	205
НАШИ АВТОРЫ.....	208
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	211
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	213
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	213

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

A.P. Kozыrev (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:

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies VS. Solovyov –
Solovyov Workshop

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://solovyov-studies.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 for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 10.02.00 – Linguistics; 24.00.00 – Cultural Studies.

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, 2019

© Authors of Articles, 2019

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2019

CONTENT

V.S. SOLOVYOV AND HIS HERITAGE IN THE MODERN WORLD

Rychkov A.L. Vl. Solovyov's latin extract from Johannes Lichtenberger's book «Pronosticatio»: from F.M. Dostoevsky's «A writer's diary» to Vl. Solovyov's «Three conversations». <i>Application:</i> The text of the "Latin extract" Vl. Solovyov (published for the first time). <i>Publication preparation and comments by A.L. Rychkova</i>	6
Evlampiev I.I. F.M. Dostoyevsky and VL. Solovyov about the future importance of Christianity	24
Medovarov M.V. Vladimir Solovyov and the «Russkoe obozrenie»: the journal in the author's fate and the author in the journal's fate	37
Matushanskaya J.G. Vladimir Soloviev and tatar religious Enlightenment.....	58
Romanov D.D. «I» – «Personality» ratio in philosophy of russian all-unity and symbolism (from VL. Solovyov to A. Belyi)	69
Volkov Y.K. Vladimir Solovyov and Maxim Gorky: two views of the nature of the superhuman in an.....	81
Smirnov D.G. «Future pax between heaven and earth»: semiosphere of Vladimir Solovyov	94

PUBLICATIONS

Dmitriev A.P. Some specifics of the slavophilic stance of N.P. Gilyarov-Platonov (As evidenced in his letter to O.A. Novikova about Russia and England) <i>Application:</i> Letter N.P. Gilyarova-Platonov to O.A. Novikova on December 12, 1885. <i>Publication preparation and comments A.P. Dmitriev</i>	104
--	-----

RUSSIAN LITERATURE AND PHILOSOPHY

Pchelina O.V. Three circles of Merezhkovsky. Literary-artistic. Socio-political. Religio-philosophical	113
Lutsevich L.F. The three faces of Jean-Jacques Rousseau (Merezhkovsky, Philosophov, Rozanov)	127
Blinova O.A. Pythagoreanism, alchemy and androgynous love in the poetic text «You:» (1905) by Zinaida Gippius	141
Burmistrov K.Yu. Alexei Losev and Boris Stolpner: to the history of their Acquaintance	155
Cui L. Buddhist motives and images in the poetry of V.F. Perelishin	166

RUSSIAN PHILOSOPHY IN EUROPEAN CONTEXT

Khramov A.V. Pre-mundane fall and evolution in the russian and english religious thought of the 1870–1920 ss	181
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

Kiejzik Lilianna. Why have there been no great women philosophers (in Russia)? ...	195
Nenashev M.I. Reflections on I.I. Evlampiev's reply to the criticism of his monograph «Undistorted christianity and its sources»	205
OUR AUTHORS.....	208
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	211
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	213
INFORMATION FOR AUTHORS	213

В.С. СОЛОВЬЕВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ¹

УДК 141.4:27-175

ББК 87.3(2)522

ЛАТИНСКАЯ ВЫПИСКА ВЛ. СОЛОВЬЕВА ИЗ «PRONOSTICATIO» ИОАННА ЛИХТЕНБЕРГА: ОТ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО ДО «ТРЕХ РАЗГОВОРОВ» ВЛ. СОЛОВЬЕВА

А.Л. РЫЧКОВ

E-mail: vp102243@list.ru

Доказывается гипотеза, что в «Дневнике писателя» за май–июнь 1877 г. Ф.М. Достоевский опубликовал пророчество о «взлете над миром великого Восточного Орла» по латинскому конспекту книги «Прогностика» (1528 г.) Иоганна Лихтенберга, полученному от Вл. Соловьёва, который сделал его во время командировки в Лондон в 1875 г. Для прояснения вопроса в научный оборот привлечена неизвестная ранее выписка Вл. Соловьёва «1528. Liechtenberger» из фондов ИРЛИ РАН. Проведена подробная текстологическая сверка публикации Достоевского и рукописи Вл. Соловьёва с оригиналом книги Лихтенберга, в результате которой установлено, что Соловьёв использовал ряд сокращений и компиляций текста, аутентично воспроизведенных в «Дневнике писателя». Это доказывает, что латинская выписка Соловьёва действительно послужила первоисточником для Достоевского. В этой связи проанализирован религиозно-философский и пророческий контекст, стоящий за содержанием фрагментов книги Лихтенберга, вызвавших интерес русских мыслителей. Отклик в философском наследии Соловьёва от творческой встречи с Достоевским по истолкованию пророчества продемонстрирован на примере последней книги философа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900 г.). Показан эсхатологический контекст пророческих библейских цитат, на которые опирается финал этой религиозно-философской притчи. Высказана и обоснована гипотеза, что соловьёвский образ Достоевского стал одним из прототипов ее персонажа – г-на Z: сближавшие мыслителей опора на библейское откровение, пророчество и эсхатологическая историософия отражены в аллюзиях образа г-на Z к более ранним соловьёвским характеристикам мировоззрения Достоевского, где Достоевский представлен сквозь призму собственных религиозно-философских идей Соловьёва. Сделан вывод, что латинская выписка Соловьёва может быть рассмотрена в ракурсе доктрины Иоахима Флорского о трех эпохах, на которую опирался Лихтенберг и которая послужила одним из оснований хилиастической эсхатологии «позднего» Достоевского и тринитарной историософии Вл. Соловьёва.

Ключевые слова: мировоззрение В.С. Соловьёва, «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского, рукописи Вл. Соловьёва, конкорданс, «Прогностика» И. Лихтенберга, доктрина Иоахима Флорского, тринитарная историософия, эсхатология, католический мистицизм, западный эзотеризм

¹ Публикуемые статьи подготовлены на основе докладов, представленных на Международной научной конференции «В.С. Соловьёв и его наследие в современном мире: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьёва и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвского семинара», г. Иваново, ИГЭУ, 15–16 ноября 2018 г.

VL. SOLOVYOV'S LATIN EXTRACT FROM JOHANNES LICHTENBERGER'S BOOK «PRONOSTICATIO»: FROM F.M. DOSTOEVSKY'S «A WRITER'S DIARY» TO VL. SOLOVYOV'S «THREE CONVERSATIONS»

A.L. RYCHKOV

E-mail: vp102243@list.ru

The article proves the hypothesis that F.M. Dostoevsky in «A Writer's Diary» of May-June 1877 published a prophecy about the "soaring of the Great Eastern Eagle over the world" based on the Latin extract of Johannes Lichtenberger's book «Pronosticatio» (1528) which Vl. Solovyov made during his trip to London in 1875 and later gave to Dostoevsky. To investigate the question, the author of the article used Vl. Solovyov's extract «1528. Lichtenberger» that is stored in the archives of the Russian Literature Institute of the Russian Academy of Sciences and had been unknown before. A detailed textological reconciliation of F.M. Dostoevsky's, Vl. Solovyov's and J. Lichtenberger's texts has shown that Vl. Solovyov somewhat shortened and compiled the text, which was authentically reproduced by Dostoevsky in "A Writer's Diary". This fact proves that it is Solovyov's extract that Dostoevsky's work was based on. This urged the author of the article to analyse the religious-philosophical and prophetic context underlying the fragments of Lichtenberger's book, which aroused the Russian thinkers' interest. The influence of Vl. Solovyov and F. Dostoevsky's conversation, in which they interpreted the prophecy, on Solovyov's philosophy is shown by analysing the philosopher's last book-parable «Three Conversations on War, Progress and the End of World History» (1900) as an example. The eschatological context of the prophetic biblical quotations which became the basis for the finale of the religious-philosophical parable is shown. A hypothesis is expressed and substantiated that F.M. Dostoevsky became one of the prototypes of «Mr. Z» in the parable: the reliance on biblical revelation, prophetism and eschatological historiosophy shared by both thinkers are reflected in the allusions of the Mr Z image to Solovyov's earlier characteristics of Dostoevsky's worldview where Dostoevsky is shown through the prism of Solovyov's own religious and philosophical ideas. It is concluded that Vl. Solovyov's Latin extract can be considered from the perspective of Joachim of Fiore's doctrine about the three eras which J. Lichtenberger relied upon and which became one of the foundations for chiliasm in Dostoevsky's later writings and for Vladimir Solovyov's Trinitarian historiosophy.

Key words: Vl. Solovyov's worldview, F.M. Dostoevsky's "A Writer's Diary", Vl. Solovyov's manuscripts, concordance, Johannes Lichtenberger's «Pronosticatio», Joachim of Fiore's doctrine, Trinitarian historiosophy, eschatology, Catholic mysticism, Western esotericism.

Среди черновиков «раннего» Вл. Соловьева, хранящихся в Рукописном отделе ИРЛИ РАН, находится ранее не описанный латинский конспект книги «Прогностика» (1528 г.) Иоганна Лихтенберга², откуда Вл. Соловьев выписывает фрагменты пророчества о Деве-Лилии и Орле с Востока. К этому же изданию обращается в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевский. Ниже рассмотрены

² ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 159. Л. 24 (Архив С.А. Полякова). Факсимиле см. на Илл. 1. Вл. Соловьев обращается к изданию: *Pronosticatio Johannis Liechtenbergers, jam denuo sublatis mendis, quibus scatebat, pluribus, quam diligentissime excussa* [Прогностика Иоганна Лихтенберга, теперь тщательно очищенная от многочисленных важных погрешностей, которыми изобиловала]. Coloniae [Köln], P. Quentel, 1528. 84 l., 8° [1]. В книге отсутствует нумерация страниц. В комментариях к «Дневнику писателя» ошибочно указано заглавие другого (парижского) издания 1530 г., которое имелось в распоряжении комментаторов (см.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август // Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 410–411 [2]).

вопросы взаимосвязи конспекта Соловьёва с публикацией Достоевского и о том, как отразилось обращение к средневековой пророческой традиции, представленной Лихтенбергом, в творческой перекличке мыслителей.

В «Дневнике писателя» за май–июнь 1877 г. Ф.М. Достоевский публикует эссе «Из книги предсказаний Иоанна Лихтенбергера, 1528 года», в котором усматривает пророчество о роли России в европейской истории XIX–XX вв., в частности – о Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Достоевский цитирует и комментирует «Прогностику» по некоей «латинской выписке», уточняя, что с этой выпиской его ознакомил «один из наших молодых ученых», который «нашел в Лондоне, в королевской библиотеке, один старый фолиант, “книгу предсказаний”, “*Prognosticationes*” Иоанна Лихтенбергера, издание 1528 года, на латинском языке»³.

Д.Н. Стрёмухов в 1935 г. полагал наиболее вероятным, что указанным в «Дневнике писателя» молодым русским ученым, который работал в Лондоне и интересовался подобными пророчествами, мог быть только Вл. Соловьёвым⁴. В пользу этого предположения И.Л. Волгин собрал ряд косвенных доказательств⁵, однако документально подтверждающая гипотезу копия латинской выписки Вл. Соловьёва в архивах Достоевского не сохранилась. Сама выписка до настоящего времени также оставалась неизвестной, что привело к оправданно осторожному отношению соловьеведов по включению источника Достоевского в круг своих исследований.

«Латинская выписка» Вл. Соловьёва как один из первоисточников «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского

В главе «Из книги предсказаний Иоанна Лихтенбергера, 1528 года» Достоевский пишет, что после предсказаний о французской революции и Наполеоне (который именуется великим орлом, *aquila grandis*), Лихтенберг повествует о дальнейших европейских событиях и явлении «другого орла», с Востока, за аллегорией которого писатель увидел Россию.

Достоевский реструктуризирует латинские цитаты из «Прогностики» согласно задачам публикации, складывая фрагменты в иной, чем в первоисточнике, последовательности⁶. Все приведенные им цитаты также присутствуют в конспекте Вл. Соловьёва. Представленное ниже в таблице Приложения параллельное сопоставление этого конспекта с оригинальным текстом «Прогностики» издания 1528 г. и текстом, воспроизведенным в «Дневнике писателя», показывает, что выписки Соловьёва и Достоевского содержат идентичные замены

³ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. С. 122–123.

⁴ «Le jeune savant russe qui travaillait à Londres et qui s'intéressait à de telles prophéties, ne pouvait être que Soloviev» (см.: Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 118 [3]).

⁵ См.: Волгин И.Л. Фрагменты «Дневника писателя». Публикация, вступительная статья и комментарии // Литературное наследство. Т. 86. М., 1973. С. 62 [4].

⁶ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. С. 122–123.

и сокращения оригинального текста Лихтенберга. Так, фрагмент № 2 Достоевского во всех случаях включает одинаковые с «латинской выпиской» лакуны текста оригинала. В той же сокращенной цитате из главы VI «Прогностики» Вл. Соловьев вместо «*annis adhuc quinque*» («[еще] пять лет») вписывает «*annis multis*» («годы многие»). Как видно на факсимиле рукописи (см. рисунок Приложения), в этом месте перо Соловьева дало сильную течь, и, что вероятно, отвлекло его внимание. Итоговый текст латинской выписки очевидно отличается от оригинала. Тем не менее латинский текст, приведенный Достоевским, аутентично повторяет конспект Соловьева⁷, включая словарную замену «*multis*» и другие замены. Все это дает нам веские основания признать обсуждаемую рукопись Вл. Соловьева в качестве первоисточника для Достоевского. Полная расшифровка «латинской выписки» Вл. Соловьева, ее перевод и подробный конкорданс с текстами И. Лихтенберга и Ф.М. Достоевского приведены ниже в разделе «Приложение».

«Отголоски иоахимизма» в книге Лихтенберга и у Вл. Соловьева

Подтверждение гипотезы об использовании Достоевским в качестве своего первоисточника латинского конспекта Вл. Соловьева позволяет рассмотреть содержание «Прогностики», публикацию Достоевского и оставшуюся неучтенной исследователями «латинскую выписку» Соловьева в едином ракурсе религиозно-философских исканий мыслителей.

«Прогностику» Лихтенберга относят к наиболее цитируемым книгам XVI в., ее содержанию посвящены специальные исследования⁸. «Прогностика» отображает апокалиптическое видение будущего мира, включая появление лжепророков, последнего мирового императора, судьбы турок и евреев. На ее страницах пророчества сивилл и Иоахима Флорского встречаются с легендами об антихристе. Астрологический анализ соединения Сатурна и Юпитера в 1484 г. и зодиакальные аллюзии сочетаются здесь с обсуждением эсхатологических пророчеств. Основными источниками Лихтенберга были сочинения Рейнхардта Лолларда, св. Биргитты, Пауля ван Мидделбурга, «*Liber Concordie*» Иоахима Флорского, а также приписываемые его авторству произведения иоахимитского круга («*Super Hieremiam*», «*Oraculum Cyrilli*», «*Vaticinium Sybillae Erithrea*»)⁹. Лихтенберг перенял концепцию союза Лилии (= Франция) и Орла (= Германия) из популярного пророчества, приписываемого св. Биргитте, и предсказал, что от этого союза будет рож-

⁷ Различие латинского текста в запятых и прописных буквах у Соловьева и Достоевского отражает позднейшую издательскую корректуру, проделанную по просьбе последнего. По поводу готовящегося издания латинской выписки Достоевский 20 июня 1877 г. писал: «*NB (самое главное). Ради бога, дайте прокорректировать латинский текст кому-нибудь знающему латинский язык*» [2, С. 412].

⁸ Библиографию исследований см.: Petrella G. *La Pronosticatio di Johannes Lichtenberger: un testo profetico nell'Italia del Rinascimento*. Udine, 2010 [5].

⁹ Учет цитат и аллюзий Лихтенберга из сочинений иоахимитов представлен М. Ривз (см.: Reeves M. *Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor // Traditio*. 1961. Vol. 17. P. 341 [6]).

ден «последний император» и достигнуто завершение истории, в последнем следуя иоакимитской эсхатологии истории.

Вл. Соловьев выписывает важнейшую часть пророчества, где Лилия сочетается с Орлом и переносится на Восток, чтобы противостоять Льву. Образ «другого орла» с Востока, «который огонь возбудит в лоне невесты Христовой», очевидно прочитываемый русским философом в духе славянского мессианизма, Соловьев находит в главе XIII, где Лихтенберг пишет эти слова как комментарий на оракул Эритрейской сивиллы. Экскурс Лихтенберга основан на сочинении «*Vaticinium Sibillae Erithraeae*», приписываемом Иоахиму Флорскому, которое приобрело широкое влияние после его смерти¹⁰. Как ныне установлено, оно было написано в середине XIII в. его последователями¹¹. Этот фрагмент и другие многочисленные обращения к эсхатологическим идеям аббата Иоахима на страницах «Прогностики» подтверждают мнение ведущего западного эксперта по иоакимизму М. Ривз, которая среди источников соловьевской историософии, перекликающихся с учением Иоахима Флорского,¹² выделила «ряд слабых отголосков иоакимизма у пророков эпохи Ренессанса, таких как Лихтенберг...»¹³. «Разумеется, – продолжает М. Ривз далее, – видение Соловьева божественной Софии, освещающей экуменическую церковь, близко к спиритуализму Иоахима»¹⁴. Речь здесь идет в первую очередь о восходящих к учению о трех эпохах Иоахима Флорского тринитарной метафизике и историософии Вл. Соловьева. Подобно Иоахиму, Соловьев строит свою историософию в контексте тринитарного, а не христоцентричного мышления и относит приметы наступления новой, третьей (софийной) эпохи на ближайшее будущее. В этой связи отмеченные Ривз «отголоски иоакимизма» у Лихтенберга действительно перекликались с интересами и исканиями «раннего» Соловьева. Представляется очевидным, что вместе с расшифровкой «латинской выписки» Соловьев обсуждал с Достоевским и общее содержание законспектированной им книги Лихтенберга, включая ее иоакимитский историософский контекст. Таким образом, с большой вероятностью мы можем отнести «Прогностику» к числу источников хилиастической эсхатологии и трактовки «Откровения Иоанна Богослова» у «позднего» Достоевского¹⁵. Остановимся на этом тезисе подробнее.

¹⁰ Анализ связанного с Эритрейской сивиллой текста Лихтенберга, привлечшего внимание Соловьева (см.: Reeves M. *Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor*. P. 325–326, 342–346, 360).

¹¹ См.: Reeves M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*. Oxford, 1969. P. 56–57 [7].

¹² См.: Максимов М.В. Вл. Соловьев и Иоахим Флорский: историософские параллели // *Философский альманах*. Иваново, 1998. № 1–2. С. 254–262 [8]; Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева // *Соловьёвские исследования*. 2001. Вып. 2. С. 58–62 [9]; Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // *Соловьёвские исследования*. 2018. Вып. 3 (59). С. 6–42 [10].

¹³ См.: Reeves M., Gould, W. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. 2-е ed. Oxford, 2001. P. 331 [11].

¹⁴ Там же. P. 332.

¹⁵ О хилиастическом ракурсе и теологии истории Иоахима Флорского в рецепции Достоевского см.: Котельников В.А. *Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и*

Повторяя только своими словами пророчества *Откровения*...

Известно, что в полемической (по отношению к К.Н. Леонтьеву) «Заметке в защиту Достоевского от обвинения в “новом” христианстве» (1883–1884 гг.)¹⁶ «Соловьев построил свою защиту против Леонтьева» на тезисе о том, что «Достоевский только перелагал “своими словами” на общедоступный язык “пророчества новозаветного откровения”»¹⁷. «Полемика вокруг Пушкинской речи вела к *Апокалипсису*», и конкретным предметом этой полемики между Соловьевым и Леонтьевым становится «понимание 20-й и 21-й глав *Апокалипсиса* – учения о тысячелетнем царстве и таинственных слов о новой земле. Спор ложился в русло большого противоречия двух тенденций вокруг *Апокалипсиса*, обозначенных о. Сергием Булгаковым как “имманентно-исторический” и “трансцендентно-катастрофический” пути понимания откровения»¹⁸. Во включенной как приложение в первое издание «Трех речей в память Достоевского» полемической заметке к Леонтьеву Соловьев объясняет истолкованием апокалиптических образов в реалиях современности тему «Пушкинской речи» Достоевского о наступлении той «всемирной гармонии, о которой пророчествовал Достоевский», на пути к которой произойдет все, «как это описывается в *Апокалипсисе* – любимой книге Достоевского в его последние годы. “И знамение велие явися на небеси, жена облечена в солнце” ... Вот какую всемирную гармонию и благоденствие разумел Достоевский, повторяя только своими словами пророчества новозаветного откровения»¹⁹.

По нашему предположению, впоследствии, – в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории», – Соловьев воплотит эти слова, сказанные о Достоевском, в необычный литературный прием, который до настоящего времени служит предметом полемики среди исследователей его творчества²⁰. Прервав «Краткую повесть об Антихристе» на знамении «Жены, облеченной в солнце», Соловьев вкладывает дальнейший пересказ в речь г-на Z. Текст этого пересказа

3. Красинского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 122–127 [12]; Золотарев А.В. Спор Леонтьева и Соловьева о хилиастических идеях Достоевского: вхождение темы *Апокалипсиса* в круг проблем русской философии // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2 (58). С. 6–20 [13].

¹⁶ Впервые опубликовано в: «Русь», 1883, № 9; с изменениями – как приложение к первому изданию брошюры «Три речи в память Достоевского (1881–1883)» (М., 1884).

¹⁷ См.: Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 12. СПб., 1996. С. 185 [14].

¹⁸ Там же. С. 186.

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве (Приложение к «Трем речам в память Достоевского») // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб., 1911. Т. 3. С. 223 [15]. Подробнее о полемике Вл. Соловьева с К.Н. Леонтьевым см.: Золотарев А.В. Спор Леонтьева и Соловьева о хилиастических идеях Достоевского: вхождение темы *Апокалипсиса* в круг проблем русской философии. С. 6–20. По выводам исследователя, «Соловьев достаточно адекватно передает сокровенные мысли автора “Пушкинской речи”» (там же. С. 11).

²⁰ Пересказ заключительной части повести монаха Пансофия является одним из ключевых сюжетов в долгой полемике среди соловьеведов относительно мировоззрения «позднего Соловьева» (обзор полемики см.: Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского. С. 12–15; 30–31).

целиком повторяет «своими словами пророчества новозаветного откровения» (точнее, 19–20 главы *Апокалипсиса*), комментируемые цитатами из *Евангелия от Матфея*, *Деяний апостолов* и *Книги пророка Даниила*.

Проиллюстрируем сказанное. Сопоставление заключительного эпизода «Краткой повести об антихристе» в пересказе г-на Z²¹ с пророческими источниками Ветхого и Нового Заветов позволяет представить этот пересказ в виде следующего схематичного текста, включающего библейские первоисточники и авторские вставки, связующие их с контекстом повествования:

[Г-н Z.] Но едва стали сходиться авангарды *Откр.* 20:8; *Дан.* 11:45; *Иезек.* 38:22; *Откр.* 20:10; папу Аполлония *Откр.* 19:20. Между тем евреи бежали к Иерусалиму *Пс.* 54:6,17. Когда святой город был уже у них в виду *Мф.* 16:27; *Мф.* 24:27; *Деян.* 1:11. В то же время от Синая к Сиону двигалась толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом *Откр.* 20:4²².

Таким образом, в рассмотренном фрагменте Соловьёв литературно воплощает сказанное им о Достоевском в предшествовавших «Трем разговорам» «Трех речах в память Достоевского» (с Приложением), темы которых (вместе с тематикой Христа и антихриста из «Братьев Карамазовых», в особенности «Легенды о великом инквизиторе») отразятся в речах и во многом станут *позицией* г-на Z. Образ г-на Z критика традиционно определяет как выражающий позицию автора, фактически относя его к олицетворению самого Соловьёва. Однако присутствие в речах г-на Z «главных тем» Достоевского, как их видел и описал в «Трех речах в память Достоевского» Соловьёв, позволяет поднять вопрос об аллюзиях к Достоевскому в образе этого персонажа, а следовательно, говорить о г-не Z по крайней мере как собирательном образе. Это меняет принятые интерпретационные стратегии анализа «Краткой повести об антихристе»²³, однако вопрос о Достоевском как одном из вероятных прототипов г-на Z требует специального рассмотрения. Мы остановимся далее подробнее лишь на его эсхатологическом ракурсе, сближающем мыслителей: взаимному интересу Соловьёва и Достоевского к пророчествам Лихтенберга, астрологическая «Прогностика» которого в свою очередь опиралась на эсхатологическую версию истории в духе Иоахима Флорского.

²¹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб., 1914. Т. 10. С. 219–220 [16].

²² Подробные анализ и комментарии к представленной схеме см.: Рычков А.Л. Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского. С. 28–35.

²³ По нашему заключению, следуя образу Достоевского, созданному самим Соловьёвым в «Заметке в защиту Достоевского...», в поисках «нового религиозного сознания» экуменический мыслитель обращается к раннехристианским первоисточникам доконфессионального христианства. Поскольку вынесенное за рамки рукописи Пансофия окончание оказывается сжатым концептом содержания библейских пророчеств, соотносенных с фабулой повести, его конфессиональная оценка как предмет полемики соловьёведов не представляется обоснованной.

Необычный литературный прием, или как Вл. Соловьев позвал Достоевского, чтобы опспорить Льва Толстого

Представляется, что след сотворческой встречи Соловьева с Достоевским по истолкованию пророчеств из «латинской выписки» может быть прослежен в позднем философском наследии Вл. Соловьева, в особенности – «Трех разговорах», завершающихся хилиастическим описанием «конца истории» (от лица г-на Z).

По мнению целого ряда исследователей, Вл. Соловьев является одним из прототипов образов Алеши и/или Ивана Карамазовых, роман о которых Достоевский подробно обсуждал с Соловьевым во время совместного «паломничества» в Оптину Пустынь. Но при этом, несмотря на очевидное перенесение «основных тем Достоевского» – как видел и писал о них ранее Соловьев – в речи г-на Z итоговой части «Трех разговоров», до настоящего времени вопрос о Достоевском как возможном прототипе персонажа последней книги Вл. Соловьева не поднимался. Одной из причин этого может быть известная гипотеза о расхождении взглядов «позднего Соловьева» с Достоевским, высказанная еще Л.И. Шестовым в работе «Умозрение и Апокалипсис: Религиозная философия Вл. Соловьева» (1927 г.) и развитая в работах Дж. Корнблатт. Согласно этой гипотезе, после «Трех речей в память Достоевского» и ответов критикам Соловьев лишь мимоходом писал о Достоевском, чтобы избежать печатных споров с ним²⁴. Однако в круг тем, для которых исследователями было рассмотрено возможное дистанцирование позиции Соловьева от круга идей Достоевского, не входят профетизм и эсхатологическая историософия, которые, наоборот, сближали мыслителей и остались впоследствии фундирующими в творчестве Соловьева. Представляется вероятным, что данный ракурс и мог быть отражен в аллюзиях образа г-на Z к более ранним характеристикам мировоззрения Достоевского в работах Соловьева, в которых Достоевский представлен сквозь призму собственных религиозно-философских идей автора, в том числе как христианский пророк-предтеча нового религиозного искусства²⁵.

Этот важный момент следует учитывать при рассмотрении гипотезы о Достоевском как одном из прототипов г-на Z, поскольку, как справедливо отмечает Дж. Корнблатт, в «Трех речах в память Достоевского» «Соловьев использует тщательно отобранные ссылки на Пушкинскую речь Достоевского, чтобы превознести своего товарища со сходных с собственными и взаимоприемлемых точек зрения. <...> Соловьев тонко подменяет формулировки Достоевского более типичными для собственного взгляда на реальность»²⁶. В г-не Z мы также нахо-

²⁴ См. подробнее: Kornblatt J.D., Rosenshield G. Vladimir Solovyov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions // *Journal of the American Academy of Religion*. 2000. Vol. 68, iss. 1. P. 69–98 [17].

²⁵ См., напр.: Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве. С. 190.

²⁶ См.: Kornblatt J.D., Rosenshield G. Vladimir Solovyov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions. P. 74, 77.

дим черты специфического соловьёвского образа Достоевского как пророческого христианского мыслителя, и привлечение именно этого образа к анализу «Трёх разговоров» оказывается герменевтически продуктивно.

Соловьёвский подход к Достоевскому как «истинно христианскому писателю», опирающемуся на модели библейского откровения и пророчества, был возобновлен в работах целого ряда современных исследователей. В частности, Т.А. Касаткиной и М. Косталевской было показано, что, «используя библейскую модель для построения образа человекобога, Достоевский указывает на идентичность идеи человекобога идее Антихриста»²⁷. Согласно выводу Т.А. Касаткиной, «Антихрист Достоевского – это человек, обезбоженный и обожествленный. Пожалуй, наиболее законченное воплощение этот тип получил в образе Николая Всеволодовича Ставрогина... Антихрист Соловьёва продолжает “ставрогинскую тему” человекобога»²⁸. Перечень тем Достоевского в «Трёх разговорах» может быть продолжен.

В предисловии к «Трем разговорам» Вл. Соловьёв обозначил три точки зрения, которые представляют его персонажи, обсуждая «вопрос о борьбе против зла и о смысле истории»: Генерал – «религиозно-бытовая, принадлежащая прошедшему»; Политик – «культурно-прогрессивная, господствующая в настоящее время», и «третья, безусловно-религиозная, которой еще предстоит проявить свое решающее значение в будущем, указана в третьем разговоре в рассуждениях г[-на] Z и в повести отца Пансофия. Хотя сам я окончательно стою на последней точке зрения...»²⁹. В этой связи, как отмечалось выше, г-на Z исследователи традиционно сопоставляют с самим Вл. Соловьёвым. В его пояснении речь идет о диалоге трех подходов к истории: «консервативного (Генерал), либерал-прогрессистского (Политик), прежде всего, подхода, видящего историю в ее глубоком эсхатологическом контексте, без которого и сама история как бы “отменяется” (г-н Z вместе с читаемой им рукописью монаха Пансофия...))»³⁰. Однако позиция г-на Z, очевидно выражающего светскую ипостась религиозного мыслителя, не равна позиции монаха Пансофия³¹.

Поскольку г-н Z зачитывает, пересказывает и комментирует сочинение ученого монаха Пансофия в заключительной части «Трёх разговоров», то получается, что в ней образ Соловьёва как бы двоится: «безусловно-религиозную» позицию здесь представляют сразу два персонажа. Едва ли Вл. Соловьёв мог допустить такую некорректность, как наделить лишь своими

²⁷ См.: Касаткина Т.А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М., 1996. С. 168 [18] (с отсылкой к монографии: Kostalevsky M. Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision. New Haven, 1997).

²⁸ См.: Касаткина Т.А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. С. 166–167.

²⁹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора. С. 87–88.

³⁰ См.: Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 33 [19].

³¹ См. об этом подробнее: Рычков А.Л. Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского. С. 32–33.

убеждениями и чертами сразу двух персонажей Диалогов, оставив каждого из представителей иных убеждений в меньшинстве и тем нарушив «законы жанра». Это означает, что мы вправе обратиться к поиску иных скрытых прототипов, наиболее очевидным из которых представляется Ф.М. Достоевский.

В диалогах принимают участие еще два персонажа, Дама и Князь, который олицетворяет взгляды Льва Толстого – приверженец отвлеченного морализма, пытающийся выхолостить из христианства его мистическую первооснову. В образе Князя критика еще при жизни Вл. Соловьёва разглядела пародию на фигуру Льва Толстого, который подвергся в «Трех разговорах» со стороны других персонажей, в особенности г-на Z, острой критике. Эта точка зрения передана К. Мочульским: «Решительный бой с толстовством начинается в третьем разговоре. Г. Z заявляет, что ускоренный прогресс есть симптом конца. “Первое место Антихристу...” Князь (в котором нетрудно узнать графа Толстого) не выдерживает и удаляется»³².

В этом ракурсе предположительное обращение Соловьёва к созданному им в статьях о Достоевском мировоззренческому образу писателя как прототипу другого персонажа «Трех разговоров» (г-на Z) придает полемическим диалогам с Князем новые смыслы, включая изображение идейного столкновения писателей, решенное в духе соловьёвских мистификаций³³. Однако всестороннее рассмотрение этих смыслов (позволяющее уточнить, привлекал ли в действительности Вл. Соловьёв образ «своего Достоевского» для полемики с Л.Н. Толстым в «Трех разговорах») выходит за рамки профетико-эсхатологической темы нашего обсуждения.

Истолкование творчества Достоевского с религиозных позиций одним из своих источников имеет философскую критику Вл. Соловьёва, в которой Соло-

³² Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С. 208 [20].

³³ Эссе 1877 г. с истолкованным в духе славянского мессианизма пророчеством Лихтенберга тематически связано с публикациями в «Дневнике писателя» за январь–февраль и, в особенности, июль 1877 г., в которых Достоевский вступает в открытую полемику со взглядами Толстого на «восточный вопрос» и освободительную войну на Балканах, переросшую в русско-турецкую войну 1877–1878 гг., обвиняя автора «Анны Карениной» в близорукости и отсутствии исторической перспективы (см.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. С. 175). Возмущение Достоевского и его идейные расхождения с Толстым были в значительной степени предопределены историософскими основаниями «Дневника писателя», к которым его автор непосредственно обращается в своей отповеди на выход VIII части «Анны Карениной» (там же. С. 195–196), посвятив ей более половины выпуска «Дневника писателя» за июль–август 1877 г. В ракурсе этой, имевшей историософские основания критики морализма Толстого Достоевским и получает свое объяснение вероятное привлечение последнего автором «Трех разговоров» в качестве прототипа г-на Z, открыто полемизирующего с Князем и поднимающего сходные с позицией Достоевского вопросы. В этой связи уместно вспомнить, как впоследствии критическая оценка Толстого на страницах «Дневника писателя» послужила поводом для радикального тезиса Л. Шестова о том, что именно от Достоевского пошла «школа» отрицания догматического морализма Л. Толстого, а после того, «когда кончалась печатаньем “Анна Каренина”, сам Достоевский столкнулся с Толстым ... Несомненно, что, если бы Достоевскому пришлось еще дольше пожить, ... принужден был бы увидеть в нем своего непримиримейшего идейного врага» (см.: Schestof L. *Potestas clavium*. Berlin, 1923. P. 220 [21]).

вьев интерпретировал религиозно-философские идеи дружественного ему писателя-мыслителя. Со времен классической монографии *кн. Е.Н. Трубецкого о миросозерцании Вл. Соловьева* (1913 г.) сложилась традиция оценки наследия экуменически мыслившего философа предпочтительно в ракурсе православно-го догматизма, что нередко переносит дискурс с философской на конфессиональную богословскую стезю. Однако представленный выше анализ присутствия в творческом наследии Вл. Соловьева (и через него у Ф.М. Достоевского) элементов средневекового католического мистицизма и западного эзотеризма показывает недостаточность подобного подхода. Несомненно, что совместное обсуждение и истолкование философом и писателем средневековой профетико-эсхатологической литературы, опиравшейся на иоакимитскую историософию, стало одним из оснований для Вл. Соловьева усмотреть в содержании программной «Пушкинской речи» хилиазм как эсхатологическое провозвестие Достоевского и его заветное пророчество.

В заключение необходимо отметить, что черновики «Дневника писателя» свидетельствуют: Соловьев обсуждал с Достоевским и другие свои профетические выписки³⁴. Возможно, что приводимый Достоевским перевод «латинской выписки» мыслителя, которых объединяли сходные эсхатологические чаяния³⁵, также обсуждали и переводили совместно. Представляется, что дальнейшие поиски и изучение латинских конспектов в других архивных единицах рукописей «раннего» Соловьева смогут пролить дополнительный свет на общий дискурс и источники эсхатологических представлений Вл. Соловьева и Ф.М. Достоевского.

Список литературы

1. Liechtenberger J. Pronosticatio Johannis Liechtenbergers, jam denuo sublatis mendis, quibus scatebat, pluribus, quam diligentissime excussa. Coloniae [Köln]: P. Quentel, 1528. 84 l p.
2. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 25. Л., 1983. 470 с.
3. Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. 351 p.

³⁴ В черновом автографе «Дневника писателя» за май 1877 г. упоминается еще одна книга пророчеств, законспектированная Соловьевым в Национальной библиотеке Франции (выписка неизвестна) и вызвавшая интерес Достоевского: «Тот же [исследователь] путешественник, который сообщил мне выписку из книги Иоанна Лихтенбергера, отыскал в Париже, в другой библиотеке, другую книгу предсказаний, тоже шестнадцатого века и тоже на латинском языке. В ней ... сказано eu toutes lettres и еще два раза, что в 1878 году (<o> e<сть> в будущем году) начнется конец мира и что этот 1878 год будет “первым годом начала конца мира” <...> NB. Факт существования этой книги не подвержен ни малейшему сомнению; за нужду я могу сообщить N° шкафа и N° книги» (Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь — август. С. 265). Отметим, что именно 1878 г. Соловьев считал годом начала новой эпохи (см., напр.: Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева. С. 61–62).

³⁵ См. об этом подробнее: Викторovich В.А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. СПб., 1993. Ч. II. С. 5–31 [22].

4. Волгин И.Л. Фрагменты «Дневника писателя». Публикация, вступительная статья и комментарии // Литературное наследство. 1973. Т. 86. С. 59–81.
5. Petrella G. La *Pronosticatio* di Johannes Lichtenberger: un testo profetico nell'Italia del Rinascimento. Udine, 2010. 208 p.
6. Reeves M. Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor // *Traditio*. 1961. Vol. 17. P. 323–370.
7. Reeves M. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism. Oxford, 1969. 575 p.
8. Максимов М.В. Вл. Соловьев и Иоахим Флорский: историософские параллели // Философский альманах. 1998. № 1–2. С. 254–262.
9. Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 2. С. 40–72.
10. Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 3 (59). С. 6–42.
11. Reeves M., Gould W. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries. 2-e ed. Oxford, 2001. 435 p.
12. Котельников В.А. Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 122–127.
13. Золотарев А.В. Спор Леонтьева и Соловьева о хилиастических идеях Достоевского: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской философии // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2 (58). С. 6–20.
14. Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 12. СПб., 1996. С. 162–189.
15. Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве (Приложение к «Трем речам в память Достоевского») // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. 2-е изд. СПб., 1911. С. 219–223.
16. Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. 2-е изд. СПб., 1914. С. 81–221.
17. Kornblatt J.D., Rosenshield G. Vladimir Solovyov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions // *Journal of the American Academy of Religion*. 2000. Vol. 68, iss. 1. P. 69–98.
18. Касаткина Т.А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М., 1996. 336 с.
19. Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 22–35.
20. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 63–216.
21. Schestof L. *Potestas clavium*. Berlin, 1923. 279 p.
22. Викторovich В.А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. СПб., 1993. Ч. II. С. 5–31.

References

1. Liechtenberger, J. *Pronosticatio Johannis Liechtenbergers, jam denuo sublatis mendis, quibus scatebat, pluribus, quam diligentissime excussa*. Coloniae [Köln], P. Quentel, 1528. 84 l p.
2. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god. Yanvar'–avgust* [A Writer's Diary. 1877, January – August], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete Collected Works in 30 vol., vol. 25]. Leningrad, 1983. 470 p.
3. Strémooukhoff, D. *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*. Paris, 1935. 351 p.
4. Volgin, I.L. *Fragmenty «Dnevnik pisatelya»*. Publikatsiya, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii [Fragments of A Writer's Diary. Publication, introduction and comments], in *Literaturnoe nasledstvo*, 1973, vol. 86, pp. 59–81.

5. Petrella, G. *La Pronosticatio di Johannes Lichtenberger: un testo profetico nell'Italia del Rinascimento*. Udine, 2010. 208 p.
6. Reeves, M. Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor, in *Traditio*, 1961, vol. 17, pp. 323–370.
7. Reeves, M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*. Oxford, 1969. 575 p.
8. Maksimov, M.V. Vl. Solov'ev i Ioakhim Florskiy: istoriosofskie paralleli [Vl. Solovyov and Joachim of Fiore: historiosophical parallels], in *Filosofskiy al'manakh*, 1998, no. 1–2, pp. 254–262.
9. Maksimov, M.V. Traktat «Sofiya» kak opyt istoriosofskoy propedevtiki: k voprosu o stanovlenii filosofsko-istoricheskoy kontseptsii Vl. Solov'eva [Treatise «Sophia» as an experience of historiosophical propaedeutics], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, Iss. 2, pp. 40–72.
10. Rychkov, A.L. Vladimir Solov'ev i antikhristy Ioakhima Florskogo [Vladimir Solovyov and antichrists of Joachim of Fiore], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 3 (59), pp. 6–42.
11. Reeves, M., Gould, W. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Oxford, 2001. 435 p.
12. Kotel'nikov, V.A. Teologiya istorii Ioakhima Florskogo v retseptsiyakh F. Dostoevskogo i Z. Krasin'skogo [Joachim of Fiore's theology of history in the reception of F. Dostoevsky and Z. Krasiński], in *Voprosy filosofii*, 2011, no. 4, pp. 122–127.
13. Zolotarev, A.V. Spor Leont'eva i Solov'eva o khiliasticheskikh ideyakh Dostoevskogo: vkhozhdenie temy Apokalipsisa v krug problem russkoy filosofii [Leontiev and Solovyov's dispute about Dostoevsky's chiliastic ideas: emergence of the theme of apocalypse among the problems of the Russian philosopher], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, Iss. 2 (58), pp. 6–20.
14. Bocharov, S.G. Leont'ev i Dostoevskiy [Leontiev and Dostoevsky], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Studies]. Saint-Petersburg, 1996, vol. 12, pp. 162–189.
15. Solov'ev, V.S. Zametka v zashchitu Dostoevskogo ot obvineniya v «novom» khristianstve [A note in Dostoevsky's defense against the charge of «new» Christianity], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected Works in 10 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg, 1911, pp. 219–223.
16. Solov'ev, V.S. Tri razgovora [Three Conversations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected Works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 81–221.
17. Kornblatt, J.D., Rosenshield, G. Vladimir Solovyov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions, in *Journal of the American Academy of Religion*, 2000, vol. 68, Iss. 1, pp. 69–98.
18. Kasatkina, T.A. *Kharakterologiya Dostoevskogo. Tipologiya emotsional'no-tsennostnykh orientatsiy* [Dostoevsky's characterology: Typology of emotional and value orientations]. Moscow, 1996. 336 p.
19. Rashkovskiy, E.B. Bibleyskiy realizm, ili «opravdanie» istorii v trudakh pozdnego Solov'eva [Biblical Realism or the «Justification» of History in Solovyov's Later Works], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, Iss. 1 (25), pp. 22–35.
20. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyev. Life and Teaching], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyev. Dostoevsky]. Moscow, 1995, pp. 63–216.
21. Schestof, L. *Potestas clavium*. Berlin, 1923. 279 p.
22. Viktorovich, V.A. Dostoevskiy i Vl. Solov'ev [Dostoevsky and Vl. Solovyov], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manakh № 1* [Dostoevsky and World Culture: Almanac no. 1]. Saint-Petersburg, 1993, part II, pp. 5–31.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ТЕКСТ «ЛАТИНСКОЙ ВЫПИСКИ» ВЛ. СОЛОВЬЕВА³⁶

(публикуется впервые)

Подготовка публикации и комментарии А.Л. Рычкова

1528. Liechtenberger.

Francus in vincendo Germanos caedet multos, demum Gallus succumbet, et pudicus facie regnabit ubique. Nidulum matris aquilae intrans ab oriente in occidentem monarchiam tenebit.

Aquila a Virgine fugata lilium excitabit, volabit ad miridiem recuperando amissa. Veniet miles in pectore signatus trucidabit Leonem. Exsurget Aquila grandis, aquicolae maerebunt. Tria regna comportabit. Ipsa est Aquila grandis quæ dormiet anni[s] multis refutata resurget cum lilio garrire incipiet et contremiscere faciet et alios montes superbissimos. In aquicolis occidentalibus in terra Virginitatis lilia universa sedabit etc.

Egrediet Aquila etc. et non erit pax in terra Virginali et gens sine capite ragnabit annis illis de post adhaerebit aquilae grandi.

Leo suppedabitur lilio et ~~cutiet gladio aquilones~~ et aquila vorabit partem leonis.

Post haec veniet altera aquila quae ignem fovebit in gremio sponsae Christi, et erunt tres adulteri unusque legitimus qui alios vorabit.

(Malus) Gallus facile bellum inisit sed inconstans et instabilis erit. — de bono Gallo: Aquilae grandi sociabitur lilium ab occidente in orientem et movebitur contra leonem. Leo carebit auxilio et decipietur a lilio.

Et amore charitatis inflammabit Aquilam Orientalem, volando ad ardua alis duobus fulgens in montibus christianitatis.

[1528. Лихтенберг.

Франк, побеждая Германцев, многих погубит, даже Галл подчинится, и, целомудренный видом, будет там править. В гнездо Орлицы-матери входящий с Востока — будет иметь царство на Западе.

Орлица, от Девы бегущая, Лилию побудит подняться, и полетит к югу, чтоб возвратить потерянное. Придет Воин, имеющий знак на груди, и повергнет Льва. Восстанет Орел великий, островитяне вослачут. Три царства захватит. Сей есть Орел великий, который спит годы многие, пораженный восстанет, вновь с Лилией начнет щебетать, и трепетать заставит и другие вершины прегордые. У водяных жителей западных в земле Девы воссядет вселенская Лилия и т.д.

Выступит Орел и т.д. И не будет мира в земле Девственной, и народ без повелителя будет царствовать в годы сии, после чего будет сопровожден Орлом великим.

Лев будет погран Лилией и ~~разрушен мечом орлиным~~, и орел пожрет части Льва.

После сего придет другой Орел, который огонь возбудит в лоне Невесты Христовой, и будут трое побочных и один законный, который других пожрет.

(Пагубный) Галл легко устранил войну, но будет непостоянен и легкомыслен. — О благом Галле: с великим Орлом сочетается Лилия с Запада на Восток и направится против Льва. Лев лишится содействия, будучи обманутым Лилией.

И любовью милосердия воспламенит Орла восточного, да летит на трудное, крылами двумя сверкая на вершинах христианства].

³⁶ На той же странице под выпиской находятся отделенные чертой расчеты соответствий библейского и христианского летоисчислений, а также имена ангелов, относящиеся к предшествующему конспекту. Воспроизведем этот текст: «1750. Потоп 2480.4. – 4960.8.

357.4. (5199) 3500. 5250.

Кафиил, Самбиил, Самуил».

1528. Lichtenberger.

24

Francus in vincendo Germanos caedet multos, demum
 Gallus succumbet, et pudicus facie regnabit relique.
 Nidulum matris aquilae intrens ab oriente
 in occidentem monarchiam tenebit.

Aquila volabit ad meridiem recuperando amissa.
 Veniet miles in pectore signatus trucidabit deum.

Exsurgat Aquila grandis, agricola moerebunt.
 Siva regna comportabit. Ipsa est Aquila grandis
 quae dormit anni multis repetita resurgit
 cum lilio garrere incipiet et contristare faciet
 et alios montes superbissimos. In agricolis occidentis
 litus in terra Virginis lilia univrsal sedabit etc.

Exsurgat Aquila dea et nonerit pax in terra
 Virginis et gens sine capite regnabit annis illis
 deponit adhaerebit aquilae grandis.

Leo suppeditabitur lilio et cecidit gladio aquilae
 et aquila vorabit partem leonis.

Post haec veniet altera Aquila quae ignem
 fovebit in gremio sponsae Christi, et erunt
 tres adulteri unusque legitimus qui alios vorabit.

(Machus)
 Gallus facile bellum inibit sed inconstans et instabilis
 vit. — de bono gallo: Aquilae grandis sociabitur
 lilio et movebitur ab occidente in orientem contra
 honem, Leo cecidit a lilio et deceptus a lilio

Et amore charitatis inflammabit. Aquila
 Orientalem, volanda ad adna lilia duabus
 fulgens in montibus Christianitatis.

1750. notis 2480.4. — 4960.7.
 357.4. (5199) 3500. 5250.

Кадмис, Камисис, Камисис

Конкорданс фрагментов Прогностики И. Лихтенберга 1528 г., «латинской выписки» Вл. Соловьева и цитат из неё в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского

<i>Pronosticatio</i> Iohannis Liechtenbergers..., 1528	«Латинская выписка» Вл. Соловьева	<i>Prognosticationes</i> (1528) в «Дневнике писателя»
Francus in vincendo Germanos caedet multos, demum Gallus succumbet, et pudicus facie regnabit ubique. Nidulum matris aquilae intrans ab oriente in occidentem monarchiam tenebit.	1528. Liechtenberger. Francus in vincendo Germanos caedet multos, demum Gallus succumbet, et pudicus facie regnabit ubique. Nidulum matris aquilae intrans ab oriente in occidentem monarchiam tenebit.	
<i>Aquila a virgine fugata Liliu excitabit, volabit ad meridiem recuperando amissa. Veniet miles in pectore signatus, trucidabit Leonē. Lustris duobus peractis, tunc exurget Aquila grandis, sic lucentes castigabit, Aquicolæ mærebunt. Quis poterit resistere cum potestatem habebit ab excelso? Tria regna comportabit, vae, vae plebs clamabit. Ipsa est illa Aquila grandis, quæ dormiet annis adhuc quinque, refutata resurget, cum Lilio garrire incipiet, & contremiscere faciet, et alios montes [mōtes] superbissimos. Expandet alas suas ad prædam, ungulas acuet in capturam, rostrum aperiet, devoret civitates, et castra alarum sonitu perturbabit, et erit luctus magnus et acerbus, qualis non fuit a diebus antiquis et apertis. In aquicolis occidentibus in terra Virginis Lilia universa sedabit, nec ultra deiecta aut vilis poterit appellari, eo quod in circuitu eius universa lilia denudabit, quod Sol cum Leone mærebit.</i>	Aquila a Virgine fugata liliu excitabit, volabit ad miridiem recuperando amissa. Veniet miles in pectore signatus trucidabit Leonem.[...] Exsurget Aquila grandis, [...] aquicolae mærebunt. [...] Tria regna comportabit [...]. Ipsa est [...] Aquila grandis quae dormiet annis multis [...] refutata resurget cum lilio garrire incipiet et contremiscere faciet et alios montes superbissimos. [...] In aquicolis occidentalibus in terra Virginis lilia universa sedabit etc.	(5) volabit ad meridiem recuperando amissa. (2) Exsurget aquila grandis in Oriente , aquicolae occidentales moerebunt. Tria regna comportabit. Ipsa est aquila grandis, quae dormiet annis multis , refutata resurget et contremiscere faciet (4) et alios montes Superbissimos; (3) aquicolas occidentales in terra Virginis
Unde Sibilla Chumaea propheticis spiritu loquitur in vaticinio suo. Post haec, i.e. post modicum temporis, <i>egredietur aquila</i> de Germaniae rupibus, multis associata Griffonibus, quae irruens in ortum chrismatis sedentem in sede pastoris de Quinto chrismate fugabit in	Egrediet Aquila etc. [...]	

Septimum, et irruet in antipatrem, vorabit ipsum, et nidum fibiablatum uendicabit, et per decem lustra tenebit, <i>et non [nō] erit pax in terra Virginali, et gens [gēs] sine capite regnabit annis illis, de post adhærebit Aquilæ grandi.</i>	et non erit pax in terra Virginali et gens sine capite ragnabit annis illis de post adhaerebit aquilae grandi.	
Резюме глав <i>Subdivisum – Nonum</i>	Leo suppeditabitur lilio et erit gladio aquilonis et aquila vorabit partem leonis.	
<i>Post hæc veniet altera Aquila, quæ ignem fovebit in gremio sponsæ Christi, et erunt tres adulteri, unusque legitimus qui alios vorabit.</i>	Post hæc veniet altera aquila quae ignem fovebit in gremio sponsae Christi, et erunt tres adulteri unusque legitimus qui alios vorabit.	(1) Post hæc veniet altera aquila quae ignem fovebit in gremio sponsae Christi et erunt tres adulteri unusque legitimus qui alios vorabit,
Резюме из <i>Caput decimum</i>	(Malus) Gallus facile bellum inisit sed inconstans et instabilis erit.	
Nam <i>de bono Gallo</i> propheta invenitur ad eum modum. <i>Aquilae grandi sociabitur lilium ab occidente in orientem et movebitur contra leonem. Leo carebit auxilio et decipietur a lilio.</i> Fragrabit lilium in Alemania, unde laus eius suprema volabit sub Aquila. O Francia terra nobilis, quae talem fers florem, qui arborem arefactam, iam multis annis transactis, solum odoris asperione virescere faciet. <i>Et amore charitatis inflammabit Aquilam orientalem, volantem ad ardua alis duabus et fulgentem in montibus Christianitatis...</i>	— de bono Gallo: Aquilae grandi sociabitur lilium ab occidente in orientem et movebitur contra leonem. Leo carebit auxilio et decipietur a lilio. Et amore charitatis inflammabit Aquilam Orientalem, volando ad ardua alis duabos fulgens in montibus christianitatis.	(6) Et amore charitatis inflammabit Deus aquilam orientalem volando ad ardua alis duabus fulgens in montibus christianitatis.

Примечания: 1. В таблице представлен конкорданс латинских текстов у Ф.М. Достоевского³⁷ и Вл. Соловьёва с соответствующими фрагментами издания *Pronosticatio Johannis Liechtenbergers, jam denuo sublatis mendis, quibus scatebat, pluribus, quam diligentissime excussa* (Coloniae, 1528). Для наглядности текст фрагментов книги Лихтенберга, выписанный Соловьёвым, в соответствующих отрывках из «Прогностики» выделен в таблице курсивом. Разночтения в написании слов первоисточника с текстами Соловьёва и Достоевского выделены жирным шрифтом, вставки Достоевского — жирным курсивом. Лакуны, сделанные Вл. Соловьёвым при конспектировании и аутентично повторенные в тексте Достоевского, отмечены в тексте «латинской выписки» квадратными скобками с уточием. 2. Для сравнения текстов в версии Ф.М. Достоевского было

³⁷ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август // Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-ти т. Л., 1983. Т. 25. С. 122–123.

выделено пять фрагментов, находящихся в различных местах «латинской выписки» Вл. Соловьева. В таблице они обозначены цифрами в скобках, которые нумеруют фрагменты выписки в последовательности, составленной Достоевским³⁸. В приведенном в настоящем Приложении переводе «латинской выписки» Вл. Соловьева эти фрагменты также выделены курсивом³⁹. 3. Представленный в таблице текстологический анализ свидетельствует, что при конспектировании книги Иоганна Лихтенберга Вл. Соловьев в выписываемых фразах опускает или заменяет ряд слов оригинала, что повторено в публикации Достоевского. Из сопоставления также следует, что публикация Достоевского является сокращенной версией «латинской выписки» Вл. Соловьева, фрагменты №№ 2 (*exurget — exsurget*) и 6 (*fulgentem — fulgens*) повторяют написание Вл. Соловьева, при этом фрагмент № 2 в пяти идентичных местах включает те же сокращения текста оригинала, что и «латинская выписка». 4. Достоевский в своем экстракте подчеркивает тему Орла с Востока и добавляет в текст фрагмента № 2 слова «*in Oriente*» и «*occidentales*» из опущенного в его публикации начала «латинской выписки» Соловьева (см. Табл. 1). В публикации Достоевского: «*Exsurget aquila grandis in Oriente, aquicolae occidentales moerebunt*», — вместо: «*Ex(s)urget Aquila grandis, aquicolae maerebunt*» в оригинале «Прогностики» Лихтенберга и выписке Вл. Соловьева. Во фрагмент № 6 Ф.М. Достоевским вставлено слово «*Deus*», вероятно призванное подчеркнуть божественную «осенённость» предсказанных событий.

³⁸ Комментаторами «Дневника писателя» в *Полном собрании сочинений* Ф.М. Достоевского ранее была проведена сверка опубликованных Достоевским латинских цитат с имевшимся в их распоряжении парижским изданием книги Иоганна Лихтенберга 1530 г. Согласно примечанию комментаторов: «Данный в “Дневнике писателя” текст представляет собой монтаж отдельных фрагментов “Предсказания”, преследующий цель выделить среди других сюжетную линию “великого восточного орла”» *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. С. 442.

³⁹ В русскоязычный перевод «латинской выписки» включен перевод фрагментов, опубликованных Ф.М. Достоевским (выделен курсивом), однако исключены слова, вставленные Достоевским в текст цитаты из «Прогностики» Иоганна Лихтенберга. Автор выражает благодарность В.А. Ткаченко-Гильдебрандту и М.С. Ефимовой за неоценимую помощь, оказанную при переводе латинской рукописи Вл. Соловьева.

УДК 141.4 (47)
ББК 87.3(2)522:86.37

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. СОЛОВЬЕВ О ГРЯДУЩЕМ ЗНАЧЕНИИ ХРИСТИАНСТВА¹

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет,
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: yevlampiev@mail.ru

Предлагается исследование представлений Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьёва о сущности христианства, которое позволяет сделать вывод, что оба мыслителя не признавали историческое, церковное христианство в качестве истинной формы христианства. Показано, что Ф.М. Достоевский в «Дневнике писателя» за 1880 г. определяет христианство как стремление человека и человечества к «абсолютному самосовершенствованию», поскольку в нем задается идеал совершенства, относящийся к земному миру, а не к трансцендентной божественной реальности (Царствию Небесному), такое понимание сути христианства несовместимо с догматическим учением церкви. Взгляды Вл. Соловьёва на церковное христианство анализируются на материале его работ «Три речи в память Достоевского» (1883 г.) и «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891 г.), в которых также противопоставляются друг другу церковное христианство, имеющее формальный характер и не влияющее на жизнь людей, и истинное христианство, которое должно радикально преобразить человеческое общество и весь мир. В результате сделан вывод, что оба русских мыслителя признавали церковное христианство искаженной версией учения Иисуса Христа, заменившей идею преображения человека и мира идеей формальной веры в догматы. Показано, что, по их мнению, представителей истинного христианства пока еще очень мало среди людей, хотя они верили, что когда-нибудь истинное христианство станет религией всех людей и тогда оно превратится в главную силу истории, которая сделает человека и человечество совершенными. Указывается, что в своем позднем произведении «Три разговора о войне прогрессе и конце всемирной истории» Соловьёв отказывается от своих прежних идей и переходит на позицию церковного христианства.

Ключевые слова: «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского, философия Вл. Соловьёва, церковное и истинное христианство, идеал земного совершенства, царство Божие на земле

F.M. DOSTOYEVSKY AND VL. SOLOV'EV ABOUT THE FUTURE IMPORTANCE OF CHRISTIANITY

I.I. EVLAMPYEV

St. Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: yevlampiev@mail.ru

The article represents a study of F.M. Dostoevsky's and Vl. Solovyov's views on the essence of Christianity enabling a conclusion that neither of the thinkers recognized historical, ecclesiastical Christianity as the true form of Christianity. It is shown that F. Dostoevsky in "A Writer's Diary" of

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003.

1880 defines Christianity as the desire of man and mankind for "absolute self-improvement". Since this is the ideal of perfection that pertains to the earthly world, and not to the transcendent divine reality (the Kingdom of Heaven), this understanding of the essence of Christianity is incompatible with the dogmatic teaching of the church. VI. Solovyov's views on ecclesiastical Christianity are analysed based on his works "Three Speeches in Memory of Dostoevsky" (1883) and "On the Decline of a Medieval Worldview" (1891), in which he also contrasts ecclesiastical Christianity, which has a formal character and does not affect people's lives, and true Christianity, which should radically transform human society and the whole world. As a result, a conclusion was made that both Russian thinkers recognized ecclesiastical Christianity as a sharply distorted version of Jesus Christ's teachings, replacing the idea of transfiguration of man and the world with the idea of formal faith in dogma. It is shown that, in their opinion, there are still very few representatives of true Christianity among people, though they believed that someday true Christianity would become the religion of all people, and then it would turn into the main force of history that would make man and mankind perfect. The article states that in his later work "Three Conversations about War, Progress and the End of the World History" Solovyov refuses from his previous ideas and supports the position of ecclesiastical Christianity.

Keywords: "A Writer's Diary" of Dostoevsky, VI. Solovyov's philosophy, ecclesiastical and true Christianity, ideal of earthly perfection, kingdom of God on earth.

1

Христианство является безусловной основой мировоззрения Ф. Достоевского, однако до наших дней продолжается острый спор по поводу того, как Достоевский понимал христианство и соответствует ли это понимание традиционной его версии, которая воплощена в православной церкви. Сложность этой проблемы связана не с недостатком, а, наоборот, с избытком самых разных суждений о христианстве в творчестве Достоевского. Очень часто их высказывают герои его произведений, и это порождает известный вопрос о том, насколько суждения героев выражают мнение автора. Казалось бы, проблему можно решить, если ограничиться рассмотрением «Дневника писателя», где Достоевский всегда говорит от своего имени (хотя и здесь есть весьма важные вставные художественные произведения, например рассказ «Сон смешного человека»). Однако даже собственные высказывания Достоевского оказываются весьма разными и не ведут к однозначному представлению о сути его религиозных взглядов, если собрать их во всем их объеме.

Нам кажется, что начинать решать эту проблему нужно не с того, чтобы пытаться свести воедино *все* высказывания писателя, а с того, чтобы найти *самые характерные и значимые* из них – такие, в которых его представления были выражены наиболее прямо и недвусмысленно. Обнаружив такие суждения, можно будет все остальные относящиеся к этой теме фрагменты интерпретировать на основе этих самых важных высказываний.

Сформулированная здесь задача, к счастью, оказывается не такой уж сложной. Если внимательно просмотреть весь «Дневник писателя», то обнаруживается два наиболее принципиальных для нашей темы фрагмента. Первый содержится в «Дневнике писателя» за 1876 г., это главы «Запоздавшее нравоучение», «Голословные утверждения» и «Кое-что о молодежи», в которых Достоевский дает комментарий к собственному рассказу «Приговор», опубликованном ранее в том же году, и рассуждает об идее бессмертия – самой

главной идее в рамках его понимания христианства. Второй фрагмент – это полемика с А. Градовским по поводу Пушкинской речи, опубликованная, как и сама речь, в единственном выпуске «Дневника писателя» за 1880 г. Этот фрагмент особенно замечателен, поскольку это вообще последнее развернутое высказывание Достоевского о христианстве; через несколько месяцев, в январе 1881 г., он скорпостижно скончался. Именно этот фрагмент мы поставим в центр наших размышлений, поскольку он является своего рода ключом ко всему религиозному мировоззрению писателя.

Спор Достоевского и Градовского в качестве главного пункта имел вопрос о том, что является самым важным фактором совершенствования общества. Градовский в этом споре выступал как сторонник прямолинейного либерализма и прогрессизма, он утверждал, что совершенствование общества возможно только через внедрение в общественную жизнь либеральных принципов и институтов, обеспечивающих гражданам максимум политической свободы. Достоевского он обвинял в невнимании к этому направлению общественного движения в пользу противоположного пути развития — через совершенствование отдельных личностей, *последнее Градовский и признал сутью христианских убеждений Достоевского*.

Градовский так формулирует эти убеждения: «Г-н Достоевский призывает работать над собой и смирить себя. Личное самосовершенствование в духе христианской любви есть, конечно, первая предпосылка для всякой деятельности, большой или малой. Но из этого не следует, чтобы люди, *лично совершенные в христианском смысле*, непременно образовывали совершенное общество»². Далее Градовский приводит пример, который был призван проиллюстрировать его мысль. Однако мы прервем его рассуждение и обратим внимание на удивительный факт: даже при самом пристальном прочтении Пушкинской речи Достоевского мы не сможем найти в ней утверждения о том, что личное самосовершенствование является главным фактором развития общества и что именно христианская вера ведет к такому самосовершенствованию. В своей речи Достоевский указывал, что русский народ сохранил преданность «лику Христа» и это составляет его преимущество перед иными народами. Раскрывая смысл этого преимущества, Достоевский утверждал, что оно ведет к *братству* с иными народами, но вовсе не к «личному самосовершенствованию».

Если бы Градовский неправильно передал убеждения Достоевского относительно сути христианской веры, писатель должен был бы резко возражать ему и, прежде всего, указать критику, что в его речи нет тезиса о том, что главное в христианстве – это «личное самосовершенствование». Однако Достоевский не только не возражает Градовскому, но, наоборот, подхватывает и

² См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 26. С. 162 [1].

развивает высказанный тезис, подтверждая тем самым, что в нем абсолютно точно схвачено его представление о сущности христианства.

Теперь мы вернемся к рассуждению Градовского, которое прервали выше. Пытаясь доказать, что радикальное улучшение общественных отношений невозможно только через развитие личной христианской праведности, он приводит следующий гипотетический пример, используя образы героев известного романа Н. Гоголя: «Предположим, что, начиная с 1800 года ряд проповедников христианской любви и смирения приняли бы улучшать нравственность Коробочек и Собакевичей. Можно ли предположить, чтобы они достигли отмены крепостного права, чтобы не нужно было *властного* слова для устранения этого “явления”? Напротив, Коробочка стала бы доказывать, что она истинная христианка и настоящая “мать” своих крестьян, и пребывала бы в этом убеждении, несмотря на все доводы проповедника...» [1, с. 162].

Достоевский оборачивает этот пример против своего критика, он пишет: «Курьезно вы, однако же, понимаете христианство! <...> если б только Коробочка стала и могла стать *настоящей*, совершенной уже христианкой, то крепостного права в ее поместье уже не существовало бы вовсе, так что и хлопотать бы не о чем было, несмотря на то, что все крепостные акты и купчие оставались бы у ней по-прежнему в сундуке. <...> говоря от новых проповедниках христианства, вы разумеете хоть и прежнее по сути своей христианство, но усиленное, *совершенное*, так сказать, уже дошедшее до своего идеала? Ну какие же тогда рабы и какие же господа, помилуйте! И какое же дело тогда Коробочке, совершенной уже христианке, крепостные и некрепостные ее крестьяне? Она им “мать”, настоящая уже мать, и “мать” тотчас же бы упразднила прежнюю “барыню”. Прежняя барыня и прежний раб исчезли бы как туман от солнца, и явились бы совсем новые люди, совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных. Да и дело-то совершилось бы неслыханное: явились бы *повсеместно* совершенные христиане, которых и в единицах-то прежде было так мало, что и разглядеть трудно было» [1, с. 162–163].

Как видно, Градовский и Достоевский понимают христианство очень по-разному: для Градовского оно совпадает с обычным церковным православием, которому привержено большинство окружающих людей, Достоевский же, настойчиво применяя термины *совершенное*, *настоящее*, представляет христианство в качестве чего-то радикально иного, чем христианство наличное, «несовершенное». Последнее – это просто формальная система убеждений, не влияющая в существенной степени на жизнь людей (что и утверждается в примере Градовского), первое – это нечто, радикально преобразующее людей, их отношения и их жизнь, превращающее их в совсем иных, совершенных существ; как сказано в тексте Достоевского, на месте прежних, обычных людей при господстве настоящего христианства появятся «новые люди» и «светлые

гении». При этом писатель несколько раз констатирует, что «настоящих христиан еще ужасно мало (хотя они и есть)»³ [1, с. 164]. Все это заставляет предположить, что обычное христианство и христианство «настоящее» скорее *противоположны* по своей сути, чем согласованы друг с другом и переходят одно в другое. Более того, можно заключить, что немногочисленные «настоящие христиане» и само «настоящее христианство» существуют не благодаря наличию огромного количества обычных христиан и обычного христианства (т. е. христианства церкви), а скорее *вопреки им*, как нечто противостоящее этому обычному христианству. Это становится особенно ясно, когда Достоевский уточняет нравственный смысл своего «настоящего христианства» и использует и даже усиливает упомянутый выше тезис Градовского: «Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды, а, стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы» [1, с. 164].

Личное абсолютное самосовершенствование – это понятие, которое немислимо в традиционном христианстве и несовместимо с ним; ведь традиционное, ортодоксальное христианство построено на идее радикальной греховности человека (заимствованной из иудаизма), в силу этого человек признается «слабым», не способным даже на относительное совершенство в земном мире; все, что он может — это уповать на то совершенство, которое ему дарует Бог в ином мире, в Царствие Небесном. Достоевский же настаивает на идеале *абсолютного* совершенства, которое достигается силами самого человека, т.е. является его *самосовершенствованием* в рамках земного бытия. Правда, в приведенном определении остается не вполне ясным, насколько описанный нравственный идеал связан с христианской верой. Но Достоевский далее уточняет его именно в смысле прямой связи с христианством: «При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, *ибо она же и создавала ее*. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность» [1, с. 165].

Как видим, нравственная идея определяет процесс формирования национальности, и она является непосредственным итогом мистического (религиозного) убеждения, что «человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью». Кажется, что здесь

³ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 год. С. 164.

термин «земное животное» используется писателем исключительно в риторических целях и имеет метафорическое, а не буквальное значение, ведь речь идет о людях, которые вроде бы «автоматически» превосходят животных и не могут быть приравнены к ним. Однако обратим внимание, что чуть раньше, говоря о том будущем, когда «настоящее христианство» победит в истории, Достоевский заявляет: «...все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» [1, с. 164]. Возникает впечатление, что, называя нынешнего, несовершенного человека «животным», Достоевский имеет в виду не метафорическое значение этого понятия, а *буквальное*, т. е. он понимает современных людей, еще не проникнутых духом «настоящего христианства» и поэтому глубоко несовершенных, мало чем отличающимися от животных.

Справедливость такого понимания этих высказываний вытекает из второго важнейшего рассуждения Достоевского, которое мы упоминали выше и которое посвящено идее бессмертия. В рассказе «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 г. герой, задумавшийся над высшим смыслом жизни, так противопоставляет себя всем окружающим людям: «Посмотрите, кто счастлив на свете и какие люди *соглашаются* жить? Как раз те, которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания. Они соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей»⁴. Резкость оценки простых людей в рассказе невозможно «смягчить» тем, что эти слова говорит герой, а не автор. Чуть позднее в собственном комментарии к рассказу Достоевский полностью присоединится к мнению героя и выскажется еще более грубо в отношении простых людей, не задумывающихся о смысле жизни: «Для него <для героя рассказа. – И.Е.> становится ясно как солнце, что *согласиться* жить могут лишь те из людей, которые похожи на низших животных и ближе подходят под их тип по малому развитию своего сознания и по силе развития чисто плотских потребностей. Они соглашаются жить именно как животные, то есть чтобы “есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей”. О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком – еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей»⁵.

Сопоставляя это высказывание с предыдущими, можно прийти к неожиданному выводу, что проведенное здесь Достоевским деление людей на «высшие типы» и тех, кто живет «как животные», точно соответствует их делению на *настоящих, совершенных* христиан и христиан обычных,

⁴ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 год (май–октябрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 23. Л., 1972–1990. С. 146–147 [2].

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. Л., 1972–1990. С. 47 [3].

церковных! Первых очень мало среди современных людей, но именно они и являются «высшими типами» и играют в обществе наиболее важную роль, ведь при случае за ними могут пойти, как сказано в последней цитате, «миллионы людей».

Очень низкая оценка обычной религиозности, свойственной большинству простых людей, выражена Достоевским не только в упомянутых высказываниях, но и во множестве других мест в «Дневнике писателя». В данном случае уместно вспомнить еще два фрагмента. В «Дневнике писателя» за 1876 г. в уже упомянутом рассуждении о смысле и значении идеи бессмертия Достоевский пишет: «Право, у нас теперь иной даже молится и в церковь ходит, а в бессмертие своей души не верит, то есть не то что не верит, а просто об этом совсем никогда не думает» [3, с. 50]. Не менее выразительная мысль сформулирована в «Дневнике писателя» за 1877 г.; говоря о слабости нравственных оснований современных людей, Достоевский так завершает свое рассуждение: «...я хочу лишь сказать только, что, несмотря на все эти правила, принципы, религии, цивилизации, в человечестве спасается ими всегда только самая незаметная кучка, — правда, такая, за которой и остается победа, но лишь в конце концов, а в злобе дня, в текущем ходе истории люди остаются как бы всё те же навсегда, то есть в огромном большинстве своем не имеют никакого чуть-чуть даже прочного понятия ни о чувстве долга, ни о чувстве чести, и явись чуть-чуть лишь новая мода, и тотчас же побежали бы все нагишом, да еще с удовольствием»⁶.

Как мы видим, Достоевский не верит, что существующие «правила, принципы, религии, цивилизации» делают обычных людей, живущих «как животные», более совершенными и нравственными; очевидно, что под «религиями» здесь прежде всего имеются в виду традиционные христианские конфессии, в том числе церковное православие. Только *настоящее христианство*, которое учит людей добиваться совершенства собственными силами в этой земной жизни, а не уповать на сказочное «Царствие Небесное», якобы даруемое нам после смерти мифическим трансцендентным Богом, способно радикально изменить ситуацию; только *настоящее христианство* способно сделать людей *настоящими людьми*, поистине отличающимися от животных, т. е. понимающими свою абсолютность, свою вечность и свое бессмертие.

В результате *настоящее христианство* оказывается для Достоевского только идеалом, только «великой надеждой» народа⁷, но никак не действительностью. Вплоть до наших дней оно понято и реализовано в жизни только очень малым количеством людей, причем эти люди не имеют никакого отношения к христианской церкви. Тем не менее Достоевский верит, что когда-нибудь в будущем оно станет главной силой истории, охватит всех и это

⁶ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877 год (январь–август) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л., 1972–1990. С. 46–47 [4].

⁷ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 год. С. 164.

приведет к радикальному изменению отдельного человека и всего человеческого общества. Хотя из нашего нынешнего несовершенного, «животного» состояния мы не можем себе представить, каким станет человек и человечество, когда христианство станет реальной силой.

2

Владимир Соловьев часто и по-разному высказывался о подлинной сути христианства, но его представления на этот счет понять гораздо проще, чем представления Достоевского, поскольку Соловьев формулировал свои идеи с гораздо большей прямоотой, чем писатель. В его творчестве есть несколько работ, в которых отношение к христианству высказано совершенно определенно и недвусмысленно. Проблема однако в том, что в некоторых поздних сочинениях, особенно в последнем большом произведении Соловьева диалоге «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», мы обнаруживаем радикальное изменение взглядов философа. Однако пока не будем обращать внимание на это противоречие во взглядах Соловьева и рассмотрим два произведения, целиком посвященных пониманию современного состояния христианства и его исторических перспектив, – работы «Три речи в память Достоевского» (1883 г.) и «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891 г.). В них позиция Соловьева вполне последовательна: он, точно так же как Достоевский, безусловно различает и противопоставляет друг другу наличное, традиционное христианство, называемое во второй работе «средневековым миросозерцанием», и *настоящее, истинное христианство*, которого еще нет в мире в качестве реальной силы.

Сначала рассмотрим работу 1891 г., поскольку в ней Соловьев дает предельно ясное выражение своего отношения к церковному христианству. Он начинает с разъяснения того смысла, который вкладывает в термин «средневековое миросозерцание»: в данном случае он имеет в виду «исторический компромисс между христианством и язычеством – тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке»⁸. Нетрудно понять, что с помощью такой сложной конструкции он обозначает современное ему христианство, совмеща в этом понятии и католическую и православную церковь. Хотя в приведенной цитате утверждается, что рассматриваемое мировоззрение господствовало в средние века, но, очевидно, было бы нелепо в конце XIX века бороться с явлением, которое принадлежит далекому прошлому; Соловьев безусловно предполагает, что указанное мировоззрение, являющееся радикальным искажением истинного христианства, продолжает господствовать под именем «христианской церкви» и в современную ему эпоху.

⁸ См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 339 [5].

Сущность *истинного* христианства, утверждает Соловьев, «есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье»⁹. Как видим, в это лаконичном определении речь идет о «здешнем», земном мире, который, в соответствии с главным смыслом и главной задачей христианства, необходимо преобразить к совершенному состоянию, – это определение точно соответствует представлениям Достоевского, выраженным в «Дневнике писателя» за 1880 г., о которых мы говорили выше. При этом, как и Достоевский, Соловьев полагает, что указанное преобразование мира к совершенству должен совершить не столько Бог, сколько сам человек, раскрывший в себе божественные способности, «слившийся» с Богом. «Существенное и коренное отличие нашей религии от других восточных, в особенности от мусульманской, состоит в том, что христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царствия Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать» [5, с. 339–340]. Небольшое отличие позиции Соловьева от позиции Достоевского (более радикальной в религиозном смысле) заключается только в том, что Достоевский как бы полностью «растворяет» Бога в человеке, он говорит о процессе «абсолютного *самосовершенствования* человека», Соловьев же все-таки мыслит Бога как самостоятельную высшую сущность, действующую в мире в единстве с человеком и через него.

Различие между современным ему церковным христианством, остающимся все тем же «средневековым мирозерцанием», и грядущим истинным христианством Соловьев иллюстрирует различием в состоянии апостолов, ближайших учеников Христа, во время его жизненного служения и после Пятидесятницы, приведшей к их радикальному преобразению. При жизни Христа они были поражены Его духовной силой, были привязаны к Нему, но при этом оставались обычными людьми: «Они верили в Него как в факт высшего порядка и ждали от Него установления Царства Божия, *так же как внешнего факта*. И именно на них, на этих избранниках, на этой соли земли, мы лучше всего можем видеть, как мало значит такая вера в Божественное как во внешний сверхъестественный факт» [5, с. 340]. Только после того, как Христос покинул их, на них сошел божественный огонь и преобразил их, сделал достойными того учения и той задачи, которые оставил им Христос. Однако христианство в целом еще не пережило такого обращения, *оно остается вне истины Христа*: «Но церковь в обширном смысле, христианское человечество во всем своем объеме до сих пор еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно также внешним образом относится к Христу, как

⁹ См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. С. 339.

относились апостолы во время Его земного жития, – оно также еще не научилось мыслить по-божьи, также не знает, какого оно духа» [5, с. 341].

И далее Соловьев очень резко, но с неподдельной искренностью осуждает церковное, догматическое христианство за то, что оно подменило великую истину Христа фальшивой верой в догматы и требованием подчинения «духовным властям»: «Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовать жизнь человечества. Это и значит оправдывать веру делами. Но если эта жизнь была оставлена при своем старом языческом законе, если самая мысль о ее коренном преобразовании и перерождении была устранена, то тем самым истины христианской веры потеряли свой смысл и значение как нормы действительности и закон жизни и остались при одном отвлеченно-теоретическом содержании. А так как это содержание мало кому понятно, то истины веры превратились в обязательные догмы, т.е. в условные знаки церковного единства и послушание народа духовным властям. Между тем нельзя же было отказаться от идеи, что христианство есть *религия спасения*. И вот от незаконного соединения этой идеи спасения с церковным догматизмом родилось чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно» [5, с. 346].

Всех церковных христиан, приверженных традиционным представлениям о спасении исключительно силой Бога, верящих в вечную жизнь в Царствии небесном, не заботящихся о собственном земном совершенствовании, Соловьев называет *мнимыми христианами* и противопоставляет им тех, кто, даже формально не являясь членами церкви и вообще не признавая себя верующими в Христа, на деле *реализуют его заветы*, поскольку работают над совершенствованием общества «в духе человеколюбия и справедливости, т.е. в духе Христовом»¹⁰. Эта ситуация является неестественной и нетерпимой, и Соловьев верит, что в конце концов должно произойти ее исправление: ложное, «средневековое» христианство должно наконец уйти со сцены истории и дать место истинному христианству, которое должно стать вселенским, должно охватить и увлечь всех людей, соединить их в Христовой истине, которая приведет к преображению человеческого общества.

В более ранней работе Соловьева «Три речи в память Достоевского» главной темой, как и в работе «Об упадке средневекового миросозерцания», является демонстрация резкой противоположности между современным христианством, которое остается «частным», только «домашним» и «храмовым», не претендующим на то, чтобы охватывать всю жизнь людей, и христианством *вселенским*, которого еще нет, но которое должно явиться как истинное наследие Христа, должно охватить всех людей и реально преобразить их бытие: «Христианства вселенского еще нет в действительности, оно есть только *задача*, и какая огромная, превышающая, по-видимому, силы человеческие задача. В действительности все общечеловеческие дела –

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. С. 339.

политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского начала, вместо того чтобы объединять людей, разрознивают и разделяют их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбою и порождают угнетение и насилие. Такова действительность, таков факт» [6, с. 303].

Как и Достоевский, Соловьёв констатирует, что в современном обществе мнимые (церковные) христиане полностью господствуют и своим ложным учением препятствуют распространению истинного учения Христа, остающегося уделом одиноких пророков, которых люди пока не желают слушать и тем более не желают следовать их призывам: «И у нас теперь, в эпоху духовного брожения, ... являются лишь немногие люди, которые, не удовлетворяясь никакими внешними целями и идеалами, чувствуют и возвещают необходимость глубокого *нравственного* переворота и указывают условия нового духовного рождения России и человечества» [6, с. 310]. Главным из таких пророков выступает Достоевский, Соловьёв без сомнений присоединяется к нему в критике мнимого и проповеди истинного христианства. Он надеется, что, когда таких пророков станет достаточно много, их голос наконец будет услышан и произойдет возрождение подлинного религиозного чувства в человечестве, на место мнимой церковной религии придет настоящее, действенное христианство и наступит новая эпоха истории, которую назовут эпохой *победившего* христианства.

Две рассмотренные работы Соловьёва разделены восьмью годами и написаны в самый плодотворный, зрелый период его творчества. Не вызывает никаких сомнений, что во всех своих главных произведениях Соловьёв придерживался именно этих взглядов и целиком разделял убеждение Достоевского в том, что настоящего, истинного христианства еще нет в современном обществе. Но в последнем крупном произведении, в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории», написанных за полгода до кончины философа, мы находим радикально иную точку зрения. Здесь Соловьёв зло иронизирует над своими собственными прежними убеждениями и демонстрирует явную приверженность традиционному, церковному христианству, утверждающему, что человечество не в состоянии достичь никакого существенного совершенства в своей истории, что его ждут только катастрофы и беды, от которых его может спасти только «внешнее» действие всемогущего Бога. Сознательный отказ от прежней религиозной позиции весьма наглядно выражен уже в предисловии к работе, в едкой иронии над «истинными христианами», которых Соловьёв сравнивает с представителями нелепой секты «дыромоляев», поклоняющихся простой дыре в углу избы; главное их заблуждение Соловьёв видит в том, что они верят в

построение «царства Божия на земле»¹¹, – а ведь это как раз то убеждение, которое он сам раньше разделял и ставил в центр своей философской системы!

Эта новая позиция настолько очевидно противоречит самым главным идеям предшествующего творчества Соловьева, что нам кажется невозможным утверждать, что «Три разговора» являются неким «итогом» творческого развития мыслителя и чуть ли не самым «лучшим» его произведением, как утверждают многие исследователи. На деле это произведение — отражение личной драмы мыслителя, почувствовавшего дыхание смерти и пережившего «мистический испуг», по точному выражению Г. Флоровского, который не менее точно написал, что в этой работе «Соловьев отрекался от иллюзий и соблазнов всей своей жизни и осуждал их с полной силой. <...> В ней чувствуется вся горечь и весь трагизм такого личного крушения и отречения...»¹². Будучи православным священником, Флоровский не может не видеть в этом «отречении» положительный процесс возвращения мыслителя к церкви, но для нас принятие такого «отречения» за подлинный итог жизни мыслителя означало бы полное отрицание всего его творчества, т. е. отрицание значения его идей в истории русской философии. Для нас несомненно обратное: при всей своей популярности «Три разговора» являются кризисным произведением, в нем нет ясной системы идей, точно так же как и последовательной логики изложения, вся его суть сводится к язвительной и бездоказательной критике своих прежних «заблуждений», причем под эту критику неизбежно попадает и Достоевский, с которым Соловьев был ранее согласен в наиболее принципиальных вопросах¹³. Признать эту работу естественным итогом творчества Соловьева и чуть ли не лучшей его работой – значит ничего не понимать в его философии.

Еще раз повторим: на протяжении всего своего творчества и во всех своих главных сочинениях Соловьев был полностью солидарен с Достоевским в понимании современного церковного христианства как ложной формы учения Иисуса Христа, препятствующей распространению подлинного смысла этого учения. И вслед за Достоевским Соловьев полагал, что только в далеком будущем для истинного христианства появится возможность стать ведущей силой истории.

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. 1972–1990. С. 129–174.
2. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 г. (май–октябрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1981. Т. 23. С. 5–162.

¹¹ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 637 [7].

¹² См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 466 [8].

¹³ См. подробнее: Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб., 2017. С. 123–154 [9].

3. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1982. Т. 24. С. 5–65.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877 г. (январь–август) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 5–223.
5. Соловьёв В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339–350.
6. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 289–323.
7. Соловьёв В.С. Три разговора о войне прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 635–761.
8. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. 601 с.
9. Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб., 2017. 468 с.

Reference

1. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya za 1880 god* [A Writer's Diary. 1880], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 26]. Leningrad, 1972–1990, pp. 129–174. (in Russian)
2. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (may-oktyabr')* [A Writer's Diary. 1876 (May–October)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 23]. Leningrad, 1981, pp. 5–162. (in Russian)
3. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr'-dekabr')* [A Writer's Diary. 1876 (November–December)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 24* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 24]. Leningrad, 1982, pp. 5–65.
4. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar'-avgust)* [A Writer's Diary. 1877 (January–August)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 25]. Leningrad, 1983, pp. 5–223. (in Russian)
5. Solov'ev, V.S. *Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya* [On the Decline of a Medieval Worldview], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1988, pp. 339–350. (in Russian)
6. Solov'ev, V.S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three Speeches in Memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1988, pp. 289–323. (in Russian)
7. Solov'ev V.S. *Tri razgovora o voyne progresse i kontse vseмирной istorii* [Three Conversations about War, Progress and the End of the World History], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1988, pp. 635–761. (in Russian)
8. Florovskiy, G., прот. *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Paris, 1937. 601 p. (in Russian)
9. Evlampiev, I.I. *Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste* [Russian Philosophy in the European context]. Saint-Petersburg, 2017. 468 p. (in Russian)

УДК 14:27-1:070
ББК 87.3(2)522:76

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И «РУССКОЕ ОБОЗРЕНИЕ»: ЖУРНАЛ В СУДЬБЕ АВТОРА И АВТОР В СУДЬБЕ ЖУРНАЛА

М.В. МЕДОВАРОВ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
имени Н.И. Лобачевского,
пр. Гагарина, 23, г. Нижний Новгород, 603950, Российская Федерация
E-mail: mmedovarov@yandex.ru

Рассматривается история сотрудничества В.С. Соловьева с журналом «Русское обозрение». С использованием сравнительно-исторических и диалектических методов дается подробная характеристика соловьевских публикаций в журнале в общем контексте его творчества и в контексте редакционной политики журнала. Предлагается разделение произведений Соловьева в «Русском обозрении» на четыре тематические категории: философия, история религии, политическая полемика, художественная литература. Отмечается, что журнал предпочитал публиковать философские рецензии Соловьева на работы русских и зарубежных мыслителей; лишь в первом номере нового журнала в качестве исключения был опубликован соловьевский перевод из Гартмана без комментариев. Наибольшую важность представляют полемические статьи Соловьева и его оппонентов, включая А.А. Киреева и князя Д.Н. Цертелева, на текущие политические и религиозные темы. Выявлено, что ряд текстов Соловьева в «Русском обозрении» был перепечатан в позднейших собраниях сочинений и писем без редакционных примечаний. Обращает внимание на то, что тексты стихотворений Соловьева и его поэтических переводов на страницах журнала также иногда отличается от текстов, вошедших в издания сочинений мыслителя в XX веке. Отмечаются особенности позиции редакторов «Русского обозрения» Д.Н. Цертелева и А.А. Александрова по отношению к Соловьеву и его оппонентам.

Ключевые слова: поэзия Владимира Соловьева, философский пессимизм, публицистика Александра Киреева, журнал «Русское обозрение», православное богословие, педагогическая мысль, язычество народов Евразии, русский консерватизм, славянофильство, поэзия Афанасия Фета

VLADIMIR SOLOVYOV AND THE «RUSSKOE OBOZRENIE»: THE JOURNAL IN THE AUTHOR'S FATE AND THE AUTHOR IN THE JOURNAL'S FATE

M.V. MEDOVAROV

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod
23, Gagarina pr., Nizhny Novgorod, 603950, Russian Federation
E-mail: mmedovarov@yandex.ru

The article considers the history of Vladimir Solovyov's cooperation with the journal «Russkoe Obozrenie». By employing comparative-historical and dialectical methods, the author describes in detail Solovyov's publications in the general context of his works and the editorial policy of the journal. It is suggested that Solovyov's works in the «Russkoe Obozrenie» should be divided into four thematic categories: philosophy, history of religion, political controversy, and fiction. It is shown that the journal preferred to publish Solovyov's philosophical reviews on the works of Russian and foreign thinkers; only the first issue of the new journal contained Solovyov's translation of one of Eduard von Hartmann's

works as an exception. Of greatest importance are the polemical articles by Solovyov and his opponents, including General Alexander Kireev and Prince Tsertelev, on current political and religious themes. It is revealed that some of Solovyov's texts in the «Russkoe Obozrenie» were reprinted in later editions of his collected works and letters without editorial notes. Attention is drawn to the fact that the texts of Solovyov's verses and poetic translations on the pages of the journal are also sometimes different from those included in the publications of his works in the twentieth century. The article demonstrates the peculiarity of the position of Dmitry Tsertelev and Anatoly Aleksandrov as the chief editors of the «Russkoe Obozrenie» on Solovyov and his opponents.

Key words: Vladimir Solovyov's poetry, Philosophical Pessimism, Alexander Kireev's journalism, journal «Russkoe Obozrenie», Orthodox Theology, pedagogical thought, Paganism of Eurasian peoples, Russian Conservatism, Slavophilism, Afanasy Fet's poetry

Журнал «Русское обозрение» в период редакторства князя Д.Н. Цертелева (1890–1892 гг.), друга Вл.С. Соловьёва, претендовал на надпартийную позицию по многим философским и общественным вопросам. За два с половиной года цертелевского руководства журналом на его страницах увидело свет почти два десятка работ великого философа. Оппоненты из консервативного лагеря некоторое время даже воспринимали Цертелева как марионетку Соловьёва. Например, А.А. Киреев писал Н.Н. Страхову о редакторе «Русского обозрения»: «Очевидно, он путается, он пишет под диктовку Соловьёва и пишет невероятную чепуху... Он становится на очень опасную дорогу, в богословии он ничего не смыслит и *положительно под диктовку Соловьёва* пишет невозможные вещи» [1, л. 16]. Разумеется, в действительности это было не так. К Соловьёву князь относился вполне критично и открыто демонстрировал это на страницах своего издания. Более того, подсчеты показывают, что философским вопросам на страницах журнала при Цертелеве уделялось внимание гораздо меньшее, чем при его преемниках: 1,1% от объема журнала в страницах – по сравнению с 1,6% при редакторе А.А. Александрове (1892–1898 гг.) и 2,6% при А.Ф. Филиппове (1901–1903 гг.)¹.

Удивительно, но биографы Соловьёва и исследователи его наследия практически полностью проигнорировали саму проблематику его сотрудничества с консервативным журналом. Вопрос об обстоятельствах и параметрах участия философа в «Русском обозрении», в сущности, ни разу не ставился историками, хотя за годы существования журнала в нем увидели свет четырнадцать статей и рецензий философа, три стихотворения, одно письмо (в составе которого содержатся еще четыре стихотворения), а также три перевода Соловьёва. В перечисленные входят и материалы, изданные посмертно в 1901 г. Почти все эти публикации, за исключением четырех, печатались и позднее (один или два раза в изданиях сочинений мыслителя), однако иногда с изменением первоначального текста и всегда – вне своего контекста, который становится ясен только

¹ См.: Медоваров М.В. От постатейной росписи к базе данных содержания журнала (на примере журнала «Русское обозрение») // Проблемы библиографирования содержания периодических и продолжающихся изданий России XVIII – начала XX века: сб. статей к 100-летию со дня рождения В.Э. Бограда. СПб., 2017. С. 121 [2].

при последовательном просмотре «Русского обозрения». Кроме этого, в журнале публиковались заметки авторов, полемизировавших с Соловьевым.

Приступая к решению проблемы о характере публикаций Соловьева в «Русском обозрении», его роли в жизни журнала и роли журнала в его собственной жизни, следует предложить способ классификации соловьевских материалов по тематике и периодам. Тематически предпочтительнее разделить на четыре категории: философия, история религии, политическая полемика, художественная литература. Хронологически следует четко разделять четыре этапа: 1890 год – период наиболее активного участия Соловьева в журнале; 1891–1892 гг. – период его эпизодических публикаций; 1897 г. – полемика Соловьева и Киреева; посмертные публикации в память Соловьева в единственном номере журнала за 1901 год.

Начнем рассмотрение с философских работ Соловьева и их места на страницах журнала. В первом же номере «Русского обозрения» читатели с удивлением могли прочитать соловьевский перевод очерка Эдуарда фон Гартмана «Пессимизм и педагогика»². В дальнейшем не переиздававшийся, этот труд был обойден вниманием историков русской философии, хотя на него практически сразу откликнулся Ю.Н. Говоруха-Отрок, вступивший с Цертелевым в весьма грубые пререкания³. Данный перевод, как отмечал Соловьев, сокращенный: в нем опущена терминологическая часть. Переведенный фрагмент Гартмана посвящен изложению его этической системы «эвдемонологического пессимизма». Немецкий философ призывает к активному физическому воспитанию детей, приучению их к работе, отрицая при этом аскезу как «патологическое уклонение, этическое помешательство и противоестественное уродство»⁴. Ребенка, как могли узнать читатели «Русского обозрения», следует приучать к тому, что «он не имеет никакого права на счастье, что он существует не для того, чтобы быть счастливым»⁵. Безусловно, педагогическая тема всегда привлекала внимание консервативных журналов вообще и «Русского обозрения» в частности, однако выбор для перевода в первом же номере текстов философа, откровенно нехристианского, мог показаться неожиданным. Однако данная публикация была вписана в контекст журнальной полемики 1890 г. о реформе российских гимназий. Статья Гартмана в данном случае давала аргументы защитникам классицизма В.А. Грингмуту и А.А. Кирееву.

В дальнейшем четыре рецензии Соловьева на философские труды появились в «Русском обозрении» с июля по октябрь 1890 г. Первая из них стала развернутым отзывом на второй том труда Д. Щеглова «История социальных си-

² См.: Гартман Э. фон. Пессимизм и педагогика. Перевод с рукописи Владимира Соловьева // Русское обозрение. 1890. №1. С. 171–194 [3].

³ Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 873 [4]; Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 5. С. 399–400 [5].

⁴ См.: Гартман Э. фон. Пессимизм и педагогика. С. 175.

⁵ Там же. С. 193.

стем», вошедший позднее в собрание сочинений Соловьева⁶. И снова мы видим, что на протяжении всего года в «Русском обозрении» появлялись материалы о современных социологических теориях, а поэтому данную рецензию тоже смело можно считать лежащей в основном русле редакционной политики журнала по своей теме, но отнюдь не по исполнению. Соловьев был едва ли не единственным автором, которому на страницах «Русского обозрения» дозволялся юмор, и данная рецензия написана в издевательском, сатирическом тоне. Обоснованные научные претензии к Щеглову Соловьев щедро чередовал с насмешками. Со своей стороны, Д. Щеглов был разозлен рецензией Соловьева и спустя год написал на нее ответ, в свою очередь разобранный Соловьевым в крайне резких выражениях⁷.

Рецензия Соловьева в следующем номере журнала на английское издание «Ключа к теософии» Е.П. Блаватской⁸ (философ писал ее фамилию как «Блавацкая») также появился не случайно: как при жизни, так и после смерти прославленной оккультистки «Русское обозрение» публиковало ряд связанных с ней материалов, включая работы ее родной сестры В.П. Желиховской; несколько авторов журнала были знакомы с Блаватской лично.

Как известно, после смерти Блаватской Владимир Соловьев напишет о ней отдельную заметку⁹, в то время как его брат Всеволод известен целой серией своих статей о теософистах и личными напряженными отношениями с Блаватской и ее соратниками. Рассматриваемая рецензия 1890 г. была выдержана в достаточно спокойном тоне, давала представление читателям о содержании «Ключа к теософии», хотя, конечно, содержала и пронизательные замечания по поводу эклектичности и непоследовательности Блаватской, не сдержавшей своего обещания опираться в своих оккультных фантазиях на «наблюдение и опыт». Немаловажной представляется реплика Соловьева о том, что сведения о «махатмах» Блаватская взяла из одной французской книги полувековой давности¹⁰. Этот вопрос имеет значение потому, что даже спустя три десятка лет Р. Генон, разоблачая теософистов и ссылаясь на работы Всеволода Соловьева, будет вынужден заново проделать работу по опровержению легенды Блаватской о «махатмах»¹¹.

⁶ См.: Соловьев В.С. [Рец. на:] Д. Щеглов. История социальных систем. Т. II. Критическое обозрение социальных учений Фурье, Кабе, Л. Блана, Ляменэ, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре. СПб., 1889 // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 433–440 [6].

⁷ См.: Соловьев В.С. Запоздавая вылазка из одного литературного лагеря // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 317–322 [7].

⁸ Соловьев В.С. The key to Theosophy by H.P. Blavatsky // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 881–886 [10].

⁹ См.: Соловьев В.С. Заметка о Е.П. Блавацкой // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 6. СПб., 1912. С. 394–398 [9].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. The key to Theosophy... С. 885.

¹¹ См.: Генон Р. Теософизм: История одной псевдорелигии. Часть первая / пер. с франц. А. Игнатьева. Калининград, 2012. С. 21–32 [10].

Что касается общего вывода Владимира Соловьева, то он все-таки был склонен причислять теософию к разновидности буддизма, пусть и не вполне аутентичной, что будет повторено им в заметке 1892 г.: «В “теософии” г-жи Блавацкой и К^о мы видим шарлатанскую попытку приспособить настоящий азиатский буддизм к мистическим и метафизическим потребностям полуобразованного европейского общества» [11, с. 396]. При этом некоторые фрагменты статьи 1892 г. Соловьев напрямую взял из своей рецензии 1890 г. в «Русском обозрении».

Еще одна краткая рецензия Соловьева, вошедшая впоследствии лишь во второе, брюссельское собрание сочинений, была посвящена книге совсем малоизвестного тогда В.В. Розанова «Место христианства в истории»¹². Философ хвалил его за отказ от ненавистной Соловьеву в эти годы теории Данилевского и за апологию христианского универсализма. Нельзя не заметить, что резкие пассажи о «диких теориях, прямо или косвенно отрицающих солидарность племен и культурно-исторических типов в общей исторической работе»¹³, выглядели странно и неорганично в «Русском обозрении», которое все-таки уже обрело к этому времени некоторый не только славянофильский, но и изоляционистский патриотический оттенок.

Очередная рецензия Соловьева, посвященная размышлениям по поводу книги С.Н. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции» и позднее включенная в собрание сочинений, представляет собой самостоятельное философское произведение огромной важности¹⁴. О месте данной работы в жизни Соловьева, в истории русской философии и в редакционной политике журнала было написано нами ранее¹⁵.

После этих рецензий Соловьев более года не публиковал философские работы в «Русском обозрении», что, как будет показано ниже, было связано с его вовлеченностью в политическую полемику и литературные занятия. Лишь в январе 1892 г. журнал разместил знаменитый соловьевский некролог «Памяти К.Н. Леонтьева», написанный 14 декабря 1891 г. и посвященный умершему месяцем ранее мыслителю¹⁶. Позднее он без изменений будет перепечатан в собрании сочинений Соловьева. Данный некролог много раз становился предметом рассмотрения и критики со стороны сначала соратников Леонтьева, а потом его исследователей. В аспекте нашего исследования интересна не соловьевская критика «византизма», а звучащие в ней личные, исповедальные нотки самого Соловьева. Противопоставляя мыслителей-оппортунистов и мыслите-

¹² См.: Соловьев В.С. [Рец. на:] «Место христианства в истории» В. Розанова. М., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 475–476 [11].

¹³ См.: Соловьев В.С. «Место христианства в истории» В. Розанова. С. 476.

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Князь С. Трубецкий. Метафизика в древней Греции // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 931–945 [12].

¹⁵ Медоваров М.В. Галлюцинация или несовершенство? Журнал «Русское обозрение» в забытый спор В.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого // Соловьевские исследования. 2016. № 2 (50). С. 82–96 [13].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 352–358 [14].

лей-пророков, делая прямую ссылку на Мухаммеда, книгу о котором философ готовил в это самое время, он намекал на собственный статус непризнанного при жизни и «распиливаемого деревянными пилами» пророка¹⁷. Можно с уверенностью говорить, что уже здесь можно видеть корни «Жизненной драмы Платона» – труда, в котором Соловьев почти открыто будет проводить параллели между Сократом и самим собою.

Наконец, в апреле 1892 г. Соловьев опубликовал в журнале Цертелева статью «Отрицательный идеал нравственности», датированную 7 апреля и направленную против философии Н.Н. Страхова¹⁸. Поскольку данная работа была републикована лишь в 1989 г., остановимся на ней подробнее. Вспомним, что еще во второй половине 1880-х годов Соловьев и Страхов в ходе полемики о «России и Европе» Н.Я. Данилевского стали заклятыми врагами. Предоставление Соловьеву места на страницах консервативного, пусть и «надпартийного» журнала ради выпада против консерватора Страхова в таких условиях было для Цертелева смелым шагом. Данная статья представляет собой ответ на газетную заметку Страхова «Справедливость, милосердие и святость». Соловьев сразу же заявляет о своем одобрении страховского понимания трех названных добродетелей как ступеней, стадий духовного роста. Он не соглашается лишь с интерпретацией святости как аскетического отрешения от всего, достигнутого на предыдущих двух ступенях нравственности. Для Страхова святость предполагает освобождение от желаний, страданий и страстей. По мнению Соловьева, таков буддийский, а не христианский идеал. Страхов, цитируя своего любимого философа Шопенгауэра, прямо провозглашал, что людей не надо любить, ибо это лишь увеличит страдания. Эта проповедь равнодушия и безразличия к лежащему в страданиях миру возмутила Соловьева, увидевшего вопиющее противоречие между декларируемой Страховым приверженностью к христианской этике и совершенно противоположным идеалом «святого», абсолютно равнодушного к другим людям. «Высшая святость, – пишет Соловьев, – не есть простое отрешение от болезненной и смертной жизни, а ее исцеление и воскрешение» [15, с. 810]. Признание Страховым мирового зла неискоренимым философ возводит к буддизму, стоицизму и Шопенгауэру, который, впрочем, и не называл себя христианином. «Настоящий святой и учитель святости должен быть, во-первых, чрезвычайно милосердным, во-вторых, чрезвычайно сильным в молитве и посте, а в-третьих, способным творить чудеса, как при жизни своей, так особенно после смерти», – заключает Соловьев [15, с. 811]. Впрочем, в другой статье философ не преминул поставить Страхова как своего оппонента хоть и ниже И.С. Аксакова, но выше «назадняка» Д. Щеглова¹⁹.

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева. С. 353.

¹⁸ Соловьев В.С. Отрицательный идеал нравственности // Русское обозрение. 1892. № 4. С. 804–811 [15].

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Запоздалая вылазка... С. 322.

Полемический настрой этой философской статьи, совершенно забытой исследователями, позволяет нам перейти ко второму блоку соловьевских материалов на страницах «Русского обозрения», а именно к политической полемике. Как известно, это было время ожесточенной полемики Соловьева на страницах либерального «Вестника Европы» с консервативной прессой по вопросам о национализме, самобытности России, отношениях православия и католицизма и др. После 1887 г. философ уже не публиковал своих статей в консервативных журналах или газетах. «Русское обозрение», возглавляемое его личным другом князем Цертелевым, было единственным исключением. Две соловьевские статьи из «Русского обозрения» вскоре вошли во второй выпуск сборника «Национальный вопрос в России» и с тех пор неоднократно переиздавались. Сам по себе этот факт заставляет обратить более пристальное внимание на то, когда и в каком контексте на страницах журнала появлялись полемические материалы как самого Соловьева, так и его критиков. Вначале в апрельском номере за 1890 г. появилась маленькая заметка Соловьева «Г. Ярош и истина», позднее вошедшая в собрание сочинений 1912 г.²⁰ Как известно, заметка сводится к выписке двух длинных цитат националиста К.Н. Яроша из «Русского вестника» в целях доказательства их подлинности и ехидной насмешки над ним: «Собственная точка зрения естественно внушает г. Ярошу называть истину и справедливость “клеветой” и “сознательной ложью”. Надеюсь со своей стороны и впредь вести себя так, чтобы г. Ярош никогда не мог заявить, что я сказал “истину”» [19, с. 858].

Однако сделать вывод, что публикацией столь резкой заметки «Русское обозрение» встало на сторону Соловьева, было бы неверным шагом. Дело в том, что в том же самом номере журнала Цертелев от имени редакции дал собственную оценку спору философа с Ярошем и другими оппонентами²¹. Цертелев сам предложил считать метод полемистов ошибочным, поскольку, с его точки зрения, суждения о текущих политических событиях, о государстве и праве следует отделять от богословских, исторических и моральных дискуссий. Разумеется, призыв Цертелева воспринимать религию как личное дело человека, не влияющее на общественный строй и не пересекающееся с национальной проблематикой, не мог быть воспринят ни Соловьевым, ни его оппонентами, поскольку все они твердо стояли на почве неразрывной взаимосвязи религии и социально-политической жизни.

Та же самая картина повторилась в июньском номере «Русского обозрения» за 1890 г., где еще одна статья Соловьева, которую он потом включит в «Национальный вопрос в России», соседствовала с комментарием от редакции. Статья называлась «Самосознание или самодовольство?» и была позднее пере-

²⁰ См.: Соловьев В.С. Г. Ярош и истина // Русское обозрение. 1890 № 4. С. 856–858 [19].

²¹ См.: Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 881–883.

издана как в собрании сочинений 1912 г., так и в двухтомнике 1989 г.²² Данная статья, как известно, представляла собою ответ на работу П.Е. Астафьева «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи», опубликованную в мартовском номере «Русского обозрения»²³. Остановимся на содержании хорошо известных историкам статей Астафьева и Соловьёва лишь в той степени, в какой это необходимо для выяснения позиции редакции журнала в лице Цертелёва.

Астафьев нисколько не отрицал наличие всеобщих, всечеловеческих ценностей и идеалов, не оспаривал и то, что отдельные личности могут приобщаться к ним и в неблагоприятных условиях утраты национальных начал. Он подчеркивал, что лишь при развитом национальном самосознании народы имеют «значение исторических культурных сил»²⁴. Философ называл Соловьёва самым серьезным из своих оппонентов, явно ошибочно приписывая ему осуждение национального начала как такового. Соглашаясь с Соловьёвым в целом спектре характеристик русского народного характера, Астафьев противоречил ему лишь в утверждении о том, что из аполитичности русских логически вытекает и отказ участвовать в соловьёвском утопическом проекте земной теократии, «романо-германском» по своему характеру.

Возражение Соловьёва сводилось к тому, что национальное самосознание и народные особенности не есть еще национализм, более того – самосознание предполагает самокритику и желание совершенствоваться, а не самодовольное любование собственной святостью. В русском народе Соловьёв усматривал достаточно «здорового исторического смысла» для такой глубокой рефлексии. Славянофильскому тезису Астафьева о превосходстве нравственного начала в русском народе и ненужности юридических добродетелей, «вексельной честности», Соловьёв противопоставлял требование минимума законности, над которой уже затем надстраивается этаж высшей христианской нравственности: «Я, конечно, не менее Аксакова и г. Астафьева признаю идеально-религиозное призвание русского народа, но не нахожу возможным связывать это высшее призвание с недостатком легальности, с презрением к юридическому началу» [20, с. 357]. Вторая часть статьи Соловьёва была посвящена проповеди «социальной любви» как основной функции государства и необходимого средства для спасения души каждого человека. В третьей части Соловьёв упрекал Астафьева в непоследовательном сочетании идеала сугубо личной религиозности с пылким национализмом и патриотизмом. «Социальная любовь к человечеству не упраздняет, а восполняет и возвышает всякий национальный патриотизм», – утверждал философ, приводя в пример всемирную миссию апостолов и Отцов Церкви [20, с. 363].

²² См.: Соловьёв В.С. Самосознание или самодовольство // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 671–684 [17].

²³ См.: Астафьев П.Е. Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. 1890. № 3. С. 267–297 [18]; Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. С. 25–57 [19].

²⁴ См.: Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. С. 30.

В том же номере «Русского обозрения» наряду со статьей Соловьева редактор князь Цертелев разместил и собственный ответ. Озаглавив несколько страниц своих рассуждений «Национальный вопрос и философия», Цертелев отмечал, что «вопрос о значении национальности оказывается одним из самых сложных в области нравственной философии и философии истории» [21, с. 841]. По мнению Цертелева, опасность заключается в том, что народные массы легко привести в возбуждение и неистовство рассуждениями на данную тему, поскольку в адрес любого беспристрастного и объективного философа в таком случае посыплются упреки в «равнодушии, космополитизме, непонимании родных интересов» [21, с. 841]. Выступая против «голословного» и космополитизма, и патриотизма, Цертелев призывал спорящие стороны не бросаться уголовными обвинениями, а удержаться на высоте чистой философии, даже если речь идет о конкретной ситуации и положении России на международной арене в 1890 г. Соглашаясь с тем, что философия и искусство (но не религия) имеют определенную народную окраску, Цертелев указывал на неразрешенность базового вопроса философии языка о соотношении слов и вещей. Сам он склонялся к номинализму: «Всякое слово есть знак, и связь между ним и понятием есть нечто условное, закрепляющееся только привычкой. Искать между словами и понятиями необходимой логической связи было бы совершенно напрасно, потому что если бы существовала такая связь, то же самое понятие не могло бы выражать различных понятий» [21, с. 844].

Цертелев высказывал убеждение, что и Соловьев, и Астафьев «видят в мировом процессе стремление к *этической цели*, различно только то значение, которое они придают различным формам и стадиям этого процесса» [21, с. 845]. Как последовательный номиналист, Цертелев упрекал их обоих в том, что они гипостазируют, воспринимают как организмы человечество, народ и семью. Почему бы тогда не гипостазировать и университет, библиотеку, полк, спрашивал князь, искренне считавший, что чем больше коллектив, тем меньше в нем сущности. Поиск идеала в едином человечестве у Соловьева и в народах у Астафьева для Цертелева был неприемлем, он снова выступал как религиозный индивидуалист, считавший целью человека лишь спасение собственной души. При этом он выдвигал довольно странный аргумент о том, что если бы отдельный человек или весь народ твердо знали конечную цель исторического развития, то это парализовало бы их нравственные усилия и тем самым «человечество едва ли когда-нибудь вышло из первобытного состояния» [21, с. 848].

Возражения Цертелева настолько выбивались из общего русла полемики о национальном вопросе между Соловьевым, Астафьевым, Леонтьевым, Киреевым и Грингмутом, что в дальнейшем она велась в основном на страницах «Московских ведомостей» и «Русского вестника», а не «Русского обозрения». В отдаленной перспективе можно сказать, что русская философия XX в. даст внятные ответы на проблему универсалий и «неаристотелевского» соотношения объема и содержания понятий, отвергнув номинализм Цертелева, – при всем том, что, например, Л.П. Карсавин, формулируя свою теорию коллективов

как симфонических личностей, не мог иметь в виду давно забытую полемику в «Русском обозрении».

В 1891 г. полемика вокруг Соловьева уже не появлялась в «Русском обозрении», за исключением июньского номера, в котором Цертелев от имени редакции отреагировал на спор о свободе совести и вероисповедания. Как известно, данный спор Соловьев на протяжении нескольких лет вел в основном с Л.А. Тихомировым и В.В. Розановым. Еще в мае 1890 г. А.А. Киреев в «Русском обозрении» присоединился к ним, вскользь бросив направленную против Соловьева фразу: «Мы отвергаем и всегда будем отвергать всякие прошедшие и будущие попытки совратить нас в унию с римским папой и его иезуитами» [22, с. 344]. И вот теперь, спустя год, Цертелев, соглашаясь с Соловьевым в его нападках на славянофильство и присоединяясь к критике Киреева, тем не менее упрекал самого Соловьева в том, что тот считает человека лишь духовным существом и не видит разницы между внутренней свободой совести и свободой пропаганды другой религии в государстве, то есть свободой государственной. Осуждая религиозные гонения, Цертелев полагал, что судьи должны пресекать недобросовестную пропаганду других религий²⁵.

Между тем исследование религий уже давно ассоциировалось у читателей «Русского обозрения» именно с Соловьевым. В 1890 г. на страницах журнала увидели свет три известные работы философа о языческих религиях. Первая из них «Китай и Европа» печаталась в трех номерах журнала подряд²⁶. Несколько десятков страниц он уделил описанию культа предков, особенно подчеркивая китайское понимание Неба не как Бога, а как совокупности «ста духов» особо заслуженных предков. Уничтожение личности детей перед лицом отцов и дедов, ритуальный каннибализм (степень распространенности которого Соловьев явно преувеличивал), человеческие жертвоприношения – всеми этими ужасами философ пытался потрясти воображение русских читателей и убедить их в негативном отношении к китайской патриархальной теократии. Соловьев определял Китай как «теократию первобытного безразличия»²⁷, как состояние полного неразличия светской и духовной власти, чиновничества и жречества. Вывод Соловьева был суров: «Абсолютная пустота или безразличие как умозрительный принцип и отрицание жизни, знания и прогресса как необходимый практический вывод – вот сущность китаизма, возведенного в исключительную и последовательную систему» [25, с. 122]. Поскольку данная статья хорошо известна, мы не будем останавливаться на оценках учений Лао-цзы, Конфуция, китайского буддизма и позднейшего даосизма. В контексте настоящего исследования важно то, как воспринимались и звучали слова Соловьева для русской читающей публики в 1890 г. Его утверждения о «коренной и суще-

²⁵ См.: Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 6. С. 869–871 [23].

²⁶ Соловьев В.С. Китай и Европа // Русское обозрение. 1890. № 2. С. 673–696; № 3. С. 187–207; № 4. С. 761–776 [24]; Соловьев В.С. Китай и Европа (1890) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. СПб., 1912. Т. 6. С. 93–152 [25].

²⁷ См.: Соловьев В.С. Китай и Европа (1890) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. С. 115.

ственной несостоятельности китайского консерватизма и традиционализма» [25, с. 122] в обстановке ожесточенной полемики о контрреформах, о земских начальниках, классической системе образования и т. д. могли читаться только в качестве нападок на русский патриархальный консерватизм и монархизм. Соловьев и сам открыто сопоставлял конфуцианство с русским староверием, но еще более можно говорить о едва прикрытой сатире на русские реалии, когда мыслитель упрекал китайских консерваторов в том, что они поддерживают нравственность в народе лишь путем суровых телесных наказаний. В то же время Соловьев признавал, что «сам по себе староверческий китайский идеал содержит *основание* всякой истинности и всякой нравственности» [25, с. 137]. В этом нет ничего удивительного – философ всегда отвергал слепую либеральную веру в прогресс, отрицавшую значение прошлого и традиции. Другое дело, что саму по себе традиционность, консерватизм и ориентацию на предков Соловьев считал недостаточной и требующей восполнения христианством. По мнению философа, настоящая любовь потомков к умершим предкам должна заключаться в стяжании для себя и для них вечной будущей жизни. «Мы, европейцы, должны предложить Китаю не отрицание, а *исполнение* его жизненного начала», – парадоксально провозглашал Соловьев [25, с. 146–147]. В заключительной части своего труда он провозглашал необходимость соединения китайского порядка с правильно понятым европейским прогрессом, отрицая при этом революцию и реакцию как две крайности, опасные и для России.

Соловьев продолжил эту линию своей следующей статьей в «Русском обозрении», посвященной Японии²⁸. Опираясь на несколько трудов русских и европейских ученых, Соловьев знакомил читателей с японской мифологией, проблемой этногенеза древних японцев, ролью буддизма в отмене практики человеческих жертвоприношений, общим очерком истории страны. Остро критикуя некоторые черты японской культуры, в целом он ставил ее очень высоко, сравнивая с любимым им католическим Западом и сожалея о срыве иезуитских миссий XVI–XVII вв. Параллели, которые Соловьев почти открыто проводил между Японией и Россией, бросались читателям в глаза, особенно высмеивание 250-летней культурной бесплодности периода отказа от «болезни европейничанья» и «полного торжества самобытности», по Данилевскому²⁹. В конце статьи философ высказывал опасения, что Запад отпадет от христианства, в то время как Япония станет его двигателем и «желанным союзником тех исторических сил, которым суждено потрудиться для торжества царства Божия на земле»³⁰. Остается удивляться, как консервативный журнал решился напечатать столь откровенное заявление Соловьева о его намерениях построения вселенской теократии.

²⁸ См.: Соловьев В.С. Япония (историческая характеристика) // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 182–202 [26]; Соловьев В.С. Япония (историческая характеристика) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. СПб., 1912. Т. 6. С. 153–173 [27].

²⁹ См.: Соловьев В.С. Япония (историческая характеристика). С. 154, 171–172.

³⁰ Там же. С. 173.

Что касается следующего религиозно-этнографического труда Соловьёва, напечатанного в двух номерах «Русского обозрения» и посвященного языческим верованиям³¹, то его можно рассматривать и как прямое продолжение написанной еще в 1873 г. самой первой работы юного автора³², и как продолжение статей о Китае и Японии в предыдущих номерах журнала. Напомним структуру этой хорошо известной работы: критический анализ концепций происхождения первобытной религии, типичных для XIX века, с обоснованием авторской позиции; описание маньчжурского пантеона и шаманизма; рассмотрение религии саамов; краткая заметка о шумерской демонологии. Данная работа, безусловно, не имела злободневного социально-политического оттенка и была скорее направлена на развлечение читателей журнала жуткими рассказами о колдунах и духах.

Четвертый тематический блок соловьевских сочинений в «Русском обозрении» включает в себя его стихотворные сочинения и критические статьи о русских поэтах. Уже в 1890 г. в журнале были опубликованы два стихотворения Соловьёва, ныне хорошо известные. Первое из них «Хоть мы навек незримыми цепями...»³³ было написано еще в 1875 г. в Лондоне, однако в «Русском обозрении» появилось без даты (позднее, в 1892 г., автор сам спародировал его, послав Цертелеву стихотворение «Увы, мой друг, крепчайшими цепями...»). Второе – «Не по воле судьбы, не по мысли людей...»³⁴ – было новым. Следует заметить, что в издании стихотворений Соловьёва 1974 г. в комментариях нет никаких упоминаний о том, что эти стихотворения опубликованы именно в «Русском обозрении». Оба стихотворения, особенно первое, служат ярким выражением не столько лирических чувств, сколько философской системы Соловьёва (для сравнения скажем, что А.А. Фет свои философские стихи не публиковал в «Русском обозрении»).

В 1891 г. Цертелев опубликовал два стихотворных перевода Соловьёва: из Вергилия и из Г. Лонгфелло. В первом случае речь идет о знаменитой четвертой эклоге Вергилия, в которой традиционно усматривали пророчество о рождении Христа. Соловьёв перевел ее еще летом 1887 г., отредактировал после замечаний Фета, а в «Русском обозрении» опубликовал вместе со своим примечанием³⁵. В издании 1974 г. эклога вошла с заголовком «Поллион», который в изначальной журнальной публикации был вынесен внутрь текста. Журнальная публикация включала семь подстрочных примечаний Соловьёва к сложным местам текста; в современном издании они отсутствуют без каких-

³¹ См.: Соловьёв В.С. Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 620–648; № 10. С. 485–516 [28].

³² См.: Соловьёв В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Православное обозрение. 1873. № 11. С. 635–665 [29].

³³ См.: Соловьёв В.С. Стихотворение // Русское обозрение. 1890. № 5. С. 263 [30]; Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 61 [31].

³⁴ См.: Соловьёв В.С. Стихотворение // Русское обозрение. 1890. № 11. С. 43 [32]; Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 80.

³⁵ См.: Четвертая эклога Вергилия. Перевод Владимира Соловьёва // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 246–248 [33]; Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 195–197.

либо комментариев на этот счет. Второй перевод – лирического стихотворения Лонгфелло – был сделан Соловьевым по случаю, на заказ³⁶. В обоих случаях в издании 1974 г. также не упомянуто об их первой публикации в «Русском обозрении», хотя применительно к стихотворениям Соловьева в других журналах это правило соблюдается.

Тем не менее дважды на страницах «Русского обозрения» он всё же выступил как литературный критик. В июле 1890 г. увидела свет рецензия Соловьева на новую книгу об А.К. Толстом – поэте, семья и дом которого играли важнейшую роль в жизни самого философа³⁷. Речь шла о первом научном исследовании творчества А.К. Толстого – монографии Н.М. Соколова. Рецензия Соловьева, как это бывало очень часто, носила сатирический и почти издевательский характер, высмеивала невежество Н.М. Соколова, отсутствие логики в его книге, его отрицание достоинств целого ряда крупнейших русских поэтов второй половины XIX в., представляла нападки Соколова на Толстого как вызванные общим невежеством и непониманием сути поэзии как таковой. «Жаль начинающего автора: при всех своих странностях, он вовсе не лишен литературной способности, которую мог бы применить более осмысленным образом», – заключал Соловьев [40, с. 448]. Разумеется, острые и ехидные выпады привлекали читателей к журналу, неоднократно прибегал к ним и сам Цертелев в своей «Современной летописи». Уход его из журнала после мая 1892 г., казалось, мог привести к полному прекращению сотрудничества Соловьева в «Русском обозрении». В итоге так и случилось, хотя не сразу. Новый редактор журнала А.А. Александров был учеником Леонтьева и также был знаком с Соловьевым. Поэтому в декабре 1892 г. в «Русском обозрении» появилась другая литературно-критическая работа философа, а также его стихотворение. Причина была проста – смерть А.А. Фета, который регулярно публиковал не только свои стихотворения, но и мемуары и переписку в цертелевском журнале в 1890–1892 гг. и стал одним из наиболее популярных авторов «Русского обозрения».

Разумеется, Соловьев, близкий к Фету при жизни, не мог не откликнуться на печальное событие. Поэтому в «Русском обозрении» под названием «Два стихотворения» были опубликованы два поэтических посвящения памяти Фета³⁸. Первое из них было подписано инициалами В.С. и, очевидно, принадлежало Соловьеву, но не было включено в издание 1974 г. по той очевидной причине, что составители данного издания, как мы уже видели, вообще не пользовались «Русским обозрением». Поскольку в том же номере журнала была опубликована статья Соловьева о Фете, то у нас нет сомнений, что и это стихо-

³⁶ См.: Соловьев В.С. Из Лонгфелло // Русское обозрение. 1891. № 11. С. 172 [34]; Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 197.

³⁷ См.: Соловьев В.С. Иллюзия поэтического творчества. «Эпос и лирика графа А.К. Толстого». Критическое исследование Н.М. Соколова. СПб., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 441–448 [35].

³⁸ См.: Памяти А.А. Фета (два стихотворения) // Русское обозрение. 1892. № 12. С. 791–793 [36].

творение следует атрибутировать именно ему. Второе, краткое, но выразительное стихотворение принадлежало редактору журнала А.А. Александрову.

В том же номере появилась критическая статья Соловьёва о недавно изданных стихотворениях Фета и Полонского³⁹. Пафос данной статьи, направленный на утверждение объективного существования вечной и истинной красоты и любви как предметов лирической поэзии, лежал в русле соловьёвской философии и эстетики, но в полной мере соответствовал и консервативной эстетической программе журнала, постоянными авторами которого были Полонский и Фет. Недаром Соловьёв сам подчеркнул, что они публиковались в «Русском обозрении»⁴⁰.

На этом регулярное сотрудничество Соловьёва с новой редакцией «Русского обозрения» прекратилось. После смерти Фета его уже ничего не связывало с консервативным кругом Александрова, тем более что полемика философа с ключевыми авторами обновленного журнала Л.А. Тихомировым и В.В. Розановым только разгоралась. На протяжении 1893 г. в «Русском обозрении» печатался большой роман Всеволода Соловьёва «Злые вихри»⁴¹. Учитывая враждебные отношения с братом, это должно было окончательно поставить крест на истории сотрудничества Владимира Соловьёва с журналом. Однако произошло иначе.

После полного разрыва личных отношений Соловьёва с А.А. Киреевым в 1889 г. они еще один раз в 1897 г. столкнулись в прямой полемике⁴². Ее инициатором стал Киреев, опубликовавший в «Русском обозрении» свои «Критические заметки». Направленные в основном против «Московского сборника» К.П. Победоносцева и его «церковного национализма», они были также посвящены и продолжению старого спора с Соловьёвым о православии и католицизме и содержали острую критику папства⁴³. Возмущенный Соловьёв 17 июня написал письмо А.А. Александрову, убеждая его в память прошлых заслуг перед «Русским обозрением» напечатать ответ: «Мой приятель А.А. Киреев наврал на меня как на мертвого с помощью фальшивых цитат – в таком высоком градусе наврал, что я, кажется, даже по закону могу требовать от Вас напечатания прилагаемых опровержений. Но надеюсь, что Вы это сделаете охотно не по закону, а по благодати, в память наших старых встреч у К.Н. Леонтьева и А.А. Фета» [42, л. 1]. При этом Соловьёв передавал благодарность от С.П. Хитрово, которая очень любила читать «Русское обозрение», и высылал Александрову свое «Оправдание добра». Судя по следующему письму, тот сразу ответил согласием, и уже в сле-

³⁹ См.: Соловьёв В.С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 625–654 [37].

⁴⁰ См.: Соловьёв В.С. О лирической поэзии. С. 652.

⁴¹ Соловьёв В.С. Злые вихри. Роман // Русское обозрение. 1893. № 3. С. 25–62; № 4. С. 626–670; № 7. С. 92–111; № 9. С. 103–131; № 10. С. 652–719; № 11. С. 164–221; № 12. С. 1077–1148 [38].

⁴² См. об этом: Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А. Киреева и Вл.С. Соловьёва // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 237 [39].

⁴³ См.: Киреев А.А. Критические заметки // Русское обозрение. 1897. № 6. С. 808–842 [40]; Киреев А.А. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 263–268 [41].

дующем номере «Русского обозрения» появилось его открытое письмо, посвященное двум местам, которые Киреев в соловьевских статьях по недоразумению понял превратно⁴⁴. Философ указывал, что по цензурным соображениям он не может ответить Кирееву по существу. Открытое письмо Соловьева аналогичного содержания появилось также в «Новом времени»⁴⁵.

В ответ Киреев в двух своих письмах в «Новое время» и «Русское слово» (газету, редактором которой также был тогда А.А. Александров) изъявлял желание окончательно выяснить вопрос, какое именно соединение церковью Соловьев считает нужным вместо формальной унии, и выражал надежду, что публикация ответа на данный вопрос не встретит цензурных препятствий⁴⁶. Наконец, в сентябре 1897 г. Киреев опубликовал в «Русском обозрении» более пространственный ответ Соловьеву в форме открытого письма к Александрову⁴⁷. Коснувшись вначале двух неточных выражений и недоразумений, Киреев подробно рассматривал французский текст книги Соловьева «Россия и Вселенская Церковь», доказывая приверженность философа католицизму и требуя от него недвусмысленного ответа если не в русской, то хотя бы в зарубежной печати. Подчеркивая согласие с Соловьевым в плане идеала воссоединения церковей и критики синодального строя, генерал усматривал принципиальное расхождение лишь в отношении к папству. Чтобы сделать для читателей яснее ход всей полемики, Киреев перепечатал в «Русском обозрении» четыре летних статьи из «Нового времени»: две своих и две соловьевских⁴⁸. На этом очередной раунд полемики завершился, поскольку Соловьев явно охладевал к прежним мечтам о теократии.

Тем не менее соловьевская тема еще раз прозвучала в «Русском обозрении». А.А. Александров прекратил издание журнала в 1898 г., права на него перешли к А.Ф. Филиппову, который после смерти Соловьева решил наполнить осенний номер «Русского обозрения» 1900 г. материалами в память о философе. В действительности первый номер возобновленного журнала Филиппов сумел издать лишь летом 1901 г., однако в нем в полной мере сохранился «соловьевский» раздел. Свой замысел Филиппов разъяснял в письме к В.Я. Брюсову: «Теперь никто не поймет, почему я вспомнил о Соловьеве, но в прошлом году статьи были бы превосходными поминками по *недавно умершем*» [46, л. 15]. Эти «поминки» свелись к публикации следующим материалов.

После целого ряда писем Фета Филиппов для плавности перехода опубликовал стихотворение Фета, посвященное О.М. Соловьевой. По его мнению, это подводило читателя к мысли о Владимире Соловьеве, и далее было впервые

⁴⁴ См.: Соловьев В.С. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 7. С. 472–474 [43].

⁴⁵ См.: Соловьев В.С. Письмо в редакцию. С. 472–474; Соловьев В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. С. 622 [44].

⁴⁶ См.: Киреев А.А. Сочинения. Т. 1. С. 239–249.

⁴⁷ См.: Киреев А.А. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 389–406 [45].

⁴⁸ Там же. С. 399–405.

напечатано шутивное письмо Соловьева Фету 1892 г.⁴⁹ Оно представляет особый интерес тем, что в него включены сразу четыре стихотворения Соловьева. При сравнении их текста в издании 1974 г.⁵⁰ с текстом в «Русском обозрении» и в радловском собрании писем обнаруживаются некоторые различия. Если эпитафия «Владимир Соловьев лежит на месте этом» везде опубликована без изменений, то юмористическая поэма «Душный город стал несносен...» в журнале Филиппова и в издании 1974 г. опубликована полностью, а у Радлова – без трех последних строф. В стихотворении «Нет вопросов давно и не нужно речей...», по сравнению со стандартной версией, напечатанной в «Северном вестнике» и в собраниях сочинений, в «Русском обозрении» отличалась пунктуация, а также четвертая строка: в журнале – «как безумно люблю», в остальных изданиях – «что безумно люблю». Наибольшие изменения претерпел текст последнего стихотворения в данном письме – «Тесно сердце твое для меня...». По сравнению с вариантом из письма Фету и «Русского обозрения», в версии «Вестника Европы» и в позднейших изданиях Соловьев кардинально изменил размер нечетных строк, добавив новые слова, и переформулировал последние две строки.

После этого письма А.Ф. Филиппов разместил в журнале два мемуарных материала о Соловьеве. Статья известного литературного критика А.И. Введенского «Одинокий мыслитель» представляла собою общий очерк философии Соловьева, его увлечений теократией, его учений о космосе, хаосе и Софии⁵¹. Введенский высказывал мнение, что философ впал в искушение апостола Петра – опереться на земную силу для небесных целей, но перед смертью раскаялся в этом. Достаточно критично Введенский оценивал этику и учение о праве Соловьева, сурово критиковал его полемику против национализма. В целом Введенский оценивал философа как фигуру экстремистскую и провокационную, исходившую из славянофильских предпосылок, но пришедшую к западным выводам.

Заключительный материал соловьевского блока в данном выпуске журнала был озаглавлен как статья Анны Никифораки «Иностранец о русском», на самом же деле это был перевод французской статьи Мельхиора де Вогюэ о Соловьеве⁵². Вогюэ являлся постоянным автором «Русского обозрения» в 1890–1891 гг., а теперь делился своими воспоминаниями о покойном философе с русскими читателями. Он сетовал на неизвестность Соловьева на Западе, вспоминал о своем знакомстве с ним в Каире в 1875 г., о своем визите к нему в деревню. Рассуждения Вогюэ о спиритизме, женском начале, ненормальном поведении Соловьева, его утверждения о том, что он был прототипом героев Достоевского, о предсмертной болезни философа выглядят очень странно и оста-

⁴⁹ См.: Письмо Владимира Сергеевича Соловьева // Русское обозрение. 1901. № 1. С. 104–106 [47]; Соловьев В.С. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. Пб., 1923. С. 228–229 [48].

⁵⁰ См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 91, 152–154.

⁵¹ Введенский А.И. Одинокий мыслитель // Русское обозрение. 1901. № 1. С. 107–116 [49].

⁵² Никифораки А. Иностранец о русском // Русское обозрение. 1901. № 1. С. 117–123 [50].

ются на совести автора. Еще более поразителен вывод де Вогюэ: «Человек – вообще странное животное, а русский человек – в особенности» [50, с. 123].

На этом завершается история соловьевской темы в «Русском обозрении», как и история самого журнала. Подведем итоги. Многочисленные философские и религиозно-философские работы Соловьева (а также два его стихотворения) появлялись в «Русском обозрении» в 1890 г., что не мешало Д.Н. Цертелеву, а также П.Е. Астафьеву и А.А. Кирееву несколько раз подвергнуть философа критике на страницах журнала. В 1891 г. журнал не опубликовал ни одной оригинальной работы Соловьева, не считая двух стихотворных переводов, и в то же время один раз напечатал критический выпад в его адрес. В начале 1892 г. в «Русском обозрении» появились две небольшие философские работы Соловьева о Леонтьеве и Страхове. После этого Д.Н. Цертелев ушел с поста редактора журнала. В декабре 1892 г. новый редактор А.А. Александров дал место на страницах «Русского обозрения» одной статье и одному стихотворению Соловьева, после чего его сотрудничество с журналом в целом прекратилось. Лишь в 1897 г. в «Русском обозрении» произошла перепалка между Киреевым и Соловьевым, причем Александров был вынужден один раз дать слово последнему. Наконец, после смерти Соловьева последний редактор журнала А.Ф. Филиппов намеренно акцентировал соловьевскую тему и напечатал в 1901 г. в «Русском обозрении» целый ряд материалов о Соловьеве и из его наследия. Это можно рассматривать как запоздлую дань признания журнала тому автору, который более других способствовал популярности «Русского обозрения» в начале его существования.

Список литературы

1. Письма А.А. Киреева Н.Н. Страхову // ОР РНБ. Ф. 747. Д. 15.
2. Медоваров М.В. От поштальной росписи к базе данных содержания журнала (на примере журнала «Русское обозрение») // Проблемы библиографирования содержания периодических и продолжающихся изданий России XVIII – начала XX века: сб. статей к 100-летию со дня рождения В.Э. Бограда. СПб., 2017. С. 114–127.
3. Гартман Э. фон. Пессимизм и педагогика. Перевод с рукописи Владимира Соловьева // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 171–194.
4. Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 869–889.
5. Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 5. С. 384–400.
6. Соловьев В.С. Д. Щеглов. История социальных систем. Т. II. Критическое обозрение социальных учений Фурье, Кабе, Л. Блана, Ляменэ, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре. СПб., 1889 // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 433–440.
7. Соловьев В.С. Запоздавшая вылазка из одного литературного лагеря // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1989.
8. Соловьев В.С. The key to Theosophy by Н.Р. Blavatsky // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 881–886.
9. Соловьев В.С. Заметка о Е.П. Блавацкой // Соловьев В.С. Собрание сочинений. СПб., 1912. Т. 6. С. 394–398.
10. Генон Р. Теософизм: История одной псевдорелигии. Ч. 1 / пер. с фр. А. Игнатъева. Калининград, 2012.
11. Соловьев В.С. «Место христианства в истории» В. Розанова. М., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 475–476.

12. Соловьёв В.С. Князь С. Трубецкой. Метафизика в древней Греции // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 931–945.
13. Медоваров М.В. Галлюцинация или несовершенство? Журнал «Русское обозрение» и забытый спор В.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого // Соловьёвские исследования. 2016. № 2(50). С. 82–96.
14. Соловьёв В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 352–358.
15. Соловьёв В.С. Отрицательный идеал нравственности // Русское обозрение. 1892. № 4. С. 804–811.
16. Соловьёв В.С. Г. Ярош и истина // Русское обозрение. 1890 № 4. С. 856–858.
17. Соловьёв В.С. Самосознание или самодовольство // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 671–684.
18. Астафьев П.Е. Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. 1890. № 3. С. 267–297.
19. Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000.
20. Соловьёв В.С. Самосознание или самодовольство. 1891 // Соловьёв В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 5. СПб., 1912. С. 353–365.
21. Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 840–859.
22. Киреев А.А. Несколько дополнительных слов о предстоящей реформе наших гимназий (Письмо к редактору) // Русское обозрение. 1890. № 5. С. 342–344.
23. Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 6. С. 858–866.
24. Соловьёв В.С. Китай и Европа // Русское обозрение. 1890. № 2. С. 673–696; № 3. С. 187–207; № 4. С. 761–776.
25. Соловьёв В.С. Китай и Европа (1890) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. 6. СПб., 1912. С. 93–152.
26. Соловьёв В.С. Япония (историческая характеристика) // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 182–202.
27. Соловьёв В.С. Япония (историческая характеристика) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. 6. СПб., 1912. С. 153–173.
28. Соловьёв В.С. Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 620–648; № 10. С. 485–516.
29. Соловьёв В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Православное обозрение. 1873. № 11. С. 635–665.
30. Соловьёв В.С. Стихотворение // Русское обозрение. 1890. № 5. С. 263.
31. Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974.
32. Соловьёв В.С. Стихотворение // Русское обозрение. 1890. № 11. С. 43.
33. Четвертая эклога Вергилия. Перевод Владимира Соловьёва // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 246–248.
34. Соловьёв В.С. Из Лонгфелло // Русское обозрение. 1891. № 11. С. 172.
35. Соловьёв В.С. Иллюзия поэтического творчества. «Эпос и лирика графа А.К. Толстого». Критическое исследование Н.М. Соколова. СПб., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 441–448.
36. Памяти А.А. Фета (два стихотворения) // Русское обозрение. 1892. № 12. С. 791–793.
37. Соловьёв В.С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 625–654.
38. Соловьёв В.С. Злые вихри. Роман // Русское обозрение. 1893. № 3. С. 25–62; № 4. С. 626–670; № 7. С. 92–111; № 9. С. 103–131; № 10. С. 652–719; № 11. С. 164–221; № 12. С. 1077–1148.
39. Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А. Киреева и Вл.С. Соловьёва // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239.
40. Киреев А.А. Критические заметки // Русское обозрение. 1897. № 6. С. 808–842.
41. Киреев А.А. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 254–268.
42. Письма Вл.С. Соловьёва А.А. Александрову // РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 734.

43. Соловьев В.С. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 7. С. 472–474.
44. Соловьев В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 622.
45. Киреев А.А. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 389–406.
46. Письма А.Ф. Филиппова В.Я. Брюсову // ОР РГБ. Ф. 386. К. 106. Д. 29.
47. Письмо Владимира Сергеевича Соловьева // Русское обозрение. 1901. № 1. С. 104–106.
48. Соловьев В.С. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. Пб., 1923.
49. Введенский А.И. Одинокий мыслитель // Русское обозрение. 1901. № 1. С. 107–116.
50. Никифорова А. Иностранец о русском // Русское обозрение. 1901. № 1. С. 117–123.

References

1. Pis'ma A.A. Kireeva N.N. Strakhovu [A.A. Kireev's Letters to N.N. Strakhov], in *OR RNB* [Manuscript Section of the Russian National Library], fund 747, no. 15.
2. Medovarov, M.V. Ot postateynoy rospisi k baze dannykh sodержaniya zhurnala (na primere zhurnala «Russkoye obozreniye») [From an article-by-article index to the database of journal content (by the example of the journal «Russkoye Obozreniye»), in *Sbornik statey k 100-letiyu so dnya rozhdeniya V.E. Bograda «Problemy bibliografirovaniya sodержaniya periodicheskikh i prodolzhayushchikhsya izdaniy Rossii XVIII – nachala XX veka»* [Collection of articles in commemoration of the 100th anniversary of V.E. Bograd's birthday «Problems of content bibliography of periodicals and serial editions in Russia of the 18th – early 20th centuries»]. Saint-Petersburg, 2017, pp. 114–127.
3. Gartman, E. fon. Pessimizm i pedagogika. Pervod s rukopisi Vladimira Solov'eva [Pessimism and pedagogy. Translated from Vladimir Solovyov's manuscript], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 1, pp. 171–194.
4. Sovremennaya letopis' [Current chronic], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 4, pp. 869–889.
5. Sovremennaya letopis' [Current chronic], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 5, pp. 384–400.
6. Solov'ev, V.S. D. Shcheglov. Istoriya sotsial'nykh sistem. T. II. Saint-Petersburg, 1889 [D. Shcheglov. The history of social systems. Vol. 2], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 7, pp. 433–440.
7. Solov'ev, V.S. Zapozdalaya vylazka iz ognogo literaturnogo lagerya [A late sally from one literary camp], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1989, pp. 317–322.
8. Solov'ev, V.S. The Key to Theosophy by H.P. Blavatsky, in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 8, pp. 881–886.
9. Solov'ev, V.S. Zametka o E.P. Blavatskoy [A Note on H.P. Blavatskaya], in Solov'ev, V.S. *Sobraniye sochineniy. T. 6* [Collected works. Vol. 6]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 394–398.
10. Genon, R. *Teosofizm: Istoriya odnoy psevdoreligii. Ch. I* [Theosophism: the history of a pseudoreligion. Part 1]. Kaliningrad, 2012, pp. 21–32.
11. Solov'ev, V.S. «Mesto khristianstva v istorii» V. Rozanova. Moscow, 1890 [«The place of Christianity in history» by V. Rozanov], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 9, pp. 475–476.
12. Solov'ev, V.S. Knyaz' S. Trubetskoy. Metafizika v drevney Gretsii [Prince S. Trubetskoy. Metaphysics in Ancient Greece], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 10, pp. 931–945.
13. Medovarov, M.V. Gallyutsinatsiya ili nesovershenstvo? Zhurnal «Russkoye obozreniye» v zabytyy spor V.S. Solov'eva i S.N. Trubetskogo [Hallucination or imperfection? The journal «Russkoye Obozrenie» and the forgotten debate between Vladimir Solovyov and Prince Sergei Trubetskoy in 1890], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, no. 2(50), pp. 82–96.
14. Solov'ev, V.S. Pamyati K.N. Leont'eva [In memory of K.N. Leontiev], in *Russkoe obozrenie*, 1892, no. 1, pp. 352–358.
15. Solov'ev, V.S. Otritsatel'nyy ideal npravstvennosti [Negative ideal of morality], in *Russkoe obozrenie*, 1892, no. 4, pp. 804–811.
16. Solov'ev, V.S. G. Yarosh i istina [Mr. Yarosh and the truth], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 4, pp. 856–858.
17. Solov'ev, V.S. Samosoznanie ili samodovol'stvo [Self-consciousness or complacency], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 6, pp. 671–684.

18. Astaf'ev, P.E. Natsional'noe samosoznanie i obshchechelovecheskie zadachi [National Consciousness and Universal Goals], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 3, pp. 267–297.
19. Astaf'ev, P.E. *Filosofiya natsii i edinstvo mirovozzreniya* [Philosophy of Nation and the Unity of World View]. Moscow, 2000.
20. Solov'ev, V.S. Samosoznanie ili samodovol'stvo [Self-consciousness or complacency], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T.5* [Collected works. Vol. 5]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 353–365.
21. Sovremennaya letopis' [Current chronic], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 6, pp. 840–859.
22. Kireev, A.A. Neskol'ko dopolnitel'nykh slov o predstoyashchey reforme nashikh gimnaziy (Pis'mo k redaktoru) [Some additional words on the forthcoming reform of our gymnasium (A letter to the editor)], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 5, pp. 342–344.
23. Sovremennaya letopis' [Current chronic], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 6, pp. 858–866.
24. Solov'ev, V.S. Kitay i Evropa [China and Europe], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 2, pp. 673–696; no. 3, pp. 187–207; no. 4, pp. 761–776.
25. Solov'ev, V.S. Kitay i Evropa (1890) [China and Europe], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 6* [Collected works. Vol. 6]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 93–152.
26. Solov'ev, V.S. Yaponiya (istoricheskaya kharakteristika) [Japan (A historical description)], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 7, pp. 182–202.
27. Solov'ev, V.S. Yaponiya (Istoricheskaya kharakteristika) [Japan (A historical description)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 6* [Collected works, vol. 6]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 153–173.
28. Solov'ev, V.S. Pervobytnoe yazychestvo, ego zhivye i mertvye ostatki (okonchanie) [Primitive Paganism, Its Life and Dead Relicts (the end)], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 8, pp. 620–648; no. 10, pp. 485–517.
29. Solov'ev, V.S. Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve [Mythological Process in Ancient Paganism], in *Pravoslavnoe obozrenie*, 1873, no. 11, pp. 635–665.
30. Solov'ev, V.S. Stikhotvorenie [A poem], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 5, p. 263.
31. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays]. Leningrad, 1974.
32. Solov'ev, V.S. Stikhotvorenie [A poem], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 11, p. 43.
33. Chetvertaya ekloga Vergiliya. Perevod Vladimira Solov'eva [The fourth eclogue by Virgil. Translated by Vladimir Solovyov], in *Russkoe obozrenie*, 1891, no. 9, pp. 246–248.
34. Solov'ev, V.S. Iz Longfello [From Longfellow], in *Russkoe obozrenie*, 1891, no. 11, p. 172.
35. Solov'ev, V.S. Ilyuziya poeticheskogo tvorchestva. «Epos i lirika grafa A.K. Tolstogo». Kriticheskoe issledovanie N.M. Sokolova. Saint-Petersburg, 1890 [Illusion of poetical creativity. «Count A.K. Tolstoy's epos and lyric poetry». N.M. Sokolov's critical study], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 7, pp. 441–448.
36. Pamyati A.A. Feta (dva stikhotvoreniya) [In memory of A.A. Fet (Two poems)], in *Russkoe obozrenie*, 1892, no. 12, pp. 791–793.
37. Solov'ev, V.S. O liricheskoy poezii. Po povodu poslednikh stikhotvoreniy Feta i Polonskogo [On lyrical poetry. On the last poems by Fet and Polonsky], in *Russkoe obozrenie*, 1890, no. 12, pp. 625–654.
38. Solov'ev, V.S. Zlye vikhri. Roman [Evil whirlwinds. A novel], in *Russkoe obozrenie*, 1893, no. 3, pp. 25–62; no. 4, pp. 626–670; no. 7, pp. 92–111; no. 9, pp. 103–131; no. 10, pp. 652–719; no. 11, pp. 164–221; no. 12, pp. 1077–1148.
39. Medovarov, M.V. K istorii vzaimootnosheniy A.A. Kireeva i V.I. Solov'eva [On the history of A.A. Kireev and V.I. Solovyov's relationship], in *Vestnik Nizhegorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, 2010, no. 1, pp. 234–239.
40. Kireev, A.A. Kriticheskie zametki [Critical Notes], in *Russkoe obozrenie*, 1897, no. 6, pp. 808–842.
41. Kireev, A.A. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 254–268.
42. Pis'ma V.I. Solov'eva A.A. Aleksandrovu [V.I. Solovyov's letters to A.A. Aleksandrov], in *RGALI* [Russian State Archive of Literature and Art], fund 2, reg. 1, no. 734.

43. Solov'ev, V.S. Pis'mo v redaktsiyu [A letter to the editorial office], in *Russkoe obozrenie*, 1897, no. 7, pp. 472–474.
44. Solov'ev, V.S. Pis'mo v redaktsiyu gazety «Novoe Vremya» [A letter to the editorial office of the newspaper «Novoe Vremya»], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1989, p. 622.
45. Kireev, A.A. Pis'mo v redaktsiyu [A letter to the editorial office], in *Russkoe obozrenie*, 1897, no. 9, pp. 389–406.
46. Pis'ma A.F. Filippova V.Ya. Bryusovu [A.F. Filippov's letters to V.Ya. Bryusov], in *OR RGB* [Manuscript Section of the Russian State Library], fund. 386, box 106, no. 29.
47. Pis'mo Vladimira Sergeevicha Solov'eva [Vladimir Sergeevich Solovyov's letter], in *Russkoe obozrenie*, 1901, no. 1, pp. 104–106.
48. Solov'ev, V.S. *Pis'ma, t. 4* [Letters, vol. 4]. Petersburg, 1923.
49. Vvedenskiy, A.I. Odinkiy myslitel' [The lonely thinker], in *Russkoe obozrenie*, 1901, no. 1, pp. 107–116.
50. Nikiforaki, A. Inostranets o russkom [A foreigner about a Russian], in *Russkoe obozrenie*, 1901, no. 1, pp. 117–123.

УДК 141.4:28
ББК 87.3(2) 522:86.38

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ТАТАРСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Ю.Г. МАТУШАНСКАЯ

Казанский (Приволжский) Федеральный университет,
ул. Кремлевская, д. 18, г. Казань, 420008, Российская Федерация
E-mail: jgm2007@yandex.ru

С использованием исторического, сравнительного и герменевтического методов исследования дается обзор религиозных направлений в исламе и иудаизме, в той или иной степени коррелирующих с христианской верой. Рассматриваются взгляды Владимира Соловьёва на нехристианские авраамические религии в контексте философии всеединства. Излагаются основы джадидских реформ в историко-культурном контексте, дается анализ сотрудничества деятелей татарского просвещения и российской интеллигенции. Обосновываются причины несогласия Владимира Соловьёва и Гатауллы Баязитова по вопросу о прогрессе в исламе. Джадидская реформа в татарском (тюркском) исламе в конце XIX – начале XX века привела к изменениям не только в религиозном начальном образовании татар, но во всей культуре, сделав более свободным отношение к герменевтике Корана, а также изменив отношение к женщине и прогрессу. В заключение исследования делается вывод о том, что Владимир Соловьёв, полемизируя с имамом Баязитовым, вышел на тему прогресса, являвшуюся наиболее актуальной в исламе того времени в контексте полемики джадидов с их оппонентами.

Ключевые слова: философия всеединства В. Соловьёва, европейский ислам, джадидизм, религия и общество, татарское просвещение, экуменизм, религиозная реформа, прогресс и религия, российская интеллигенция, Российская империя XIX-начала XX века

VLADIMIR SOLOVIEV AND TATAR RELIGIOUS ENLIGHTENMENT

J.G. MATUSHANSKAYA

Kazan Federal University
Kremlevskaya str. 18, Kazan, 420008, Russian Federation
E-mail: jgm2007@yandex.ru

The author of the article uses historical, comparative and hermeneutical methods of research to review the religious directions in Islam and Judaism correlating with Christian faith in a varying degree. The article considers Vladimir Solovyov's views on non-Christian Abrahamic religions in the context of the All-Uity, outlines the bases of Jadidic reforms in a historical and cultural context and analyses the cooperation between the figures of the Tatar Enlightenment and Russian intellectuals. It also discusses the reasons for the disagreement between Vladimir Solovyov and Gataullah Bayazitov concerning the progress in Islam. The Jadidic reform in the Tatar (Turkic) Islam in the late 19th century and early 20th century led to changes not only in the primary religious education of the Tatars, but in the whole culture, liberating the approach to the Koran hermeneutics and also changing the attitude towards woman and progress. As a result of the research the author makes a conclusion that Vladimir Solovyov in his polemic with the imam Bayazitov came to the subject of progress which was the most relevant problem in Islam of that time in the context of Jadids' polemic with their opponents.

Keywords: *V. Solovyov's philosophy of All-Unity, Islam in Europe, Jadidism, religion and society, Tatar Enlightenment, ecumenism, religious reform, progress and religion, Russian intellectuals, the Russian Empire in the XIX – early XX centuries.*

Владимир Соловьев – классик русской религиозной философии. Его философские взгляды можно назвать некоторой адаптацией западной, в том числе немецкой классической философии, на российской почве. По мнению Е.Б. Рашковского¹, соловьевское западничество условно, а не абсолютно. Но это западничество содержит некоторый эвристический аспект, согласно которому ни один пласт (социальный, исторический или религиозный) не самодостаточен, это взаимосвязанные грани вселенского Бытия. На убежденности в том, что человек участвует в мировом процессе, строится вся онтология добра Соловьёва². Это же убеждение составляет основу его идеи богочеловечества³. Трансцендентный смысл единства человечества, по мнению Соловьёва, заключаются в том, что все части человеческого рода, несмотря на национальную, религиозную и сословную вражду, живут общей жизнью. Их объединяет знание друг о друге, которого не было в древности, непрерывная коммуникация и взаимозависимость.⁴

В конце XIX–начале XX в. в России назревает ситуация внутреннего конфликта, которая привела к революциям и смене власти. Этот конфликт не могли не чувствовать философы того времени. Ответом на этот вызов истории в философии Соловьёва стала идея положительного всеединства, которая выражает органическое единство мирового бытия, взаимопроникновение составляющих его элементов при сохранении их индивидуальности. Положительное всеединство, согласно Соловьёву, предстает как благо, истина и красота. Соловьёв пишет: «Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значение постоянной и всеобщей нормы и идеала» [5, с.98]. Таким образом, во главе всегда стоит этический идеал. Однако, «оправдавши Добро как таковое, – пишет Соловьёв, – в философии нравственной, мы должны оправдать добро как Истину в теоретической философии», так как «абсолютное осуществляет благо через истину в красоте» [5, с. 548].

Поскольку наиболее актуальными на тот период были назревающие исторические перемены, интересно отношение Соловьёва к истории. Соловьёв так обосновывает философию истории: «У истории (а следовательно, и у всего

¹ См.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв: христианское западничество? // Новая Европа. 1994. №5. С. 73 [1].

² См.: Горелик К.В. Этика всеединства в философии Владимира Соловьёва // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: материалы Междунар. конф. 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб, 2003. С. 189–196 [2].

³ См.: Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Н.А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991 [3].

⁴ См.: Соловьёв В.С. Данилевский // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 4–411 [4].

мирового процесса) есть цель, которую мы, несомненно, знаем, — цель всеобъемлющая и вместе с тем достаточно определенная для того, чтобы мы могли сознательно участвовать в ее достижении, ибо относительно всякого чувства и всякого дела человеческого всегда можно решить, согласно ли оно с идеалом всеобщей солидарности или противоречит ему, направлено ли оно к осуществлению истинного всеединства или противодействует ему» [6, с. 552]. Там же Соловьев пишет: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» [6, с. 552].

И тем не менее это единство всего, метафизическое единство мира и социума, ставит вопрос если не о экуменизме, то хотя бы об отношении религий между собой. Прежде всего, это касается авраамических религий. Не вдаваясь в подробности относительно первенства, генетического или в вопросе истинны, мы можем констатировать тот факт, что иудаизм, христианство и ислам имеют много общего как в сюжетах, запечатленных в сакральных текстах, так и в том, что касается этики. Какое это имеет отношение к идеям всеединства Соловьева? Хотя бы то, что он также учитывал иудейскую составляющую христианской цивилизации. В *curriculum vitae* 1887 года Соловьев пишет, что после оставления профессорской деятельности он сосредоточил свои занятия «на вопросе о соединении церковей и о примирении христианства с иудаизмом». Еврейству и его истории посвящен ряд статей Соловьева: «Еврейство и христианский вопрос» (1884 г.), «Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии» (1886 г.), «Евреи, их вероучение и нравоучение» (1891 г.), «Когда жили еврейские пророки?» (1896 г.). «История и будущее теократии» (1887 г.) распадается на две части. Историческая часть – свободная экзегеза Ветхого Завета. Замысел Соловьева проследить развитие теократической идеи на протяжении всей истории еврейского народа представляется значительным и плодотворным. Теократическая концепция Соловьева связана с изучением истории «богоставия» Ветхого Завета.⁵

Владимир Соловьев был знаком с одним из родоначальников messiанского движения Иосифом Рабиновичем. В 1885 г. Соловьев написал статью «Новозаветный Израиль», в которой положительно отзывался о миссионерской деятельности Рабиновича среди иудеев. Мессианский иудаизм вписывается в идею положительного всеединства Соловьева как одно из осуществлений всеобъемлющей цели исторического процесса, со-деятельность Бога и людей и приближение к идеалу богочеловечества⁶. Это не единственное возможное от-

⁵ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1936 [7].

⁶ См.: Матушанская Ю.Г. Мессианское движение в Российской Империи в контексте идеи всеединства В. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. №3. С. 147–151 [8].

ношение к взаимоотношениям иудаизма и христианства в историческом процессе. Достаточно привести исследования Д. Боярина⁷. Если у Соловьева христианство и иудаизм устремляются к всеединству, то у Боярина политкорректно останавливаются в «мультикультурности».

Проблема проповеди христианства нехристианским народам России воспринимается как в конце XIX века, так и сейчас амбивалентно. Так, в Казанской духовной академии существовало единственное в российском образовании миссионерское отделение (открыто в 1854 г.). Здесь на высшем уровне преподавали языки, религиозные верования, быт и обычаи коренных народов Поволжья и Сибири. Миссионерская деятельность православной церкви встречалась как с пассивным сопротивлением (избегание встреч с миссионерами), так и с некоторым принятием, так как принятие православия открывало пути в «цивилизацию», которая предполагала более высокий социальный статус и доступ к образованию⁸. Узаконенное неравенство, сохранявшееся до эпохи революций начала XX века, привело к сложным социальным и религиозным коллизиям в отношениях между представителями разных религий и конфессий. Это касалось и образования. Дело в том, что начальное образование было религиозным, а среднее было доступно не всем. Да и сами представители религий не желали менять традиционный уклад жизни и традиционные подходы к образованию. Это являлось характерной чертой педагогики малых этносов.⁹ Одним из ярких представителей просвещения в духе православной веры был выпускник Казанской духовной академии Николай Иванович Ильминский, подвизавшийся в деле обучения кряшен (крещенных татар).¹⁰ Миссионерская деятельность православной церкви имела тогда, в том числе, своей целью создать верных подданных для империи, что являлось одной из основ строительства Российского государства.

Но просвещение мусульман в европейском духе могло быть и не связано с крещением. В XVIII – начале XIX в. религиозные представления татар были построены на традиционном исламе, но в обществе Российской империи уже происходили изменения, которые также коснулись татар. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены, прежде всего, через призму ислама в привычных для населения образах и понятиях. Процесс конфессионализации общества в Новое время сопровождался созданием и распространением социальной дисциплины, трансформацией поведения и мышления

⁷ См.: Boyarin D. De/Re/Constructing Midrash // Current Trends in the Study of Midrash. Ed. by C. Bakhos. Brill, 2006 [9].

⁸ См.: Werth P. From Resistance to Subversion: Imperial Power Indigenous Opposition, and their Entanglement // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2000. Vol. 1, №1. P. 21–44. [10].

⁹ См.: Смирнов И.П. Педагогика малых этносов // Казанский педагогический журнал. 2018. №1 (126). С. 184–195 [11].

¹⁰ См.: Werth P. From “pagan” Muslims to “baptized” communists: Religious conversion and ethnic particularity in Russia’s Eastern provinces // Comparative studies in society and history. 2000. Vol. 42. N 3. P. 497–523 [12].

людей в соответствии с религиозными шаблонами¹¹. Поэтому разделение процесса на тенденции к возрождению ислама и к исламской реформации не случайны (в каком-то смысле эти тенденции близки к разделению на западников и славянофилов в русском обществе). Усилия сторонников возрождения были направлены на то, чтобы вернуть татарское общество к «истинной» вере. В противовес мусульманскому консерватизму реформаторское джадидское (от арабского «джадид» – современность, модерн) движение не без основания называют татарским религиозным либерализмом.

Либеральные традиции являются продуктом западноевропейской культуры и основаны на примате рационалистического миропонимания. С XVIII по начало XX века происходила модернизация российского общества, одним из следствий которой стала проблема образования¹². Естественнаучные открытия и технические изобретения Западной цивилизации Нового времени привели в соприкосновение с ранее изолированными культурами. При этом стала очевидной неизбежность трансформирования неевропейских культур. Первый модернистский импульс был направлен на преодоление технической отсталости, однако у проникновения западной культуры в сферы духовной жизни также были свои последствия. Главным отличием российского опыта от большинства других контактов с неевропейскими цивилизациями стала собственная инициатива в усвоении характерных черт европейского образа жизни. Либералы видели Россию европейской страной. Они задумывались о ее месте в мировой истории. В особенности вопросом об историческом предназначении России был занят В. Соловьев, который решительно выступал против идеи «особого пути» России. В своих работах «Россия и Европа» (1888 г.), «Русская идея» (1911 г.) и других философ утверждал, что историческая роль России, находящейся между Востоком и Западом, состоит в примирении этих двух миров. Примерно такие же геополитические доводы можно прочесть и в работах основателя джадидского движения Исмаила Гаспринского.

Исмаил бей Гаспринский родился неподалеку от Ялты. Он получил как мусульманское, так и светское образование. Во время учебы в Москве Гаспринский жил в семье издателя журнала «Русский вестник» М.Н. Каткова. Учился также в Париже в Сорбонне (был вольнослушателем). Много ездил по Российской Империи, изучая быт татар. В 1884 г. открыл в Бахчисарае начальную школу (мектебе), в которой обучение языку осуществлялось на основе новой звуковой методики. Его новый метод был вызван несоответствием мусульманского образования требованиям эпохи и включал преподавание в медресе светских наук, турки и русского языка. Гаспринским была также издана

¹¹ См.: Шпирт А. Православное и униатское духовенство и их отношение к евреям в середине XVII века в Речи Посполитой // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 17. М., 2018. С. 104. [13]

¹² См.: Матушанская Ю.Г. Проблема модернизации религиозного образования в Российской империи // Вестник Казанского государственного энергетического университета. 2017. №2 (34). С. 111–125. [14].

«Алифба» (Азбука), в которой он обосновал свой новый метод¹³. Известно, что Гаспринский посетил Самарканд и Бухару, где написал исследование по среднеазиатской культуре и участвовал в открытии джадидской школы «Музаффария» в Бухаре. В 1911 году посетил Индию, в Бомбее также открыл новометодную школу для мусульман. Гаспринскому принадлежит идея международного конгресса мусульман. Перспективы развития ислама он видел в гармоническом синтезе достижений европейского научно-технического прогресса и мусульманской религиозной духовности.

Образование в то время было единственным каналом обновления ислама. Однако ограничивался ли джадидизм только образовательными реформами? Э. Лаззерини подчеркивает, что Гаспринский, призывая к реформам, использовал термин «танзимат» – по-турецки «изменение, модернизация». Гаспринский, по мнению Лаззерини, не стремился к возобновлению идеализированного прошлого, а стремился к такому будущему, которое лучше любого прошлого¹⁴. Поэтому джадидизм является лишь частью реформаторского движения, только если его рассматривать исключительно как реформу образования в медресе. Расширительная трактовка термина «джадидизм» возникла в XX веке, чему способствовала популярность джадидского образования в России. Постепенно расширительное толкование проникло в печать. С тех пор джадидизм начали связывать с приобщением к общемировым культурным ценностям. Вклад национальной татарской буржуазии в финансовое обеспечение системы религиозного образования (попечительские советы, деятельность благотворительных организаций) был весьма велик и свидетельствовал о том, что джадидизм был изначально многогранным явлением.

Наиболее примечательной фигурой развития религиозного реформаторства казанских татар является Шихабалдин Марджани (1818–1889). Главная особенность татарского религиозного реформаторства, к которому принадлежал Марджани, заключалась в критикетрадиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей и джтихада» (свободного толкования Корана и мусульманского законодательства). Марджани хорошо знал профессора И.Ф. Готвальда, академика В.В. Радлова, профессора А. Казембека, первого востоковеда среди женщин О.С. Лебедеву и многих других русских ученых. Через своего ученика Х. Фаизханова он устанавливает сотрудничество с В. Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-Тантави – известными петербургскими востоковедами¹⁵. Многим импонировало то, что Марджани прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной

¹³ Идея подобного метода обучения была заимствована в александрийских начальных школах в Египте, где образование было построено по английскому образцу («Казанский вечер». Номер от 6 июля 1907 г.).

¹⁴ См.: Lazzarini E.D. Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for in the Modern Generation// Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. Durham – London, 1997. P. 151–166 [15].

¹⁵ См.: Матушанская Ю.Г. Татарское религиозное образование в конце XIX–начале XX века // Миссия конфессий. №9. М.: Этносоциум, 2015. С. 21–28 [16].

культуры. Поэтому иностранных ученых, посещавших Казань, профессор Готвальд знакомил с Марджани как с представителем татарских ученых, хотя параллельно с этим препятствовал изданию его книг. Тем не менее участие российской интеллигенции в деле татарского просвещения очевидно. Романтическое служение народу, ставшее популярным в интеллигентской среде после Великих реформ и остающееся лейтмотивом просветительской деятельности вплоть до Октябрьской революции 1917 года и даже после нее, стало причиной активной помощи российской интеллигенции татарскому просвещению. Религиозные корни самого просвещения вписывались в ту же романтическую канву.

Сама идея подвижничества в интеллигентской среде имеет религиозные корни. В эпоху Великих реформ духовное сословие в России существовало обособленно. Если дворянином можно было стать по выслуге на государственной службе или заслужив один из российских орденов, то перейти из мирян в духовенство было невероятно сложно. По закону 1808 г., в духовных заведениях кроме сыновей духовенства могли учиться только дворяне, среди которых это было, мягко говоря, непопулярно. В XIX в. были случаи пострижения дворян в монахи, но в приходское духовенство не поступил ни один. Однако и дети духовенства не были свободны в своем выборе. И только закон от 26 мая 1869 г. делал детей духовенства не принадлежавшими лично к духовному сословию. Они становились теми самыми разночинцами, которые пополняли ряды студентов университетов и других учебных заведений, а значит, и возникшей тогда российской интеллигенции. Как пишет Лори Манчестер¹⁶, дети священнослужителей, уйдя из своего сословия, тем не менее сохранили его ценности. Служение просвещению они воспринимали как подвижничество. К попovichам относился отец Владимира Соловьёва.

Но не только университетскую интеллигенцию интересовала татарская религиозная культура. Так, Льва Толстого увлекали разного рода идейные течения, основанные на принципах ненасильственного переустройства мира. Среди них – так называемое ваисовское движение, берущее начало с 1860-х годов. Его основоположник – Багаутдин Ваисов (1810/18–1893). Лев Николаевич Толстой переписывался с сыном Багаутдина Ваисова Гайнутдином. Более того, встречался с ним в Ясной Поляне. В своих письмах Толстой рассматривал татар-ваисовцев в единстве и родстве с персами-бабистами (впоследствии последователями религии Бахаи), людьми, для которых любовь к ближнему и пацифизм стали основой жизни. Есть основание предположить, что ислам входил в поле зрения Толстого через реформаторское крыло.¹⁷

¹⁶ См.: Manchester L. Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia. Illinois University, 2008 [17].

¹⁷ См.: Бекметов Р. Лев Толстой и татарские писатели начала XX века: об отношении к мировой культуре и принципах литературного перевода (из опыта сопоставления дискурсивной практики)// Материалы XI международного семинара переводчиков (6–7 сентября 2016 года). Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2017. С. 71–79 [18].

Соловьев, как и большинство мыслителей XIX века, разделял веру в возможность торжества справедливости, разума и просвещения. Для него человечество является единым организмом, который является субъектом исторической реальности.¹⁸ В модернизовавшееся православие Соловьев внес элемент острой социальной направленности, что стало идейным наполнением русского религиозного Ренессанса. Согласно Соловьеву, христианская философия – это только новая форма христианской веры.¹⁹ В.С. Соловьев придерживался морально-религиозной интерпретации правовых норм. Право в теории всеединства Соловьева – это полифонический феномен. На его взгляд, онтология права не основана на рациональном или эмпирическом знании. В основе его лежит духовная идея. Эпистемологический аспект теории интегрального знания Соловьева заключается в синтезе религиозного, философского и научного подходов к пониманию закона. Согласно Соловьеву, «право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла».²⁰ Развитие идей русских философов рассматривает в своей статье Е. Прибыткова²¹.

Именно этика является общей темой авраамических религий. Особенно ярко это отражено в религиях откровения, которыми являются иудаизм и ислам. Соловьев также испытывает интерес к исламу. Русский философ был одним из близких друзей имама Санкт-Петербургской мечети, татарского религиозного реформатора (джагида) ахуна Гатауллы Баязитова (1876–1911). Очерк Соловьева «Магомет. Его жизнь и религиозное учение» (1896 г.) был написан под влиянием Баязитова. После того, как был напечатан этот очерк Соловьева, Баязитов публикует рецензию «Что проповедует ислам?» (1896 г.), где отмечает, что, в отличие от «порицателей ислама» Соловьев рассматривает деятельность пророка и его учения в историческом контексте. Это относится к обвинениям ислама в фанатизме, идеях священной войны, многоженстве и т.д. Положительная оценка очерка Соловьева Баязитовым тем не менее не учитывает высказывание русского философа об исламе как религии, которой не известен прогресс. В произведении «Ислам и прогресс» (1898 г.) Баязитов обращается к периоду ранней арабской мусульманской культуры, дух которой, по мнению Баязитова, был утерян и к простоте которой необходимо вернуться.²² Именно в контексте реформы как возвращения к чистоте истоков (а это характерно для многих религиозных реформ, включая реформу Мартина Лютера) возможно

¹⁸ См.: Гайденок П.Г. Испытание диалектики: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1998. №4. С. 90–91 [19].

¹⁹ См.: Рудницкая Е.Л. У истоков либерально-философско-идеалистической мысли // Вопросы истории. 2005. №3. С.18 [20].

²⁰ См.: Соловьев В.С. Право и нравственность. Минск, 2001. С. 35 [21].

²¹ См.: Pribytkova E. Law as a minimum of Good: The cross-point of All-unity and universalism // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 142–147 [22].

²² См.: Гафаров А.А. Мусульманское сообщество России в поисках выхода из кризиса традиционализма (вторая половина XIX–начало XX в.) // Российские мусульмане в этноконфессиональных процессах XIX–XX вв. Вып. 20. Под ред. Р.А. Набиева. Казань, 2010. С. 54–55 [23].

«открытие дверей и джитихада» (свободного толкования Корана и мусульманского законодательства), приобщение к плодам Просвещения и прогресса, имея в виду Просвещение в кантовском смысле, совершеннолетней и свободной деятельности разума.

Таким образом, идея положительного всеединства Владимира Соловьёва предполагает обращение не только к идеалам мудрости, добра и красоты в рамках христианского учения и христианской цивилизации. Философа интересует также и еврейское мессианское движение, и татарские мусульманские джадидские реформы. Если мессианское движение сопряжено с крещением евреев, то джадидские реформы – это реформы внутри ислама, без религиозной конверсии. Однако их либеральная направленность, выраженная в открытости по отношению к миру и к переосмыслению традиции, к роли общего образования и положению женщины в обществе, имеет в своей основе идеалы европейского Просвещения, перенесенные на мусульманскую почву. Как ни странно, философ замечает болевую точку неререформированного ислама – его отношение к прогрессу. Именно это вызывает полемику имама Санкт-Петербургской мечети Г. Баязитова, который выступает в этой полемике уже с точки зрения джадидов. Идея всеединства Владимира Соловьёва в каком-то смысле напоминает воронку, в центре притяжения которой философски осмысленные мыслителем библейские христианские ценности, которые притягивают подобное в других культурах и религиях, подчеркивая их положительную ценность. Как и в вопросе толерантности, философ смотрит в корень проблемы, пытаясь раскрыть ее смысл.

Список литературы

1. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв: христианское западничество? // Новая Европа. 1994. № 5. С. 68–73.
2. Горелик К.В. Этика всеединства в философии Владимира Соловьёва // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва. Материалы Междунар. конф. 14–15 февраля 2003 г. Серия «Symposium», вып. 32. СПб., 2003. С. 189–196.
3. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Н.А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. 240 с.
4. Соловьёв В.С. Данилевский // Собрание сочинений: в 2 т. М., 1988. С. 410–411.
5. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 47–548.
6. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Собрание сочинений: в 2 т. М., 1988. С. 548–555.
7. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. Париж, 1936. 275 с.
8. Матушанская Ю.Г. Мессианское движение в Российской Империи в контексте идеи всеединства В. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3. С. 147–151.
9. Boyarin D. De/Re/Constructing Midrash // Current Trends in the Study of Midrash / ed. by C. Bakhos. Brill, 2006. P. 299–321.
10. Werth P. From Resistance to Subversion: Imperial Power Indigenous Opposition, and their Entanglement // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2000. Vol. 1, № 1. P. 21–44.
11. Смирнов И.П. Педагогика малых этносов // Казанский педагогический журнал. 2018. № 1(126). С. 184–195.

12. Werth P. From «pagan» Muslims to «baptized» communists: Religious conversion and ethnic particularity in Russia's Eastern provinces // *Comparative studies in society and history*. 2000. Vol. 42, № 3. P. 497–523.
13. Шпирт А. Православное и униатское духовенство и их отношение к евреям в середине XVII века в Речи Посполитой // *Тирош. Труды по иудаике*. Вып. 17. М., 2018. С. 103–116.
14. Матушанская Ю.Г. Проблема модернизации религиозного образования в Российской империи // *Вестник Казанского государственного энергетического университета*. 2017. № 2(34). С. 111–125.
15. Lazzarini E.D. Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for in the Modern Generation // *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change*. Durham – London, 1997. P. 151–166.
16. Матушанская Ю.Г. Татарское религиозное образование в конце XIX – начале XX века // *Миссия конфессий*. № 9. М.: Этносоциум, 2015. С. 21–28.
17. Manchester L. *Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia*. Illinois University, 2008. 304 p.
18. Бекметов Р. Лев Толстой и татарские писатели начала XX века: об отношении к мировой культуре и принципах литературного перевода (из опыта сопоставления дискурсивной практики) // *Материалы XI Международного семинара переводчиков (6–7 сентября 2016 года)*. Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2017.
19. Гайденко П.Г. Искусшение диалектики: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // *Вопросы философии*. 1998. № 4. С. 90–91.
20. Рудницкая Е.Л. У истоков либерально-философско-идеалистической мысли // *Вопросы истории*. 2005. № 3. С. 17–33.
21. Соловьев В.С. *Право и нравственность*. Минск, 2001. 147 с.
22. Pribytkova E. Law as a minimum of Good: The cross-point of All-unity and universalism // *Соловьевские исследования*. Вып. 3(27). 2010. С. 142–146.
23. Гафаров А.А. Мусульманское сообщество России в поисках выхода из кризиса традиционализма (вторая половина XIX – начало XX вв.) // *Российские мусульмане в этноконфессиональных процессах XIX–XX вв.* / под ред. Р.А. Набиева. Казань, 2010. Вып. 20. С. 10–68.

References

1. Rashkovskiy, E.B. Vladimir Solov'ev: khristianskoe zapadnichestvo? [Vladimir Solovyov: Christian Westernism], in *Novaya Evropa*, 1994, no. 5, pp. 68–73.
2. Gorelik, K.V. Etika vseedinstva v filosofii Vladimira Solov'eva [Ethics of the All-Unity in Vladimir Solovyov's philosophy], in *Minuvshee i neprekhodyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva. Materialy Mezhdunarodnaya konferentsiya 14–15 fevralya 2003 g. Seriya «Symposium», vyp. 32* [The past and the eternal in V.S. Solovyov's Life and Creative Work. Proceedings of the International conference of February 14–15, 2003. Series “Symposium”, issue 32]. Saint-Petersburg, 2003, pp. 189–196.
3. Berdyaev, N.A. Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva [Vladimir Solovyov's main idea], in *N.A. Berdyaev o russkoy filosofii. Ch. 2* [N.A. Berdyaev on Russian philosophy. Part 2]. Sverdlovsk, 1991. 240 p.
4. Solov'ev, V.S. Danilevskiy [Danilevsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected works in 2 v.]. Moscow, 1988, pp. 410–411.
5. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 v., V. 1]. Moscow, 1988, pp. 47–548.
6. Solov'ev, V.S. Pervyy shag k polozhitel'noy estetike [The first step to positive aesthetics], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected works in 2 v.]. Moscow, 1988, pp. 548–555.
7. Mochul'skiy, K.V. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov. Life and Teaching]. Parizh, 1936. 275 p.

8. Matushanskaya, Yu.G. Messianskoe dvizhenie v Rossiyskoy Imperii v kontekste idei vseedinstva V. Solov'eva [Messianic movement in the Russian Empire in the context of V. Solov'yov's All-Unity idea], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3, pp. 147–151.
9. Boyarin, D. De/Re/Constructing Midrash. Current Trends in the Study of Midrash. Brill, 2006, pp. 299–321.
10. Werth, P. From Resistance to Subversion: Imperial Power Indigenous Opposition, and their Entanglement. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2000, vol. 1, no. 1, pp. 21–44.
11. Smirnov, I.P. Pedagogika mal'nykh etnosov [Pedagogy of small ethnos], in *Kazanskiy pedagogicheskiy zhurnal*, 2018, no. 1(126), pp. 184–195.
12. Werth, P. From «pagan» Muslims to «baptized» communists: Religious conversion and ethnic particularity in Russia's Eastern provinces. *Comparative studies in society and history*, 2000, vol. 42, no. 3, pp. 497–523.
13. Shpirt, A. Pravoslavnoe i uniatskoe dukhovenstvo i ikh otnoshenie k evreyam v seredine XVII veka v Rechi Pospolitoj [Orthodox and Uniate clergy and their attitude to Jews in the middle of the XVIIth century in the Polish-Lithuanian Commonwealth], in Tirosh. *Trudy po iudaike. Vyp. 17* [Works on Judaica]. Moscow, 2018, pp. 103–116.
14. Matushanskaya, Yu.G. Problema modernizatsii religioznogo obrazovaniya v Rossiyskoy imperii [The problem of modernization of religious education in the Russian Empire], in *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo energeticheskogo universiteta*, 2017, no. 2(34), pp. 111–125.
15. Lazzarini, E.D. Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for in the Modern Generation. Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. Durham – London, 1997, pp. 151–166.
16. Matushanskaya, Yu.G. Tatarskoe religioznoe obrazovanie v kontse XIX – nachale XX veka [Tatar religious education in the late XIX – early XX centuries], in *Missiya konfessiy*. Moscow: Etnosotsium, 2015, no. 9, pp. 21–28.
17. Manchester, L. Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia. Illinois University, 2008. 304 p.
18. Bekmetov, R. Lev Tolstoy i tatarskie pisateli nachala XX veka: ob otnoshenii k mirovoy kul'ture i printsipakh literaturnogo perevoda (iz opyta sopostavleniya diskursivnoy praktiki) [Leo Tolstoy and Tatar writers of the early XX century: on the attitude to the world culture and principles of literary translation (from the experience of comparing discourse practice)], in *Materialy XI Mezhdunarodnogo seminar perevodchikov (6–7 sentyabrya 2016 goda)*. [Proceedings of the XI International seminar of translators (September 6-7, 2016)]. Muzei-usad'ba L.N. Tolstogo «Yasnaya Polyana», 2017.
19. Gaydenko, P.G. Iskushenie dialektiki: panteisticheskie i gnosticheskie motivy u Gegelya i VI. Solov'eva [Temptation of dialectics], in *Voprosy filosofii*, 1998, no. 4, pp. 90–91.
20. Rudnitskaya, E.L. U istokov liberal'no-filosofsko-idealistskoy mysli [At the dawn of the liberal-philosophical and idealistic thought], in *Voprosy istorii*, 2005, no. 3, pp. 17–33.
21. Solov'ev, V.S. *Pravo i npravstvennost'* [Law and morality]. Minsk, 2001. 147 p.
22. Pribytkova, E. Law as a minimum of Good: The cross-point of All-unity and universalism. *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3(27), pp. 142–146.
23. Gafarov, A.A. Musul'manskoe soobshchestvo Rossii v poiskakh vykhoda iz krizisa traditsionalizma (vtoraya polovina XIX – nachalo XX vv.) [The Muslim community of Russia in search of the way out of the traditionalism crisis (second half of the XIX – early XX centuries)], in *Rossiyskie musul'mane v etnokonfessional'nykh protsessakh XIX–XX vv.* [Russian Muslims in the ethno-confessional processes of the XIX - XX centuries]. Kazan', 2010, issue 20, pp. 10–68.

УДК 141.144 1(091)
ББК 87.52

СООТНОШЕНИЕ «Я» – «ЛИЧНОСТЬ» В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ВСЕЕДИНСТВА И СИМВОЛИЗМА (ОТ ВЛ. СОЛОВЬЕВА К А. БЕЛОМУ)

Д.Д. РОМАНОВ

Российский университет дружбы народов,
ул. Миклухо-Маклая, д. 6, г. Москва, 117198, Российская Федерация
E-mail: romanovbook@yandex.ru

Исследуется концепт индивидуального «Я» с позиции философии всеединства Вл. Соловьева в соотношении с личностью как феноменом символического, эмпирического и теологического измерений, при этом «Я» выступает как центр самосознания и интенциональное начало философских конструктов, а личность имеет более широкий спектр трактовок. Проблема человеческой и божественной личности обозначена как ключевая проблема «Серебряного века». Ставится задача определить место и роль «Я» (ego-начала) в системе личности, как её понимали философы русского всеединства. Выявляется степень преемственности Соловьевской идеи всеединой личности и её софийного аспекта в русской философии (Л.П. Карсавин, С.Н. Трубецкой, С.Л. Франк) и художественно-теоретических поисках символистов (Вяч. Иванова, А. Белого). Это позволяет говорить о символизме не только как о феномене художественного творчества, но и как о самостоятельной философской школе. Намечается ряд отличий в осмыслении антропологической проблемы индивидуальности в представленных теоретических системах, в частности отличия в трёх способах соотношения «Я» и «личности»: мистическом-теологическом (отношения Софии и Логоса), соборно-симфоническом (в новом религиозном сознании символистов) и биографическом, частным случаем которого выступает концепция самосознающей души А. Белого. Делается вывод о влиянии представлений о всеединой личности и феномене коллективного «Я» как на парадигму русского символизма, так и на философию истории и культуры. В теории биографического персонализма А. Белого формируется новый подход к социально-философской проблеме отношений личности и общества.

Ключевые слова: всеединство, личность, русский символизм, индивидуальность, я-другой, соборность, субъектность, София, самосознающая душа, коллективное «Я»

«I» – «PERSONALITY» RATIO IN PHILOSOPHY OF RUSSIAN ALL-UNITY AND SYMBOLISM (FROM VL. SOLOVYOV TO A. BELIY)

D.D. ROMANOV

Peoples' Friendship Russian University
6, Miklukho-Maklaya street, Moscow, 117198, Russian Federation
E-mail: romanovbook@yandex.ru

The study explores the concept of individual «I» from the Vl. Solovyov's all-unity philosophical position in relation with personality as a phenomenon of symbolic, empirical and theological dimensions. In this way "I" acts as a center of self-awareness and intentional beginning of philosophical constructs, and personality phenomenon has a wider range of interpretations. Author claims that the problem of human and divine personality is the key problem of the "Silver Age". The target is to determine the place and role of the "I" (ego-beginning) in the personality system as it's understood by the philosophers of Russian all-unity. The degree of Solovyov's idea of the all-inclusive personality and it's sophi-

ological aspect succession in Russian philosophy (L.P. Karsavin, S.N. Trubetskoy, S.L. Frank) and the artistic-theoretical researches of symbolists (Vyach. Ivanov, A. Belyi) is revealed. This allows us to speak of symbolism not only as a phenomenon of artistic creativity, but also as an independent school of philosophy. Author shows a number of differences in understanding the anthropological problem of individuality in the presented theoretical systems. The differences lie in three ways of the «I» and «personality» relating, such as: the mystical-theological (the relationship of Sophia and Logos), the cathedral-symphonic (in the new religious consciousness of the symbolists) and the biographical method, a special case of which is A. Belyi's concept of the self-conscious soul. Conclusions are drawn about the impact of ideas of all-inclusive personality and the phenomenon of the collective «I» both on the paradigm of Russian symbolism, and on the philosophy of history and culture. In the theory of biographical personalism of A. Belyi a new approach to the socio-philosophical problem of relations between the individual and society is being formed.

Key words: *all-unity, personality, Russian symbolism, individuality, I-other, collegiality, subjectivity, Sophia, self-conscious soul, collective "I"*

Постановка проблемы

Личность всегда находилась в центре внимания русской философии, но с особым трепетом заговорили о ней мыслители Серебряного века. Если прежде личность понималась в социальном контексте смысложизненных ориентиров в парадигме историзма¹, то теперь она получает новое измерение. Она духовно центрирует и культуру, и историю, она – имманентный остов социального и трансцендентный агент метакосмического бытия, где духовное и материальное, рациональное и эмпирическое обретают свои противоположности в персоналистической полноте. Вопросы взаимоотношения личности, «Я», общества и души в концепциях русских философов Серебряного века сейчас, в эпоху глобализации и кризиса идентичности, становятся ещё более актуальными.

Соотношению личности и общества в философии В.С. Соловьёва посвящают свои работы В.Ю. Васечко, А.И. Артюхов², диалог персонализма и всеединства прослеживается в исследованиях И.В. Гребешева, Р.М. Нагдяна, Г.М. Куанаевой, В.Г. Малой³, где актуализируется проблема «Я» (*ego cogito*) в контексте Мы-философии. Переосмыслению всеединства у С.Л. Франка через антропологиче-

¹ См. о критике историзма: Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 26–28 [1].

² Васечко В.Ю. Личность и церковь: проблема духовного становления в русской религиозной философии // Научный ежегодник ИФИП УрО РАН. 2016. Т. 16. Вып. 2. С. 23–38; Артюхов А.И. Проблема назначения общества и личности в трансцендентальной философии В.С. Соловьёва // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2017. № 17. С. 135–138 [2].

³ Гребешев И.В. Вл. Соловьёв и русский персонализм: спор с Л. Лопатиным // Гуманитарные исследования в восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2017. № 2. С. 103–108; Нагдян Р.М. Об отношении психологии к метафизике // Вестник СПбГУ. 2014. № 3. С. 29–40; Куанаева Г.М. Особенности понимания личности в русской философии начала XX века // Вестник Астраханского государственного технического университета. 2007. № 5 (40). С. 35–40; Малая В.Г. Грани духовности личности в философии В.С. Соловьёва // Материалы международной конференции «Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва». 2003. С.46–52.

скую концепцию философского диалога посвящены работы В.Б. Даренского, В.А. Конева⁴ и др.

Ключевым моментом данных исследований является анализ общественно-личностных отношений в теологическом проекте. В своей статье «Проблема назначения общества и личности в трансцендентальной философии В.С. Соловьева» Артюхов делает следующее заключение о понимании Соловьевым духовной миссии личности: «Православный проект он <Соловьев> признает наиболее оптимальным с точки зрения сочетания личностного и общественно-начала» [2, с. 136], поскольку при реализации этого проекта общество само становится личностью. Следует обратить особое внимание на примат религиозного миропонимания философов Серебряного века.

Персоналист Н.А. Бердяев разрабатывает проект, в котором бы сочетались «принципы личности как верховной ценности с принципом братской общности людей»⁵. А его философское кредо заключается в формуле «Смысла творчества» (1923 г.): «Истинное решение проблемы реальности, проблемы свободы, проблемы личности – вот настоящее испытание для всякой философии» [4, с. 35].

Проблему «Я», в отличие от проблемы личности, русская религиозная философия рассматривает имплицитно, во многом придерживаясь трансцендентального единства апперцепции И. Канта. И если личность воспринимается как *persōna*, *πρόσωπο*, через что бытие получает освещение и воспринимается (подобно проникающему в глазницы маски свету), то «Я» понимается как принцип имманентности человека своей самости. Это *υπόστασις*, субстанциальная основа индивидуальности. Исключение здесь составляет интуитивизм Н.О. Лосского и церковно-догматическая трактовка «ипостасности».

В истории мировой философии уже для Декарта «Я» как его стало отправной точкой гносеологии. Экзистенциалисты в XX веке превращают «Я» в категорию онтологии, соотнося его с концептом сущего. Социальная философия, в особенности представителей символического интеракционизма (Дж. Мид, И. Гофман, Г. Блумер), изучает мир «Я» и мир общества в их взаимодействии.

Русская философия всеединства (В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин, С.Н. Трубецкой, С.Л. Франк) вырабатывает особый взгляд на «Я» человека в модальности личности и общества. Важной и недостаточно исследованной проблемой является рефлексия всеединой личности у символистов (Вяч. Иванов, А. Белый) и в их антропологической метафизике искусства.

Цель исследования – выявление интегративного взаимодействия «Я» и личности в концепции Соловьева и преемников его идей. При этом мы не должны отрывать символизм как особое мистическое миропонимание от философии Соловье-

⁴ Даренский В.Ю. «Ты» – философия С.Л. Франка как неклассическая антропология // Вестник РХГА. 2015. № 2. С. 78–92; Конев В.А. Антропологический проект С.Л. Франка // Вестник СамГУ. 2015. № 1. С. 9–14.

⁵ См.: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 152 [3].

ва, поскольку культурно-философский дискурс и практика Серебряного века имеет своим фундаментом софиологическую мистику всеединства.

«Я» и «личность» в мистике В.С. Соловьёва

В раннем своём творчестве Соловьёв развивает идеи, интуитивно схваченные ещё А.С. Хомяковым, выраженные им в определении соборности: «Христианство в полноте своего божественного учения представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви» [5, с. 200]. Именно через любовь субстанциально-замкнутый на себе Я-субъект обретает связь с личностью как высшим бытием.

Ф.А. Степун, исследуя мистику пола в философии Соловьёва, отмечает, что личностью не рождаются, но личностная истина достигается в эмпирическом познании «Ты». Степун заключает, что «по Соловьёву, эгоцентрически замкнутый сам на себя человек обречен на смерть», но Я-субъект, который «поистине поднялся до личности, имеет право на вечную жизнь». Истиной может быть лишь любовь полов, где замкнутость преодолевается реально достижимым (эмпирически) «Ты», а не мистическим идеалом, и, обретая истинную любовь, человек становится личностью, «не замыкая центр своего бытия и жизни в собственном Я, а погружая его в возлюбленное Ты»⁶. В религиозной философии Соловьёва этими началами «Я» и «Ты», разделёнными и соединяющимися в богочеловечестве и приводящими мир к всеединству, выступают Логос и София.

В онтологии мистического идеализма единое как личность вбирает в себя множественное как «Я», и «так является сложный организм существ»⁷. Эти существа можно было бы назвать монадами, но они должны обладать уникальной незаменимостью и при этом нести в себе первообраз. Следовательно, они также и идеи, хотя их монадное начало позволяет говорить о конкретности «Я» как познающего центра. И в то же время эти идеи – личности, поскольку объединяются в систему «я-другой». Иначе говоря – любят. Поскольку единичный носитель содержания (идеи) является субъектом, у всеединой идеи также должен быть свой субъект, в котором эта идея выступает не только в другом, но и для себя. Но что есть субъект единого бытия?

У Соловьёва им выступает София. Она есть «сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия»⁸. София свободна от божественного через человеческое в качестве центра существ как личность, но в своём единстве теряет зависимость и от других существ как «Я».

Но, чтобы заключить все элементы «Я», то есть все ипостаси, в единство личности, «необходимо каждому определить особое назначение, ... соединить

⁶ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. М.: Владимир Даль, 2012. С. 86 [6].

⁷ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Азбука, 2014. С. 99 [7].

⁸ Там же. С. 192.

всё в определенной положительной форме»⁹ [7, с. 197]. Речь идёт о постепенном соединении хаотических структур личности в положительную форму божества в мире. Мировая душа ищет оформляющее начало «Я» в другом, в активном элементе, которым у Соловьёва выступает Логос. Без него личность не может спонтанно проявиться в мировой душе, поскольку София пассивна, она чистая потенция.

Здесь речь идёт о соотношении личности как Логоса-знания с «пока ещё не упорядоченным и только ещё покоряемым через опредмечивание хаосом», как выразился Хайдеггер¹⁰. То есть таким качеством бытия, которое противопоставит мере человеческого *ego cogito*, по природе своей обязывающего. Это обязывание, по мнению Хайдеггера, есть установка философии нового времени на рационализацию бытия через помещение *ego cogito* («Я») в центр субъекта познания. Этот центр стремится захватить мир, чтобы сделать его понятным и удобным.

Мистика же оперирует не столько с Логосом-знанием, сколько с Логосом-словом, именуемой активностью «Я». Наименовать предмет с точки зрения мистического мироощущения – значит придать ему онтологический статус. София – это женское нерасчленённое пассивное единство мира, которое мы находим во всех мистических учениях.

Интересна с этой точки зрения онтология даосизма, где, по выражению виднейшего востоковеда А.А. Маслова, женский принцип (инь) – «это обращение человека к самому первоисточку собственного возникновения»¹¹. Женское начало, каким оно представлено в даосской мистике, наделено «позитивно-креативным характером, поскольку оно символизирует нерасчленённость и единство мира»¹². В противоположность ему, принцип ян, то есть слово, разделяет хаос, внося меру, и «вещь вычленяется из мирового потока, ей присваивается некое “имя”»¹³, при этом равновесие пассивности нарушается. Однако энтропия, распад, стремится вновь вернуть бытие в неназванный потенциал, в женское хаотичное, и только личность, как единство порядка и хаоса, иначе говоря – «Я» как *ego cogito* и «Я» как мистическое присутствие, является адекватной для воплощённого слова.

Соловьёв приписывает это качество Логоса-слова человеку, подразумевая, что он, «имея в своем сознании способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (λόγος) всего существующего, является в идее как все и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие»¹⁴. Через личность весь мир преодолевает свою разделённость и получает абсолютное бытие.

⁹ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С.197.

¹⁰ См.: Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 59 [8].

¹¹ См.: Маслов А.А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М.: Алетейа, 2006. С. 34 [9].

¹² Там же. С. 35.

¹³ Там же. С. 31.

¹⁴ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 203.

Человеку отводится роль организатора вселенной, дающего меру и устройство миру. А человечество воплощает мировую душу как метаиндивидуальное единство. София проявляется в этом единстве, она испускает из себя множество элементов бытия, отдельных «Я», и снова вбирает их. Этот принцип имплицитности в поэтической форме выражен у Мандельштама в стихотворении *Silentium*:

Останься пеной, Афродита,
И, слово, в музыку вернись... (1910) [10, с. 20].

Музыка здесь выступает загадочным истоком мира так же, как София – истоком человеческого бытия. Музыка есть единый поток смыслов, не тронутый рамками слова. Символист Вяч. Иванов видит в музыке воплощение принципа неименованного сверхиндивидуального «Я», возвращение в культуру мифа как последнего приближения мира к Богу с последующим воссоединением их в Софии. Начала дионисийского.

Ф.А. Степун, проводя блестящий анализ философии Иванова, связывает символизацию реальности в мифе с принципом античного хора, призванного к теургии. Он пишет, что теургическое осуществление софийности необходимо, «чтобы преодолеть разрушительные и разобщающие силы индивидуализма безусловно истинной и поэтому всесвязующей реальностью», но тут же подчёркивает, что «религиозно истинный хор возможен только тогда, пока существует общность в смысле «симфонической личности» — если она утрачена, хор замолкает»¹⁵, и остаётся одинокое замкнутое «Я», отъединённое от личности, неполное и агонизирующее. Степун не раз делает акцент на то, что для символистского сознания человечество предстаёт в качестве единой личности перед лицом Бога.

Исследователь религиозных практик Серебряного века А.М. Эткинд пишет: «Границы *я* и *ты*, личности и универсума стирались в этом условном мире одновременно с слиянием Аполлона и Диониса, мужского и женского, жизни и смерти» [11, с. 202]. Тем самым бытие высшей личности подразумевает у Иванова отказ от бытия своего «Я», человек уже не субстанция, а процессуальное измерение становящейся высшей личности. Экзистенция «Я» не так волнует Иванова, как мистическая социальная интеграция. У него, как пишет Эткинд, «более специфическим был интерес к коллективному опыту. Несмотря на личный характер поэзии Иванова, его устремления имели групповой и массовый, а не индивидуальный характер»¹⁶. В этой системе «хорового действия» индивиды представляют собой «ипостаси». То есть лики или качества «дионисийского этиологического мифа, отразившего оргиастический обряд»¹⁷ [12, с. 201]. Трансцендируя за пределы своего «Я», они сливаются в высшей (божественной) реальности, представленной когда-то Дионисом, затем – Христом, и вот уже

¹⁵ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 20.

¹⁶ См.: Эткинд А.М. Хлыст: секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 201 [11].

¹⁷ См.: Иванов Вяч.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 201 [12].

Иванов пытается в рамках нового религиозного сознания переосмыслить грядущую личность всечеловечества.

Рецепция идей всеединства и «Я»

Подобный взгляд свойствен большинству русских философов. Так, Л.П. Карсавин рассматривает коллективную личность как некое стяжённое «Я». В каждом отдельном индивиде оно «качествует», а в социопсихическом бытии – порождает феномен среднего человека. Средний человек, как в своей «Философии истории» пишет Карсавин, «не статистическая величина, выводимая путем манипуляций с большими числами, не формально общее понятие, определяемое путем перечисления реально-находящихся в нем существенных признаков, и не “обыватель”. “Средний человек” и есть коллективная историческая индивидуальность, поскольку она берется в ее стяженности» [13, с. 99]. Это не соборность, как её понимали предшественники, и не коллективное «Я» – это органическая сущность преодолённой материальности. Влияние Соловьева прослеживается в том, что единое «Я» у Карсавина органично включает индивидуализированные субъекты, хотя последние и находятся в иерархической подчинённости по принципу монад. Высшая в этой иерархии личность «есть всеединство индивидуализирующих её низших личностей»¹⁸, и дифференциация всеединой личности уходит в бесконечность, поскольку социально значимый минимум здесь не индивидуум, а один из бесконечно делимых моментов-качествований этой личности. Он всегда соотносён со своим иным, феноменален и неопределим изнутри, как неопределима извне (эмпирически) коллективная личность всеединства. Всеединая личность не детерминируется в пространстве и времени, указать на неё нельзя, она является органической системой. «Я» также бесконечно дифференцируемо. «Я, как всеединый в своих моментах (качествованиях) субъект, являюсь сам лишь моментом высшего субъекта» [13, с. 43], – там же пишет Карсавин, обнаруживая системность не только личности-общества, но и «Я»-субъекта, который осуществляет связь пространственно-временных качествований.

Среди русских философов, испытавших сильнейшее влияние Соловьева, важно выделить С.Н. Трубецкого. Это особо подчёркивает в своём фундаментальном исследовании В.В. Зеньковский¹⁹. Выделяя важность антропологии в метафизике Трубецкого, он пишет: «С. Трубецкой различает понятие *личности* (и ее сознания) и понятие *индивидуальности*; для него личное сознание не может быть отождествлено с индивидуальностью» [14, с. 748], поскольку через трансцендентность духа личность внутри себя заключает соборное сознание, то есть со-пребывает с другими «Я». Через соотношение «Я» – «личность» Трубецкой обосновывает учение «метафизического социализма», отвечая на сле-

¹⁸ См.: Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 103 [13].

¹⁹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект: Раритет, 2001. С. 746-747 [14].

дующий вопрос: «если моя самость, мое “Я” может быть объективно вполне лишь в сознании всех, то спрашивается, что такое это всеобщее сознание и как относится к нему мое личное сознание? Иначе ... индивидуально ли, субъективно ли сознание или же оно соборно?» [15, с. 577]. За поисками трансцендентного «Я» в данном случае стоит кантовский идеализм и феноменология «Я» как явления-для-других. То есть «Я» подчинено законам сознания, и, если его нельзя помыслить, оно как бы лишается онтологической укорененности. Трубецкой продолжает поиск «Я» в сверхфеноменальной субстанции неосмысленной, но сущей души. Субстанции вне времени и пространства, поскольку она может рефлексировать эти измерения как свои собственные состояния. Отсюда философ выводит веру как главное условие существования «Я». Вера, во-первых, позволяет снять субъект-объектное отношение в познании «Я», во-вторых, принять реальность не-«Я». Этот подход поиска трансцендентной основы «Я» Трубецкой называет мистическим идеализмом, и основной категорией его выступает соборное органическое сознание. Во многом всё же видны в мысли Трубецкого влияния Конта и социологического позитивизма.

Соборность и метафизический социализм Трубецкого рассматривает «Я» скорее не как функцию личности и не как её составной элемент, но как социальное произведение. Разобособление «Я» в процессе становления соборности близко к идеям американского философа Дж. Г. Мида, представителя символического интеракционизма. Обретение бытия неким «Я», по Миду, возможно лишь в структуре социального поведения и взаимодействия с другими. «Процессом, ведущим к возникновению «Я», – пишет он, – является социальный процесс, который предполагает взаимодействие индивидов в группе, т.е. подразумевает предсуществование группы» [16, с. 156]. Представителям школы символического интеракционизма в целом близки идеи социальной вовлеченности личности как носителя сознания в общество и обретение полноты бытия своего «Я» через социальное бытие, что роднит эту школу с философией русской соборности. Однако стоит помнить об основании специфически русской социальной философии эпохи Серебряного века – теологической парадигме, которая вслед за Соловьёвым была развита С.Л. Франком.

Единство «Я» и «Ты» – основной вопрос социальной философии Франка. Это единство рождается из первичного «Мы», когда субъект сознания (познания истины) отделяется от «Я» и всё человечество оказывается объединённым циркуляцией «общего духовного кровообращения»²⁰. «Я» и «Ты» по Франку, определяются друг через друга и динамически объединены в «Мы», без которого не могут существовать. В личности человека есть так же два аспекта – внутреннее укоренение в бытии и внешнее определение себя как единичной «души», органа субъекта познания, предметно познающего внешний мир. Иными словами, личность состоит из внешнего «Я» и внутреннего «Мы» и бытийствует, соответственно, общественно (Я) и соборно (Мы). Но, как заключа-

²⁰ См. о критике историзма: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 50.

ет Франк, именно «соборное единство образует жизненное содержание самой личности»²¹, а общественность только определяет организацию жизни. Здесь имеется в виду уже не личность коллектива, как у Карсавина, а религиозная связь всего человечества, всего множества «Я», преодолённых в сознании единой личности Бога.

Идея преодоления самозамкнутости «Я» в абсолютной реальности наследуется Фраком (как и Соловьевым, и Бердяевым) от христианских мистиков. Особенно сильно заметно влияние Мейстера Экхарта. По Экхарту, человеческое «Я» – источник многообразия и разобщённости, уводящих от единения в высшей реальности. Духовное делание человека заключается в умерщвлении своего «Я», установлении на его месте Бога как личности. Чтобы приобрести личность, человек, по Экхарту, должен «вознестись и быть на высоте небесной над своим “Я” и над всеми вещами без воли и представления, чтобы не иметь никакой опоры в существе»²².

Принцип самосознающей души А. Белого

Будучи органическим аспектом русской философии Серебряного века, мировоззрение символизма обращено в неисчерпаемую глубину символизированного сущего. Цельность смысла («Я») и потенциально бесконечная трактовка образа (личность) – вот два полюса символа, между которыми устанавливается динамическая связь бытия и познания.

Виднейший теоретик русского символизма А. Белый называет свою методологию плюро-дуо-монизмом. Он обращается к софиологии Соловьева в исследовании «культуры коллектива». Однако отмечает, что под Софией он понимает не традиционно-гностическое представление, а символический знак культуры быта новой жизни, ритмизируемой Символом, или Логосом»²³. Таким образом, теория коллективной личности обретает новое осмысление.

В то же время это попытка новой трактовки соборности, «симфонической личности», где София сущностно определяет самосознающую душу коллектива, а Логос объединяет множественность её наполнения конкретными «Я» для дальнейшего познания всех частей в единстве. Самосознающая душа у Белого раскрывает смыслы бесконечной работы духа в каждом конкретном «Я», заключая их в символы. Так коллективная личность становится творцом, а творчество её – бесконечное порождение символов трёх сфер плюро-дуо-монизма, где высшая сфера есть символ всеединства.

Но уже Степун отмечает «замкнутость созданного Белым мира в одиноком “я”, без доступа к сотворенной Богом действительности»²⁴. Обращение к

²¹ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 61.

²² См.: Экхарт М. О гневе души // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: Азбука, 2000. С. 121 [17].

²³ См.: Белый А. Почему я стал символистом // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 440 [18].

²⁴ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 304.

коллективной личности – попытка достичь соборности методами позитивизма и логического эмпиризма, характерная для последователя неокантианства. С другой стороны, обращение к Логосу, образу неисчерпаемых смыслов, означает новое понимание символа личности.

Коллективная личность, новый индивидуум, в котором родовое «Я» размыкается, «изживается», наполняя личностным содержанием культуру – это социальное бытие всеединства. Белый использует термин «самосознающая душа», которая есть место встречи единого духа и множественной эмпирии в индивидуе. «Согласно Белому, – пишет немецкий славист Х. Шталь, – соединение “Я” людей друг с другом и с ангелами возможно благодаря Христу. Взаимопроницаемость во Христе Белый относит не только к соединению различных существ друг с другом (“церковь” в эзотерическом смысле), но и к объединению разных перевоплощений или “личностей” в одной индивидуальности» [19, с. 22].

Белый хочет освободить «Я» от субстанциальной косности личности в самосознающей актуальности. Появление коллективного индивидуума – это «момент рождения души самосознающей – момент разрыва центральной точки сознания». Здесь слышен вызов гносеологии Декарта. В статье «Душа самосознающая» он пишет, что акт самосознания – это понимание того, что «“Я” надлично; оно – организующая сила не одного сознания, а круга сознаний», но и это надличное единство не обладает полнотой всеединого, поскольку «круг личностей, где каждая есть личина отдельного сознания, а не личность круга, изживает себя в понятии “индивидуума”, где “индивидуум” есть сам в себе замкнутый род»²⁵. То есть Белый не даёт обоснования всеединой личности, поскольку даже надличностное «Я» у него замкнуто в себе самом. Коллективных личностей может быть бесконечно много, они есть «всё», но не «единое», поскольку индивид остаётся замкнутым для другого, он остаётся монадой, не переходя на уровень идей единого сознания.

Поэтому Белый ищет другой подход к онтологии всеединого – уже как художник и поэт. Это изживание вариаций своего «Я» в разных точках перспективы через гармонически-художественное отношение к личностной биографии. Цель данного проекта – «выявить жизнь расширенного “Я” в композиции, в художественной гармонизации всех его двойников»²⁶. Это проект философии символизма, направленный на обоснование божественной природы человека через возможность само-творчества. Степун комментирует это так: «Белый глубоко сознательно строит свою теорию символизма на фундаменте дела, которое понимает как “жизнетворчество”» [6, с. 314]. Проект творящей личности и творческого делания как преображения действительности мы находим и у Соловьева, не менее талантливого художника и поэта. Он пишет: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный

²⁵ См.: Белый А. Душа самосознающая // Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 2004. С. 375 [20].

²⁶ См.: Белый А. Природа индивидуального // Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 2004. С. 88 [21].

идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пре-
существовать нашу действительную жизнь» [22, с. 404].

С социально-философской точки зрения вопрос о соотношении «Я» и личности для Белого ключевой. Он пишет: «Здесь, в учении об “индивидуальном” как учении о “Я” и одновременно как учении о коллективе “Я”, брошена человечеству загадка найти пересечение будущей “психологии” с будущей “социологией”, разрешить антиномию между личностью и обществом в индивидууме коллектива и в “Я” как коллективе» [21, с. 89]. Белый во многом предугадал дальнейшее развитие социально-философской мысли, социальной теории систем и психологии в XX и XXI веках.

Список литературы

1. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
2. Артюхов А.И. Проблема назначения общества и личности в трансцендентальной философии В.С. Соловьева // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2017. № 17. С. 135–138.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: АСТ, 2002. 678 с.
5. Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 196–222.
6. Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. М.: Владимир Даль, 2012. 480 с.
7. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Азбука, 2014. 384 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 477 с.
9. Маслов А.А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М.: Алетейа, 2006. 480 с.
10. Мандельштам О.Э. Silentium // Мандельштам О.Э. Стихотворения. М.: Эксмо, 2006. С. 20.
11. Эткинд А.М. Хлыст: секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 644 с.
12. Иванов Вяч.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейа, 1994. 341 с.
13. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. 351 с.
14. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
15. Трубецкой С.Н. Внутренний анализ сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 564–594.
16. Мид Дж.Г. Я и субъективное // Мид Дж.Г. Избранное. М.: РАН ИНИОН, 2009. С. 156–165.
17. Экхарт М. О гневе души // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: Азбука, 2000. С. 113–130.
18. Белый А. Почему я стал символистом // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 418–496.
19. Хенрике Шталь. Генезис понятия самосознающей души и история становления самосознающей души Андрея Белого // Russian Literature. 2011. №. LXX–I/II. С. 21–37.
20. Белый А. Душа самосознающая // Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон +, 2004. С. 347–375.
21. Белый А. Природа индивидуального // Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон +, 2004. С. 85–97.

22. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1988. С. 390–405.

References

1. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika, 1992. 511 p.
2. Artyukhov, A.I. Problema naznacheniya obshchestva i lichnosti v transtsendental'noy filosofii V.S. Solov'eva [The problem of the appointment of society and the individual in the transcendental philosophy of VS Solovyov], in *Nauchnye vedomosti belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2017, no. 17, pp. 135–138.
3. Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism]. Moscow: Nauka, 1990. 224 p.
4. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva* [The meaning of creation]. Moscow: AST, 2002. 678 p.
5. Khomyakov, A.S. Po povodu Gumbol'dta [About Humboldt], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [About the old and the new. Articles and Essays]. Moscow: Sovremennik, 1988, pp. 196–222.
6. Stepun, F.A. *Misticheskoe mirovidenie. Pyat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical worldview. Five images of Russian symbolism]. Moscow: Vladimir Dal', 2012. 480 p.
7. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings on God-manhood]. Moscow: Azbuka, 2014. 384 p.
8. Khaydegger, M. *Vremya i bytie* [Time and being]. Moscow: Respublika, 1993. 477 p.
9. Maslov, A.A. *Kitay: ukroshchenie drakonov. Dukhovnye poiski i sakral'nyy ekstaz* [China: exhortation of dragons. Spiritual practices and sacral ecstasy]. Moscow: Aleteya, 2006. 480 p.
10. Mandel'shtam, O.E. Silentium, in Mandel'shtam, O.E. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Moscow: Eksmo, 2006. 480 p.
11. Etkind, A.M. *Khlyst: sekty, literatura i revolyutsiya* [The Whip: sects, literature and revolution]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013. 644 p.
12. Ivanov, Vyach.I. *Dionis i pradionisizstvo* [Dionysus and pradionysianism]. Saint-Petersburg: Aleteya, 1994. 341 p.
13. Karsavin, L.P. *Filosofiya istorii* [The philosophy of history]. Saint-Petersburg: AO Komplekt, 1993. 351 p.
14. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [The history of Russian philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet, 2001. 880 p.
15. Trubetskoy, S.N. Vnutrenniy analiz soznaniya [Internal analysis of consciousness], in Trubetskoy, S.N. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 564–594.
16. Mid, Dzh.G. Ya i sub"ektivnoe [I and subjectivity], in Mid, Dzh.G. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow: RAN INION, 2009, pp. 156–165.
17. Ekkhart, M. O gneve dushi [About soul ire], in Ekkhart, M. *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya* [Spiritual preaching and reasoning]. Saint-Petersburg: Azbuka, 2000, pp. 113–130.
18. Belyy, A. Pochemu ya stal simvolistom [Why did I become symbolist], in Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a worldview]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 418–496.
19. Khenrike, Shtal'. Genezis ponyatiya samosoznayushchey dushi i istoriya stanovleniya samosoznayushchey dushi Andrey Belogo [The genesis of the concept of self-conscious soul and the history of formation of the self-conscious soul of Andrei Bely], in *Russian Literature*, 2011, no. LXX–II, pp. 21–37.
20. Belyy, A. Dusha samosoznayushchaya [Self-conscious soul], in Belyy, A. *Dusha samosoznayushchaya* [Self-conscious soul]. Moscow: Kanon+, 2004, pp. 347–375.
21. Belyy, A. Priroda individual'nogo [The nature of individuality], in Belyy, A. *Dusha samosoznayushchaya* [Self-conscious soul]. Moscow: Kanon+, 2004, pp. 85–97.
22. Solov'ev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [The common sense of art], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. II* [Works in 2 vol., vol. II]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 390–405.

УДК 141.333(47)

ББК 87.3(2)53

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И МАКСИМ ГОРЬКИЙ: ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРИРОДУ СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ЧЕЛОВЕКЕ

Ю.К. ВОЛКОВ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
имени Н.И. Лобачевского. Арзамасский филиал
ул. К. Маркса, 36, Нижегородская область, г. Арзамас, 607220, Российская Федерация
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

Предпринята попытка показать тематическое сходство и идейное отличие мировоззренческих позиций Владимира Соловьёва и Максима Горького в понимании природы сверхчеловеческого в человеке. Выдвинуто предположение о том, что основаниями антропоцентризма М. Горького являются принципы светской квазирелигиозности, сакрализирующие образ человека и трудового коллектива. С этой целью проанализированы основные этапы творческой эволюции писателя. Показано, как идея преобразующей старый мир инициативности избранных людей закономерно привели ницшеанца и богоборца М. Горького сначала в стан социалистов-богостроителей, а затем приверженцев светского идеала коллективистской личности нового типа. Отмечено, что в своих итоговых оценках философии Ницше М. Горький характеризует ницшеанство как «философию хозяев» и «мораль господ» с их принципом «падающего толкни», а идею сверхчеловека определяет как реакционный проект создания особого типа людей, условием существования которых является рабство. Проведено сравнение антиницшеанской классово-идеологической позиции М. Горького и положительно критического отношения «позднего» Владимира Соловьёва к идее сверхчеловеческого у Ницше. Показаны особенности «разумной критики» Соловьёвым ницшеанского понимания идеи сверхчеловека как желания и возможности человека выйти за пределы своей собственной действительности и победить смерть. Отмечено, что не противоречащая естественной истории позиция В.С. Соловьёва дополнительно аргументирована ссылкой на пример Сократа. Делается вывод о том, что для соловьёвского идеала сверхчеловека недостаточно одной лишь телесной завершенности человека, персональной силы ума, гения, нравственной воли и даже достойной смерти, воплотить в себе сверхчеловеческое качество человек сможет лишь тогда, когда станет «настоящим существенным богочеловеком».

Ключевые слова: сверхчеловеческое, ницшеанство, антропоцентризм, богоискательство, богостроительство, квазирелигия, коллективный труд, новый человек, смерть, бессмертие, богочеловек

VLADIMIR SOLOVYOV AND MAXIM GORKY: TWO VIEWS OF THE NATURE OF THE SUPERHUMAN IN MAN

Y.K. VOLKOV

National research N.I. Lobachevsky Nizhny Novgorod State University. Arzamas branch
K. Marx str., 36, Nizhegorodsky region, c. Arzamas, 607220, Russian Federation
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

The thematic similarity and ideological difference between the ideological positions of Vladimir Solovyov and Maxim Gorky in understanding the nature of the superhuman in man an attempt is made to show. It is suggested that the foundations of M. Gorky's anthropocentrism are the principles of secu-

lar quasi-religion which sacra lazing the image of a person and a working collective. To this end the main stages of the creative evolution of the writer are analyzed. It is shown how the idea of the initiative of the elected people transforming the old world naturally led Nietzschean and God-fighter M. Gorky to the camp of the socialist-God-builders and then made him an adherent of the secular ideal of a new type of collectivist personality. It is noted that in their resulting estimates of the philosophy of Nietzsche M. Gorky characterizes Nietzscheanism as a «philosophy of the masters» and «the morality of the sirs» with their principle «pushes the falling» and the idea of a superman as a reactionary project to create a special type of people whose existence is conditional on slaver is presented. A comparison was made between the anti-nietzscheanistic class-ideological position of M. Gorky and the positive critical attitude of the «late» Vladimir Solovyov to the idea of the Nietzschean's superhuman. The features of «reasonable criticism» by Solovyov Nietzsche's understanding of the idea of superman as a person's desire and ability to go beyond his own reality and defeat death are shown. It is noted that the Solovyov's position which does not contradict the natural history is additionally argued by reference to the example of Socrates. From this it is concluded that for the Solovyov's ideal of the superman it is not enough just the bodily completeness of man, the personal power of mind, genius, moral will, and even decent death. The man can be embodying superhuman in him then when he will be «real significant of God-man».

Key words: *superhuman, Nietzscheanism, anthropocentrism, God-seeking, God-building, quasi-religion, collective labor, new man, death, immortality, God-man.*

Сила и масштаб влияния идей В.С. Соловьёва на представителей творческой российской интеллигенции рубежа XIX–XX веков, на наш взгляд, заключены в его обращении к самым обсуждаемым проблемам, имеющим не только теоретическое, но и практическое значение. Круг этих проблем достаточно обширен. Однако на первое место, видимо, можно поставить актуальную для общества эпохи буржуазного транзита антропологическую проблематику, инициированную, в том числе, распространением учения Ф. Ницше.

Характерное для русского ренессанса последней четверти XIX – начала XX столетия политическое размежевание способствовало тому, что повышенный интерес к проблеме природы и сущности человека стали проявлять активно участвующие в культурной жизни России представители российской интеллигенции, занимавшие социал-демократические позиции. К их числу с некоторыми оговорками, связанными с альтернативными идейными поисками, можно отнести А.М. Горького.

Философско-антропологические воззрения Горького неоднократно уточнялись и дополнялись на разных этапах жизненного и творческого пути писателя. В этом смысле наиболее заметным увлечением «раннего» Горького может считаться его оригинальная литературно-художественная и публицистическая интерпретация ницшеанской доктрины сверхчеловека¹.

¹ Существует значительно количество фактов, подтверждающих влияние учения и личности Фридриха Ницше на творчество Максима Горького. Первый и, вероятно, самый сильный интерес к Ницше Горький испытывал на рубеже XIX–XX веков, после того как он познакомился с нижегородским семинаристом Николаем Васильевым (см.: Горький М. О вреде философии // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 15. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1951. С. 52–63 [1]; Горький М. Беседы о ремесле // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 320 [2]). Кроме того, известен факт письма М. Горького сестре Ницше Элизабет (см.: Азадовский К.М. Русские в «Архи-

Разумеется, антропологическое учение М. Горького включает не только ницшеанскую идею «высшего человека». Горьковский антропоцентризм тесно связан с идеями антиэволюционизма, энергетизма, ноосферизма, парапсихологии, теософии и богоборчества². Однако главным мировоззренческим посылом в горьковском понимании природы человека, на наш взгляд, всё же является идея существования особой категории свободных людей, призванных стать разрушителями старого и творцами нового мира. Именно идеи творческой инициативности и нравственной свободы избранных людей закономерно привели ницшеанца и богоборца Горького сначала в стан марксистов-богостроителей, а затем приверженцев идеала социалистической личности. Чтобы лучше понять соотношение и субординацию идей в меняющейся мировоззренческой конструкции горьковского понимания человека и сверхчеловека, коротко рассмотрим основные этапы творческой эволюции антропологического учения писателя.

Первый этап формирования литературно-философской концепции горьковского антропоцентризма полон романтическими образами сильных, свободных и гордых людей, напоминающих ницшеанские «господские натуры» (Данко, Ларра, Челкаш и др.)³. Завершает этот период духовной эволюции писателя поэма «Человек» – гимн мыслящему, свободному и гордому Человеку⁴: «Человек! Я вижу его гордое чело и смелые, глубокие глаза, а в них – лучи бесстрашной Мысли, той величавой силы, которая в моменты утомленья – творит богов, в эпохи бодрости – их низвергает»⁵.

События первой русской революции и последующая политическая реакция не могли не изменить горьковский взгляд на идеал человека. Важную роль в этой трансформации сыграли новые влияния, к числу которых относится

ве Ницше» // Фридрих Ницше и философия в России: сб. статей / сост. Н.М. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1999. С. 123-125 [3]). Более подробно по теме «Горький и Ницше» см.: Басинский П.В. К вопросу о «ницшеанстве» Горького // Известия РАН. Сер. Литература и язык. 1993. Т. 52. № 4. С. 26–34 [4]); Гельрот М. Ницше и Горький // Ницше: pro et contra. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1997. С. 381–429 [5]; Колобаева А. Горький и Ницше // Вопросы литературы. 1990. № 10. С. 162–173[6]; Кулагина Г.Н. Культурно-этический идеал Сверхчеловека Ф. Ницше и творчество М. Горького // Философские аспекты культуры: материалы науч.-метод. конф.). Казань: КГУ, 1993. С. 80–82 [7]; Певцова Р.Т. Максим Горький и Фридрих Ницше. М.: Альфа. 2002. 64 с. [8].

² См.: Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 54–74 [9].

³ К «господским натурам» также относится персонаж повести «Фома Гордеев» Яков Маякин, которому, по воспоминаниям самого Горького, он действительно приписал «кое-что от социальной философии Фридриха Ницше» (см.: Горький М. Беседы о ремесле. С. 319).

⁴ Выражением горьковского идеала человека этого периода могут считаться слова Сатина из пьесы «На дне» в которых свободный и асоциальный человек противопоставит массе зависимых от общества людей-рабов: «Ложь – религия рабов и хозяев ... Правда – Бог свободного человека!» (см.: Горький М. На дне // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 6. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1950. С. 166 [10]).

⁵ См.: Горький М. Человек // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 5. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1950. С. 362 [11].

увлечение писателя идеями богостроительства⁶. В интервью французскому журналу *Le Mercure de France* Горький, объясняя актуальность идеологии богостроительства, указывает на принципиальное различие религиозной идеологии и религиозного чувства, понимаемого им как гордое и радостное ощущение гармонической связи человека и вселенной⁷.

Литературным обоснованием горьковской версии социалистического богостроительства стала повесть «Исповедь». Жизненный путь главного героя повести Матвея, от имени которого ведется всё повествование, представлен как постоянный религиозный поиск, связанный с пониманием смысла идеи бога в реальном, а не вымышленном церковном мире. Однако отрицание главным героем повести официальной религии не означает отказа от веры вообще. Человеку необходима вера, основанная на поисках смысла жизни и её хозяина, который есть та, живущая внутри человека божественная и созидательная сила⁸. Этот перелом в сознании Матвея, представленный в виде ответа ему странника Ионы-Иегудиила⁹, заключается в понимании того, что вера в человеке не является проявлением его слабости и скорби. Другая ключевая мысль Ионы состоит в ответе на вопрос о носителе боготворчества. Таким носителем и вечным источником богостроительства странник Иона считает не отдельного человека, которого невозможно поставить рядом с богом, но лишь трудовой народ, представляющий собой силу духа земли¹⁰.

Критический ответ на предложенный Горьким вариант богостроительства прозвучал как со стороны теоретиков, так и со стороны практиков марксизма. В частности, в условиях решения насущных практических задач внутрипартийной борьбы своё резко отрицательное отношение к богостроительству («божественному отзовизму») высказал В.И. Ленин¹¹. В свою очередь, развер-

⁶ Есть некоторые основания предполагать, что богоискательство Горького было одной из характерных особенностей его мировоззренческих исканий начиная с самых первых литературных опытов. Однако теоретическое обоснование стихийным поискам нового бога Горький находит лишь в идеологии богостроительства, возникшего в среде российских социал-демократов.

⁷ См.: Гостев И.А. Проблемы религиозного сознания М. Горького и их отражение в интервью журналу «Le Mercure de France» // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 74-1. С. 124–126 [12].

⁸ См.: Горький М. Исповедь // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 8. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1950. С. 329–330 [13].

⁹ Иегудиил Хламида – один из литературных псевдонимов молодого А.М. Пешкова.

¹⁰ См.: Горький М. Исповедь. С. 332, 376, 378. Идеализируя народную веру, Горький вместе с тем резко отрицательно относится к идеологии мещанства, проявления которой он находит в религиозном и светском гуманизме, нищезанстве, дворянской и разночинской литературе, а также в творчестве Достоевского и Толстого (см.: Горький М. Заметки о мещанстве // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 23. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 344, 348–352, 353–354 [14]).

¹¹ См.: Ленин В.И. Совещание расширенной редакции «Пролетария» 8–17 (21–30) июня 1909 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 19. М.: Изд-во полит. лит., 1970. С. 17–18 [15]. Более предметно о богостроительстве как идеологии мещанства и о его буржуазно-реакционной сущности В.И. Ленин оценочно высказался лишь в письмах А.М. Горькому, написанных в ноябре 1913 года (см.: Ленин В.И. Письмо А.М. Горькому 13 или 14 ноября 1913 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 48. М.: Изд-во полит. лит., 1970. С. 226–228 [16]; Ленин В.И. Письмо А.М.

нутую теоретическую критику богостроительства Горького дал Г.В. Плеханов¹².

Период второй половины 1910-х годов свидетельствует об изменении отношения Горького к идее богостроительства как новой формы народной религиозности. Одновременно с этим меняется горьковское понимание сути нового человека-творца. Это уже не просто стихийный бунтарь-одиночка, но революционер, который является сознательным выразителем конструктивных идеалов монистического социализма.

Ещё более радикальный поворот в горьковском понимании сущности человека происходит в период революционных событий 1917–1921 гг. В целостном образе революционера писатель начинает выделять тех, кого он определяет как «вечные революционеры», исторической миссией которых является оживление всего «мозга мира», и «революционеры на время», «оскопляющие творческую силу революционной идеи»¹³. Столь же неоднородной в представлении Горького выступает народная масса, в которой сочетаются высокая духовность и низкие инстинкты, переходящие порой в необъяснимые проявления жестокости и садизма¹⁴.

Завершающий период творческой эволюции писателя приходится на время его возвращения в СССР. В многочисленных публицистических произведениях, письмах, очерках, выступлениях и приветствиях этого периода, касающихся вопросов появления нового человека¹⁵, явно проходит мысль о необходимости создания таких условий, при которых бы соединились творческое индивидуальное и коллективное начало и на этой трудовой основе изменилось прежнее отношение к человеку¹⁶.

Горькому. Вторая половина ноября 1913 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 48. М.: Изд-во полит. лит., 1970. С. 230–233 [17]).

¹² См.: Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России. Статья вторая // Избранные философские произведения в 5 т. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1957. С. 389–402 [18].

¹³ См.: Горький М. Несвоевременные мысли и рассуждения о революции и культуре (1917–1918 гг.). М.: МО Союза журналистов СССР; Ассоциация «Ротация» при участии МСП «Интерконтакт», 1990. С. 186–189 [19].

¹⁴ Тема жестокости и дикости многих народных обычаев, связанных с темнотой и зависимостью наиболее униженных слоёв народа, типична для Горьковских произведений разных лет. Однако наиболее резко о проявлениях народной жестокости писатель высказался в статье «О русском крестьянстве», которая вышла в Берлине 1922 году (см.: Горький М. О русском крестьянстве. Берлин: Изд-во И.П. Ладыжниковой, 1922. 45 с. [20]). П.А. Сорокин в своей монографии «Социология революции» оценил эту книгу как «однобокую», «постыдную» и «нечестную» по отношению к русскому крестьянству, а самого Горького зачислил в разряд «пседореволюционеров», «спекулянтов и тартюфов революции» (см.: Сорокин П.А. Социология революции. М.: Территория будущего, РОСПЭН, 2005. С. 503, 526–527 [21]).

¹⁵ Новый, или идеальный, человек в понимании Горького – это, прежде всего, человек, «свободный от расовых, национальных, классовых предрассудков». Однако создать такого человека из «простых» людей, по мнению Горького, может лишь рабочий класс (см.: Горький М. О солитёре // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 186 [22]).

¹⁶ См.: Горький М. О социалистическом реализме // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 13 [23].

Коллективный труд Горький считает условием для того, чтобы обнаружить таланты и способности даже у «социально опасных людей» и «перековать» их в людей честных¹⁷. В этом отношении к преступникам, по мнению Горького, заключён активный гуманизм пролетариата, «которого никогда не было ... в обществе, где “человек человеку – волк”»¹⁸. Таким образом, идеализация расширительно понимаемой культуры труда носит у Горького последовательно классовый пролетарский характер, который он представляет как выражение общечеловеческого гуманизма¹⁹.

Что же касается оценочного отношения к ницшеанскому учению зрелого Максима Горького, то его можно найти в ряде статей и выступлений писателя. В зависимости от избранной темы, эти короткие оценки различаются, хотя в целом всегда остаются резко негативными²⁰. Несколько подробнее о Ф. Ницше и его идее сверхчеловека Горький пишет в «Беседах о ремесле». Отметив, что даже в молодости его не увлекала социальная сторона учения Ницше, Горький определяет ницшеанство как выражение «философии хозяев» и «морали господ» с их принципом «падающего толкни». Смысл же социальной философии Ницше, по мнению Горького, прост: истинная цель жизни – это создание людей высшего типа, «сверхчеловеков», условием для чего является рабство²¹.

Отношение «позднего» Соловьёва к идее сверхчеловека Ницше наиболее ясно выражено в статье с одноименным названием. Рассмотрим содержание работы В.С. Соловьёва и попытаемся ответить на вопрос: в чём же состоит оригинальность соловьёвского отношения к ницшеанской идее сверхчеловеческого в человеке?

Показав различия между идейными увлечениями русского общества середины и конца XIX столетия, суть которых В.С. Соловьёв видит в отказе от единомыслия в пользу идейного плюрализма, философ с позиции положительной и разумной критики разбирает ницшеанство как одну из трёх модных

¹⁷ См.: Горький М. «Две пятилетки» // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 431 [24].

¹⁸ См.: Горький М. О культурах // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 463 [25].

¹⁹ См.: Горький М. От «врагов общества» – к героям труда // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 509 [26].

²⁰ Например, в статье «О мещанстве» Горький характеризует философию Ницше как «отчаянную и неудачную попытку» доказать бессмысленность жизни и необходимость лжи (см.: Горький М. О мещанстве // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 26 [27]). В публикации, посвященной женщинам, Ницше, наряду с Н.Ф. Фёдоровым, отнесён к числу самых главных «женоненавистников» (см.: Горький М. О женщине // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 161 [28]). В статье «О старом и новом человеке» немецкий философ определяется как выразитель буржуазной жадности «сильного человека», которая регрессирует от Фридриха Великого до Гитлера (см.: Горький М. О старом и новом человеке // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 26. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 281 [29]).

²¹ См.: Горький М. Беседы о ремесле. С. 320–322.

идей²². При этом Соловьев лишь очень коротко обозначает ту очевидную сторону учения Ницше, которая состоит в презрении к человечеству, языческом понимании силы и красоты, эгоизме избранных. В то же время философ подробно останавливается на том, что, по его мнению, является истинным и привлекательным в учении Ф. Ницше. Такой стороной ницшеанства российский философ полагает идею сверхчеловека как желание и возможность человека выйти за пределы своей собственной действительности²³.

В рамках человеческой истории этот процесс, по мнению В.С. Соловьева, начинается как внутреннее стремление человека к идеалу. Однако в природной истории внутренний рост человека и человечества, как считает Соловьёв, примыкает к процессу усложнения природного бытия, поскольку предпосылки для внутреннего совершенства человека возникали путём совершенствования длинного ряда телесных форм. Завершением этой внешней цепи изменений стало, по мнению Соловьёва, появление человеческого тела. Как отмечает В.С. Соловьев «с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая ..., оставаясь существенно тою же, может вместить в себя беспредельный ряд степеней внутреннего ... возрастания: от дикаря-полузверя до величайших гениев мысли и творчества»²⁴.

Как резюмирует Соловьев, в истории эволюции возникает финитная ситуация, когда более «не требуется никакой новой сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может совершенствоваться ..., оставаясь при этом тою же: она способна по своему первообразу ... вместить и связать в себе всё, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, – способна быть формою совершенного всеединства, или божества»²⁵.

Вместе с тем, понимая, что в любом завершении развития необходимо присутствует момент невозможности дальнейшего совершенства, Соловьев в целях устранения этого противоречия использует аргумент различия между формой существования организма и его функциями. Морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа, по убеждению философа, не противоречит его стремлению к идеалу сверхчеловека, «потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существования, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится»²⁶.

²² По мнению В.С. Соловьёва, это экономический материализм К. Маркса, отвлеченный морализм Л.Н. Толстого и демонизм «сверхчеловека» Ф. Ницше (см.: Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 627 [30]).

²³ Там же. С. 629.

²⁴ Там же. С. 630.

²⁵ Там же. С. 631.

²⁶ Там же.

Следовательно, препятствия, мешающие человеку стать сверхчеловеком, как считает Соловьёв, могут идти лишь со стороны функционального существования человека. Таким препятствием является смерть, которая в единичных случаях выступает как патологическое состояние, однако в целом для всех людей считается нормальным явлением. Смерть – это, по словам Соловьёва, то, «на чём должны бы ... сосредоточить своё внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности – желающие стать сверхчеловеками»²⁷.

Именно смерть, как отмечает Соловьёв, определяет водораздел между обычным человечеством и сверхчеловеками. Различие это, по мнению философа, состоит в следующем. Если обычный смертный человек побеждается и преодолевается смертью, то сверхчеловек, по словам Соловьёва, должен быть «освобождённым освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни»²⁸.

В то же время В.С. Соловьёв признает, что сверхчеловеческая цель победы над смертью так же далека, как «она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь ... сейчас же упадёт к ним с неба ...»²⁹. Несмотря на это, путь к бессмертию, заключающийся в совершенствовании условий, требующих торжества над смертью, по мнению философа, существует в действительности. Такими действительными условиями, как полагает Соловьёв, являются условия, противоположные тем, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас³⁰.

Вывод, к которому приходит В.С. Соловьёв в итоге своих рассуждений о сверхчеловеческом в человеке, вполне очевиден. В мире уже существует ясный образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти, «первенца из мёртвых» – Христа. Для тех же, кто считает, что образ Богочеловека слишком «затемнён и запутан различными наслоениями», есть, как считает российский мыслитель, сверхчеловеческий путь, которым шли, идут и будут идти как можно дальше многие на благо всех, потому что в конце пути – «полная и решительная победа над смертью»³¹.

Таково основное содержание в значительной степени итогового, хотя и приглашающего к продолжению разговора произведения В.С. Соловьёва³², в

²⁷ См.: Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека. С. 632.

²⁸ Там же. С. 633.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 634.

³² В «Трёх разговорах» тема смерти и воскресения продолжается в контексте проблемы природы добра и зла. Из трёх основных видов зла: индивидуального (морального), общественного и физического, которые называет Г[-н], именно физическое зло в форме смерти является крайним злом. Из этого следует, что победа добра над злом состоит в личном воскресении всех (см.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об

котором зафиксирована принципиальная позиция философа в его отношении к идее сверхчеловека Ф. Ницше. Не останавливаясь более детально на анализе темы «Ницше и Соловьёв», которая достаточно подробно исследована в нашей философской литературе³³, отметим лишь следующее интересующее нас обстоятельство. Из различных трактовок ницшеанской идеи сверхчеловека В.С. Соловьёв сознательно, во многом под влиянием идей Н.Ф. Федорова, выбрал неорелигиозную по своей сути версию сверхчеловека, связанную с критикой антихристианских мотивов Ницше и верой в реальность воскресения. Однако, в отличие от общечеловеческого супраморализма философии «общего дела» Николая Фёдорова, воскресение понимается Соловьёвым как индивидуальный акт восхождения от человека к Богу.

Вместе с тем, как отмечает Соловьёв в предшествующем «Идее сверхчеловека» очерке «Жизненная драма Платона», для того, чтобы человек мог исполнить своё назначение и стать бессмертным сверхчеловеком, недостаточно одной лишь силы ума, гения, нравственной воли и даже достойной смерти. То есть всего того, что персонально продемонстрировал, например, Сократ. Дальше и выше Сократа «мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни»³⁴. Иначе говоря, потенциально предназначенный к вечной жизни человек сумеет в действительности воплотить в себе сверхчеловеческое качество лишь тогда, когда соединит его с божественным началом и станет «настоящим существенным богочеловеком»³⁵ [34, с. 625].

Подведём краткий итог. Как показывает сравнение позиций двух знаковых представителей русской культуры, и Владимир Соловьёв и Максим Горький, обращаясь к общей теме сверхчеловеческого в человеке, демонстрируют принципиально различные мировоззренческие позиции. При этом каждый из них предлагает свою собственную интерпретацию сверхчеловека, отличную от центральной идеологии аристократического и атеистического учения Ф. Ницше. У «раннего» Максима Горького это богоборческая и революционно-демократическая позиция, закономерно приведшая его к квазирелигиозной доктрине социалистического богостроительства, а затем к классово-пролетарской оценке учения Ф. Ницше. У Владимира Соловьёва отношение к ницшеанской идее, на наш взгляд, представляет собой пример неорелигиозного и общечеловеческого

антихристе и с приложениями // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 727–728 [31]).

³³ Из обширного перечня работ, посвященных теме «Владимир Соловьёв и Фридрих Ницше», укажем лишь материалы международной конференции с таким же названием (см.: Владимир Соловьёв и Фридрих Ницше (материалы Междунар. конф. 29–31 марта 2001 г., Трира) // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 14–101 [32]) и монографию под редакцией Н.В. Мотрошиловой и Ю.В. Синеокой «Фридрих Ницше и философия в России», которая снабжена библиографией работ о творчестве Ницше, вышедших с 1892 по 1998 г. (см.: Фридрих Ницше и философия в России / под ред. Н.В. Мотрошиловой и Ю.В. Синеокой. СПб.: РХГИ, 1999. 312 с. [33]).

³⁴ См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 625 [34].

³⁵ См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона. С. 625.

понимания идеала сверхчеловека, идеала, преследующего гуманистическую, хотя и утопическую цель – достижение реального бессмертия.

Список литературы

1. Горький М. О вреде философии // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 15. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1951. С. 52–63.
2. Горький М. Беседы о ремесле // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 291–359.
3. Азадовский К.М. Русские в «Архиве Ницше» // Фридрих Ницше и философия в России: сб. статей / сост. Н.М. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1999. С. 109–132.
4. Басинский П.В. К вопросу о «нищезанстве» Горького // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1993. Т. 52. № 4. С. 26–34.
5. Гельрот М. Ницше и Горький // Ницше: pro et contra. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1997. С. 381–429.
6. Колобаева А. Горький и Ницше // Вопросы литературы. 1990. № 10. С. 162–173.
7. Кулагина Г.Н. Культурно-этический идеал Сверхчеловека Ф. Ницше и творчество М. Горького // Философские аспекты культуры: материалы науч.-метод. конф.). Казань: КГУ, 1993. С. 80–82.
8. Певцова Р.Т. Максим Горький и Фридрих Ницше. М.: Альфа. 2002. 64 с.
9. Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 54–74.
10. Горький М. На дне // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 6. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1950. С. 103–175.
11. Горький М. Человек // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 5. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1950. С. 362–368.
12. Гостев И.А. Проблемы религиозного сознания М. Горького и их отражение в интервью журналу «Le Mercure de France» // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 74-1. С. 124–128.
13. Горький М. Исповедь // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 8. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1950. С. 211–378.
14. Горький М. Заметки о мещанстве // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 23. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 341–367.
15. Ленин В.И. Совецание расширенной редакции «Пролетария» 8–17 (21–30) июня 1909 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд.5-е. Т. 19. М.: Изд-во полит. лит., 1970. С. 1–42.
16. Ленин В.И. Письмо А.М. Горькому 13 или 14 ноября 1913 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 48. М.: Изд-во полит. лит., 1970. С. 226–229.
17. Ленин В.И. Письмо А.М. Горькому. Вторая половина ноября 1913 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд.5-е. Т. 48. М.: Изд-во полит. лит., 1970. С. 229–230.
18. Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России. Статья вторая // Избранные философские произведения в 5 т. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1957. С. 364–402.
19. Горький М. Несвоевременные мысли и рассуждения о революции и культуре (1917–1918 гг.). М.: МО Союза журналистов СССР; Ассоциация «Ротация» при участии МСП «Интер-контакт», 1990. 192 с.
20. Горький М. О русском крестьянстве. Берлин: Изд-во И.П. Ладыжникова, 1922. 45 с.
21. Сорокин П.А. Социология революции. М.: Территория будущего, РОСПЭН, 2005. 704 с.
22. Горький М. О солитёре // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 177–186.
23. Горький М. О социалистическом реализме // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 5–13.
24. Горький М. «Две пятилетки» // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 425–432.

25. Горький М. О культурах // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 453–466.
26. Горький М. От «врагов общества» – к героям труда // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 507–512.
27. Горький М. О мещанстве // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 18–30.
28. Горький М. О женщине // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 25. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 154–167.
29. Горький М. О старом и новом человеке // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 26. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1953. С. 280–290.
30. Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 626–634.
31. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 635–762.
32. Владимир Соловьёв и Фридрих Ницше (материалы Междунар. конф. 29–31 марта 2001 г., Трира) // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 14–101.
33. Фридрих Ницше и философия в России / под ред. Н.В. Мотрошиловой и Ю.В. Синевой. СПб.: РХГИ, 1999. 312 с.
34. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 582–625.

References

1. Gor'kiy, M. O vrede filosofii [About the dangers of philosophy], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 15* [Collected Works in 30 vol., vol. 15]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1951, pp. 52–63.
2. Gor'kiy, M. Besedy o remesle [Conversations about the craft], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Collected Works in 30 vol., vol. 25]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 291–359.
3. Azadovskiy, K.M. Russkie v «Arkhive Nitsشه» [Russians in the «Archives of Nietzsche»], in *Sbornik statey «Fridrikh Nitsشه i filosofiya v Rossii»* [Digest of articles «Friedrich Nietzsche and philosophy in Russia»]. Saint-Petersburg: Russkiy khristianskiy gumanitarnyy institut, 1999, pp. 109–132.
4. Basinskiy, P.V. K voprosu o «nitsشهanstve» Gor'kogo [On the issue of Nietzscheanism of Gorky], in *Izvestiya RAN. Seriya literatury i yazyka*, 1993, vol. 52, no. 4, pp. 26–34.
5. Gel'rot, M. Nitsشه i Gor'kiy [Nietzsche and Gorky], in *Nitsشه: pro et contra*. Saint-Petersburg: Russkiy Khristianskiy Gumanitarnyy Institut, 1997, pp. 381–429.
6. Kolobaeva, A. Gor'kiy i Nitsشه [Gorky and Nietzsche], in *Voprosy literatury*, 1990, no.10, pp. 162–173.
7. Kulagina, G.N. Kul'turno-eticheskiy ideal Sverkhcheloveka F. Nitsشه i tvorchestvo M. Gor'kogo [Cultural and ethical ideal of Superman F. Nietzsche and the works of M. Gorky], in *Filosofskie aspekty kul'tury (Materialy nauchno-metodicheskoy konferentsii)* [Materials scientifically-methodical conference «Philosophical aspects of culture»]. Kazan': KGU, 1993, pp. 80–82.
8. Pevtsova, R.T. *Maksim Gor'kiy i Fridrikh Nitsشه* [Maxim Gorky and Friedrich Nietzsche]. Moscow: Al'fa, 2002. 64 p.
9. Agurskiy, M. Velikiy eretik (Gor'kiy kak religioznyy myslitel') [Great heretic (Gorky as a religious thinker)], in *Voprosy filosofii*, 1991, no. 8, pp. 54–74.
10. Gor'kiy, M. Na dne [At the bottom], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Collected Works in 30 vol., vol. 6]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1950, pp. 103–175.

11. Gor'kiy, M. Chelovek [Man], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 5* [Collected Works in 30 vol., vol. 5]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1950, pp. 362–368.
12. Gostev, I.A. Problemy religioznogo soznaniya M. Gor'kogo i ikh otrazhenie v interv'yu zhurnalu «Le Mercure de France» [Problems of religious consciousness of M. Gorky and their reflection in an interview with «Le Mercure de France»], in *Izvestiya RGPU im. A.I. Gertsena*, 2008, no. 74-1, pp. 124–128.
13. Gor'kiy, M. Ispoved' [Confession], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 8* [Collected Works in 30 vol., vol. 8]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1950, pp. 211–378.
14. Gor'kiy, M. Zametki o meshchanstve [Notes on philistinism], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Collected Works in 30 vol., vol. 23]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 341–367.
15. Lenin, V.I. Soveshchanie rasshirennoy redaktsii «Proletariya» 8–17 (21–30) iyunya 1909 g. [The meeting of the extended edition of «Proletary» 8–17 (21–30) June 1909], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 19* [Complete works. Vol. 19]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1970, pp. 1–42.
16. Lenin, V.I. Pis'mo A.M. Gor'komu 13 ili 14 noyabrya 1913g. [Letter A.M. Gorky on November 13 or 14, 1913], in Lenin, V.I. *Polnoye sobraniye sochineniy. T. 48* [Complete works. Vol. 48]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1970, pp. 226–229.
17. Lenin, V.I. Pis'mo A.M. Gor'komu. Vtoraya polovina noyabrya 1913 g. [Letter A.M. Gorky. The second half of November 1913], in Lenin, V.I. *Polnoye sobraniye sochineniy T. 48* [Complete works. Vol. 48]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1970, pp. 229–230.
18. Plekhanov, G.V. O tak nazyvaemykh religioznykh iskaniyakh v Rossii. Stat'ya vtoraya [On the so-called religious quests in Russia. Article Two], in *Izbrannye filosofskie proizvedeniya v 5 t., t. 3* [Selected philosophical works in 5 vol., vol. 3]. Moscow: Gospolitizdat, 1957, pp. 364–402.
19. Gor'kiy, M. *Nesvoevremennyye mysli i rassuzhdeniya o revolyutsii i kul'ture (1917–1918 gg.)* [Untimely thoughts and arguments about the revolution and culture (1917–1918)]. Moscow: MO Soyuza zhurnalistov SSSR; Assotsiatsiya «Rotatsiya» pri uchastii MSP «Interkontakt», 1990. 192 p.
20. Gor'kiy, M. *O russkom krest'yanstve* [About the Russian peasantry]. Berlin: Izdatel'stvo I.P. Ladyzhnikova, 1922. 45 p.
21. Sorokin, P.A. *Sotsiologiya revolyutsii* [Sociology of revolution]. Moscow: Territoriya budushchego. ROSEN, 2005. 704 p.
22. Gor'kiy, M. O solitere [About the tapeworm], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Collected Works in 30 vol., vol. 25]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 177–186.
23. Gor'kiy, M. O sotsialisticheskom realizme [About the socialistic realism], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Collected Works in 30 vol., vol. 27]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 5–13.
24. Gor'kiy, M. «Dve pyatiletki» [Two five-year plans], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Collected Works in 30 vol., vol. 27]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 425–432.
25. Gor'kiy, M. O kul'turakh [About cultures], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Collected Works in 30 vol., vol. 27]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 453–466.
26. Gor'kiy, M. Ot «vragov obshchestva» – k geroyam truda [From the «enemies of society» – to the heroes of labor], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Collected Works in 30 vol., vol. 27]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 507–512.
27. Gor'kiy, M. O meshchanstve [About the philistinism], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Collected Works in 30 vol., vol. 25]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 18–30.

28. Gor'kiy, M. O zhenshchine [About woman], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Collected Works in 30 vol., vol. 25]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 154–167.

29. Gor'kiy, M. O starom i novom cheloveke [About old and new man], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Collected Works in 30 vol., vol. 26]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1953, pp. 280–290.

30. Solov'ev, V.S. Ideya sverkhcheloveka [The idea of Superman], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 626–634.

31. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii, so vklucheniem kratkoy povesti ob antikhriste i s prilozheniyami [Three conversations about war, progress and the end of world history, with the inclusion of a short story about the Antichrist and with appendices], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–762.

32. Vladimir Solov'ev i Fridrikh Nitsche (materialy mezhdunarodnoy konferentsii 29–31 marta 2001 g., Trira) [Vladimir Soloviev and Friedrich Nietzsche (materials of the international conference March 29–31, 2001, Trier)], in *Voprosy filosofii*, 2002, no. 2, pp. 14–101.

33. *Fridrikh Nitsche i filosofiya v Rossii* [Friedrich Nietzsche and philosophy in Russia]. Saint-Petersburg: RKhGI, 1999. 312 p.

34. Solov'ev, V.S. Zhiznennaya drama Platona [Plato's life drama], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 582–625.

УДК 13:003
ББК 87.3(2)522-685

«БУДУЩИЙ МИР НЕБА С ЗЕМЛЕЮ»: СЕМИОСФЕРА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Д.Г. СМIRНОВ

Ивановский государственный университет
ул. Тимирязева, 5, г. Иваново, 153025, Российская Федерация
E-mail: philosivgu@yandex.ru

Анализируются онто-гносеологические координаты семиотической картины мира Владимира Соловьёва. Показано, что семиосфера Вл. Соловьёва, как и его семиология (общая теория символов), являются своеобразной terra incognita для истории русской философской мысли. Предпринята попытка осмысления комплементарности семиологии Соловьёва и конструируемой им семиосферы через авторские художественные репрезентации. В контексте ноосферных представлений установлена рядоположенность семиологии Вл. Соловьёва представлениям о пневмосфере П. Флоренского, семиосфере Ю. Лотмана и логосфере Г. Баиляра. Семиосфера Вл. Соловьёва представлена в рамках ноосферного подхода как репрезентация качественно другой реальности через призму эмпирической (символической) действительности. Определено место символизма Вл. Соловьёва в системе его семиологии как одной из используемых семиотик (знаковых систем). Обосновано, что реализм семиологии Вл. Соловьёва раскрывается не столько в моделировании, сколько в конструировании картины реальности через доступные человеческому восприятию образы и символы. «Интенсивный» вариант реконструкции семиотической картины мира Вл. Соловьёва осуществлен в опыте глубинного прочтения письма А. Фету через системно-герменевтический анализ текста. Раскрыта семиотическая автотрофность криптосимволических представлений философа в системе отношений «идея – символ – образ», задающая онтологическую самостоятельность символической реальности. Установлены особенности пансемиотического мироощущения Вл. Соловьёва, связанные со странной субъектностью символической реальности и характерным для нее особым семиотическим хронотопом, своеобразной магической оптикой мировосприятия, используемой мыслителем, и принципиальной неутилитарностью как отдельных образов, так и семиосферы в целом. Зафиксирован концептуально постнеклассический характер семиологии Вл. Соловьёва, во многом предвосхитившей развитие семиосферных представлений в XX веке.

Ключевые слова: холистическая модель мира, семиология и семиосфера Соловьёва, философский символизм, семиотический детерминизм, везде-вечность, семиотическая автотрофность, пансемиотизм, сферный подход

«FUTURE PAX BETWEEN HEAVEN AND EARTH»: SEMIOSPHERE OF VLADIMIR SOLOVYOV

D.G. SMIRNOV

Ivanovo State University
Timiryazeva str., 5, Ivanovo, 153025, Russian Federation
E-mail: philosivgu@yandex.ru

The article analyzes the onto-gnoseological coordinates of Vladimir Solovyov's semiotic world view. Semiosphere of Solovyov, as well as his semiology (general theory of symbols), are shown as a kind of terra incognita for the history of Russian philosophical thought. The main idea of the paper is to

understand the complementarity of Solovyov's semiology and his semiosphere through the author's original bookish representations. The resemblance of Solovyov's semiology of reality to the ideas of pneumatosphere (P. Florensky), semiosphere (Yu. Lotman) and logosphere (G. Bachelard) is established. Within the framework of the noospheric approach, Solovyov's semiosphere is stated as a representation of a qualitatively different reality in a diverse empirical (symbolic) reality. The place of the Solovyov's symbolism as one of the sign systems is stated in the structure of his semiology. It is substantiated that the realism of Solovyov's semiology is revealed not so much in modeling, but in constructing a picture of reality through the signs and symbols, accessible to human perception. An «intensive» version of Solovyov's semiotic world view reconstruction was carried out in profound reading of the letter to A. Fet through the system-hermeneutic analysis of the text. The autotrophic semiotic of the cryptosymbolic representations of the philosopher in the system of relations «idea – symbol – image», defining the ontological independence of symbolic reality, is revealed. The features of his pansemiotic semiotic world view – strange subjectivity of the symbolic reality, a special semiotic chronotopos, the peculiar «magic optics» of the world perception, used by the philosopher, the non-utilitarian nature of both individual images and the semiosphere as a whole – are established. The conceptual post-non-classical character of Solovyov's semiology, which in many respects anticipated the development of semiosphere representations in the XX-th century, is revealed.

Key words: *holistic model of the world, semiotics and semiology of Solovyov, philosophical symbolism, semiotic determinism, everywhere-eternity, semiotic autotrophy, pansemiotism, spheric approach.*

Научное и творческое наследие философа, как и литературного деятеля, – особый исследовательский феномен. Непреходящее значение мысли интеллигента определяет потребность в переосмыслении его персонального универсума в поисках релевантных современности смыслов. Обращение к фигуре Владимира Соловьева в этом контексте не случайно, ибо он являет собой исключительный пример синтетического философствования, в котором формулируется холистическая модель мира, разворачивающаяся из многообразия интеллектуального опыта. В рамках настоящего исследования нас интересует, прежде всего, не сама философско-религиозная конструкция, предлагаемая выдающимся мыслителем, а конкретные семиотические формы ее репрезентации в авторском наследии. Заметим, что разговор о «семиотике Соловьева» предполагает гносеологический поворот, тогда как «семиосфера Соловьева» отсылает к онтологическому (сферному) дискурсу. Наша цель заключается в том, чтобы раскрыть комплементарность семиологии Соловьева и конструируемой им семиосферы через авторскую художественную репрезентацию.

Наследие Владимира Соловьева насквозь пропитано символизмом – мифологическим (мистическим, эзотерическим), религиозным, философским и художественным. Возможно именно поэтому его фигура оказалась крайне популярна среди русских символистов конца XIX – начала XX века. Можно сказать, что символизм Владимира Соловьева – уже поднятый пласт наследия великого отечественного философа¹, хотя эта проблема вновь и вновь привлекает внимание исследователей. Вместе с тем семиотическая картина мира (семиоло-

¹ См.: Гунченко А.В. Владимир Соловьев и русский символизм // Соловьевские исследования. 2007. № 1 (14). С. 44–58 [1].

гия) Владимира Соловьева – актуальная философская проблема². С позиции ноосемиосферных представлений символизм предстает лишь как одна из семиотик (конкретная знаковая система) семиосферы Соловьева, понимаемой как система символических сфер «круговорота духа» (П. А. Флоренский)³ – не как сумма отдельных языков, а как условие их существования и работы (Ю.М. Лотман)⁴.

Семиология Владимира Соловьева задается не столько семиотикой трансценденции (Е. Григорьева)⁵, хотя в определенном смысле ее можно интерпретировать и таким образом⁶, сколько семиотикой действительности. Причем под действительностью у него понимается и повседневная бытовая эмпирия, природная и социальная, и то, что позднее получило название «семиосферы» (Ю.М. Лотман) или «логосферы» (Г. Башляр)⁷. В рамках нашей концепции семиосферы уместнее было бы вести речь о семиотике ноосферной, или пневматосферной, реальности. В этом ключе интересна точка зрения признанного лидера и теоретика символизма Вяч. Иванова, который, опираясь на идею Вл. Соловьева о софийной природе творчества, видит сущность последнего в раскрытии в вещах и явлениях символов, знаменующих существование «иной» реальности⁸. Очевидно, что семиосфера Владимира Соловьева есть не что иное, как репрезентация качественно другой реальности в разнообразной эмпирической (символической) действительности.

² См.: Кормин Н.А. Вл. Соловьев: метафизика символа // Ориентиры. Вып. 2. М., 2003. С. 114–129 [2].

³ Цит. по: Глазами современников. В памяти потомков // Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993. С. 588 [3].

⁴ См.: Лотман Ю.М. Текст как смыслопорождающее устройство // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек–текст–семиосфера–история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 163–164 [4].

⁵ См.: Григорьева Е. Символ, модель и мимесис по Лотману // История и повествование. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 28–50 [5].

⁶ Пример такой трактовки мы находим у З.Г. Минц, размышляющей о символизме поэзии Владимира Соловьева, который обнаруживает корни в двоимирии Платона и представлениях о символической, знаковой природе всей земной жизни. Это, согласно З.Г. Минцу, и позволило Соловьеву увидеть в материальном мире не только инобытие, но и неизбежный этап развития мирового духа, понять высокий смысл земного, посюстороннего мира, человеческой жизни и истории: мир предстает то как «тяжелый сон» земного псевдобытия, как «тени» и «отзвук искаженный» истинного мира вечных идей, то как знаки тех же идей, однако наполненные не только чужим, но и собственным смыслом, не «искажающие» гармонию миров, а вносящие в нее новую, дополняющую мелодию (см.: Минц З.Г. Символ у Александра Блока. Поэтика Александра Блока. СПб.: Искусство-СПб, 1999. С. 337 [6]).

⁷ См.: Васечко В.Ю. Владимир Соловьев и его мистерия «Белая Лилия»: история создания, текстология, софиология // Научный ежегодник ИФиП УрО РАН. 2017. № 2. С. 13 [7].

⁸ См.: Казенина А.А. Религиозно-философские аспекты русского литературного символизма // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Общественные науки. 2016. № 1 (5). С. 76 [8].

В рамках художественного дискурса Вл. Соловьев видит в субъект-творце не «соперника» Бога, а выразителя в «ощутительных образах истинного смысла человеческой жизни»⁹. Как показывает А.А. Казенина, Соловьев обозначает процесс создания произведения искусства как моделирующую деятельность человека, поскольку, воплощая в реальности высший творческий замысел, художник воспроизводит не чистое, идеальное бытие, а преобразованную человеческим сознанием модель¹⁰. С нашей точки зрения, реализм семиотики Владимира Соловьева заключается не столько в моделировании, сколько в воплощении (выражении) открывающейся ему картины реальности в доступных человеческому восприятию знаках и символах. Для мыслителя художественное произведение представляет собой своего рода «ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира...» [9, с. 83]. Это уже высокий уровень рефлексии, который задается более императивными (нежели в моделировании) формами конструирования.

Постижение семиологии и реконструкция семиосферы Вл. Соловьева могут быть осуществлены двумя путями: экстенсивным (через изучения всего массива творческого наследия) и интенсивным (через анализ конкретного художественного кейса). Формат статьи предполагает реализацию второго варианта. В качестве примера для анализа обратимся к письму Владимира Соловьева Афанасию Фету¹¹, которое, думается, в полной мере раскрывает сущность семиологических построений философа.

«Приветствуют Вас звезд золотые ресницы и месяц, плывущий по лазурной пустыне, и плачущие степные травы, и розы весенние и осенние; приветствует Вас густолистый развесистый лес, и блеском вечерним обвеянные горы, и милое окно над снежным каштаном. Приветствуют Вас голубые и черные ангелы, глядящие из-за шелковых ресниц, и грот Сивиллы с своею черною дверью. Приветствует Вас лев св. Марка, и жар-птица, сидящая на суку, извилистом и чудном. Приветствуют Вас все крылатые звуки и лучезарные образы между небом и землею. Кланяется Вам также и меньшая братия: слепой жук, и вечерние мошки, и

⁹ См.: Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 76 [9].

¹⁰ См.: Казенина А.А. Религиозно-философские аспекты русского литературного символизма // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Общественные науки. 2016. № 1(5). С. 75 [8].

¹¹ Настоящее письмо представляет собой поздравление Соловьева к юбилею Фета, который праздновался 29 января 1889 г. в Москве. Все письмо построено на обыгрывании поэтической образности Фета, его лирики из «Вечерних огней»: стихотворений «Измучен жизнью, коварством надежды...» (1864?), «Месяц зеркальный плывет по лазурной пустыне...» (1863), «Осенняя роза» («Осыпал лес свои вершины...») (1885), «Влажное ложе покинувши, Феб златокудрый направил» (1847), «Италия, ты сердцу солгала!..» (1856–1858?), «Фантазия» («Мы одни; из сада в стекла окон...») (1847), «Жду я, тревогой объят...» (1886), «Как мошки зарею...» (1844), «Степь вечером» («Клубятся тучи, млея в блеске алом...») (1854), «В дымке-невидимке...» (1873) и др. (см.: Петрова Г.В. Переписка Фета с Вл. С. Соловьевым (1881–1892) // А.А. Фет. Материалы и исследования. II. СПб.: Контраст, 2013. С. 410 [10]).

кричащий коростель, и молчаливая жаба, вышедшая на дорогу. А, наконец, приветствую Вас и я, в виде того серого камня, которого Вы помянули добрым словом. Плачет серый камень, в пруд роняя слезы. И хоть не над прудом, а над целым океаном человеческой бессмыслицы приходится плакать, но есть и утешение, пока над этим мутным потоком недвижимо стоит светлая радуга чистой поэзии и заранее празднует будущий мир неба с землею» [10, с. 409].

Герменевтический анализ этого короткого текста предварим знакомством со своеобразным методическим указанием к прочтению подобных сложно-символических текстов. Прежде всего, необходимо четко представлять особенности взаимоотношений в художественном тексте идеи, образа и символа. Что касается отношения в диаде «идея – образ», то «в символе и “идея” привносит новое в “образ”, и “образ” привносит новое, небывалое в “идею”; и “идея” отождествляется тут не простой “образностью”, но с тождеством “образа” и “идеи”, как и “образ” отождествляется не с простой отвлеченной “идеей”, но с тождеством “идеи” и “образа”». Символ же специфически синкретичен, ибо в нем «все “равно”, с чего начинать; в нем нельзя узреть ни “идеи” без “образа”, ни “образа” без “идеи”». В силу этого символ предстает как самостоятельная действительность: «хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, абсолютной неразличимости, так что уже нельзя сказать, где “идея” и где “вещь”. Это, конечно, не значит, что в символе никак не различаются между собою “образ” и “идея”. Они обязательно различаются, так как иначе символ не был бы выражением. Однако они различаются так, что видна и точка их абсолютного отождествления, видна сфера их отождествления»¹². А.Ф. Лосев, которому принадлежат эти строки, очень точно, на наш взгляд, уловил сущность «семиотической автотрофности» художественного текста, который утверждает самостоятельность символа в системе отношений «идея – символ – образ». Метафорически выражаясь, символ питается как идеей, так и подпитывается образом, оставаясь при этом самим собой. Подобная логика позволяет нам поэкспериментировать с анализом текста – отвлечься от «обыгрывания» лирики А. Фета и попробовать взглянуть на лого-семиосферу Вл. Соловьева, где «сквозь банальное и обычное провеивает тонкими духами потустороннего мира, ясным ароматом и свежестью неэмпирических лугов вселенной...»¹³, с позиций системного подхода.

Семиология Вл. Соловьева достаточно специфична. Ее можно (применительно к символистическому дискурсу) описать через термин «криптосимволизм», указывающий на скрытую, латентную концепцию символа, в мистической философии которого «это ... и не мир явлений, и не мир идей, а *живая действительность существ*»¹⁴. Однако при этом не следует забывать, что «интуиция символи-

¹² См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 48 [11].

¹³ См.: Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст. М., 1991. С. 37–38 [12].

¹⁴ См.: Кормин Н.А. Вл. Соловьев: метафизика символа. С. 126.

ческой реальности ... делает возможными все превращения мира и стирает все различия... В мире символического все может быть всем»¹⁵. А подобная логика размышлений подталкивает нас к признанию пансемиотичности построений мыслителя, которые раскодируются по формуле «все есть знак». Позволим себе остановиться лишь на самых важных моментах семиосферы Владимира Соловьева, которые эксплицируются в анализируемом тексте.

Семиология Вл. Соловьева – это когнитивный фильтр, характеризующийся крайней синтетичностью, а его семиосфера представляет собой систему взаимодействующих друг с другом знаков разного уровня и различного «достойства». Это природные и культурные, человеческие и нечеловеческие, живые и неживые образы; мифологические, религиозные, художественные символы. При этом они по своему диалектичны, ибо наделяются «чуждыми» им характеристиками: религиозное переплетается с мифологическим, животное с человеческим, живое обращается в неживое, и наоборот. В этом смысле знаковое пространство, конструируемое Вл. Соловьевым, претендует на целостность, ибо включает в себя темное и светлое, черное и цветное, дневное и ночное; недвижимое и движущееся, ползающее, ходящее и летающее; зрячее и незрячее, немое и звуковое; земное и небесное (космическое), сухопутное, воздушное и водное... Знаки в его семиосфере неутилитарны, поскольку «живые»: они не могут быть представлены отдельно друг от друга, ибо составляют взаимосвязанную динамичную систему, репрезентующую сложные взаимопереходы в тотальной семиотической реальности.

Фито-зоо-био-антропологическая функция образов трансформируется в конечном счете в семиотическую, что позволяет вести речь о универсумно-семиотическом детерминизме, построенном в данном случае по художественным канонам, где причины и следствие задаются отношениями между образами, а не предметами вещного мира. Здесь Соловьев наглядно-образно показывает, что «под наружную повседневную связью житейских событий существует и чуткому вниманию открывается иная роковая жизненная связь, постоянная и строго-последовательная при всей неожиданности и кажущейся иррациональности своих проявлений»¹⁶. Подобная идея «знакового» смысла происходящего, как и мысль о таинственном значении и даже предназначении каждого явления, уводит от представления о Промысле и свободной синергии Бога и человека¹⁷. Добавим к этому странную (почти божественную) субъектность, раскрывающуюся в письме: это субъектность одновременно включенности (нахождения внутри в качестве действующего лица) и исключенности (повест-

¹⁵ См.: Малявин Вл. Темнеющий выход // Эксперт. 2002. № 19. С. 71–72 [13].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Предисловие [к книге А.К. Толстого «Упырь»] // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 459 [14].

¹⁷ См.: Любомудров А.М. Философия и эстетика В.С. Соловьева в художественном мире Ивана Шмелева // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 8: Литературоведение. Журналистика. 2010. № 9–8. С. 25 [15].

ования извне с позиции наблюдателя) из сюжета, определяемая специфическим пространством-временем.

Специфика знакования задает особый семиотический хронотоп, который может быть выражен термином «везде-вечность». Мгновенно масштабируемая глобальность времен года и различных топосов заставляет читателя переместиться в состояние, где время и пространство «не являются атрибутами бытия», а оказываются лишь маркерами посюсторонности. Земная жизнь перестает казаться единственной и последней реальностью, но становится проекцией и преходящим модусом высшего бытия, обретает глубинный смысл¹⁸. Подобная «магическая оптика», к которой прибегает Вл. Соловьев, задается как раз временными свойствами знаковых систем и отдельных знаков, вовлеченных в повествование, которые одновременно то к апеллируют к прошлому, то раскрывают о настоящем, то отсылают к будущему. Они создают собственную версию реальности, освобождающей сознание не «от» (как в постмодерне), а «для». При этом проникновение в эту криптореальность зависит от когнитивной (в том числе, и культурной) подготовки читателя.

В эпистемологическом ключе семиология Вл. Соловьева «всеклассична» – она классична, неклассична и постнеклассична одновременно. Ее субстрат классичен, ибо ориентирован на известные символы и конкретно-образные метафоры, среди которых есть простые и сложные формы, порождающие как однозначные, так и многозначные смыслы. Ее структура неклассична, ибо задается спонтанным человеческим сознанием (писателя и читателя) как формой системообразующего (смыслообразующего) отношения, а также множественностью допустимых точек отсчета (включения внимания и приложения сознания). При этом ее концепт постнеклассичен, ибо описывается через метафоры хаоса и космоса, выводится нелинейными алгоритмами повествования. Для него более важны «не концы, а начала» (Вяч. Вс. Иванов), ибо нет ничего «потом», чего не было бы «вначале». Он детерминирован необъявленной целью, открыт для обнаружения. Постнеклассика Вл. Соловьева предполагает незаметный, но в некотором смысле закономерный переход от природного порядка, биосферной устойчивости к социальному беспорядку, культурному хаосу, выражаемому в абстрактно-образных метафорах. Она утверждает синергию метафизического и диалектического, определенного и вероятностного, понятного и неясного.

Онтологический срез семиологии Вл. Соловьева хорошо раскрывается через призму сферного подхода. Взаимопересечение и взаимопроникновение друг в друга различных пластов реальности детерминируются мультисферностью сознания автора, где знаковое измерение оказывается определяющим. Можно сказать, что Вл. Соловьев во многом предопределил формирование представления о семиосфере – не только в трактовке Ю. М. Лотмана, развернув последнюю за пределы культуросферы в семиотику живой (биотическую – фи-

¹⁸ См.: Васечко В.Ю. Владимир Соловьев и его мистерия «Белая Лилия»: история создания, текстология, софиология. С. 34–35 [7].

то- и зоосемиотику) и неживой (абиотическую семиотику) природы. Он преугадал логику Дж. Хоффмайера с идеей биосемиотики, или семиотизации природы, где семиосфера заключается в «звуках, запахах, движениях, цветах ... химических сигналах, прикосновении и т.д.»¹⁹. Он опередил интенцию К. Кулля в представлении о семиосфере как о совокупности всех связанных между собой «сознаний» (Umwelts)²⁰, где Umwelt следует понимать как окружающую сознание среду, заряженную знаками.

Наверное, был прав Н. Н. Бердяев, когда писал, что Вл. Соловьев, действительно, «открывается в отдельных строках и между строк, в отдельных стихах и небольших статьях»²¹. Думается, что проведенный выше анализ, не претендующий на бесспорность, а скорее, обозначающий новое проблемное поле соловьевских исследований, хотя бы немного приблизил к пониманию семиотической картины мира подлинного Владимира Соловьева в его семиодинамике всеединства.

Список литературы

1. Гунченко А.В. Владимир Соловьев и русский символизм // Соловьевские исследования. 2007. Вып. 1(14). С. 44–58.
2. Кормин Н.А. Вл. Соловьев: метафизика символа // Ориентиры. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2003. С. 114–129.
3. Глазами современников. В памяти потомков // Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993. С. 583–595.
4. Лотман Ю.М. Текст как смыслопорождающее устройство // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 11–162.
5. Григорьева Е. Символ, модель и мимесис по Лотману // История и повествование / ред. Г.В. Обатнин и П. Песонен. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 28–50.
6. Минц З.Г. Символ у Александра Блока. Поэтика Александра Блока. СПб.: Искусство-СПб, 1999. С. 334–361.
7. Васечко В.Ю. Владимир Соловьев и его мистерия «Белая Лилия»: история создания, текстология, софиология // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. 2017. № 2. С. 7–40.
8. Казенина А.А. Религиозно-философские аспекты русского литературного символизма // Вестник Тамбовского университета. Серия: Общественные науки. 2016. № 1(5). С. 73–78.
9. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 73–89.
10. Петрова Г.В. Переписка Фета с Вл. С. Соловьевым (1881–1892) // А.А. Фет. Материалы и исследования. II. СПб.: Контраст, 2013. С. 359–427.
11. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 21–186.

¹⁹ См.: Hoffmeyer J. Biosemiotics: The study of living systems from a semiotic perspective // European Journal for Semiotic Studies. 1997. Vol. 9, № 2. P. 355–376 [16].

²⁰ См.: Kull K. On semiosis, Umwelt and semiosphere // Semiotica. 1998. Vol. 210, № 3-4. P. 299–310 [17].

²¹ См.: Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. Славянофилы и свобода совести: сб. статей 1908–1912 гг. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. С. 31–62. С. 31 [18].

12. Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст. М.: ИМЛИ РАН, 1991. С. 23–52.
13. Малявин Вл. Темнеющий выход // Эксперт. 2002. № 19. С. 71–72.
14. Соловьев В.С. Предисловие [к книге А.К. Толстого «Упырь»] // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 458–462.
15. Любомудров А.М. Философия и эстетика В.С. Соловьева в художественном мире Ивана Шмелева // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 8: Литературоведение. Журналистика. 2010. № 9–8. С. 22–28.
16. Hoffmeyer J. Biosemiotics: The study of living systems from a semiotic perspective // European Journal for Semiotic Studies. 1997. Vol. 9. № 2. P. 355–376.
17. Kull K. On semiosis, Umwelt and semiosphere // Semiotica. 1998. Vol. 210. № 3–4. P. 299–310.
18. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. Славянофилы и свобода совести: сб. статей 1908–1912 гг. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. С. 31–62.

References

1. Gunchenko, A.V. Vladimir Solov'ev i russkiy simbolizm [Vladimir Soloviev and Russian symbolism], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2007, issue 1(14), pp. 44–58.
2. Kormin, N.A. Vl. Solov'ev: metafizika simvola [Vl. Soloviev: the metaphysics of symbol], in *Orientyry* [Landmarks]. Moscow: IF RAN, 2003, issue 2, pp. 114–129.
3. Glazami sovremennikov. V pamyati potomkov [Through the eyes of contemporaries. In the memory of descendants], in *Vladimir Vernadskiy: Zhizneopisanie. Izbrannye trudy. Vospominaniya sovremennikov. Suzhdeniya potomkov* [Vladimir Vernadsky: Biography. Selected Works. Memories of contemporaries. Judgments of descendants]. Moscow: Sovremennik, 1993, pp. 583–595.
4. Lotman, Yu.M. Tekst kak smyslopороzhdayushchee ustroystvo [The text as meaning generating device], in Lotman, Yu.M. *Vnutri myslyashchikh mirov: Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside the thinking worlds: Man – text – semiosphere – history]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1996, pp. 11–162.
5. Grigor'eva E. Simvol, model' i mimesis po Lotmanu [Symbol, model and mimesis according to Lotman], in *Istoriya i povestvovanie* [History and narration]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2006, pp. 28–50.
6. Mints, Z.G. Simvol u Aleksandra Bloka. Poetika Aleksandra Bloka [Symbol in Alexander Blok poetry. Poetics of Alexander Blok]. Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPb, 1999, pp. 334–361.
7. Vasechko, V.Yu. Vladimir Solov'ev I ego misteriya «Belaya Liliya»: istoriya sozdaniya, tekstologiya, sofologiya [Vladimir Soloviev and his mystery «White Lily»: the history of creation, textology, sophiology], in *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava UrO RAN*, 2017, no. 2, pp. 7–40.
8. Kazenina, A.A. Religiozno-filosofskie aspekty russkogo literaturnogo simbolizma [Religious and philosophical aspects of Russian literary symbolism], in *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya Obshchestvennye nauki*, 2016, no. 1(5), pp. 73–78.
9. Solov'ev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [General sense of art], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 73–89.
10. Petrova, G.V. Peregiska Feta s Vl. S. Solov'evym (1881–1892) [Fet's correspondence with Vl. S. Solovyov (1881–1892)], in Fet, A.A. *Materialy i issledovaniya. II* [A.A. Fet. Materials and research. II]. Saint-Petersburg: Kontrast, 2013, pp. 359–427.
11. Losev, A.F. Dialektika mifa [Dialectics of Myth], in Losev, A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow: Politizdat, 1991, pp. 21–186.
12. *Peregiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym* [Correspondence of P.A. Florensky and Andrey Bely], in *Kontekst* [Context]. Moscow: IMLI RAN, 1991, pp. 23–52.
13. Malyavin, Vl. Temneyushchiy vykhod [Darken exit], in *Ekspert*, 2002, no. 19, pp. 71–72.

14. Solov'ev, V.S. Predislovie [k knige A.K. Tolstogo «Upyr'»] [Preface [to the book of A.K. Tolstoy «Ghoul»]], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary criticism]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 458–462.

15. Lyubomudrov, A.M. Filosofiya i ehstetika V. S. Solov'eva v khudozhestvennom mire Ivana Shmeleva [Philosophy and aesthetics of V.S. Solovyov in the artistic world of Ivan Shmelev], in *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 8: Literaturovedenie. Zhurnalistika*, 2010, no. 9–8, pp. 22–28.

16. Hoffmeyer, J. Biosemiotics: The study of living systems from a semiotic perspective, in *European Journal for Semiotic Studies*, 1997, Vol. 9, no. 2, pp. 355–376.

17. Kull, K. On semiosis Umwelt and semiosphere, in *Semiotica*, 1998, Vol. 210, no. 3–4, pp. 299–310.

18. Berdyaev, N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva [The problem of East and West in the religious consciousness of Vl. Solovyov], in Berdyaev, N. A. *Slavyanofily i svoboda sovesti. Sbornik statey 1908–1912 gg.* [Slavophiles and freedom of conscience. Collection of articles 1908–1912]. Moscow; Berlin: Direkt-Media, 2015, pp. 31–62.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 82-6:327
ББК 83.3(2)521-574

**К СПЕЦИФИКЕ СЛАВЯНОФИЛЬСКОЙ ПОЗИЦИИ
Н.П. ГИЛЯРОВА-ПЛАТОНОВА
(ПИСЬМО К О.А. НОВИКОВОЙ О РОССИИ И АНГЛИИ)**

А.П. ДМИТРИЕВ

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
наб. Макарова, 4, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: apdspb@gmail.com

Впервые полностью публикуется концептуально значимое письмо Н.П. Гилярова-Платонова (1885 г.), видного московского журналиста, литературного критика, мемуариста и философа, близкого к славянофилам, адресованное в Лондон О.А. Новиковой (урожденной Киреевой), публицистке, корреспонденту ряда российских и британских изданий, хозяйке великосветского салона. Выясняется, что взгляды Н.П. Гилярова-Платонова на будущую судьбу России, Англии, а также славянских земель Балканского полуострова отчасти полемичны по отношению к соответствующим воззрениям О.А. Новиковой. Выявляются различия в суждениях Н.П. Гилярова-Платонова и Вл.С. Соловьёва о внешнеполитической деятельности Англии. Соотносятся позиции мыслителей-оппонентов относительно «политики национальных интересов»: ее осуждение Вл.С. Соловьёвым, опирающимся на христианскую этику, и полное признание Н.П. Гиляровым-Платоновым, исходящим из славянофильских представлений о призвании России. Уточняется отношение к панславизму Н.П. Гилярова-Платонова, О.А. Новиковой и старших славянофилов. Благодаря историософской акцентуации в публицистике Вл.С. Соловьёва, Н.П. Гилярова-Платонова и У. Гладстона можно говорить о существенном сходстве их подходов к осмыслению текущих мировых событий.

Ключевые слова: переписка Н.П. Гилярова-Платонова с О.А. Новиковой, англофобия, панславизм, славянофильство, историософская публицистика У. Гладстона, Н.П. Гилярова-Платонова, Вл.С. Соловьёва, политика национальных интересов

**SOME SPECIFICS OF THE SLAVOPHILIC STANCE
OF N.P. GILYAROV-PLATONOV
(AS EVIDENCED IN HIS LETTER TO O.A. NOVIKOVA
ABOUT RUSSIA AND ENGLAND)**

A.P. DMITRIEV

Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences
4, Makarov embankment, Saint-Petersburg, 199034 Russian Federation
E-mail: apdspb@gmail.com

For the first time the conceptually significant letter of N.P. Gilyarov-Platonov (1885) – prominent Moscow journalist, literary critic, memoirist, philosopher, and Slavophile sympathizer – addressed to O.A. Novikova (nee Kireeva) in London – publicist, correspondent for several Russian and Britain periodicals, hostess of a high society salon – is published in full. It turns out that N.P. Gilyarov-Platonov's views on the future fate of Russia, England, as well as the Slavic lands of the Balkan peninsula are partly polemical in respect to O.A. Novikova's viewpoint. Differences in judgement between N.P. Gilyarov-Platonov and Vl.S.

Solovyov on the foreign policy of England are revealed in the current article. Positions of the interlocutors on "the policy of national interests" are correlated: its condemnation by V.I.S. Solovyov, relying on Christian ethics, and its full approval, proceeding from Slavophilic notions about the vocation of Russia, by N.P. Gilyarov-Platonov. The attitudes of N.P. Gilyarov-Platonov, O.A. Novikova, and the elder Slavophiles towards Pan-Slavism is clarified. Thanks to historiographical accentuation in the journalism of V.I.S. Solovyov, N.P. Gilyarov-Platonov, and W. Gladstone it is possible to speak of a substantial similarity in their approach to understanding current events in the world.

Key words: *N.P. Gilyarov-Platonov's correspondence with O.A. Novikova, Anglophobia, Pan-Slavism and Slavophilism, historiographical accents in the journalism of William Gladstone, N.P. Gilyarov-Platonov and V.I.S. Solovyov, policy of national interests.*

Публицист, литературный критик, философ и богослов Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824–1887), с 1852 г. входивший в узкий круг московских славянофилов и активно участвовавший в их журнальной и общественной деятельности, в последние 20 лет своей жизни издавал в Москве ежедневную консервативную газету «Современные Известия». Как известно, он не сочувствовал теократическим построениям Вл.С. Соловьева¹. Правда, он ограничился только одним полемическим выпадом (в передовой статье его газеты от 14 февраля 1885 г.), хотя и довольно резким по форме: «Придумывая унию новейшей конструкции, Вл.С. Соловьев находит ее нужной тоже лишь для внешнего единства, ... которое логически может быть завершено только признанием непогрешимости папы, где бы он ни сидел, в Риме или другом месте. А духовная непогрешимость в единоличном воплощении – это есть демонизм вместо христианства, перенесенный в Церковь» [2, с. 648]. Однако вскоре после кончины Н.П. Гилярова-Платонова Вл.С. Соловьев признавался в письме к Н.Н. Страхову от 26 октября 1887 г.: «Для меня смерть его имеет некоторое значение. Он оставался единственным из наших писателей, который мог бы при случае – если не с силой, то с некоторым подобием силы – выступить против меня по церковному вопросу» [3, с. 40].

С Ольгой Александровной Новиковой (урожд. Киреева; 1840–1925), публицисткой славянофильской ориентации, переводчицей и общественной деятельницей, и Вл.С. Соловьев и Н.П. Гиляров-Платонов приятельски сблизились почти одновременно: первый – приехав весной 1875 г. в Лондон для работы в Британском музее, второй – очевидно, когда О.А. Новикова в 1876 и 1877 гг. посещала Россию. В архивах Москвы и Петербурга удалось разыскать пять писем Н.П. Гилярова-Платонова к О.А. Новиковой и одно ее ответное за 1877–1885 гг., благодаря которым в общих чертах реконструируются их взаимоотношения, остававшиеся по большей части деловыми: О.А. Новикова помещала свои корреспонденции не только в катковских «Московских Ведомостях», аксаковской «Руси» и суворинском «Новом Времени», но и в «Современных Известиях».

¹ См. об этом: Дмитриев А.П. Н.П. Гиляров-Платонов и русская литература 1850–1880-х годов. СПб.: Родник, 2018. С. 237–249 [1].

Начав свою публицистическую деятельность осенью 1876 г., она печатала в британской прессе материалы, оправдывавшие внешнюю политику России и способствовавшие англо-русскому сближению в период обострения отношений между двумя странами из-за столкновений политических интересов на Балканах и в Азии². В лондонском салоне О.А. Новиковой группировались представители возглавляемой У. Гладстоном оппозиции, противостоявшие туркофильской политике кабинета Б. Дизраэли, графа Биконсфилда. Прежде всего благодаря теплым, дружеским отношениям, связывавшим О.А. Новикову с Уильямом Гладстоном (1809–1898), крупным политиком и автором эссе по философии, богословию, античной литературе и злободневных публицистических статей, ее салон и приобрел европейскую известность. У. Гладстон поддерживал О.А. Новикову в ее стремлении разъяснить англичанам позицию России. П.Д. Боборыкин даже утверждал: «...этой представительнице русского охранительного патриотизма мы обязаны тем, что “великий старец” заинтересовался многими сторонами русской жизни и во внешней политике держал нашу руку больше, чем его предшественники» [5, с. 317].

Дипломатическое и политическое противостояние России и Англии в этот период подпитывалось, с одной стороны, англофобией русского общества, особенно распространившейся после Берлинского конгресса (1878 г.), и с другой – извечной русофобией британцев. Вл.С. Соловьев, поддавшийся общему настроению, начал свою работу «Великий спор и христианская политика» (1883 г.) с обличений британских колонизаторов в жестокости: «...богатые и властительные англичане морят голодом ирландцев, давят индусов, насильно отравляют опиумом китайцев, грабят Египет. Несомненно, все эти дела внушены заботой о национальных интересах. Глупости и измены тут нет, но бесчеловечия и бесстыдства много» [6, с. 5]. Религиозно-этический максимализм этой позиции, как показал Б.В. Межуев, позднее претерпел у Вл.С. Соловьева значительную эволюцию: в 1890-х гг., видя в Англии центр политической и культурной интеграции человечества, мыслитель ставил ей в заслугу даже и ее колониальные завоевания³.

Н.П. Гилярову-Платонову изначально было чуждо англофобство, и его отношение к Британии в передовых статьях было существенно иным – он даже отмечал в публикуемом письме к О.А. Новиковой, имея в виду прежде всего У. Гладстона, что «возвышаться над столетиями ... способны только английские государственные люди. Но потому-то они – всемирная нация; всемирная и вширь и вглубь, то есть и по Земному Шару, и по столетиям». Да и вообще, в У. Гладстоне Н.П. Гиляров-Платонов видел образец политика, востребованного динамичной эпохой конца XIX в., способного мыслить широко и осмыслить

² См. об этом: Чикалова И.Р. Ольга Алексеевна Новикова (1840–1925): «Неофициальный агент русского правительства» или тайный агент России в Лондоне // Российские и славянские исследования. Вып. 9. Минск: БГУ, 2014. С. 303–311 [4].

³ См.: Межуев Б.В. Владимир Соловьев и Британская империя // Соловьевские исследования. 2003. № 6. С. 27–36 [7].

текущие события в историософском ключе. В одной из передовиц он вспоминал речь У. Гладстона на рядовом заседании парламента, решавшего вопрос о запасах каменного угля в Англии: «Знаменитый министр не ограничился тесным кругозором настоящего дня и даже настоящего столетия; он окинул взором столетия и оттуда вычислил количество жизненного запаса, которым располагает Англия. Так рассуждают истинные государственные люди всемирной державы. <...> Можно было бы поблагодарить судьбу, когда бы она подарила нам и осьмушку Гладстона» [8, с. 2]. Здесь уместно привести слова И.С. Аксакова из его письма к Н.П. Гилярову-Платонову от 19 сентября 1884 г.: «Вы ... вечно прозираете в будущее за целый век, а иногда и за несколько, потому что мысль Ваша слишком оригинальна и в то же время радикальна» [9, с. 307], – эта характеристика указывает на существенную близость английского и русского философствующих публицистов.

С воцарением Александра III в консервативной, и особенно славянофильской, журналистике настойчиво провозглашался принцип «политики национальных интересов», наиболее решительно – в газетах М.Н. Каткова, И.С. Аксакова и Н.П. Гилярова-Платонова. Последний и О.А. Новикову убеждает отказаться от упований на славянское братство: «Русский народ имеет свои интересы, русские, и политика русская должна их преследовать»; «Мы должны иметь в виду одни свои стратегические интересы» [публикуемое письмо]. Этот императив опирается на славянофильские представления о всемирно-историческом значении русской цивилизации и ее предустановленном свыше призвании; правда, в понимании этого призвания Н.П. Гиляров-Платонов во многом расходился и со старшими славянофилами, и с И.С. Аксаковым. А для Вл.С. Соловьева в 1880-х гг. «политика национальных интересов» была в принципе неприемлема – как разъединяющая человечество и чреватая аморальными действиями: «Если полагать интерес народа, как это обыкновенно делают, в его богатстве и внешнем могуществе, то при всей важности этих интересов несомненно для нас, что они *не должны* составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния...» [6, с. 4].

Известно, что панславизм, идейным источником которого на Западе не без оснований считалось русское славянофильство, в тот период был жупелом для европейских элит. В этой связи историк М.М. Ковалевский, с которым О.А. Новикову в 1877 г. познакомил Вл.С. Соловьев, позднее вспоминал: «Она в значительной мере рассеяла предубеждение, будто под славянофильством скрывается желание России объединить под своей державой все родственные ей по крови и языку народы. Такие деятели, как Гладстон, перестали видеть в славянофильстве нечто тождественное с панславизмом» [10, с. 182]. Впрочем, в декабре 1885 г., когда О.А. Новикова и Н.П. Гиляров-Платонов обменялись несколькими полемическими письмами, такое понимание славянофильства выглядело ревизионистским по отношению к высказываниям на сей счет А.С. Хомякова и К.С. Аксакова, однако для Н.П. Гилярова-Платонова оно дав-

но стало аксиоматичным. Позднее, 3 ноября 1886 г., он писал своему ученику, публицисту И.Ф. Романову-Рцы: «Говоря “славянская держава”, разумеют “славянство” как нечто высшее и, во всяком случае, более обширное и общее, нежели Русская держава; как будто Русь (народ) и Россия (государство) суть часть какого-то более обширного и более высокого целого. <...> Русская держава и русский народ суть русские и не более того; им принадлежит мировое значение и мировое будущее, не славянам, хотя они и порываются кичиться чем-то» [11, с. 257]. В этом же Н.П. Гиляров-Платонов стремился убедить свою корреспондентку, и ему это, по-видимому, удалось: в ответном письме (от 17 (29) декабря 1885 г.) О.А. Новикова уклоняется от спора: «“Полемизировать с вами” – легко сказать! Как тут душе не отправиться в пятки? Но вот что: помните, что я пытаюсь объяснить, *не извинить нашу* политику, это было необходимо, чтоб удержать на нашей стороне всю руссофильскую партию в Англии. Помните еще, что надо положительно вооружиться гражданским мужеством, чтоб замолвить доброе слово о России и о нашем Царе, живя за границей» (ОР РНБ. Ф. 847. Ед. хр. 666. Л. 1–1 об.). И в дальнейшем О.А. Новикова продолжала объяснять русскую политику, давая отпор недобросовестным нападкам на нее на Западе⁴, тема же экономической поддержки балканских славян со стороны России и идеализации русско-балканской близости в ее публицистике постепенно сошла на нет.

Следует отметить оригинальные для того времени прогностические характеристики Н.П. Гилярова-Платонова, во многом сбывшиеся впоследствии, – о том, что будущее принадлежит русскому миру и «англосаксонскому племени», в частности населяющему Северную Америку, о грядущем распаде Британской империи и, особенно, о связи почвы (территории) с народом и судьбой страны – тут он в чем-то предугадывает «месторазвитие» евразийцев. Кроме того, заметный историософский акцент в публицистике Н.П. Гилярова-Платонова в жанрово-стилевом отношении сближает ее с рассуждениями Вл.С. Соловьева и У. Гладстона о текущих мировых событиях.

Публикуемое письмо⁵ написано на бланке газеты «Современные Известия». Сохранился и конверт со штемпелем «Москва. 13 дек. 1885» и адресом: «*Великобритания, Лондон / Great Bretagne, London / Dover Street, № 48, / Ms. Of Novikoff*»⁶.

Список литературы

1. Дмитриев А.П. Н.П. Гиляров-Платонов и русская литература 1850–1880-х годов. СПб.: Родник, 2018. 912 с.
2. Гиляров-Платонов Н.П. <Вл. Соловьев и уния> // Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии. СПб.: Росток, 2013. С. 548–650.

⁴ См., например: Новикова О.А. Русская отповедь английскому проповеднику разноверия // Московские Ведомости. 1889. № 35, 4 февраля. С. 2 [12].

⁵ См.: ОР РГБ. Ф. 126. К. 3323. Ед. хр. 9. Л. 8–8 об., 10–10 об.

⁶ Там же. Л. 9 об.

3. Соловьев Вл. Письма к Н.Н. Страхову (1877–1881) // Соловьев В.С. Письма: в 4 т. Т. 1. СПб.: Общественная польза, 1908. С. 1–60.
4. Чикалова И.Р. Ольга Алексеевна Новикова (1840–1925): «Неофициальный агент русского правительства» или тайный агент России в Лондоне // Российские и славянские исследования: научный сборник. Вып. 9. Минск: БГУ, 2014. С. 303–311.
5. Боборыкин П.Д. Воспоминания: в 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1965. 673 с.
6. Соловьев Вл. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1914]. С. 1–114.
7. Межуев Б.В. Владимир Соловьев и Британская империя // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 6. С. 27–36.
8. [Гиляров-Платонов Н.П.]. Москва, 24 ноября // Современные Известия. 1885. № 307, 25 ноября. С. 1–2.
9. Люди русской правды: Переписка И.С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886): Тексты. Комментарии. Адресаты. СПб.: Росток, 2018. 672 с.
10. Ковалевский М.М. Московский университет в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века // Вестник Европы. 1910. № 5. С. 178–221.
11. Дмитриев А.П. «Многое тут разбросано искрами глубокой мысли...» (Письма Н.П. Гилярова-Платонова к И.Ф. Романову-Рцы) // Возвращение Гилярова-Платонова: сборник статей и материалов. Коломна: КГПИ, 2007. С. 209–342.
12. Новикова О.А. Русская отповедь английскому проповеднику разноверия // Московские Ведомости. 1889. № 35, 4 февраля. С. 2.
13. Новикова О.А. Правда о войне на Балканском полуострове // Современные Известия. 1885. № 316, 4 декабря. С. 3.
14. [Гиляров-Платонов Н.П.]. Москва, 11 декабря // Современные Известия. 1885. № 324, 12 декабря. С. 2.
15. Молчанов А.Н. Мистер Гладстон о современном и будущем Европы // Современные Известия. 1885. № 324, 12 декабря. С. 1.
16. Сергеев С.М. Творческий традиционализм К.Н. Леонтьева [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://portal-slovo.ru/history/41602.php>.

References

1. Dmitriev, A.P. *N.P. Gilyarov-Platonov i russkaya literatura 1850–1880-kh godov* [N.P. Gilyarov-Platonov and Russian literature of the 1850–1880s]. Saint-Petersburg: Rodnik, 2018. 912 p.
2. Gilyarov-Platonov, N.P. <VI. Solov'ev i uniya> [<VI. Soloviev and Union>], in *Nikita Petrovich Gilyarov-Platonov: Issledovaniya. Materialy. Bibliografiya. Retsenzii* [Nikita Petrovich Gilyarov-Platonov: Research. Materials. Bibliography. Reviews]. Saint-Petersburg: Rostok, 2013, pp. 548–650.
3. Solov'ev, V.I. *Pis'ma k N.N. Strakhovu (1877–1881)* [Letters to N.N. Strahov (1877–1881)], in Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t., t. 1* [Letters in 4 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1908, pp. 1–60.
4. Chikalova, I.R. *Ol'ga Alekseevna Novikova (1840–1925): «Neofitsial'nyy agent russkogo pravitel'stva» ili taynyy agent Rossii v Londone* [Olga Alekseevna Novikova (1840–1925): «The Unofficial Agent of the Russian Government» or Russia's Secret Agent in London], in *Nauchnyy sbornik «Rossijskie i slavyanskije issledovaniya»* [Scientific collection «Russian and Slavic studies»]. Minsk: BGU, 2014, issue 9, pp. 303–311.
5. Boborykin, P.D. *Vospominaniya v 2 t., t. 2* [Memoirs in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965. 673 p.
6. Solov'ev, V.I. *Velikiy spor i khristianskaya politika* [Great controversy and Christian politics], in Solov'ev, V.I. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 4* [Collected works in 10 vol., vol. 4]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, [1914], pp. 1–114.
7. Mezhuев, B.V. *Vladimir Solov'ev i Britanskaya imperiya* [Vladimir Soloviev and the British Empire], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 6, pp. 27–36.

8. [Gilyarov-Platonov, N.P.]. Moskva, 24 noyabrya [Moscow, November 24th], in *Sovremennyye Izvestiya*, 1885, no. 307, November 25th, pp. 1–2.

9. *Lyudi russkoy pravdy: Perepiska I.S. Aksakova s gosudarstvennymi i obshchestvennymi deyatel'yami (1855–1886): Teksty. Kommentarii. Adresaty* [People of Russian truth: Correspondence by I.S. Aksakov with government and public figures (1855–1886): Texts. Comments. Addressees]. Saint-Petersburg: Rostok, 2018. 672 p.

10. Kovalevskiy, M.M. Moskovskiy universitet v kontse 70-kh i nachale 80-kh godov proshlogo veka [Moscow University in the late 70s and early 80s of the last century], in *Vestnik Evropy*, 1910, no. 5, pp. 178–221.

11. Dmitriev, A.P. «Mnogoe tut razbrosano iskrami glubokoy mysli...» (Pis'ma N.P. Gilyarova-Platonova k I.F. Romanovu-Rtsy) [«Much here is scattered by sparks of deep thought ...» (Letters by N.P. Gilyarov-Platonov to I.F. Romanov-Rtsy)], in *Sbornik statey i materialov «Vozvrashchenie Gilyarova-Platonova»* [Collection of articles and materials «Return of Gilyarov-Platonov»]. Kolomna: KGPI, 2007, pp. 209–342.

12. Novikova, O.A. Russkaya otpoved' angliyskomu propovedniku raznoveriya [Russian rebuff to the English preacher of different faiths], in *Moskovskie Vedomosti*, 1889, no. 35, February 4th, p. 2.

13. Novikova, O.A. Pravda o voyne na Balkanskom poluostruve [The truth about the war in the Balkan Peninsula], in *Sovremennyye Izvestiya*, 1885, no. 316, December 4th, p. 3.

14. [Gilyarov-Platonov, N.P.]. Moskva, 11 dekabrya [Moscow, December 11th], in *Sovremennyye Izvestiya*, 1885, no. 324, December 12th, p. 2.

15. Molchanov, A.N. Mister Gladston o sovremennom i budushchem Evropy [Mr Gladstone on the modern and future of Europe], in *Sovremennyye Izvestiya*, 1885, no. 324, December 12th, p. 1.

16. Sergeev, S.M. *Tvorcheskiy traditsionalizm K.N. Leon'teva* [Creative traditionalism of K.N. Leontiev]. Available at: <https://portal-slovo.ru/history/41602.php>.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПИСЬМО Н.П. ГИЛЯРОВА-ПЛАТОНОВА К О.А. НОВИКОВОЙ ОТ 12 ДЕКАБРЯ 1885 ГОДА

Подготовка публикации и комментария А.П. Дмитриева

Редакция газеты

«Современные Известия»

Москва.

1885 г. Декабря мес. 12 дня

(Знаменка, д. Навродского)

Получаете ли наконец Вы мою газету?⁷ Прочли ль статьи, в которых я с Вами полемизирую?⁸ Обратите внимание по крайней мере на статью мою (12

⁷ Предыдущее письмо (от 6 декабря 1885 г.) Н.П. Гиляров-Платонов начал словами: «Вот, благодаря только Вашим статьям в *Pall-Mall* я узнал Ваш адрес и распорядился послать Вам *Современные Известия*, где Вы увидите, что я вступаю с Вами в полемику» (ОР РГБ. Ф. 126. К. 3323. Ед. хр. 9. Л. 6). Упомянута лондонская газета *Pall Mall Gazette* (1865–1923 гг.), в 1880-х гг. придерживавшаяся либерального курса. В ответном письме (от 17 (29) декабря) О.А. Новикова писала: «“Современные” Изв<естия>” до меня еще не дошли» (ОР РНБ. Ф. 847. Ед. хр. 666. Л. 1).

⁸ Речь идет о статьях в «Современных Известиях» от 4, 5 и 6 декабря в связи с публикацией в газете перевода англоязычной статьи О.А. Новиковой «Правда о войне на Балканском полуострове» (см.: Нови-

декабря), где я с самохвальством указываю на тожество <sic!> воззрений мистера Гладстона с моими или моих с воззрениями мистера Гладстона⁹, – толкуйте, как хотите. Но дело в том, что действительно я с 1868 г.¹⁰ нет-нет да и обращусь к исторически-философской теме, изложение которой у меня совершенно тождественно, что у Вашего друга, Гладстона¹¹.

Мне приходило было в голову собрать эти статьи и издать особою книжкою. Но для кого? Для русских это слишком рано, *невместимо*. Русская публика живет и мыслит вчерашним днем; возвышаться над столетиями, как я печатно повторял неоднократно, способны только английские государственные люди. Но потому-то они – всемирная нация; всемирная и вширь и вглубь, то есть и по Земному Шару, и по столетиям. И мы всемирная нация, но...

Я с Вашим другом, впрочем, не совсем согласен. Он говорит, что будущее принадлежит Англии и России. Не точно. Принадлежит *англосаксонскому племени* и России. (Может быть, впрочем, Молчанов¹² переврал.) Англия не сплошная империя, как Россия; потому будущность принадлежит *народу*, а не стране, а у нас – и народу, и стране. Теперешняя Англия со временем испарится, отоцает. Жить обменом мануфактурных произведений с сырыми произведениями других народов – nonsense. Это пока не выросли другие страны и народы. Все три Соединенные Королевства¹³ будут мало-помалу покинуты, и Новая Англия оснуется там, в Австралии и Новой Зеландии. А в Америке то же англосаксонское племя заест и засосет выродившихся романцев Мексики и Южной Америки.

Я говорю: Россия и Русский народ, или лучше: *Россия* (страна) и *Русь* (народ). Я только их противопоставляю англосаксам и никак не *славян*. В этом отношении я расхожусь с своими старыми друзьями-славянофилами, и моей душе противна сентиментальность по отношению к нашим *братьям*. Русский народ имеет свои интересы, русские, и политика русская должна их преследовать. Прочие славянские народы – планеты пред Солнцем-Россиєю, или Луна пред Землею. Если хотят сохранить свое бытие, они должны тяготеть к России и держаться за

кова О.А. Правда о войне на Балканском полуострове // Современные Известия. 1885. № 316, 4 декабря. С. 3 [13]), но сам Н.П. Гиляров-Платонов в письме от 29 декабря ее успокаивал: «Вы, кажется, приняли в большой сериоз мое объявление о полемике с Вами. Сейчас я пробежал и нахожу, что объяснялся очень мягко, в чем и Вы убедитесь» (ОР РГБ. Ф. 126. К. 3323. Ед. хр. 9. Л. 11).

⁹ Имеется в виду подпередовая статья «Современных Известий» от 12 декабря, где Н.П. Гиляров-Платонов по пунктам перечислял сходные свои высказывания и У. Гладстона (см.: Гиляров-Платонов Н.П. Москва, 11 декабря // Современные Известия. 1885. № 324, 12 декабря. С. 2. [14]).

¹⁰ Указан год, с которого началось издание газеты «Современные Известия».

¹¹ О.А. Новикова была представлена У. Гладстону на приеме в русском посольстве в январе 1873 г., и их дружеские отношения сохранялись вплоть до кончины политика.

¹² Александр Николаевич Молчанов (1846–1919) – публицист, беллетрист, в 1878–1894 гг. корреспондент газеты «Новое Время»; в рассматриваемое время жил в Лондоне. Н.П. Гиляров-Платонов приводит выражение У. Гладстона из статьи А.Н. Молчанова «Мистер Гладстон о современном и будущем Европы». Буквально: «...с мировой точки зрения только Россия и Англия имеют будущее» [15, с. 1].

¹³ Королевства Англия, Шотландия и Ирландия, в 1603 г. объединенные в порядке личной унии, а в 1707 и 1800 гг. – и на основе политических актов об унии.

нее. Хотят вырваться, – пускай, на свою погибель. Но это их дело, а не наше. Сущность в том, что мы для этих своих деревенских родственников не должны тратить ни одной копейки и ни одной капли крови¹⁴. Мы должны иметь в виду одни свои стратегические интересы; они, правда, сходятся с интересами балканских народов, но опять это должно быть их заботой самосохранения, а не нашею нежностью об них. Погибнут они – не наша вина и не нам убыток¹⁵. Нас нарождается до миллиона ежегодно; не должно забывать этого прироста.

Но, впрочем, эта тема слишком пространна. Уведомьте же о газете, которая довольствуется одними телеграммами¹⁶.

Ваш Н. Гиляров-Платонов.

¹⁴ Более резко эту свою мысль Н.П. Гиляров-Платонов выразил в письмах к И.Ф. Романову-Рцы от 19 октября и 2 ноября 1886 г.: «Иллюзия о *славянском* братстве встречает слишком осязательное разочарование. Россия есть дойная корова, на которую в случае беды можно прислониться, – вот чувство, которым отвечают на наши братские объятия; но при первом же случае обернутся к нам спиною и предадут нас» [11, с. 237]; «... всем этим братушкам мат, когда они не отождествят своих интересов с нашими. Но *мы* обязаны ли *свои* интересы, высшие, отождествлять с их частными, эгоистическими, с их политической похотью? Согласитесь, что это разница. Авось Вы поймете, что Россия не обязана поэтому быть дойною коровою, когда на нее смотрят только с этой стороны. Если братство, то взаимность, а где ее нет, все это слово» [11, с. 250].

¹⁵ Эти слова (с начала абзаца) приведены в статье С.М. Сергеева «Творческий традиционализм К.Н. Леонтьева» (2009 г.) (см.: Сергеев С.М. Творческий традиционализм К.Н. Леонтьева [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://portal-slovo.ru/history/41602.php> [16]).

¹⁶ В ответном письме от 17 (29) декабря 1885 г. О.А. Новикова сообщила: «“Morning News” издается в Париже. Как скоро получу, вышлю Вам несколько экземпляров» (ОР РНБ. Ф. 847. Ед. хр. 666. Л. 2 об.). Англоязычная газета The Morning News, ставшая проводником американских интересов в Европе, была основана в Париже в 1882 г. журналистом Сэмюэлем Чемберленом, бывшим секретарем нью-йоркского газетного магната Джеймса Гордона Беннетта старшего. Ее франкоязычная версия Le Matin (1884–1944 гг.) вскоре стала довольно популярна во Франции.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.4:82(47)
ББК 87.3(2)53-694

**ТРИ КРУГА МЕРЕЖКОВСКОГО.
ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННОЕ.
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ.
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ**

О.В. ПЧЕЛИНА

Поволжский государственный технологический университет
3, пл.Ленина, г. Йошкар-Ола, 424000, Российская Федерация
E-mail: PchelinaOV@volgatech.net

Рассматриваются три круга – три магистральных составляющих творческого кредо Дмитрия Сергеевича Мережковского, знаковой фигуры русского религиозного ренессанса, личность и идеи которого и по сей день вызывают спорный интерес. Обосновывается взаимосвязь между творческой «многожанровостью» Д.С. Мережковского и основными направлениями деятельности мыслителя. Предлагается анализ основных творческих идей Мережковского через призму «событийного» как литературно-художественного, «временного» как общественно-политического и «вечного» как религиозно-философского. Изложены концепции «субъективно-художественной критики», «нового идеального искусства», «религиозной культуры», «нового религиозного сознания», «культуры и революции», «религиозной революции», «религиозной общественности», которые наполняли смыслом и раскрывали специфику, многообразие и глубину содержания «трех кругов» Мережковского. На основании анализа творческого наследия Д.С. Мережковского показано, что мыслитель не только сумел «включиться» в культурный контекст русского религиозного ренессанса, но своими идеями определял умонастроение эпохи. Выявлено, что призыв Мережковского «от великого созерцания» перейти «к великому действию, от слова к делу» не только обрел статус ключевого символа, но стал доминантным принципом культуры, проявлением социального и религиозного активизма, на долгие годы определил направление творческих дискуссий и поисков новых форм гармоничного бытия. Сделан вывод, что участие Д.С. Мережковского в культурной и общественно-политической жизни, с одной стороны, и его способность преломления социально-исторического опыта российской действительности в художественных сочинениях и философской публицистике – с другой, позволяют по-новому осмыслить историю развития представлений о литературно-художественных, общественно-политических и религиозно-философских процессах в отечественной философской мысли.

Ключевые слова: *история русской мысли, русская религиозная философия, символизм, символ, субъективная критика, новое религиозное сознание, культура, цивилизация, революция, религиозная культура, социокультурный кризис, новое идеальное искусство, религиозная общественность*

**THREE CIRCLES OF MEREZHKOVSKY. LITERARY-ARTISTIC.
SOCIO-POLITICAL. RELIGIO-PHILOSOPHICAL**

O.V. PCHELINA

Volga State University of Technology
3, Lenin Square, Yoshkar-Ola, 424000, Russian Federation
E-mail: PchelinaOV@volgatech.net

The article deals with three circles – three main components of the creative credo of Dmitry Merezhkovsky, a significant figure of the Russian religious Renaissance, whose personality and ideas still arouse disputable. The article also substantiates the interrelation between the creative "multigener" of D.S. Merezhkovsky and the main directions of his activity. Merezhkovsky's main creative ideas are analysed through the prism of "event" as the literary and artistic circle, "temporary" as the socio-political and "eternal" as the religious and philosophical ones. It describes the concepts of "subjective-artistic criticism", "new ideal art", "religious culture", "new religious consciousness", "culture and revolution", "religious revolution", "religious society", which became the essence and revealed the specificity, diversity and depth of the content of Merezhkovsky's "three circles". By analysing Merezhkovsky's creative heritage, the author shows that the thinker was not only able to "engage" in the cultural context of the Russian religious renaissance, but also determined the epoch mentality with his ideas. It is revealed that Merezhkovsky's call to move "from the great contemplation" "to great action, from word to deed" did not only gain the status of a key symbol, but also became a dominant principle of culture, a manifestation of social and religious activism, and for many years determined the direction of creative discussions and search for new forms of harmonious existence. It is concluded that D.S. Merezhkovsky's participation in the cultural and socio-political life, on the one hand, and his ability to refract the sociohistorical experience of the Russian reality in his artistic works and philosophical journalism, on the other hand, allow a new understanding of the history of the development of the ideas of the literary and artistic, socio-political and religious-philosophical processes in the Russian philosophical thought.

Key words: *history of Russian thought, Russian religious philosophy, symbolism, symbol, subjective criticism, new religious consciousness, culture, civilization, revolution, religious culture, socio-cultural crisis, new ideal art, religious community.*

«...и трижды счастлив тот, кто гимн свой
до конца восторженно поет...»
Д.С. Мережковский

Выяснения статуса Д.С. Мережковского стало своего рода традицией при обращении к его творческому наследию. Еще современники Мережковского задавались вопросом: «Определите-ка его, кто он: критик, поэт, мистик, историк? То, другое и третье или ни то, ни другое, ни третье? Но тогда, кто же он? Кто Мережковский?»¹.

Суть же этого вопроса состояла в том, что творческая «многожанровость» и общественный резонанс новаторских символистских, религиозных и критических идей Мережковского не укладывались в традиционное понимание деятельности поэта, критика, историка или философа². Было даже высказано предположение о том, что необходимо придумать какую-то форму творчества для деятельности Мережковского, еще «не проявившуюся в нашу эпоху»³. По свидетельству Андрея Белого, «в уютной квартирке на Литейной ... создава-

¹ См.: Белый А. Мережковский // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 376 [1].

² Спектр исследовательских оценок отличался противоречивостью и крайностями – от ««игрока запойного» в символы» (В.В. Розанов) и «великого мертвеца русской литературы» (Р.В. Иванов-Разумник) до «философствующего литератора» (Л.И. Шестов) и «пророка будущей культуры» (Г.П. Струве, С.Л. Левицкий).

³ См.: Белый А. Мережковский. Силуэт // Белый А. Арабески. Книга статей. М.: Мусагет, 1911. С. 34–47 [2].

лись новые мысли, расцветали никогда не расцветавшие цветы. Проходило много месяцев, и мысли эти начинали пестрить страницы журналов. <...> Здесь, у Мережковского, воистину творили культуру, и слова, произнесенные в квартире, развозились ловкими аферистами слова. Вокруг Мережковского образовался целый экспорт новых течений без упоминания источника, из которого все черпали. Все здесь когда-то учились, ловили его слова» [3, с. 9].

По всей видимости, у Мережковского были основания претендовать на «водительство, литературно-художественное, религиозно-философское, общественно-политическое»⁴.

При таком подходе напрашивается параллель с оригинальной трактовкой творческого мировоззрения Ф.М. Достоевского, предпринятой Ю.Г. Кудрявцевым, когда анализ проблем событийного, временного и социально - философского плана дает более глубокое понимание идей и замыслов русского писателя: «Есть произведения, включающие в себя все три круга, есть – лишь два, есть и с одним кругом. В некоторых произведениях круги высшего порядка видны не сразу. Взятые в их изолированности, эти произведения как бы не обнажают связи событийного, временного и философского. Но когда на них смотришь через призму произведений последующих, то в них высветляется ранее незамеченное» [5, с. 15].

Именно эта цитата определила структуру и содержание нашего исследования. Действительно, большинство произведений Д.С. Мережковского содержат все три указанных направления, которые позволяют в широком контексте, а порой и в неожиданном ракурсе осмыслять и сопоставлять события, личности, эпохи, интерпретировать идеи. Представляется, что три круга Мережковского⁵ соотносятся с оригинальными⁶ следующим образом: событийное – это литературно-художественное, временное – общественно-политическое, вечное – религиозно-философское.

Круг первый. Литературно-художественное

Литературно-художественный круг в творчестве Д.С. Мережковского включает в себя три основных направления – поэтическое, критическое и литературное, которые автор активно использовал для обоснования «нового

⁴ См.: Вишняк М.В. Современные записки: воспоминания редактора. Bloomington: Indiana University Press, 1957. С. 130 [4].

⁵ Знаковая встреча юного Дмитрия Мережковского с Ф.М. Достоевским состоялась в 1881 г. К личности и творчеству великого писателя Мережковский обращался на протяжении всего творческого пути: от исследования «Л. Толстой и Достоевский» (1892 г.) до «Пророка русской революции» (1906 г.), от изучения «жизни – творчества – религии» русского писателя до предсказания революционных событий, выстраивания собственных религиозно-философских и культурологических концепций.

⁶ Речь идет о трех кругах Достоевского – трактовке творческого мировоззрения Ф.М. Достоевского, предпринятой Ю.Г. Кудрявцевым (см: Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского (Событийное. Социальное. Философское). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. 344 с [5]).

направления» в искусстве – символизма, а в качестве метода философствования – «прочтения» письменных источников, интерпретации великих личностей и эпох – предложил «субъективно-художественную критику», разграничил поэзию с литературой и обосновал религиозный смысл культуры.

Анализируя поэтическое творчество идеолога «старших символистов», В.Я. Брюсов отметил, что поэзия Мережковского «не импровизация, а развитие в стихах определенных идей», которые через десять–пятнадцать лет должны занять все умы, заполнить все книги»⁷. Брюсов назвал «Символы» (1892 г.) книгой предчувствий, в которой автор предугадал наступление иной эпохи и вышел за рамки символизма как литературного течения⁸.

Основной символический принцип – невозможность выразить словами и определениями, а только «знаками, ... молчаниями между слов дать почувствовать несказанное присутствие Божие»⁹ – Мережковский-поэт сформулировал в одном из своих ранних стихотворений «Не надо звуков» (1895 г.): «Дух божий веет над землею. / Недвижен пруд, безмолвен лес; / Учись великому покою / У вечеряющих небес. / Не надо звуков: тише, тише, / У молчаливых облаков / Учись тому теперь, что выше / Земных желаний, дел и слов» [8, с. 33].

Идея разграничения поэзии и литературы стала для Мережковского принципиальной, несмотря на то, что «литература та же поэзия» и «зиждется на стихийных силах поэзии так же, как мировая культура – на первобытных силах природы»¹⁰. Отличие же состоит в том, что «поэзия – сила первобытная и вечная, стихийная, произвольный и непосредственный дар Божий», а «литература – это сила, которая движет целые поколения и народы по «известному культурному пути»¹¹. По сути, речь идет об обосновании «нового идеального искусства» – символического и божественного. В таком контексте именно поэзия представлялась символисту искусством, способным говорить художественными символами, передавать неуловимые оттенки и бессознательные невысказанные чувства, сильнее действовать на сердце и душу скрытыми смыслами. Литература, по мысли Мережковского, должна была пойти по «новому культурному пути свободного божественного идеализма» под влиянием поэзии. Становится понятным призыв Мережковского к художникам «*вступить в период критический, сознательный и культурный!*»¹².

⁷ См.: Брюсов В. Д.С. Мережковский как поэт // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: Изд-во Русская Христианская гуманитарная академия, 2001. С. 302 [6].

⁸ Там же. С. 297–306.

⁹ См.: Мережковский Д. Балаган и трагедия // Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит.-критич. статьи. М.: Кн. палата, 1991. С. 257 [7].

¹⁰ См.: Мережковский Д. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 523 [9].

¹¹ Там же.

¹² Там же.

Ранние работы Мережковского-критика – «Крестьянин во французской литературе» (1885 г.) и «Старый вопрос по поводу нового таланта» (1888 г.) о творчестве А.П. Чехова – уже содержали авторские идеи о противопоставлении «бессознательного» в искусстве (чувства, страсти, сердца) «сознательному» (разлагающему анализу и рефлексии), об отрицании «чистой» эстетики/ «чистого» искусства и религиозном смысле творчества. Однако впервые «новые задачи русского искусства» прозвучали в докладе «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892 г.). Прочитанный доклад стал важной вехой не только в судьбе Д.С. Мережковского, но и в истории русского символизма: имя автора отождествлялось со становлением нового течения, а 1892 год¹³ – с моментом зарождения отечественного символизма¹⁴.

Здесь же Мережковский обосновал преимущества «субъективно-художественной» критики, противопоставив её критике научной и публицистической. Выступая от лица критика-поэта, Мережковский подчеркнул, что в процессе использования метода критик сам «превращается» в поэта, способного понять и передать не только красоту реальных предметов, но и красоту поэтических образов, которые отразили эти предметы, то есть само отражение красоты. Тайна творчества и гения не доступна при объективно-научном исследовании, рассуждал Мережковский, а критики-публицисты не объясняют, а попирают личность автора, используя её как ораторский пьедестал¹⁵. В связи с этим, заявил автор, субъективно-художественный метод имеет и научное значение. Позднее Д.С. Мережковский пояснял, что авторская цель – не объективная, а «откровенно субъективная» – объяснить прошлое «в своем свете, в своем духе, под своим углом зрения»¹⁶.

Новый метод не остался незамеченным. Так, А.С. Долинин подчеркивал, что все самые значительные направления в русской критике начала XX века так или иначе связаны с именем Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяев назвал его метод «типом критики философской и даже религиозно-философской», «характерным русским явлением»¹⁷, а Т. Манн увидел в Д.С. Мережковском «самого гениального критика и психолога мирового класса со времен Ницше»¹⁸.

¹³ «Возникновение его [модернизма] датируется довольно точно: 1892 годом, когда Д.С. Мережковский прочел свою лекцию “О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы”» (см.: Тагер Е.Б. Возникновение модернизма // Русская литература конца XIX – начала XX века. Десяностые годы. М., 1968. С. 142–188 [10]).

¹⁴ См.: Тагер Е.Б. Возникновение модернизма. С. 188.

¹⁵ См.: Мережковский Д. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. С. 531.

¹⁶ См.: Вечные спутники // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 351–521 [11].

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь». К десятилетию пути // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 306–307 [12].

¹⁸ См.: Манн Т. Русская антология // Манн Т. Аристократия духа: сб. очерков, статей и эссе / пер. с нем. С.К. Апта, В.М. Бакусева и др. М., 2009. С. 74 [13].

Интерпретируя «субъективность» в том смысле, в котором она трактовалась Д.С. Мережковским, современный исследователь Н.К. Бонецкая видит ее неотъемлемой чертой русской герменевтики – от ее «предтечи» Вл. Соловьева и вплоть до М. Бахтина, ставит знак равенства между «субъективной критикой» и русской герменевтикой, называет Д.С. Мережковского ее основателем, ключевой фигурой, считая его критические очерки лучшими образцами герменевтической практики¹⁹.

Подчеркнем и тот факт, что работа Д.С. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» стала первым манифестом отечественного символизма, в котором обосновано представление о «новом идеальном искусстве» как особом культурном пути, определены три его составляющие – «мистическое содержание, символы и расширение художественной впечатлительности», обозначены цель, задачи и роль символа и символизма во «всемирном перевороте в культуре»²⁰.

П.П. Перцов назвал работу Д.С. Мережковского «первой ласточкой будущей весны», подчеркнув впервые открытые им новые горизонты теории символизма, расценив выдвинутые задачи как основу мирозерцания Мережковского и «жизнь, взятую во всей ее цельности»²¹. С.А. Левицкий признал статью «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» литературным манифестом, уже обеспечившим начинающему автору почетное место в истории русской литературы²². Современные отечественные и западные исследователи солидарны во мнении, что один из самых ранних манифестов русского символизма²³ был воспринят как «философское самоопределение русского символизма»²⁴.

Наряду с критическим и поэтическим творчеством необходимо упомянуть знаковые работы Д.С. Мережковского «Вечные спутники» (1897 г.), «Мистическое движение нашего века» (1893 г.), «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902 гг.), в которых теоретическое обоснование идей литературно-художественного круга получило практическое воплощение.

¹⁹ См.: Бонецкая Н.К. Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 97–114 [14].

²⁰ См.: Мережковский Д. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. С. 538.

²¹ См.: Перцов П.П. Литературный Петербург в 1892–1893 гг. // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М., 2002. С. 88 [15].

²² См.: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с. С. 272 [16].

²³ См.: Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. С. 67 [17].

²⁴ См.: Солнцева Н. «Третий Завет Д. Мережковского» // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Роман. Стихотворения. Литературные портреты. Дневник. М., 1996. С. 7 [18].

Круг второй. Общественно–политическое

Как известно, отечественный символизм не только развивал философские, культурологические и религиозные идеи, но и творчески преломлял общественные настроения, претендовал на выполнение мировоззренческих функций в общественной и культурной жизни России. Будучи одним из идеологов русского символизма, Д.С. Мережковский не оставался в стороне от общественно-политической жизни России.

Какие же общественно-политические вопросы занимали Мережковского, какие темы поднимал Мережковский как общественный деятель?

Названия работ красноречиво свидетельствуют об их содержании: «Грядущий Хам» (1905 г.), «Мистические хулиганы» (1908 г.), «Большая Россия» (1910 г.), «Еще шаг Грядущего Хама» (1918 г.), «В тихом омуте»²⁵ (1991 г.), «Царство Антихриста» (1922 г.). Остановимся на наиболее значимых, на наш взгляд, моментах.

Одной из актуальных и спорных тем общественно-политического характера в русской философской мысли в первой трети XX века стала тема сопряжения культуры и революции. Причем Д.С. Мережковский одним из первых инициировал постановку этой проблемы²⁶.

Различное понимание целей и задач культуры в условиях революции мотивировало отечественных мыслителей к построению различных концепций «культуры и революции». Наиболее симптоматичными в рассматриваемый период представляются концепции В.Я. Брюсова «Грядущие гунны» (1904 г.), Д.С. Мережковского «Грядущий Хам» (1905 г.) и А.В. Луначарского «Об искусстве и революции» (1906 г.), в которых отражены противоположные точки зрения на революцию и различные версии развития культуры в условиях революции. Д.С. Мережковский доказывал разрушительность революционной энергии и невозможность подчинения культуры пролетарским идеям в отличие от В.Я. Брюсова²⁷ и А.В. Луначарского, которые видели в революции новую

²⁵ В сборник вошли статьи, написанные Д.С. Мережковским с 1896 по 1915 годы, отражающие отношение автора к событиям в России.

²⁶ Интересно, что в одном из последних исследований на эту тему Г. Рауниг назвал А.В. Луначарского и Р. Вагнера первичными фигурами «в отношении искусства и революции»: ни фамилия Д.С. Мережковского, ни период русского религиозного ренессанса не упоминаются в работе. Г. Рауниг рассматривает связь искусства и революции в аналогичный временной период развития западной культуры в сравнении с русским футуризмом (см.: Рауниг Геральд. Искусство и революция: художественный активизм в долгом двадцатом веке. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. 266 с. [19]).

²⁷ Тем не менее в рецензии В.Я. Брюсова «Чорт и Хам» (1906 г.) отмечалось, что разоблачение пошлого, посредственного и серого является свидетельством верности автора братству «людей истинной культуры» и создает почву для сотрудничества. Более того, в статье «Д.С. Мережковский как поэт» (1910 г.) В.Я. Брюсов еще раз упомянет про «харю Хама» в связи с анализом этических взглядов Д.С. Мережковского. Представляется, что такая оценка могла косвенно свидетельствовать о сомнении автора «гуннов» относительно занятой им самим позиции.

силу, способную привести позитивные изменения в культуру и общество, а потому приветствовали ее наступление.

Путем противопоставления культуры и цивилизации как материального и духовного начал Д.С. Мережковский выходит на темы противопоставления разума и веры, России и Европы, поиска альтернативных путей выхода из кризисных ситуаций, кризиса культуры в условиях техногенной цивилизации. Д.С. Мережковский не ограничивает себя рамками «культурного» процесса, демонстрируя, что социокультурный и цивилизационный кризисный процесс захватил все стороны жизни. По мысли Д.С. Мережковского, результатом чрезмерного увлечения материальной стороной культуры – достижениями цивилизации – в ущерб духовной стали отчуждение человека и его материальное порабощение, обесценивание идей: люди превратились в дикарей, живущих среди комфорта и прославленных благ научно-технического прогресса, в ученых с холодными звериными сердцами, изобретателей смертоносного оружия, люди живут призрачно, поскольку «дух жизни от них отлетел»²⁸.

Цивилизационный кризис стал периодом «мрачных дней всевозможных «кризисов» – политического, социального, экономического, и трактовался Мережковским как парадигмальный кризис и крах пути развития человечества, поскольку «высокая степень материальной цивилизации с низким уровнем идеальной культуры» в итоге приводит общество к упадку и вырождению [20, с. 174].

К основным темам, вынесенным Д.С. Мережковским на российский уровень обсуждения, можно отнести тему интеллигенции и ее роли в социально-политических событиях, концепцию религиозной общественности и религиозной революции, тему социальной справедливости и ценности человеческой жизни, вопросы метафизики зла и правомерности насилия, смертной казни, размышления о возможных путях развития России, обоснование роли и миссии России в спасении мира. Согласно Мережковскому, «Россия должна сделать то, что Европа не сделала, раскрыть не только политическое и социальное, но и религиозное содержание Революции, утвердить свободу со Христом – Абсолютною Личностью. Проблему социального равенства, задачу, заданную людям Богом, <...> Россия должна решить не войною, а миром, не братоубийством, а братством, не разделением, а соединением классов, обществ, государств, народов в союз всечеловеческий, <...> в Церковь Христову Вселенскую» [21, с. 28]. Д.С. Мережковский верил в ведущую роль России во всемирном соединении: «мы ведь сейчас, может быть, отвечаем не только за Россию, но и за мир, нами оставленный»²⁹.

В контексте второго круга необходимо отметить открытие в Санкт-Петербурге Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.), которое было

²⁸ См.: Мережковский Д.С. Мистическое движение нашего века // Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит.-критич. статьи. М.: Кн. Палата, 1991. С. 175 [20].

²⁹ См.: Мережковский Д.С. О свободе и России // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. СПб.: Изд-во Руск. христ. гуманит. ин-та, 2001. С. 248 [22].

вызвано повышенным общественным интересом к религиозным темам, необходимостью их обсуждения, задуманы собрания как встреча-диалог духовенства и интеллигенции с целью обмена мнениями по вопросам веры и решения назревших в обществе проблем. Оценивая деятельность, своевременность и важность «вопросов» Религиозно-философских собраний, Н.А. Бердяев и здесь отметил главную роль Д.С. Мережковского, «выступавшего со стороны светской культуры»³⁰ [23, с. 196].

Для представителей духовенства это был своего рода путь к единству, чтобы потом этим «единством» можно было вместе жить и работать на «общерусскую пользу»³¹. По мнению представителей интеллигенции, центральной темой собраний была тема «об отношении церкви к культуре и общественной жизни», поскольку для представителей церкви «христианство давно стало повседневной прозой», в то время как представители светской культуры «хотели, чтобы оно было поэзией». Собрания – это не только общественное событие российского уровня, но и фактическое признание Д.С. Мережковского в статусе значимой фигуры «духовно-культурного ренессанса» и религиозного философа³².

Круг третий. Религиозно-философское

Характеризуя период русского религиозного ренессанса, Н.А. Бердяев по праву отвел главную роль «в пробуждении религиозной тревоги в литературе, культуре» представителю «литературного источника» времени «духовного перелома» Д.С. Мережковскому³³. Действительно, какая бы тема не затрагивалась Мережковским, он пытался объяснить ее «не столько со стороны эстетической, сколько религиозной». Иными словами, религиозная составляющая становилась доминирующей: «Могу сказать по совести: все, что я говорю и думаю по вопросам религиозным, идет не от книг, не от чужих мыслей, а от моей собственной жизни, – все это я пережил»³⁴.

Так, принципиальное значение для Д.С. Мережковского-символиста имело утверждение религиозного смысла культуры – «культуру должно определить как взаимодействие целых поколений для достижения единой бескорыстной, идеальной цели, ...цели мистической, религиозной ...», понимание творчества как теургии. Категория «символ» («Бог прошел по миру и оставил

³⁰ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. С. 196 [23].

³¹ См.: Вступительная речь Преосвященного Сергия, епископа Ямбургского // Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. С. 4 [24].

³² См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX. С. 4–220.

³³ См.: Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь». К десятилетию пути. С. 306.

³⁴ См.: Мережковский Д.С. Автобиографическая заметка // Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит.-крит. статьи. М.: Кн. Палата, 1991. С. 321 [25].

следы свои в мире – символы») в трактовке Д.С. Мережковского представляла собой ряд смысловых характеристик, связанных с пониманием начала и конца бытия, культуры, всеединства и соборности, идеала будущего мироустройства³⁵, а символизм в интерпретации Мережковского – это не только литературно-художественный метод и фундамент «нового искусства», культуры, но и новый тип богоискательства.

Д.С. Мережковский-общественный деятель рассматривал революционные события 1905–1907 гг. как религиозную революцию Духа, а в отказе от государственного насилия и в переходе к религиозной общественности – «от власти человеческой к власти Божьей» – мыслитель видел путь к преображению общества. В таком варианте социальная революция имела смысл при условии религиозной революции, а точнее, их слияния, единства. Размышляя о революции и религии, выстраивая и обосновывая концепцию «религиозной революции», Д.С. Мережковский даже выдвинул тезис тождественности религиозных и политических реформ, отметив, что религия – это революция в категории Божеского, а революция – есть религия в категории человеческого», поэтому «религия и есть революция, революция и есть религия»³⁶.

Размышляя вслед за Вл. Соловьёвым о свободной теократии, Д.С. Мережковский-богоискатель видел спасение России в «религиозной общественности», которая объединит интеллигенцию, православную церковь и народ. Критика пассивизма (исторического христианства – «паралича церквей») и призыв Д.С. Мережковского к активизму (новому христианству – апокалиптическому) получили развитие в «богоискательстве» религиозного философа, которое было связано с эсхатологическим пониманием христианства и «новым религиозным сознанием». Д.С. Мережковский предложил религиозный «проект» будущего – «Третьего Завета», смыслом которого считал общественное спасение, а в качестве идеала выступала «Святая Плоть» как символ личности, культуры и общества. Д.С. Мережковский отстаивал необходимость культурного, религиозно-нравственного возрождения общества путем формирования Вселенской Церкви.

Романы Д.С. Мережковского-писателя³⁷ уже давно стали частью «вселенской» культуры, что подтверждает комментарий В.В. Розанова: «Когда

³⁵ См. об этом подробнее: Пчелина О.В. «Бог прошел по миру и оставил следы свои в мире – символы»: символистская концепция Д.С. Мережковского // Д.С. Мережковский: писатель – критик – мыслитель: сб. статей / ред.-сост. О.А. Коростелев, А.А. Холиков. М.: Изд-во «Дмитрий Сечин», Литфакт, 2018. С. 293–294 [26].

³⁶ См.: Мережковский Д.С. Революция и религия [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_0320 (дата обращения 19.12.2018) [27].

³⁷ Речь идет о романах, написанных Д.С. Мережковским в так называемый заключительный (эмигрантский) период творчества: «Тайна Трех» (1925 г.), «Мессия» (1926–1927 гг.), «Наполеон» (1929 г.), «Тайна Запада: Атлантида – Европа» (1930 г.), «Иисус Неизвестный» (1934 г.), «Жанна д'Арк и Третье Царство Духа» (1938 г.), «Данте» (1938 г.), трилогии «Лица святых от Иисуса к нам (Павел. Августин. Св. Франциск Ассизский)» (1936–1938 г.), «Реформаторы (Лютер. Кальвин. Паскаль)»

нибудь вся “русская литература” будет названа в заключительном своем периоде “Эпохой Мережковского”. И его мыслей ... но главным образом его действительно вещей и трагических ожиданий, предчувствий, намеков»³⁸.

Согласимся и с мнением философов и историков русского зарубежья Г.П. Струве, В.Н. Ильина, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского и ряда других мыслителей, которые высоко оценили практическую направленность литературно-художественных, общественно-политических, религиозно-философских идей Мережковского – «ведущей фигуры» русского религиозно-философского возрождения начала XX века и «пророка» будущей культуры³⁹.

Список литературы

1. Белый А. Мережковский // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 375–382.
2. Белый А. Мережковский. Силуэт // Белый А. Арабески: книга статей. М.: Мусагет, 1911. С. 34–47.
3. Белый А. Мережковский. Силуэт // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 5–10.
4. Вишняк М.В. Современные записки: воспоминания редактора. Bloomington: Indiana University Press, 1957. 333 с.
5. Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского (Событийное. Социальное. Философское). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. 344 с.
6. Брюсов В. Д.С. Мережковский как поэт // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: Изд-во Русская Христианская гуманитарная академия, 2001. С. 297–306.
7. Мережковский Д. Балаган и трагедия // Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит. – критич. статьи. М.: Кн. палата, 1991. С. 252–260.
8. Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н. Стихотворения. Таллин, 1992. 96 с.
9. Мережковский Д. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 522–560.
10. Тагер Е.Б. Возникновение модернизма // Русская литература конца XIX – начала XX века. Деяньность годы. М., 1968. С. 142–188.
11. Вечные спутники // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 351–521.
12. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь». К десятилетию пути // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 301–322.
13. Манн Т. Русская антология // Манн Т. Аристократия духа: сб. очерков, статей и эссе / пер. с нем. С.К. Апта, В.М. Бакусева и др. М., 2009. С. 69–80.
14. Бонеецкая Н.К. Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 97–114.
15. Перцов П.П. Литературный Петербург в 1892–1893 гг. // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М., 2002. С. 63–95.

(1939–1940 гг.), «Испанские мистики: Св. Тереза Иисуса, Св. Иоанн Креста, Маленькая Тереза» (1940–1941 гг).

³⁸ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 124 [28].

³⁹ См.: Писатели и критики русской эмиграции о Д.С. Мережковском // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб., 2001. 560–564 с [29].

16. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.
17. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 511 с.
18. Солнцева Н. «Третий Завет Д. Мережковского» // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Роман. Стихотворения. Литературные портреты. Дневник. М., 1996. С. 5–17.
19. Рауниг Геральд. Искусство и революция: художественный активизм в долгом двадцатом веке. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. 266 с.
20. Мережковский Д.С. Мистическое движение нашего века // Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит.-критич. статьи. М.: Кн. Палата, 1991. С. 172–178.
21. Мережковский Д.С. Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. СПб.: Изд-во. Русск. христ. гуманит. ин-та, 2001. С. 5–12.
22. Мережковский Д.С. О свободе и России // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. СПб.: Изд. Русск. христ. гуманит. ин-та, 2001. С. 245–248.
23. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. С. 4–220.
24. Вступительная речь Преосвященного Сергия, епископа Ямбургского // Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. С. 4.
25. Мережковский Д.С. Автобиографическая заметка // Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит.-критич. статьи. М.: Кн. Палата, 1991. С. 317–322.
26. Пчелина О.В. «Бог прошел по миру и оставил следы свои в мире – символы»: символистская концепция Д.С. Мережковского // Д.С. Мережковский: писатель – критик – мыслитель: сборник статей / ред.-сост. О.А. Коростелев, А.А. Холиков. М.: Изд-во «Дмитрий Сечин», Лит-факт, 2018. С. 293–294.
27. Мережковский Д.С. Революция и религия [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/m/merezhkovskij_d_s/text_0320 (дата обращения 19.12.2018).
28. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. 429 с.
29. Писатели и критики русской эмиграции о Д.С. Мережковском // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб., 2001. 560–564 с.

References

1. Belyy, A. Merezkhovskiy [Merezhkovsky], in Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a Worldview]. Moscow, 1994, pp. 375–382.
2. Belyy, A. Merezkhovskiy. Siluet [Merezhkovsky. Silhouette], in Belyy, A. *Arabeski. Kniga statey* [Arabeski. Book of articles]. Moscow: Musaget, 1911, pp. 34–47.
3. Belyy, A. Merezkhovskiy. Siluet [Merezhkovsky. Silhouette], in Merezkhovskiy, D.S. *V tikhom omute: stat'i i issledovaniya raznykh let* [In the Quiet Whirlpool: articles and researches of different years]. Moscow, 1991, pp. 5–10.
4. Vishnyak, M.V. *Sovremennye zapiski: vospominaniya redaktora* [Modern Notes: Memoirs of the Editor]. Bloomington: Indiana University Press, 1957. 333 p.
5. Kudryavtsev, Yu.G. *Tri kruga Dostoevskogo (Sobytiynoe. Sotsial'noe. Filosofskoe)* [Three Circles of Dostoevsky (The Event. The Social. The Philosophical)]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1979. 344 p.
6. Bryusov, V. D.S. Merezkhovskiy kak poet [D.S. Merezkhovskiy as a poet], in D.S. *Merezkhovskiy: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Dmitriya Merezkhovskogo v otsenke sovremennikov: antologiya* [D.S. Merezkhovskiy: pro et contra: Personality and Creativity of Dmitry Merezkhovskiy in the assessment of Contemporaries: Anthology]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkaya Khristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2001, pp. 297–306.

7. Merezhkovskiy, D. Balagan i tragediya [Balagan and Tragedy], in Merezhkovskiy, D.S. «Akropol'». *Izbr. lit. – kritich. stat'i*. [«Acropolis». The best lit. – critical articles]. Moscow: Knizhnaya palata, 1991, pp. 252–260.

8. Merezhkovskiy, D.S., Gippius Z.N. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Tallin, 1992. 96 p.

9. Merezhkovskiy, D. O prichinakh upadka i o novykh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury [On the reasons of Decadence and new currents of modern Russian literature], in Merezhkovskiy, D. *L. Tolstoy i Dostoevskiy. Vechnye sputniki* [L. Tolstoy and Dostoevsky. Eternal Satellites]. Moscow: Respublika, 1995, pp. 522–560.

10. Tager E.B. Vozniknovenie modernizma [The Emergence of Modernism], in *Russkaya literatura kontsa XIX – nachala XX veka. Devyanostye gody*. [Appearance of Modernism in Russian literature of the end of XIX – beginning of XX century. Ninety years]. Moscow, 1968, pp. 142–188.

11. Merezhkovskiy, D. Vechnye sputniki [Eternal Satellites], in Merezhkovskiy, D. *L. Tolstoy i Dostoevskiy. Vechnye sputniki* [L. Tolstoy and Dostoevsky. Eternal Satellites]. Moscow: Respublika, 1995, pp. 351–521.

12. Berdyaev, N.A. Russkiy dukhovnyy renessans nachala XX veka i zhurnal «Put'». K desyatiletiyu puti [Russian Spiritual Renaissance of the beginning of the XX century and the magazine «The Way». By the decade of the way], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury, iskusstva: v 2 t., t. 2* [Philosophy of creativity, culture, art: in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 301–322.

13. Mann, T. Russkaya antologiya [Russian Anthology], in Mann, T. *Aristokratiya dukha: sbornik ocherkov, statey i esse* [Aristocracy of Spirit: collection of essays, articles and essays]. Moscow, 2009, pp. 69–80.

14. Bonetskaya, N.K. D.S. Merezhkovskiy: germeneytika i ekzegetika [D.S. Merezhkovsky: Hermeneutics and Exegetics], in *Voprosy filosofii*, 2012, no. 12, pp. 97–114.

15. Pertsov, P.P. Literaturnyy Peterburg v 1892–1893 gg. [Literary Petersburg in 1892–1893], in Pertsov, P.P. *Literaturnye vospominaniya. 1890–1902 gg.* [Literary memories. 1890–1902]. Moscow, 2002, pp. 63–95.

16. Levitskiy, S.A. *Ocherki po istorii russkoy filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. Moscow: Kanon, 1996. 496 p.

17. Khanzen-Leve, A. *Russkiy simbolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Ranniy simbolizm* [Russian Symbolism. System of poetic motifs. Early symbolism]. Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 1999. 511 p.

18. Solntseva, N. «Tretiy Zavet D. Merezhkovskogo» [D. Merezhkovsky's Third Testament], in Merezhkovskiy, D.S. *Vechnye sputniki. Roman. Stikhotvoreniya. Literaturnye portrety. Dnevnik*. [Merezhkovsky D.S. Eternal Satellites. Roman. Poems. Literary portraits. Diary]. Moscow, 1996, pp. 5–17.

19. Raunig Gera'd. *Iskusstvo i revolyutsiya: khudozhestvennyy aktivizm v dolgom dvadtsatom veke* [Art and revolution: artistic activism in the long twentieth century]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2012. 266 p.

20. Merezhkovskiy, D.S. Misticheskoe dvizhenie nashego veka [Mystical movement of our century], in Merezhkovskiy, D.S. «Akropol'». *Izbr. lit. – kritich. stat'i* [«Acropolis». The best lit. – critical articles]. Moscow: Knizhnaya Palata, 1991, pp. 172–178.

21. Merezhkovskiy, D.S. Tsarstvo Antikhrista. Bol'sheviki, Evropa i Rossiya [The Kingdom of the Antichrist. Bolsheviks, Europe and Russia], in Merezhkovskiy, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii* [The Kingdom of the Antichrist: Articles of the period of emigration]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001, pp. 5–12.

22. Merezhkovskiy, D.S. O svobode i Rossii [About Freedom and Russia], in Merezhkovskiy, D.S. *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii* [The Kingdom of the Antichrist: Articles of the period of emigration]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001, pp. 245–248.

23. Berdyaev, N.A. Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoy mysli XIX veka i nachala XX veka [Russian idea. Main Problems of Russian Thought of the 19th Century and the Beginning of the 20th Century], in Berdyaev, N.A. *Russkaya ideya. Sud'ba Rossii* [Russian Idea. Destiny of Russia]. Moscow: ZAO «Svarog i K», 1997, pp. 4–220.

24. Vstupitel'naya rech' Preosvyashchennogo Sergiya, episkopa Yamburgskogo [Opening speech by His Grace Sergius, Bishop of Yamburg], in *Zapiski Peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobraniy (1901–1903)* [Notes of St. Petersburg Religious and Philosophical Assemblies (1901–1903)]. Moscow: Respublika, 2005. 4 p.

25. Merezhkovskiy, D.S. Avtobiograficheskaya zametka [Autobiographical note], in Merezhkovskiy, D.S. «Akropol'». *Izbr. lit. – kritich. stat'i* [«Acropolis». The best lit. – critical articles]. Moscow: Knizhnaya Palata, 1991, pp. 317–322.

26. Pchelina, O.V. «Bog proshel po miru i ostavil sledy svoi v mire – simvol'y»: simvolistskaya kontseptsiya D.S. Merezhkovskogo [«God passed through the World and left His traces in the World – Symbols»: symbolistic concept of D.S. Merezhkovsky], in *Sbornik statey «D.S. Merezhkovskiy: pisatel' – kritik – myslitel'»* [Collection of articles «D.S. Merezhkovsky: writer – critic – thinker»]. Moscow: Izdatel'stvo «Dmitriy Sechin», Litfakt, 2018, pp. 293–294.

27. Merezhkovskiy, D.S. *Revolyutsiya i religiya* [Revolution and Religion]. Available at: http://az.lib.ru/m/merezhkovskij_d_s/text_0320 (date of the address 19.12.2018).

28. Rozanov, V.V. *Apokalipsis nashego vremeni* [Apocalypse of our time]. Moscow: Respublika, 2000. 429 p.

29. Pisateli i kritiki russkoy emigratsii o D.S. Merezhkovskom [Writers and critics of the Russian emigration about D.S. Merezhkovsky], in *D.S. Merezhkovskiy: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Dmitriya Merezhkovskogo v otsenke sovremennikov: antologiya* [Personality and creativity of Dmitry Merezhkovsky in the assessment of contemporaries: anthology]. Saint-Petersburg, 2001, pp. 560–564.

УДК 14:316
ББК 87.3(2Рос:4Фра)

ТРИ ЛИКА ЖАНА-ЖАКА РУССО (МЕРЕЖКОВСКИЙ, ФИЛОСОФОВ, РОЗАНОВ)¹

Л. Ф. ЛУЦЕВИЧ

Варшавский университет

Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, Польша

E-mail: l.lutevici@uw.edu.pl

В конце XIX – начале XX века русские мыслители «круга Мережковских» актуализируют темы, проблемы, идеи, традиционно связанные с личностью и творчеством Руссо: правда культуры и правда природы; правда рассудка и правда чувства; религия в ее отношениях с культурой; природа и цивилизация, искусство и нравственность; интеллигенция и революция; личность как индивидуальность; личность в ее отношениях с государством; вопросы социального неравенства; теория общественного договора; идея народного суверенитета и др. В центре внимания автора статьи находятся публичные выступления трех русских мыслителей: Дмитрия Мережковского («Руссо», 1889 г.), Дмитрия Философова («Жан-Жак Руссо. К двухсотлетию со дня рождения», 1912 г.), Василия Розанова («Ж.-Ж. Руссо», 1912 г.). Опираясь на сравнительно-сопоставительный метод, автор концентрируется не столько на обнаружении сходств, сколько на констатации различий в характеристиках французского просветителя русскими мыслителями. В результате проведенного анализа делаются следующие выводы: 1) Мережковский, характеризуя Руссо с народническо-социологических позиций, указывает на незнание Руссо законов социальной действительности и на гипертрофированное внимание французского писателя к собственной личности; 2) Философов видит в Руссо личность, близкую по своей духовно-психической сущности русским героям Достоевского и Толстого, аксиологическая значимость которой обусловлена понятием «всечеловечность»; 3) Розанов соотносит руссоистские бродяжничество, неустойчивость, метания, страдания, трагедии с универсумом Революции как таковой.

Ключевые слова: три лика Руссо, Мережковский о руссоистской социальности, Философов о всечеловечности Руссо, Розанов о руссоистском бродяжничестве и революционности

THE THREE FACES OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU (MEREZHKOVSKY, PHILOSOPHOV, ROZANOV)

L. F. LUTSEVICH

Warsaw University

Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warsaw Poland

E-mail: l.lutevici@uw.edu.pl

At the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries, Russian thinkers of the Merezhkovskys' circle actualize the themes, problems, ideas traditionally associated with the

¹ Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Круг Мережковских в литературно-философском контексте эпохи» (в рамках проекта РНФ №17-18-01432: «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН и Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», г. Москва, 11–12 сентября 2018 г.).

personality and creativity of Rousseau: the truth of culture and the truth of nature; the truth of reason and the truth of feeling; religion in its relationship with culture; nature and civilization, art and morality; intellectuals and revolution; personality as an individual; personality in its relations with the state; social inequalities; social contract theory; the idea of national sovereignty, etc. The author's focus is on the public speeches by three Russian thinkers: Dmitry Merezhkovsky (Russo, 1889), Dmitry Filosofov (Jean-Jacques Russo. On the Bicentennial of His Birth, 1912) and Vasily Rozanov (J.-J. Rousseau, 1912). Based on the comparative method, the author concentrates not so much on the detection of similarities, but rather on the statement of differences in the characteristics of the French enlightener by Russian thinkers. As a result of the analysis, the author of the article comes to the following conclusions: 1) Merezhkovsky, describing Rousseau from the populist-sociological position, points to Rousseau's ignorance of the laws of social reality and the hypertrophied attention of the French writer to his own personality; 2) The philosopher sees in Rousseau a personality that is close in its spiritual and psychological essence to the Russian heroes of Dostoevsky and Tolstoy, the axiological significance of which is due to the concept of "all-human"; 3) Rozanov relates Russo's vagrancy, instability, throwing, suffering, tragedy with the universe of Revolution as such.

Key words: three faces of Rousseau, Merezhkovsky on the sociality of Rousseau, Philosophov about the all-humanity of Rousseau, Rozanov on vagrancy and revolutionism of Rousseau

Жан-Жак Руссо (1712–1778) оказался одной из ключевых фигур русской общественной мысли конца XIX–начала XX в. Именно на рубеже веков, в период «грядущих бурь и катастроф», заново переводятся, широко издаются и переиздаются сочинения французского автора. Ему посвящают свои труды историки, социологи, педагоги, философы, писатели, критики, публицисты. Они вновь актуализируют облетевшую весь мир знаменитую фразу «Человек рожден быть свободным, а между тем он везде в оковах»² из первой главы трактата «Об Общественном договоре», и пронзительные признания Руссо, которыми он открыл свою «Исповедь»: «Я предпринимаю дело беспрецедентное <...> Я обнажил всю свою душу...»³, дав право на жизнь авторской субъективности и искусству психологического анализа. Нестор Котляревский (1863–1925) в своей «Мировой скорби» (1898 г.) напоминает: «Благую весть о возрождении сентиментального сердца принес в мир Жан-Жак Руссо»⁴, он был «апостолом и апологетом страсти, живым примером необычайного подъема человеческого чувства вообще, его интенсивности...»⁵. А наша современница Алла Златопольская, отмечая «современность Руссо» для русского об-

² См.: Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / пер. с фр. А.Д. Хаютин, коммент. В.С. Алексеев-Попов, послесл. А.Ф. Филиппов. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 1998. С. 198 [1].

³ См.: Руссо Ж.-Ж. Исповедь / пер. с фр. М.Н. Розанова и Д.А. Горбова. М.: АСТ: Астрель; Полиграфиздат, 2011. С. 5 [2].

⁴ См.: Котляревский Н.А. Мировая скорбь <отрывок> // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 564 [3].

⁵ См.: Котляревский Н.А. Мировая скорбь <отрывок>. С. 571.

щественного сознания начала XX в., констатирует: «Руссо предстает демократом, защитником интересов народа, предтечей французской революции»⁶.

Личность Руссо – сложная, противоречивая, неоднозначная, как и все его творчество, – привлекает пристальное внимание мыслителей русского религиозного Ренессанса – «круга Мережковских». Именно они в начале нового века сосредоточиваются на таких «руссоиских» идеях, темах, проблемах, как правда культуры и правда природы, правда рассудка и правда чувства, религия в ее отношениях с культурой, природа и цивилизация, искусство и нравственность, интеллигенция и революция, личность как индивидуальность, личность и государство, проблемы социального неравенства; теория общественного договора, идея народного суверенитета и др.

Ниже рассмотрим три статьи трех русских авторов из «круга Мережковских», где при наличии перекличек вырисовываются три облика французского просветителя.

1

В 1889 г. двадцатичетырехлетний Д.С. Мережковский (1865–1941) опубликовал статью под названием «Руссо» в 11 номере петербургского журнала «Русское богатство». Журналом в ту пору (с 1883 по 1891 г.) руководил литератор, публицист, философ, социолог Леонид Егорович Оболенский (1845–1906), которому были близки либерально-народнические настроения, в частности идеи общинного землевладения, прогресса как нравственного обновления мира «изнутри», особой роли интеллигенции в просвещении народа и др.⁷ Народнические идеи и социологические принципы познания общественной жизни и человека, как известно, разделял в 1880-е гг. и Д.С. Мережковский. К тому времени относятся его поездка к знатоку «хитроумной механики народной жизни» Г.И. Успенскому, путешествие по Уфимской и Оренбургской губерниям, знакомство с крестьянским мыслителем В.К. Сютаяевым, участие в благотворительных изданиях в пользу народа и т.п. Впоследствии сам писатель свидетельствовал: «Михайловский и Успенский были два моих первых учителя. Я ездил в Чудово к Глебу Ивановичу и проговорил с ним всю ночь напролет о том, что тогда занимало меня больше всего, – о религиозном смысле жизни. Он доказывал мне, что следует искать его в мирозерцании народном, во „власти земли“». Дал мне адреса знатоков народной жизни, сельских учителей и статистиков, советуя побывать у них. В том же году, летом, я ездил по Волге, по Каме, в Уфимскую и Оренбургскую губернии, ходил пешком по деревням, беседовал с крестьянами, собирал и записывал наблюдения. Посетил в Тверской губернии крестьянина Василия Сютаяева,

⁶ См.: Златопольская А.А. Идеи «женевагражданина» и Россия. Полтора века воздействия и осмысления // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 45 [4].

⁷ См. об этом подробнее: Оболенский Л.Е. История мысли. Опыт критической истории философии. СПб.: Издание Н. И. Гарвей, 1901 [5].

основателя религиозного учения, напоминающего толстовство. <...> Намеревался по окончании университета „уйти в народ”, сделаться сельским учителем. ... В „народничестве” моем много было ребяческого, легкомысленного, но все же искреннего, и я рад, что оно было в моей жизни и не прошло для меня бесследно» [7, с. 112–113]. Мережковский явно стоит на социокультурных позициях⁸: он искренне сочувствует бедственному положению народа, акцентирует внимание на пагубном влиянии «высшего класса» на крестьянство, идеализирует крестьянскую общину, считает очень плодотворной идею единения интеллигенции и народа.

В 1889 г. Д.С. Мережковский пишет трехчастную статью «Руссо»⁹, где рассматривает социальные проблемы¹⁰: отношение французского писателя к привилегированным общественным классам, отношение писателя к народу, а также анализирует особенности личности самого Руссо в социально-психологическом аспекте.

В первой части статьи «Характер Руссо» Мережковский погружается в содержание «Исповеди» знаменитого француза, которая и послужила основным источником для изучения его индивидуальности. Как вытекает из содержания статьи, для Мережковского характер – явление, безусловно, детерминированное, это человеческая личность, которая формируется под влиянием обстоятельств внешней и внутренней жизни. В силу *внешних условий*, то есть *низкого социального происхождения*, Руссо, как пишет Мережковский, «испытал на самом себе весь ужас бедности и унижения»; его вкусы и привычки вырабатывались «враждебно» по отношению к безнравственной аристократии с ее «ложью, лицемерием, неестественностью»¹¹; при этом Руссо убежден, подчеркивает Мережковский, что «всякий французский дворянин ... происходит от средневекового разбойника»¹². В поведении самого Руссо Мережковский хотя и усматривает некие аристократические «замашки», но преимущественное внимание уделяет тем чертам характера, которые оттолкнули Руссо от высших классов (простота, искренность, любовь к природе) и приблизили к народу («настоящие граждане», согласно Руссо, находятся в деревнях). Народ по своим моральным качествам, согласно Руссо, выше аристократии. Однако Мережковский считает, что Руссо «сблизился» с народом лишь тео-

⁸ См. об этом подробнее: Семигин В.Л. Французское и русское крестьянство в восприятии Дмитрия Мережковского // Семигин В.Л. Д.С. Мережковский в общественно-культурной жизни России конца XIX века: 1880–1893: дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2004. С. 93–107 [6].

⁹ Мережковский Д.С. Руссо // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы / изд. подгот. Е.А. Андрущенко, отв. ред. А.В. Лавров. СПб.: Наука, 2007. С. 371–386 [8].

¹⁰ Как установила Е. А. Андрущенко, для Мережковского «источниками стали произведения и трактаты Руссо («Исповедь», «Рассуждение о происхождении и основания неравенства между людьми», «О политической экономии», «О рабстве», «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов» и пр.) (см.: Андрущенко Е.А. Властелин «чужого»: текстология и проблемы поэтики Д. С. Мережковского. М.: Водолей, 2012. С. 59 [9]).

¹¹ См.: Мережковский Д.С. Руссо // Мережковский Д.С. Вечные спутники. С. 372.

¹² Там же. С. 377.

ретически, искусственно (не через наблюдения и познание, а через огульное отрицание аристократии и интеллигенции). Русский критик не видит у Руссо ни «деятельной симпатии» к народу, ни «положительных знаний, чтобы на самом деле полюбить этот народ»¹³.

Руссо создает в своих трактатах, иронически замечает Мережковский, некоего «естественного человека, дикаря – божественное существо, добродетельное, счастливое и совершенное»¹⁴; и этого вымышленного «дикаря» он ставит несоизмеримо выше простого «мужика», представленного зачастую тупым, глупым, хитрым. В результате народ у Руссо двойственен: с одной стороны, искусственно сконструированный идеальный «дикарь» – так называемый «естественный человек»; с другой – реальный мужик с его социально обусловленными свойствами и качествами. И отношение к народу двойственное. Симпатии Руссо однозначно на стороне естественного «дикаря». Мережковский эту позицию не разделяет.

Погружаясь в откровенные признания автобиографического героя «Исповеди», Мережковский заключает, что для Руссо жить – значит чувствовать; среди человеческих чувств французский писатель особо акцентирует совесть, которую ставит выше разума, называя «божественным инстинктом, бессмертным и небесным голосом, делающим человека подобным Богу»¹⁵. Затем русский автор тщательно рассматривает характерные свойства личности самого Руссо, определяющие его поведение в различных жизненных обстоятельствах, особенно – в общении с людьми. И замечает, что при сближении с людьми Руссо мало интересуется другой личностью как таковой: он «ищет в своем друге или любимой женщине не живого, реального человека, а воплощения собственной мечты, он любит и в них отражением самого себя, отблеском собственной фантазии»¹⁶. Особенность психики, душевного склада Руссо таковы, считает Мережковский, что он свою фантазию, мечту любит значительно сильнее, чем реальную жизнь. И объясняет это тем, что Руссо абсолютно не волнует многообразие объективного мира; он «очарован и ослеплен» лишь самим собой, «богатством своей собственной внутренней жизни»¹⁷. В трактовке Мережковского, Руссо – идеалист, мечтатель, погруженный в свой внутренний мир. Мечтательность определяет склад его душевной жизни, проявляется в состояниях его психической жизни, в манерах, привычках, поведении, способах коммуникации, отношениях к миру и к людям. Стремясь теоретически к идеалу, к гармонии, Руссо в действительности обостренно чувствует лишь дисгармонию – между внутренним и внешним, духовным и физическим, психическим и телесным, что обуславливает его противоречивость. Антиномичность, дуализм, двойственность – характерные

¹³ См.: Мережковский Д.С. Руссо // Мережковский Д.С. Вечные спутники. С. 382.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 375.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 374.

свойства Руссо. На основании анализа руссоиских откровений, выраженных в «Исповеди», Мережковский неоднократно подчеркивает максимальную сосредоточенность французского автора на собственных эмоциях: «этот человек из-за своего „я” не видит других людей. Изобилие, глубина и сила внутренней деятельности так велики, что она поглощает все его внимание; он постоянно к ней прислушивается и, в сравнении с нею, опыт и наблюдение, даваемые ему действительностью, кажутся бесцветными и тусклыми»¹⁸.

Руссо, убежден Мережковский, пренебрегает законами социальной действительности, игнорирует жизненный опыт, не интересуется ни так называемым «фактическим материалом», ни конкретными наблюдениями за жизнью людей, то есть явно «злоупотребляет дедуктивным методом»¹⁹. При этом Руссо преувеличивает роль и значение собственной индивидуальности: «он употребляет все обаяние мечты и всю точность математики, чтобы придать им как можно больше реальности. Но вместе с тем его остроумная, поверхностная логика является не более как очень тонким, сложным инструментом в руках чувства»²⁰.

Если основу характера Руссо, согласно Мережковскому, определяет «крайний перевес внутренней психической жизни над впечатлениями, получаемыми от внешнего мира»²¹, то своеобразие личности проявляется в процессах протекания и проявления чувств. При этом Мережковский констатирует, что уровень развития чувств зависит как от «внешних» обстоятельств личной жизни писателя, так и от состояния его внутреннего мира, душевной жизни, психической организации (склонность к ипохондрии). Русский автор настоятельно подчеркивает также, что сами чувства становятся устойчивыми чертами, составляя и определяя сущность характера. Мережковский убежден, что именно гипертрофированное внимание Руссо к собственной личности, сосредоточенность на чувствах сформировали «крайнего индивидуалиста», эгоиста, не способного ни к самопожертвованию, ни к деятельной любви к людям.

Руссоиская исповедальность трактуется Мережковским в данном случае в социально-психологическом ключе, демонстрируя, с одной стороны, зависимость определенных свойств Руссо от социально-исторических (объективных) условий, а с другой – от намеренной (субъективной) гиперболизации значимости собственной индивидуальности. Мережковский воспринял эту субъективность не без раздражения, критически и иронически.

Статью о Руссо он никогда не переиздавал, хотя первоначально намеревался опубликовать ее в задуманных в 1893 г. «Критических портретах» («Очер-

¹⁸ См.: Мережковский Д.С. Руссо // Мережковский Д.С. Вечные спутники. С. 373–374.

¹⁹ Там же. С. 375.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 373.

ках всемирной литературы)), но затем вовсе отказался от этого замысла²². Дело, вероятно, в том, что в начале 1890-х гг. Мережковский все более отходит от народничества и социологических позиций в понимании личности. Он вступает на путь поиска «нового идеала», который приведет его к организации «Религиозно-философских собраний» (1901–1903 гг.) и опыту выработки «нового религиозного сознания». В числе ближайших соратников / противников Мережковского окажутся известный писатель, оригинальный религиозный мыслитель Василий Васильевич Розанов (1856–1919) и прекрасно образованный выпускник юридического факультета Петербургского университета Дмитрий Владимирович Философов (1872–1940) – эстет, ведущий критик и редактор литературного отдела журнала «Мир искусства» (1898–1904 гг.), человек, ставший на многие годы близким чете Мережковских.

2

В 1912 г. европейская и русская общественность отмечала 200-летний юбилей Руссо. Отозвалась на это событие почти вся русская пресса. Среди авторов юбилейных статей были и «мережковцы» Д.В. Философов и В.В. Розанов.

Д. В. Философов опубликовал свою статью «Жан-Жак Руссо (к двухсотлетию со дня рождения)»²³ в самой популярной газете империи «Русское слово» (1912 г., 15 июня) Ивана Сытина, которую на тот момент редактировал талантливый журналист, публицист, фельетонист Власий Дорошевич (1865–1922), практиковавший издание специальных номеров, посвященных известным людям и датам.

В отличие от народническо-социологической, прохладно-иронической трактовки Руссо Мережковским, Философов воспринимает французского автора в ином эмоционально-оценочном ключе. «Нам, – замечает он, – совершенно незачем впихивать Руссо в историческую среду, класть его на определенную полку»²⁴. Руссо для Философова, как и для Розанова, безусловная, универсальная, неколебимая «ценность».

Размышления, суждения, оценки Философова, выраженные в небольшой статье, можно условно объединить в три группы: в первой сконцентрированы отмеченные Философовым основные социальные и политико-правовые воззрения Руссо; во второй – личные свойства и качества французского писателя; в третьей – суждения Философова, касающиеся влияния Руссо на культуру.

²² См. об этом: Андрущенко Е.А. Спутники Д.С. Мережковского // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы / отв. ред. А. В. Лавров. СПб.: Наука, 2007. С. 722, 726 [10].

²³ См.: Философов Д.В. Жан-Жак Руссо (к двухсотлетию со дня рождения) // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 395–398 [11].

²⁴ Там же. С. 397.

Как социальный политик, Руссо, по словам Философова, «говорил об общественном договоре, о неотъемлемых правах человека»; «колебал устои старой государственной идеологии, подкапывался под исконное учение об источниках власти. Недаром Робеспьер считал себя учеником Руссо»; обосновал «идею народного суверенитета», которая «стала общим достоянием ... современного сознания», – таким образом, в качестве источника ценностей выступает социокультурная жизнедеятельность. Кроме того, Руссо «резко отделил “цесарево от Божьего” и охранил этим чистоту религиозных ценностей, устранив из них смешение божеского с человеческим»²⁵. Понимание Бога как наивысшей ценности связывается с идеей спасения человечества. Все эти проблемы, по Философову, актуальны для современности; именно поэтому Руссо «живой человек, который говорит „о том же”»²⁶, что и современники Философова.

Обращаясь к личности Руссо, Философов отмечает, что это «человек чувства и воли», «Руссо не рассуждает, а чувствует, потому что здесь говорит не правда разума, а правда сердца»²⁷. Так обозначен оппозиционный центр характера Руссо. В качестве источника ценностей здесь для Философова выступает индивидум с его целями, чувствами, волей, эмоциями и проч. Все, что для индивида обладает значением, является ценностью.

Философов не обольщается всемирной славой Руссо. Он видит, насколько «тяжела» и «страшна» была его биография; Руссо и сам намеренно «сгустил ее краски в своей „Исповеди”, впадая порой от застенчивости в цинизм»²⁸. Философов указывает на «злой, сварливый» характер Руссо, а его «отношение к собственным детям, которых он, как щенков, таскал в воспитательный дом», прямо называет «чудовищным»²⁹. Здесь налицо крайняя степень моральной безответственности Руссо. Настоящая карамазовщина. Однако Руссо присущи «постоянные колебания от нравственных падений к возвышенным душевным порывам»; Философов пишет: «В жилах Руссо текла карамазовская кровь»³⁰. «Карамазовская» здесь не равнозначна карамазовщине; речь идет о широком философско-психологическом смысле и контексте: учитывается неоднозначность характеров всех Карамазовых: Фёдора, Дмитрия, Ивана, Алеши и даже Смердякова. При этом Руссо, согласно Философову, «не боялся общественного мнения, не боялся “юродства”. В нем была своя скромность, коренившаяся в сознании внутреннего, душевного величия. Руссо откровенно рассказал все испытанные им “позоры”»³¹.

²⁵ См.: Философов Д.В. Жан-Жак Руссо. С. 395–397.

²⁶ Там же. С. 396.

²⁷ Там же. С. 395.

²⁸ Там же. С. 397.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

Итак, Руссо у Философова: застенчивый, циничный, злобный, сварливый, чудовищный по отношению к детям; смелый; юродивый, скромный; человек с высоким сознанием внутреннего, душевного величия; предельно откровенный, обнаживший и все свои «позоры», и «всю свою душу».

Философов сближает Руссо с героями произведений Достоевского и Толстого и не раз подчеркивает: «тема Руссо подлинно русская. Руссо искал не бескорыстной, холодной истины, а правды и справедливости. В истории русской мысли Руссо следует отнести почетное место»³². Руссо вписан Философовым в русскую общественную жизнь и в жизнь русских литературных героев: «Без особых усилий мы можем представить себе Руссо, спорящего в кругу петрашевцев. Нас не удивило бы, если бы он подсел к столу в грязном трактире, где Алеша и Иван Карамазовы спорили о Боге. <...> Вероятно, Пьер Безухов и Платон Каратаев рады были бы иметь Жан-Жака своим товарищем по плену»; «вся русская литература разрабатывала, в конце концов, темы Руссо»³³. Книги Руссо – это непреходящая ценность для самопознания русского человека: «"Исповеди" Руссо и Толстого – книги одного духа...»; «Исповедь савойского священника»³⁴ – «сегодняшняя, волнующая нас тема»; «Рассуждение о неравенстве людей»³⁵ – «заветная дума всей русской интеллигенции»³⁶. Философов сформулировал и выразил свою единую аксиологическую оценку личности и деятельности Руссо предельно кратко: «Для нас Руссо дорог ... как "всечеловек"»³⁷; «"Всечеловек" Руссо слишком много нам дал и слишком тесно связан с будущим культуры русской»³⁸. Вольно или невольно в данном контексте возникает аналогия с «всечеловеком» Пушкиным, ставшим «братом всех людей»³⁹, – мысль, высказанная Достоевским в 1880 г.

³² См.: Философов Д.В. Жан-Жак Руссо. С. 397.

³³ Там же.

³⁴ Речь идет о трактате «Исповедание веры савойского викария», включенном автором в роман «Эмиль, или О воспитании» (1762 г.); Руссо здесь изложил свои религиозные воззрения от имени вымышленного персонажа, которому придал некоторые автобиографические черты; он отвергал необходимость чудес для доказательства истинности христианской веры, выдвигал на первый план религию сердца, естественную религию, евангельскую религию.

³⁵ Имеется в виду трактат Руссо «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754), где выражена идея равенства людей по естественному праву.

³⁶ См.: Философов Д.В. Жан-Жак Руссо. С. 397.

³⁷ См.: Философов Д.В. Жан-Жак Руссо. С. 397. «"Всечеловек" ... редчайшее явление, уникам-универсум, поскольку он соединяет в себе такие свойства, которые в других людях, как правило, исключают друг друга: величие и ничтожество, жертвенность и себялюбие, утонченную созерцательность и бешеную страстность, „ангелизм" и „демонизм", „северное" и „южное", „западное" и „восточное", и т.д. Если „общечеловек" находится в середине „колокольной кривой", очерчивающей частоту распределения человеческих типов, то „всечеловек" охватывает весь диапазон, от одного края до другого, в наибольшем напряжении совмещающихся пределов» (см.: Эпштейн М. Н. Дар слова. Еженедельный лексикон. 9 октября 2000 г. [Электронный ресурс]. <http://www.emory.edu/INTELNET/dar10.html> (дата открытия: 02.09.2018) [12]).

³⁸ См.: Философов Д.В. Жан-Жак Руссо. С. 398.

³⁹ См.: Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 26: Дневник писателя, 1877,

Концовка статьи Философова показательна: «Руссо разорвал цепи времени и пространства, вышел за пределы национальности и эпохи»⁴⁰. Здесь Философов переключается с Н. Я. Данилевским, считавшим «всечеловеческое ... без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого»⁴¹.

Статья Философова о Руссо невелика по объему, но затронутые проблемы значимы, намеченные аспекты их изучения актуальны и сегодня.

3

Василий Васильевич Розанов – соратник–противник Мережковских, месяцем позднее (10 июля) публикует статью «Ж.-Ж. Руссо»⁴² в большой газете «европейского типа» известного издателя Алексея Суворина «Новое время» (1912, № 13048, 10 июля). Статья многогранна, интересна, как всегда у Розанова, по содержанию, форме, пафосу. Розанов убежден, что наиболее полно значение Руссо определил «Наполеон, сказавший, что “без Руссо не было бы революции”». В устах Бонапарта это была почти исповедь»⁴³.

Основная позиция Розанова в осмыслении образа юбиляра задана изначально: Руссо – Революция. А далее, на протяжении всей статьи автор находит разнообразные, странные и необычные аргументы, то ли разъясняющие, то ли затемняющие эту мысль, но неизменно ее актуализирующие. В уста Наполеона Розанов вкладывает такой свой комментарий: «Разве мы все тогда начали бы так ломать старую Францию, не пояись этот Руссо со своим гипнотизмом красноречия, веры, вторичного и чистого детства человечества». Наполеон выразил в словах о Руссо то, что он чувствовал и знал; <...> Наполеон сказал собственно неизмеримую мысль, что вся новая Европа более или менее обязана своим рождением странному духу, странному влиянию, которое произвел этот “литературный бродяга”, каким и по существу, и по форме, и по сочинениям, и по биографии был Руссо» [15, с. 399].

сентябрь–декабрь – 1880, август / ред. Н.Ф. Буданова и др., текст подгот. и примеч. сост. А.В. Архипова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд., 1984. С. 147 [13].

⁴⁰ См.: Философов Д.В. Жан-Жак Руссо. С. 398.

⁴¹ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб.: Изд-во СПб. ун-та; Глаголь, 1995. С. 103 [14].

Н.Я. Данилевский, противопоставляя понятия «общечеловеческое» и «всечеловеческое», писал: «...общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им – значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности – одним словом, довольствоваться невозможной полнотою. Иное дело – всечеловеческое, которое надо отличать от общечеловеческого; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная» [14, с. 103].

⁴² См.: Розанов В.В. Жан-Жак Руссо // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2005. С. 399–406 [15].

⁴³ Там же. С. 399.

Для Розанова Руссо – это «”бродяга” без порицания; просто как портрет»⁴⁴. И этот портрет окажется своеобразным портретом Революции. Розанов поясняет: «...своего дома ... не было у Руссо ... Руссо сама неустойчивость; он вечно переходит из одного положения в другое, от одних мыслей к другим, из одного города в другой, от одной возлюбленной к другой, от одной должности и профессии в другую, от одних друзей к другим и т.д.» [15, с. 400]. Бездомный, вечно скитающийся – географически, интеллектуально, эмоционально и проч. Антиномии и двойственность. Для Руссо, по Розанову, эта неустойчивость, метания стали «трагедией, страданием, доведшим его почти до безумия и ранней смерти. Он не мог стоять на одном месте, томясь вечным томлением по чему-то новому, “другому”, чем его “сегодня” и “здесь”. И это как душевно, так и физически» [15, с. 400]. Все эти метания, страдания, трагедии, смерть, жажда нового – ассоциации Революции.

Розанов пользуется импрессионистическими образами-понятиями, образами-характеристиками, которые разрушают логику суждения. Но ему последовательность не важна, ему необходимо заострить внимание, произвести впечатление. Он ищет и находит для своего героя необычные сравнения, образы: «Руссо был сходен поразительным сходством с какою-то птицею с длинными крылами и крошечными, слабыми ножками. И он пролетел над Европою, запев большую песню, большую и зовущую, большую и тоскливую. И все подняло голову, отозвалось. Все почувствовало в груди своей отзыв на эту песню. Вот откуда значение Руссо. <...> Суть в том, что он запел мировую, общечеловеческую песню, мотив которой, собственно, вечен в человеке, глухо знаком всему человечеству. И все поднялось. Получилась “революция”» [16, с. 400]. Еще замечательное сравнение: «Человек-пулемет (Руссо) ... мелкую дробь свою рассыпал по всем щелям человечества»⁴⁵. Розанов, как видно, мыслит в ассоциативно-образном ключе, использует импрессионистические намеки, многозначность, символику, стилистику с ее фрагментарностью и мимолётностью. Он раскован, импрессионистичен, «текуч», афористичен, парадоксален. По словам С. Н. Трубецкого, он нередко «заменяет мысль и рассуждения гаммами чувств»⁴⁶. А сами эти чувства с помощью ассоциаций, странных сравнений воплощаются в необычные образы.

Итак, три русских мыслителя представляют своим читателям как бы три лика французского писателя. Для Д. С. Мережковского Руссо – *самостоятельная личность*, ослепленная собой; мечтатель, для которого важны лишь собственные фантазии; эгоист, сосредоточенный на себе. У Д.В. Фило-

⁴⁴ См.: Розанов В.В. Жан-Жак Руссо. С. 400.

⁴⁵ Там же. С. 405.

⁴⁶ См.: Трубецкой С.Н. Чувствительный и хладнокровный. Написанная по поводу статей, относящихся к Ходынской катастрофе // Трубецкой С.Н. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. Публицистические статьи 1896–1905. М.: Тип. Г. Лиссиера и Д. Совко, 1907. С. 256 [16].

софова Руссо – живой человек со страшной биографией, чудовищным характером, карамазовскими чертами и в то же время – «всечеловек», вырвавшийся в поисках «правды и справедливости» за пределы своего века и национальной культуры. Розановский Руссо – «бродяга» в его трагической «неустойчивости», странная больная птица с больной и тоскливой песней, пропевшая революцию. «Бог благословил Руссо (его личностью, его сутью) человечество и наказал человечество. Через него казнь, через него возрождение. Но наконец его пора забыть»⁴⁷.

Однако, как свидетельствует история русской общественной мысли, забыть его невозможно.

Список литературы

1. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / пер. с фр. А.Д. Хаютин; коммент. В.С. Алексеев-Попов, послесл. А.Ф. Филиппов. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 1998. С. 195–322.
2. Руссо Ж.-Ж. Исповедь / пер. с фр. М.Н. Розанова и Д.А. Горбова. М.: АСТ: Астрель; Полиграфиздат, 2011. 702 с.
3. Котляревский Н.А. Мировая скорбь <отрывок> // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 564–599.
4. Златопольская А.А. Идеи «женевагражданина» и Россия. Полтора века воздействия и осмысления // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 8–54.
5. Оболенский Л.Е. История мысли. Опыт критической истории философии. СПб.: Издание Н.И. Гарвей, 1901. 9+356 с.
6. Семигин В.Л. Французское и русское крестьянство в восприятии Дмитрия Мережковского // Семигин В.Л. Д.С. Мережковский в общественно-культурной жизни России конца XIX века: 1880–1893: дис. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2004. С. 93–107.
7. Мережковский Д.С. Автобиографическая заметка // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. 24. М.: Типография товарищества И.Д. Сытина, 1914. С. 107–116.
8. Мережковский Д.С. Руссо // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы / изд. подгот. Е.А. Андрущенко; отв. ред. А.В. Лавров. СПб.: Наука, 2007. С. 371–386.
9. Андрущенко Е.А. Властелин «чужого»: текстология и проблемы поэтики Д.С. Мережковского. М.: Водолей, 2012. 248 с.
10. Андрущенко Е.А. Спутники Д.С. Мережковского // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы / изд. подгот. Е.А. Андрущенко; отв. ред. А.В. Лавров. СПб.: Наука, 2007. С. 703–757.
11. Философов Д.В. Жан-Жак Руссо (к двухсотлетию со дня рождения) // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 395–398.
12. Эпштейн М.Н. Дар слова. Еженедельный лексикон. 9 октября 2000. [Электронный ресурс]. <http://www.emory.edu/INTELNET/dar10.html> (дата открытия: 02.09.2018).

⁴⁷ См.: Розанов В.В. Жан-Жак Руссо. С. 400б.

13. Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26: Дневник писателя, 1877, сентябрь–декабрь – 1880, август / ред. Н.Ф. Буданова и др., текст подгот. и примеч., сост. А.В. Архипова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд., 1984. С. 136–149.

14. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб.: Изд-во СПб. ун-та; Глаголь, 1995. 552 с.

15. Розанов В.В. Жан-Жак Руссо // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra: идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917): антология / сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 399–406.

16. Трубецкой С.Н. Чувствительный и хладнокровный. Написанная по поводу статей, относящихся к Ходынской катастрофе // Трубецкой С.Н. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. Публицистические статьи 1896–1905. М.: Тип. Г. Лиссиера и Д. Совко, 1907. С. 251–261.

References

1. Russo, Zh.-Zh. Ob Obshchestvennom dogovore, ili Printsipy politicheskogo Prava [On the Social Contract, or the Principles of Political Rights], in Russo, Zh.-Zh. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* / per. s fr. A.D. Khayutin; komment. V.S. Alekseyev-Popov, poslesl. A.F. Filippov. Moscow: Kanon-Press, Kuchkovo pole, 1998, pp. 195–322.

2. Russo, Zh.-Zh. *Ispoved'* [Confession]. Moscow: AST: Astrel'; Poligrafizdat, 2011. 702 p.

3. Kotlyarevskiy, N.A. Mirovaya skorb' <otryvok> [World Grief <Fragment>], in Zh.-Zh. *Russo: pro et contra: idei Zhan-Zhaka Russo v vospriyatii i otsenke russkikh mysliteley i issledovateley (1752–1917): antologiya* / sost. A.A. Zlatopol'skaya. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2005, pp. 564–599.

4. Zlatopol'skaya, A.A. Idei «zhenevskogo grazhdanina» i Rossiya. Poltora veka vozdeystviya i osmysleniya [Ideas of the «Genevian Citizen» and Russia. A century and a half of exposure and reflection], in Zh.-Zh. *Russo: pro et contra: idei Zhan-Zhaka Russo v vospriyatii i otsenke russkikh mysliteley i issledovateley (1752–1917): antologiya* / sost. A.A. Zlatopol'skaya. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2005, pp. 8–54.

5. Obolenskiy, L.E. *Istoriya mysli. Opyt' kriticheskoy istorii filosofii* [History of Thought. Experience a critical history of philosophy]. Saint-Petersburg: Izdanie N.I. Garvey, 1901. 9+356 p.

6. Semigin, V.L. Frantsuzskoe i russkoe krest'yanstvo v vospriyatii Dmitriya Merezhkovskogo [French and Russian peasantry in the perception of Dmitry Merezhkovsky], in Semigin, V.L. *D.S. Merezhkovskiy v obshchestvenno-kul'turnoy zhizni Rossii kontsa XIX veka: 1880–1893*. Diss. kand. ist. nauk [D.S. Merezhkovsky in the social and cultural life of Russia at the end of the XIX century: 1880–1893. Cand. historical sci. diss.]. Moscow: MGU, 2004, pp. 93–107.

7. Merezhkovskiy, D.S. Avtobiograficheskaya zametka [Autobiographical note], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. 24* [Complete works in 24 vol., vol. 24]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. 107–116.

8. Merezhkovskiy, D.S. Russo [Russo], in Merezhkovskiy, D.S. *Vechnye sputniki. Portrety iz vseмирной literatury* [Eternal companions. Portraits of World Literature]. Saint-Petersburg: Nauka, 2007, pp. 371–386.

9. Andrushchenko, E.A. *Vlastelin «chuzhogo»: tekstologiya i problemy poetiki D.S. Merezhkovskogo* [The Lord of the «Alien»: Textology and the Problems of D. Merezhkovsky's Poetics]. Moscow: Vodoley, 2012. 248 p.

10. Andrushchenko, E.A. Sputniki D.S. Merezhkovskogo [Satellites D.S. Merezhkovsky], in Merezhkovskiy, D.S. *Vechnye sputniki. Portrety iz vseмирной literatury* [Eternal Companions. Portraits of world literature]. Saint-Petersburg: Nauka, 2007, pp. 703–757.

11. Filosofov, D.V. Zhan-Zhak Russo (K dvukhsotletiyu so dnya rozhdeniya) [Jean-Jacques Rousseau (on the bicentenary of his birth)], in Zh.-Zh. *Russo: pro et contra: idei Zhan-Zhaka Russo v vospriyatii i otsenke russkikh mysliteley i issledovateley (1752–1917). Antologiya* [J.-J. Rousseau: pro et contra: the ideas of Jean-Jacques Rousseau in the perception and assessment of Russian thinkers and

researchers (1752–1917)]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2005, pp. 395–398.

12. Epshteyn, M.N. *Dar slova. Ezhenedel'nyy leksikon* [Gift of the word. Weekly vocabulary]. 9.10 2000. <http://www.emory.edu/INTELNET/dar10.html> (02.09.2018).

13. Dostoevskiy, F.M. Pushkin (Ocherk). Proizneseno 8 iyunya v zasedanii Obshchestva lyubiteley rossiyskoy slovesnosti [Pushkin (Essay). Said on June 8 at a meeting of the Society of Russian Literature Lovers], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26: Dnevnik pisatelya, 1877, sentyabr'–dekabr' – 1880, avgust* [Complete Works in 30 vol., vol. 26: Writer's Diary, 1877, September – December - 1880, August] / red. N.F. Budanova i dr., tekst podgot. i primech. sost. A.V. Arkhipova i dr.]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1984, pp. 136–149.

14. Danilevskiy, N.Ya. *Rossiya i Evropa: Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-Romanskomu* [Russia and Europe: A look at the cultural and political relations of the Slavic world to the German-Romanesque]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta; Glagol', 1995. 552 p.

15. Rozanov, V.V. Zhan-Zhak Russo [Jean-Jacques Rousseau], in *Zh.-Zh. Russo: pro et contra: idei Zhan-Zhaka Russo v vospriyatii i otsenke russkikh mysliteley i issledovateley (1752–1917). Antologiya* [J.-J. Rousseau: pro et contra: the ideas of Jean-Jacques Rousseau in the perception and assessment of Russian thinkers and researchers (1752–1917)]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2005, pp. 399–406.

16. Trubetskoy, S.N. Chuvstvitel'nyy i khladnokrovnyy. Napisannaya po povodu statey, odnosyashchikhsya k Khodynskoy katastrofe [Sensitive and cold-blooded. Written about articles related to the Khodynsk catastrophe], in Trubetskoy, S.N. *Sobranie sochineniy v 5 t., t. 1: Publitsisticheskiye stat'i 1896–1905* [Collected Works in 5 vol., vol. 1: Publicistic articles 1896–1905]. Moscow: Tipografiya G. Lissiera i D. Sovko, 1907, pp. 251–261.

УДК 11:82
ББК 87.3(2)53:83.3(2)

ПИФАГОРЕИЗМ, АЛХИМИЯ И АНДРОГИННАЯ ЛЮБОВЬ В ПОЭТИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ ЗИНАИДЫ ГИППИУС «ТЫ:» (1905)¹

О.А. БЛИНОВА

Лицей им. Рёне Кассена
Шох 4, Страсбург, 67046, Франция
E-mail: blinova.olga.aleksandrovna@gmail.com

Предлагается рассматривать поэтический текст З.Н. Гиппиус «Ты:» (1905 г.) как выражение ее теории личной любви, сформулированной эксплицитно и наиболее полно в речи «Арифметика любви» (1929 г.). Впервые обосновывается возможность интерпретации «Ты:» в ключе пифагореизма, обширной умозрительной эклектической системы, лежащей в основе многих эзотерических дисциплин, в частности алхимии. В ходе анализа поэтического текста используется подход, основанный на изысканиях в области нарратологии, согласно которому воспринимаемые в динамическом аспекте лирический субъект и его адресат создаются стихотворным текстом и в стихотворном же тексте. Выявлено, что дуалистическое видение мира, свойственное пифагореизму, прочитывается как в означаемых, так и в ухищренном расположении означающих стихотворения «Ты:». Предпринята попытка привлечения мистической нумерологии к пониманию его герметического содержания. В заключение сделан вывод о квазидемиургическом творческом процессе писательницы и о существовании у нее законченной теории любви уже в самом начале XX века.

Ключевые слова: символизм, теория личной любви, андрогинизм, пифагореизм, алхимия, мистическая нумерология, дуализм, мужское и женское начала, Ребис, хиазм, оксюморон.

PYTHAGOREANISM, ALCHEMY AND ANDROGYNOUS LOVE IN THE POETIC TEXT «YOU:» (1905) BY ZINAIDA GIPPIUS

O.A. BLINOVA

Lycée René Cassin
4, rue Schoch BP 67, Strasbourg cedex, 67046 France
E-mail: blinova.olga.aleksandrovna@gmail.com

It is proposed to consider the poetic text «You:» (1905) by Z.N. Gippius as an expression of her theory on personal love, explicitly worded in the most accomplished manner in her speech «The Arithmetic of Love» (1929). The possibility of interpretation of «You:» is argued for the first time through the angle of pythagoreanism, a vast and eclectic speculative system which was at the foundation of many esoteric disciplines, including alchemy. A poetic approach centered on finds in narratological studies is used in this analysis. In line with this approach, the lyrical subject and its addresser, being considered from a dynamic viewpoint, are created by and within the poetic text. It is evidenced that the dualistic

¹ Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Круг Мережковских в литературно-философском контексте эпохи» (в рамках проекта РНФ №17-18-01432: «Русская литература и философия: пути взаимодействия»). Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН и Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», г. Москва, 11–12 сентября 2018 г.).

vision of a universe specific to pythagoreanism is noticed through the signified as well as through the subtle disposition of the signifiers in the poem «You:». An attempt to apply the mystical arithmology of pythagoreanism for the comprehension of hermetic meaning is also undertaken. In conclusion, it is deduced that the author's creative process is assimilable to the demiurgic act and that her theory of love had already existed in its final form at the very start of the twentieth century.

Key words: *symbolism, theory of personal love, androgyny, pythagoreanism, alchemy, mystical arithmology, duality, masculine and feminine principles, the Rebis, chiasmus, oxymoron*

В речи «Арифметика любви», произнесенной 3 июля 1929 г., З.Н. Гиппиус дает наиболее законченный вариант своей теории любви. Ее теория основана на четырех постулатах. Первый предполагает «абсолютную *единственность* любимого», второй – «*вечность* любви», третий утверждает ее «*духовно-телесный*» характер, являющийся отражением двойной душе телесной природы человека, – для Гиппиус эта двойственность органична и заложена в каждой человеческой клетке [1, с. 157, 158]. Наконец, четвертый постулат полагает «*андрогинизм*» человека², рассматривая каждого индивидуума как неравное и единственное в своем роде сочетание двух фундаментальных начал бытия.

Основные постулаты этой теории любви выражены в стихотворении «Ты:», написанном в 1905 г., т.е. примерно за четверть века до «Арифметики любви». Впервые оно было опубликовано в составе цикла «Водоскат» в двойном номере журнала «Весы» за март-апрель 1906 г. По поводу этой публикации Гиппиус писала редактору «Весов» В. Брюсову 8 февраля того же года: «Петербургские моралисты и моралистки, “искренно любящие” меня, узнав, что я – о ужас! – хочу *напечатать* стихотворение “Милый – мой – милая...”, чуть не депутацию ко мне думали отправить, чтобы я этого не делала. Я же, – клянусь, без притворства, – никак не могу сообразить, что за пагубный вывод для моей “женской чести”... *можно* тут сделать. Мне просто интересно, как с житейской точки зрения, *можно* это понять?» [2, с. 484]. Прочитанные строки, обращенные «ведьмой»³ Гиппиус к «магу»⁴ Брюсову, явно исключают “житейскую точку зрения” из поля возможных интерпретаций герметического текста «Ты:». Ведомые полухуливыми указаниями Гиппиус, мы предлагаем его прочтение в философско-эзотерическом ключе пифагореизма и алхимии.

² См.: Гиппиус З.Н. Арифметика любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 13: У нас в Париже. М.: Дмитрий Сечин, 2012. С. 159 [1].

³ Так Гиппиус называет сама себя в стихотворении «Всё колдует, всё пророчит...» (см.: Гиппиус З.Н. Стихотворения / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. А.В. Лаврова. СПб.: Академический проект, 1999. С. 297 [2]).

⁴ Так Гиппиус называет Брюсова в письме от 29.5.(11.6).1906 (см.: Переписка З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковского, Д.В. Философова с В.Я. Брюсовым (1906–1909) / публ. и подгот. текста М.В. Толмачева; коммент. Т.В. Воронцовой // Литературоведческий журнал. 2001. № 15. С. 131).

Но сначала представим трудности, связанные с выявлением присутствия андрогинной составляющей⁵ в поэзии той, которую нередко величали также «пленительным подростком», похожим «на андрогина с холста Содомы»⁶, либо, более приземленно, «гермафродитом»⁷. Первая из этих трудностей – совершенное отсутствие в поэтическом словаре писательницы терминологии, напрямую связанной с андрогинизмом⁸. Утверждения о «неизменном» мужском роде ее лирического субъекта⁹ и об антитетическом функционировании ее поэтического мира¹⁰, разделяемые многими критиками и исследователями, также не облегчают поставленной задачи. Наконец, немаловажным фактором является поздняя публикация теоретической прозы Гиппиус, включающей ее размышления об андрогинизме.

Начнем по порядку. Отсутствие в поэтическом лексиконе Гиппиус терминов, восходящих к андрогинизму, связано, вероятнее всего, с дорогим для символистов принципом несоответствия между словом и символом, сформулированным ее супругом Д. Мережковским в 1892 г.: «В поэзии то, что не сказано и мерцает сквозь красоту символа, действует сильнее на сердце, чем то, что выражено словами» [6, с. 42].

По поводу «неизменного» мужского рода лирического субъекта в поэзии Гиппиус статистический анализ 473 поэтических текстов, собранных, откомментированных и изданных А. Лавровым в сборнике «Стихотворения»¹¹, показал, что 308 из 473 стихотворений и поэм Гиппиус, т.е. 65%, написаны от первого лица единственного числа лирического субъекта. В 39% от этих 308 текстов «я» имеет признаки мужского грамматического рода. В 2,5% эти признаки относятся к женскому грамматическому роду. В 0,5% лирический субъект имеет андрогинную природу, т.е. признаки его «я» относятся как к мужскому, так и к женскому

⁵ Эта часть статьи, а также следующая, об источниках знаний Гиппиус в области алхимии, были опубликованы на французском языке в нашей статье «Создание андрогинного лирического субъекта в поэзии З. Гиппиус» (см.: Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre. Strasbourg: PUS, 2016. P. 82–89 [3]).

⁶ См.: Маковский С.К. Зинаида Гиппиус (1869–1945) // З.Н. Гиппиус: pro et contra. СПб.: РХГА, 2008. С. 730 [4] (Французский исследователь М. Никё предлагает прочтение «с холста Сомова» (см.: Niqueux M. Le mythe de l'androgynie dans la modernité russe // Modernités russes. № 4: La femme dans la modernité. Lyon: Centre d'études slaves André Lirondelle, 2002. P. 144 [5]).

⁷ См., напр., статью М. Павловой «З.Н. Гиппиус в дневниках С.П. Каблукова: гендерный аспект» (см.: Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre. Strasbourg).

⁸ Вывод сделан на основе анализа 473 поэтических текстов (см.: Гиппиус З.Н. Стихотворения).

⁹ См., напр.: Анненский И.Ф. О современном лиризме // З.Н. Гиппиус: pro et contra. СПб.: РХГА, 2008. С. 238; Паолини М. Мужское «я» и «женскость» в зеркале критической прозы Зинаиды Гиппиус // З.Н. Гиппиус. Новые материалы. Исследования. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 274; Лавров А.В. З.Н. Гиппиус и ее поэтический дневник // Гиппиус З.Н. Стихотворения. СПб.: Академический проект, 1999. С. 46.

¹⁰ См., напр.: Шагиня М.С. О блаженстве имущего. Поэзия З.Н. Гиппиус // З.Н. Гиппиус: pro et contra. СПб.: РХГА, 2008. С. 439, 441; Лавров А.В. З.Н. Гиппиус и ее поэтический дневник // Гиппиус З.Н. Стихотворения. СПб.: Академический проект, 1999. С. 41.

¹¹ См.: Гиппиус З.Н. Стихотворения.

грамматическому роду. Наконец, в 58% стихотворных текстов «я» лирического субъекта не обладает явно выраженными родовыми грамматическими признаками¹². указывает на существование значительной лирической зоны, лишенной признаков грамматического рода. Путеводителем по этой зоне служат способы воплощения мужского и женского начал, первое из которых выражается у Гиппиус через идею формы, порядка и власти, второе – посредством водной стихии, восприимчивости, нежности и подчиненности. Воплощения эти берут свое начало в пифагореизме и алхимии, а также в использующем их символику масонстве.

Что же касается антитезы, то она лишь одна из стадий творческого процесса поэтессы, начинающегося с непрерывного поиска противоположностей для осуществления наиболее полного их синтеза. Переход от анализа к синтезу противоположностей проявляется в использовании семантического поля союза, соединения и слияния, в выборе стратегического места – в конце текста – для слов и пассажей, выражающих такую семантику, и особенно в использовании оксюморонов. Стилистико-статистический анализ показывает присутствие в поэзии Гиппиус 104 случаев использования оксюморона – стилистической фигуры, которая благодаря своей подчинительной конструкции достигает «удивительного согласия» в соединении «обычно противоположных или противоречивых»¹³ терминов [8, с. 137]. По своему построению и функционированию оксюморон можно отнести к тому, что М. Элиаде называет вслед за Николаем Кузанским *coincidentia oppositorum*¹⁴, т.е. устремлением человека к преодолению противоположностей в надежде вернуть первоначальное единство. Среди проявлений *coincidentia oppositorum* центральное место принадлежит фигуре **андрогина**, в которой осуществляется слияние **мужского** и **женского** начал. Являясь выражением одного и того же феномена, оксюморон, таким образом, обладает потенциальной способностью отразить **андрогинизм**.

При изучении андрогинной природы лирического субъекта и его адресата у Гиппиус мы опирались на разработки литературной критики в области поэзии, использующей результаты нарратологических изысканий. Согласно такому подходу, обе эти словесные инстанции являются амбивалентными продуктами тончайшего синтеза автобиографии и вымысла, создаваемыми с помощью литературных приемов по мере разворачивания поэтического текста и в поэтическом же тексте¹⁵. Понять суть функционирования поэтического мира Гиппиус позволяют строки М. Шагинян, принявшей деятельное участие в составлении второго сборника стихов (1903–1909 гг.) поэтессы: «...томленьё по но-

¹² Схожие результаты, полученные на основе около 282 стихотворений, см.: Filonov Gove A. Gender as a Poetic Feature in the Verse of Zinaida Gippius // American contributions to the eighth International Congress of Slavists. Ohio: Slavica Publishers, 1978. Vol. 1. P. 381 [7].

¹³ Перевод наш. – О.Б.

¹⁴ См.: Eliade M. méphistophélés et le mythe de l'androgyné. Paris: Gallimard, 1962. P.98 [9].

¹⁵ См.: Combe D. Poésie et récit, une rhétorique des genres. Mayenne: José Corti, 1989. P. 162–165 [10]; Meschonnic H. La rime et la vie. Lagrasse: Verdier, 1989. P. 315–316 [11]; Figures du sujet lyrique. Paris: PUF, 1996. P. 8 [12].

вой твари есть тот фундамент, на котором воздвигается вся ее поэзия. <...> Гиппиус не останавливается на голом томлении ..., она прошупывает в самой себе все корни этого томления, узнает действенную их природу, находит пути произрастания этих корней в живую жизнь. И вот томленье по новой твари начинает сменяться деланием новой твари» [4, с. 444, 445]. Идея делания новой твари напрямую связана с алхимией.

Нет никаких сомнений в том, что Гиппиус знала, как минимум в своих основных чертах, алхимическую доктрину. Весной 1905 г. между ней и Ф. Сологубом завязывается поэтический диалог, который мы назвали «переписка колдунов». В «Заключении первом» этого колдовского эпистолярного диалога Сологуб ведет речь об алхимической реторте: «Без реторт я Зинаиду/ Гиппиус заморозю». Третье послание Гиппиус содержит стих: «Но жаль мне власти тайных знаний...»¹⁶ (а алхимия традиционно входит в состав «тайных знаний»). Стоит также отметить, что обычно довольно скрытная по поводу своих источников Гиппиус часто цитирует «Фауста» Гете, многие пассажи которого отсылают к алхимии. Вспомним в связи с этим манифест Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892 г.). Супруг Гиппиус сравнивает в нем представителей нарождающегося русского символизма с Гомункулом, персонажем из «Фауста», созданным алхимическим способом и живущим в «кристалле Вагнеровской реторты» [6, с. 55]. Еще чаще, чем имя Гете, в текстах Гиппиус упоминается имя Вл. Соловьева. Его цикл статей «Смысл любви» (1892–1894 гг.), к которому неоднократно обращается Гиппиус, содержит «фантастический» сценарий. Следуя ему, человечество могло бы обрести бессмертие посредством идеальной пары влюбленных, заменяющей собой «философский камень или жизненный эликсир»¹⁷. Алхимия занимает важное место в романе Д. Мережковского «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)», изданном отдельной книгой в 1901 г. Одним из его персонажей является старый алхимик мессер Галеотто Сакробоско, его жизнь – бесконечные поиски философского камня. В этом романе речь идет о четырех стихиях, лежащих в основе мироздания, а также о «божественном превращении металлов». Упоминается в нем и имя арабского алхимика иранского происхождения Джабира ибн Хайяна (у Д.М. – Джабир Абдалла), которого считают инициатором философского и мистического направления в алхимии¹⁸. Весной 1896 г., во время работы Мережковского над романом, супруги путешествовали по Италии и Франции «по следам Франциска Г» (которого сопровождал Леонардо)¹⁹. По свиде-

¹⁶ См.: Гиппиус З.Н. Стихотворения / публ. А.Л. Соболева // Русская литература. 1991. № 2. С. 189, 185 [13]; Гиппиус З.Н. Стихотворения. С. 299, 531.

¹⁷ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Т. 7. СПб.: Просвещение, 1914. С. 51.

¹⁸ См.: Мережковский Д.С. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи) // Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Правда, Огонек, 1990. С. 390, 383, 395–397, 558.

¹⁹ Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 6: Живые лица. М.: Русская книга, 2002. С. 239.

тельству Гиппиус, по возвращении в Россию в июне того же года Мережковский рассказывал, а потом читал ей написанные главы нового романа²⁰.

Толчком к исследованию алхимической символики в поэзии Гиппиус послужило интересующее нас стихотворение «Ты:»²¹ [2, с. 159]. Большая его часть состоит из метафорических образов любимого лирическим субъектом существа:

Ты:

- 1 Вешнего вечера трепет тревожный –
- 2 С тонкого тополя веточка нежная.
- 3 Вихря порыв, горячо-осторожный –
- 4 Синей бездонности гладь безбережная.

- 5 В облачном небе просвет просиянный –
- 6 Свежих полей маргаритка росистая,
- 7 Меч мой небесный, мой луч острогранный –
- 8 Тайна прозрачная, ласково-чистая.

- 9 Ты – на распутьи костер ярко-жадный –
- 10 И над долиною дымка невестная.
- 11 Ты – мой веселый и беспощадный, –
- 12 Ты – моя близкая и неизвестная.

- 13 Ждал я и жду я зари моей ясной,
- 14 Неутомимо тебя полюбила я...
- 15 Встань же, мой месяц серебряно-красный,
- 16 Выйди, двурога, – Милый мой – Милая...

Как отмечают многие специалисты²², «я» и «ты» в этом стихотворении имеют андрогинную природу, явно выраженную в стихах 11–16. «*Мужеженская*» суть лирического субъекта раскрывается в стихах 13–14 («*Ждал я и жду я зари моей ясной, / Неутомимо тебя полюбила я...*»), а андрогинность адресата – в стихах 11–12 («*Ты – мой веселый и беспощадный, – / Ты – моя близкая и неизвестная*») и 15–16 (Встань же, *мой месяц серебряно-красный, / Выйди, двурога, – Милый мой – Милая...*). Наше внимание привлёк отброшенный Гиппиус вариант последнего двустушия:

- 15 Встань же, мой месяц серебряно-красный,
- 16 Солнышко вщее, – милый мой – милая... [2, с. 484]

В нем, помимо ночного светила, финальная характеристика любимого лирическим субъектом существа содержит отсылку к солнцу. Этот двойной

²⁰ Там же. С. 248.

²¹ См.: Гиппиус З.Н. Стихотворения. С. 159.

²² См., напр.: Matich O. Paradox in the Religious Poetry of Zinaida Gippius. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. P. 73 [14]; Niqueux M. Le mythe de l'androgynie dans la modernité russe // Modernités russes. № 4: La femme dans la modernité. Lyon: Centre d'études slaves André Lironde, 2002. P. 145.

образ вызывает в памяти «алхимическую свадьбу» короля Солнца и королевы Луны, являющуюся заключительным этапом *Opus-a Magnum*-а (Великого Делания). «Алхимическая свадьба» завершается превращением королевской четы в Ребиса, андрогинного существа, сохраняющего атрибуты двух светил.

К возможным причинам, по которым Гиппиус отказывается от такого финала, мы вернемся ниже. А пока проанализируем две первые строфы, подготавливающие посредством игры с грамматическим родом появление влюбленной андрогинной пары. Главные слова словосочетаний всех нечетных стихов этой первой части стихотворения являются именами существительными мужского рода, тогда как в четных стихах они представлены именами существительными женского рода, что дает нам следующую «родовую» схему:

- 1 *трепет* (М, [нечет])
- 2 *веточка* (Ж, [чет])
- 3 *порыв* (М, [нечет])
- 4 *гладь* (Ж, [чет])
- 5 *просвет* (М, [нечет])
- 6 *маргаритка* (Ж, [чет])
- 7 *меч, луч* (М, [нечет])
- 8 *тайна* (Ж, [чет])

Стихотворение написано перекрестными женскими и дактилическими рифмами. В женских рифмах (ж) ударение падает на второй, считая от конца, слог (2 – четное число <чет>), в дактилических (д) – на третий (3 – нечетное число <нечет>). Совмещение «родовой» схемы со схемой рифм дает совершенно правильное чередование:

- 1 *трепет* (М, [нечет]/ ж, <чет>)
- 2 *веточка* (Ж, [чет]/ д, <нечет>)
- 3 *порыв* (М, [нечет]/ ж, <чет>)
- 4 *гладь* (Ж, [чет]/ д, <нечет>)
- 5 *просвет* (М, [нечет]/ ж, <чет>)
- 6 *маргаритка* (Ж, [чет]/ д, <нечет>)
- 7 *меч, луч* (М, [нечет]/ ж, <чет>)
- 8 *тайна* (Ж, [чет]/ д, <нечет>)

Зная устремленность поэта к синтезу, можно ожидать, что это чередование уступит место слиянию противоположных признаков. В третьей строфе (ст. 9–12) впервые появляется личное местоимение «ты», отсылающее к названию стихотворения. В первом предложении – «Ты – на распутьи костер ярко-жадный –/ И над долиною дымка невестная» – оно является подлежащим при именных сказуемых *ко́стер* (М) и *ды́мка* (Ж), соединяя в единое целое мужское и женское, огонь и воду, красный и белый цвета. Аллюзия на фату, женский свадебный головной убор обычно белого цвета, содержащаяся в словосочетании «дымка невестная», а также использование сочинительного союза «и» усиливают впечатление слияния противоположностей. Второе предложение представляет две

граница адресата – мужскую *«мой веселый и беспощадный»* (ст. 11) и женскую *«моя близкая и неизвестная»* (ст. 12). Троекратное анафорическое повторение местоимения «ты», открывающего 9, 11 и 12 стихи ускоряет ритм и усиливает поэтическое напряжение. Этот эмоциональный порыв предвосхищает момент, когда раскрывается андрогинная природа самого лирического субъекта: *«Ждал я и жду я зари моей ясной./ Неумоимо тебя полюбила я...»* (ст. 13–14). Стихотворение заканчивается словами *«Милый мой – Милая...»*, адресованными лирическим субъектом любимому им существу. Эта финальная формула, содержащая дефис и представляющая собой пример грамматического оксюморона, связывающего воедино субстантивированные прилагательные мужского и женского рода, поясняет синтаксическую конструкцию всего текста. Действительно, присутствующие в трех первых строфах тире (см. ст. 1, 3, 5, 7, 9, 11), как мостики, соединяют *«мужские»* и *«женские»* стихи каждого двустишия, придавая целостность двум обособленным частям. Таким образом, все элементы этого стихотворения участвуют в создании андрогинного адресата.

Помимо этого, в тексте «Ты:» заметную роль играют числа 3, 4 и 7. Стихотворение написано четырехстопным (4) дактилем (3) и содержит 4 четверостишия (4). По использованию личных местоимений оно может быть разделено на 3 части: первая, состоящая из двух первых строф, не содержит ни одного личного местоимения; во второй части, соответствующей третьей строфе, появляется местоимение «ты»; а в третьей – «я». Местоимение «ты» повторяется 4 раза (вместе с заглавием). В самом стихотворении оно встречается 3 раза в третьей строфе, тогда как местоимение «я» – 3 раза в четвертой строфе. Такое непрерывное колебание между числами 3 и 4 дает идею движения, тогда как взятое отдельно число 4 символизирует филигранью начертанные 4 стихии: отсылка к огню легко прочитывается в существительном «костер» (ст. 9), к воде – в прилагательном «росистая» (ст. 6); словосочетания «Вихря порыв» (ст. 3) и «В облачном небе» (ст. 5) указывают на присутствие воздуха, а словосочетания «Свежих полей» (ст. 6), «на распути» (ст. 9) соотносятся со стихией земли. Сумма трех и четырех, число 7, отсылает к лунному циклу, состоящему из 4 недель (7 x 4). К этому нужно добавить 7 случаев использования притяжательного местоимения «мой, моя» для обозначения адресата, связанного с лунной. Заметим, кстати, что то же самое сочетание чисел 3, 4 и 7 в отношении самой Гиппиус дает и Сологуб в «Заклятии втором» из уже упомянутой «переписки колдунов»: «Соблазны чисел в дольном мире, –/ Ликуют три, горят четыре,/ И семь в кольце» [2, с. 532–533]. Учитывая несомненную значимость чисел в стихотворении «Ты:», присутствие в нем символики четырех стихий, понятий мужского и женского, чета и нечета, можно предположить, что в его построении Гиппиус опиралась на доктрину Пифагора, следы которой явно ощутимы в более поздних философских системах, в частности, в платонизме, новопифагореизме и неоплатонизме.

Свидетельством тому, что Гиппиус увлекалась числами, служат стихотворения «Числа» (1903 г.), «13» (1903 г.), «16» (1918 г.), «Цифры» (1922 г.),

«Мера» (1924 г.) и «Негласные рифмы» (1925 г.). В автобиографической анкете, заполненной 8 марта 1915 г., в графе «Credo или девиз» Гиппиус отметила: «1, 2 и 3» [2, с. 40]. В своем письме к Г. Адамовичу от 15 августа 1927 г. она писала: «Категория чисел – ближе соприкасается с реальностью, чем мы привычно воображаем» [15, с. 367]. По поводу интереса, который Гиппиус питала к числам, А. Лавров замечает: «Подобно философам-пифагорейцам, исходившим из онтологического понимания числа, Гиппиус провидела в числах идеальное субстанциальное бытие» [2, с. 40]. Следует отметить, что в 1905 г. в статье «Все против всех» Гиппиус, анализируя отношение С. Булгакова к философскому наследию Вл. Соловьева, сравнивает его с приверженцами пифагореизма: «Пифагорейское – ipse dixit – сам сказал ограждает ученика от всяких умственных треволнений и бурь» [16, с. 128]. Три аспекта пифагореизма должны были привлечь особое внимание Гиппиус: центральная роль, отводимая числам, стремление к синтезу и, конечно же, дуализм.

Согласно умозрительным построениям пифагореизма, разрешаясь в пропорции, равновесии и гармонии, миром движет не что иное, как напряжение, существующее между противоположными категориями. У Платона и Аристотеля эта дихотомия сводится к противопоставлению формы, начала активного, и материи, начала пассивного²³. В своем труде «О возникновении животных» Аристотель к тому же кардинально меняет ракурс: ставя во главу мужское и женское начала, он утверждает фундаментальную разницу их ролей, отождествляя первое с духовным, с формой, а второе – с телесным, с материей. По Аристотелю, в процессе творения мира мужское начало придает форму материальному (женскому) началу, сообщает ему движение, вносит в него душу²⁴. В данной перспективе такие категории, как предел, единство, число 1 и вообще нечет, свет, добро и т.д., объединенные понятием «формы», становятся проявлениями мужского начала, тогда как полярные им категории беспредельности, множества, числа 2 и вообще чета, тьмы, зла и т.д., объединенные понятием «материи», воспринимаются как проявления женского начала. О. Рябов считает, что именно этот, аристотелевский, подход вдохновил русских мыслителей и артистов второй половины XIX века²⁵. Цитируем в этой связи отрывок из письма Гиппиус к В. Нувелю от 5.12.1906, в котором присутствует пифагорейская терминология: «Я в поле ставлю разделения *начала* мужского и женского ..., если в “женском начале” нет творчества – то зачем это женское начало? <...> Но, Валичка, я не знаю, зачем оно, ... а только знаю, что без него нет пола да и нет мира, ибо нет полюсов, антиномий, которые и суть жизнь мира, и даже всё творчество в нем. Может быть, захотите вы тогда уничтожить лишь *женщин*, оставив женское начало в мужчинах? Но этим вы оскорбляете всю плоть мира вообще, не давая ей участия в жиз-

²³ См.: Трубецкой С.Н. Пифагор и пифагорейцы. Жизнеописание Пифагора // ЭСБЕ: в 86 т. Т. 23А. СПб.: АО «Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон», 1898. С. 767 [17].

²⁴ См.: Рябов О.В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново: Ивановский гос. университет, 1997. С. 8 [18].

²⁵ Там же. С. 8–10.

ни духа с его антиномиями и полярностями, не позволяете им тоже воплощаться, тоже искать своей последней гармонии» [19, с. 338, 339].

Стихотворение «Ты:» Гиппиус является также оригинальной иллюстрацией дуалистического мировоззрения пифагорейцев и их последователей. Действительно, благодаря понятиям «форма» и «материя», соответствующим мужскому и женскому началам, андрогинная душеподобная природа адресата прочитывается не только в означаемом, но и в ухищренном расположении означающего этого текста: разбивка на двуступиши, состоящие из «мужских» и «женских» стихов, может послужить тому одним из примеров. Более того, синтез формы и материи осуществляется в отдельно взятых стихах (см. ст. 1, 2, 4, 5, 6) посредством грамматического хиазма «*прилагательное, существительное/существительное, прилагательное*». Симметричная крестообразная структура хиазма (еще один образ числа 4) отсылает к понятию формы, тогда как содержание каждого стиха воплощает мир материи:

- 1 *Вешнего вечера трепет тревожный* –
 2 С *тонкого тополя веточка нежная*.<...>
 4 *Синей бездонности гладь безбережная*.
 5 В *облачном небе просвет просиянный* –
 6 *Свежих полей маргаритка росистая*.

Синтез чета и нечета, рассмотренный выше, также представляет собой замечательную формальную особенность стихотворения. Из вышесказанного следует, что андрогинизм как проявление концепта *coensidentia oppositorum* (совпадение противоположностей) неоплатоника Николая Кузанского (статья о нем, написанная Вл. Соловьёвым, была включена в ЭСБЕ, 1897) присутствует в данном тексте на всех уровнях посредством синтеза формы и материи, а также означающего и означаемого. Таким образом, он становится у Гиппиус основополагающим принципом подлунного мира и бытия. Но вернемся к нумерологии пифагореизма, в частности ее мистическому аспекту.

В настоящий момент трудно отличить изначальный смысл этой доктрины от ее последующих вариантов. Тем не менее значение, которое пифагореизм придает числам, воспринимаемым, по выражению Теона Смирнского, как «начало, источник и корень всего»²⁶, остается во все времена неизменным. Согласно легенде, Пифагор был первым, кто использовал термин «космос» для обозначения вселенной. Греческое значение слова космос – «порядок» – указывает на то, что вселенная воспринималась пифагорейцами как упорядоченное целое, управляемое законами гармонии и числами. В таком понимании мироздания кроется настоящая мистическая нумерология, согласно которой каждое число – не только сумма единиц, но и определенная сила, которая, прибавляя $1 + 1 +$ и т.д., придает полученной таким образом совокупности своеобразные,

²⁶ См.: Detienne M., Saintillon D. Pythagore et pythagorisme // Universalis. Version numérique. 2001, № 7. (См. также статью «Теон Смирнский» в Википедии.)

только ей присущие свойства. Например, в единице пифагорейцы видели причину единения, а в двойке – причину раздвоения и разделения. Шире, те же свойства были атрибутированы и понятиям чета и нечета. Сумма первых четырех чисел ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), Тетрактис, содержала в себе совокупность всех знаний:

		Огонь	1		Дух творящий
		Воздух	1	1	Материя
	Вода	1	1	1	Союз духа и материи
Земля	1	1	1	1	Сотворённая форма

Четыре стихии Тетрактиса превращаются одна в другую и являются основой мира тварного и постижимого. На этих универсальных представлениях позднее будут основаны алхимия, астрология и многие другие эзотерические доктрины. Пифагорейцы почитали Тетрактис как божество: «Благослови нас, божественное число, ты, сотворившее богов и людей. О священный, священный Тетрактис, ты, содержащий в себе корень и источник вечного созидательного потока, потому что божественное число начинается с совершенной и коренной единицы и достигает священной четверки, далее оно порождает мать всего сущего, всё соединяющую, первенца, который никогда не отклоняется, священное Десять, содержащее ключ ко всему» [20, с. 15–16]²⁷. Помимо единицы, представляющей божественное и мир непостижимого, и десяти, дающих ключ к пониманию вселенной, эта цитата содержит упоминание священной четверки. Число 4 в пифагореизме соответствует земле с четырьмя сторонами света и четырьмя временами года. Оно символизирует также четыре стихии, и в частности землю, населенную людьми. Божественная Триада, включающая потенциальную силу, разум и любовь, может проявиться полностью лишь посредством человеческого существования: $4 - 1 = 3$. В соотношении с числом 7, представляющим гармонию циклического движения, 4 выражает динамику, в соответствии с которой человек как тварь, происходящая из Божественного единства, призван вернуться к Творцу, к Божественной Триаде: $7 - 4 = 3$.

Это пофагорейское видение чисел оказывается задействованным в тексте «Ты:». Его третья строфа заслуживает особого внимания, так как концентрирует в себе почти все отклонения от метрической схемы:

Ты́ – на распу́тьи костёр ярко-жа́дный –	/ _ _ / / _ _ / / _ _ / _
И над долиною дымка невестная.	_ _ _ / / _ _ / / _ _ / _ _
Ты́ – мой весёлый и беспоща́дный, –	/ _ _ / / _ _ / _ _ Д _
Ты́ – моя близкая и неизвестная.	/ _ _ / / _ _ / _ _ / / _ _

Проявляется динамика преобразования числа 4 в число 3, что, по нашему предположению, напоминает пифагорейский переход от человеческого существования к

²⁷ Перевод наш. – О.Б.

божественному. Отметим, что три стиха из четырех (см. ст. 2, 3 и 4) в этом третьем четверостишии имеют три ударения против четырех, предусмотренных по схеме ($4 - 1 = 3$). Третий стих состоит из трех стоп против четырех в остальных стихах ($4 - 1 = 3$). Сверх того, ударение третьей стопы этого третьего стиха перенесено с первого слога на третий. Этот стих, единственный в стихотворении, состоящий из 10 слогов против 11-12, предусмотренных по схеме. Отмеченный числом 10, являющимся ключом к пониманию вселенной, этот стих эксплицитно содержит упоминание двух главных героев текста: присутствие лирического субъекта кроется в притяжательном местоимении «мой», его адресат указан личным местоимением «Ты». Всё это подводит к идее, что путь возвращения в божественный мир проходит, по Гиппиус, через любовь двух андрогинных человеческих существ. Письмо Гиппиус от 12.05.1905, адресованное Философовой, подкрепляет нашу гипотезу. В этом письме Гиппиус представляет свои интуитивные догадки относительно чисел 1, 2 и 3, выражающих, по ее мнению, любовь будущего: число 1 соответствует единственности каждой человеческой личности, число 2 – «тайне двух», «прикосновению к вечности», единственности союза двух любящих людей, число 3 есть «общность между ними, и даже между всеми личностями, общность их единственно не отрицающая – общность в едином центре, общность в Боге, в Трех в Одном. Не человеческая уж общность, но человеческое возвышающая до божеского. Общность, обнимающая любовно раздельность и сохраняющая ее в себе» [15, с. 65].

Анализ стихотворения «Ты:» показывает, что оно содержит основные элементы теории любви Гиппиус, а именно, андрогинизм как основополагающий принцип человеческого индивидуума и андрогинную «духовно-телесную» любовь с ее главенствующей ролью в процессе возвышения человеческого до божеского. Однако центральный постулат этой теории, т.е. единственность любимого существа, еще не получил должного освещения. Для этого вернемся к фигуре Ребиса, алхимического сплава красного короля Солнца и белой королевы Луны.

Как уже было указано, Гиппиус отказывается от этого образа. Какими могли быть причины такого решения? Во-первых, слово «солнышко» среднего рода в русском языке, что нарушает общую логику стихотворения, построенного не муже-женских парах-двустихиях. Во-вторых, образ Ребиса слишком «говорящ» для поэтического мира Гиппиус, в котором нет места, например, слову «андрогин». Наконец, Ребис противоречит ее идеалу человеческой личности, безусловно андрогинной, но восходящей к индивидууму и только к индивидууму, а не к паре, состоящей из физических мужчины и женщины, как это имеет место, например, у Вл. Соловьева. Отклоняя Ребиса, поэтесса обращается к двойному образу луны-месяца. Итак, финальный образ текста «Ты:» – «Встань же, мой *месяц серебряно-красный!* Выйди, *двурогая*, – *Милый мой* – *Милая...*» – передает андрогинную природу любимого существа, сохраняя при этом его индивидуальную целостность и подчеркивая его единственность и уникальность: «ты» для «меня» также единственен, как Луна, освещающая ночное небо. Судя по символике белого (серебряного) и красного цветов, восходящей

к алхимической белой и красной тинктуре, адресат стихотворения «Ты:» способен, подобно философскому камню, созданному при их участии, одержать победу над смертью, открывая тем самым доступ в вечность.

По своей символике стихотворение «Ты:» далеко не изолировано в поэтическом наследии Гиппиус. Например, удивительные метаморфозы алхимического Ребиса можно проследить в стихотворениях «Водоскат»²⁸ (1905 г.), «Овен и Стрелец» (1907 г.) и «Юный март» (1917 г.).

Подводя итоги, отметим квазидемиургический характер процесса стихосложения у Гиппиус: поэт буквально творит лирического субъекта и адресата текста «Ты:» с помощью богатой символики и концептуальных понятий, навеянных, помимо прочего, алхимией и пифагореизмом. Ее «делание» связано с символистской концепцией поэтического искусства, способного создавать новую реальность. В стихотворении «Ты:» речь идет о новой андрогинной любви – дороге, ведущей к бессмертию. Анализ «Ты:» наглядно показывает существование у Гиппиус законченной теории любви уже в самом начале XX века.

Список литературы

1. Гиппиус З.Н. Арифметика любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 13: У нас в Париже. М.: Дмитрий Сечин, 2012. С. 157–164.
2. Гиппиус З.Н. Стихотворения / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. А.В. Лаврова. СПб.: Академический проект, 1999. 592 с.
3. Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre / dir. par O. Blinova. Strasbourg: PUS, 2016. 256 p.
4. З.Н. Гиппиус: pro et contra / сост., вступ. ст., коммент. А.Н. Николоюкина. СПб.: РХГА, 2008. 1038 с.
5. Niqueux M. Le mythe de l'androgynie dans la modernité russe // Modernités russes. № 4: La femme dans la modernité. Lyon: Centre d'études slaves André Lirondelle, 2002. P. 139–148.
6. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1893. 192 с.
7. Filonov Gove A. Gender as a Poetic Feature in the Verse of Zinaida Gippius // American contributions to the eighth International Congress of Slavists. Ohio: Slavica Publishers, 1978. Vol. 1. P. 379–407.
8. Fontanier P. Les figures du discours. Paris: Flammarion, 1968. 504 p.
9. Eliade M. Méphistophélès et le mythe de l'androgynie. Paris: Gallimard, 1962. 280 p.
10. Combe D. Poésie et récit, une rhétorique des genres. Mayenne: José Corti, 1989. 203 p.
11. Meschonnic H. La rime et la vie. Lagrasse: Verdier, 1989. 365 p.
12. Figures du sujet lyrique / dir. par D. Rabaté. Paris: PUF, 1996. 164 p.
13. Гиппиус З.Н. Стихотворения / публ. А.Л. Соболева // Русская литература. 1991. № 2. С. 181–190.
14. Matich O. Paradox in the Religious Poetry of Zinaida Gippius. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. 126 p.
15. Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippius / ed. by T. Pachmuss. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. 784 p.

²⁸ Алхимическую интерпретацию «Водоската» см. в статье «Создание андрогинного лирического субъекта в поэзии З. Гиппиус» (см.: Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre. Strasbourg: PUS, 2016. P. 93–96).

16. Гиппиус З.Н. Все против всех // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 7: Мы и они. М.: Русская книга, 2003. С. 125–132.
17. Трубецкой С.Н. Пифагор и пифагорейцы. Жизнеописание Пифагора // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (ЭСБЕ): в 86 т. Т. 23А. СПб.: АО «Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон», 1898. С. 766–770.
18. Рябов О.В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 1997. 160 с.
19. Письма З.Н. Гиппиус к В.Ф. Нувелю / вступ. ст., публ. и примеч. Н.А. Богомолова // Диаспора. Вып. II. Новые материалы. 2001. С. 303–348.
20. Ghyska M. Philosophie et mystique du nombre. Paris: Payot, 1952. 288 p.

References

1. Gippius, Z.N. Arifmetika lyubvi [The Arithmetics of Love], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy, t. 13: U nas v Parizhe* [Collected Works, vol. 13: At Home in Paris]. Moscow: Dmitriy Sechin, 2012, pp. 157–164.
2. Gippius, Z.N. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 1999. 592 p.
3. *Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre*. Strasbourg: PUS, 2016. 256 p.
4. *Z.N. Gippius: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2008. 1038 p.
5. Niqueux, M. *Modernités russes, no 4: La femme dans la modernité*. Lyon: Centre d'études slaves André Lironde, 2002, pp. 139–148.
6. Merezhkovskiy, D.S. *O prichinakh upadka i o novykh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury* [On the Causes of the Decline and on the new Trends in contemporary Russian Literature]. Saint-Petersburg: Tipo-litografiya B.M. Vol'fa, 1893. 192 p.
7. Filonov Gove, A. *American contributions to the eighth International Congress of Slavists*. Ohio: Slavica Publishers, 1978, vol. 1, pp. 379–407.
8. Fontanier, P. *Les figures du discours*. Paris: Flammarion, 1968, 504 p.
9. Eliade, M. *Méphistophélès et le mythe de l'androgynie*. Paris: Gallimard, 1962. 280 p.
10. Combe, D. *Poésie et récit, une rhétorique des genres*. Mayenne: José Corti, 1989. 203 p.
11. Meschonnic, H. *La rime et la vie*. Lagrasse: Verdier, 1989. 365 p.
12. *Figures du sujet lyrique*. Paris: PUF, 1996. 164 p.
13. Gippius, Z.N., *Stikhotvoreniya* [Poems], in *Russkaya literatura*. 1991. no 2, pp. 181–190.
14. Matich, O. *Paradox in the Religious Poetry of Zinaida Gippius*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. 126 p.
15. *Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. 784 p.
16. Gippius, Z.N. Vse protiv vseh [All against all], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy, t. 7: My i oni* [Collected Works, vol. 7: Us and Them]. Moscow: Russkaya kniga, 2003, pp. 125–132.
17. Trubetskoy, S.N. Pifagor i pifagoreytsy. Zhizneopisanie Pifagora [Pythagoras and the Pythagoreans. Biography of Pythagoras], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona (ESBE): v 86 t., t. 23A* [Brockhaus and Efron's encyclopedic Dictionary in 86 vol., vol. 23A]. Saint-Petersburg: АО «F.A. Brokgauz – I.A. Efron», 1898, pp. 766–770.
18. Ryabov, O.V. *Zhenshchina i zhenstvinnost' v filosofii Serebryanogo veka* [Woman and Femininity in the Philosophy of the Russian Silver Age]. Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet, 1997. 160 p.
19. Pis'ma Z.N. Gippius k V.F. Nuvelyu [[Z.N. Gippius' Letters to V.F. Nouvel], in *Diaspora. Vyp. II. Noveye materialy*. 2001, pp. 303–348.
20. Ghyska, M. *Philosophie et mystique du nombre*. Paris: Payot, 1952. 288 p.

УДК 14(47):26
ББК 87.3(2)61:86.36

А.Ф. ЛОСЕВ И Б.Г. СТОЛПНЕР: К ИСТОРИИ ЗНАКОМСТВА

К.Ю. БУРМИСТРОВ

Институт философии Российской Академии наук
Гончарная ул., д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

Предпринят сравнительный анализ представлений о сущности иудаизма и еврейской мистики у двух русских философов – А.Ф. Лосева и Б.Г. Столпнера. Фигура Бориса Столпнера (1871–1937), значительного, но незаслуженно забытого представителя русской мысли Серебряного века, лишь недавно привлекла внимание историков философии. Исходя из факта личного знакомства двух мыслителей, высказывается предположение о возможном влиянии взглядов Столпнера на понимание Лосевым природы еврейского мистицизма. Выявлены основные тезисы, характерные для предлагаемой Столпнером интерпретации каббалы, и, прежде всего, центральное для его мысли представление о магико-теургическом воздействии еврейского народа на все мироздание и на божественный мир в целях его исправления. Основываясь на анализе текста «Диалектика мифа» и некоторых других сочинений Лосева конца 1920 – начала 1930-х годов, высказывается и обосновывается предположение о непосредственном влиянии идей Столпнера на взгляды Лосева по данному вопросу и прежде всего, на утверждение Лосева о панизраэлитизме как ключевой концепции каббалы. Делается вывод о том, что источником лосевского понимания данного вопроса послужила полемика в еврейской мысли того времени, активным участником которой был Борис Столпнер.

Ключевые слова: Серебряный век, русская философия, каббала, иудаизм, христианство, антисемитизм

ALEXEI LOSEV AND BORIS STOLPNER: TO THE HISTORY OF THEIR ACQUAINTANCE

K. Yu. BURMISTROV

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

The article presents a comparative analysis of the ideas about the essence of Judaism and Jewish mysticism in two Russian philosophers – Alexei Losev and Boris Stolpner. Boris Grigor'evich Stolpner (1871–1937), a significant but undeservedly forgotten representative of Russian thought of the Silver Age, only recently attracted the attention of historians of philosophy. Based on the fact of the personal acquaintance of two thinkers, we make a supposition about the possible influence of Stolpner's views on Losev's understanding of the nature of Jewish mysticism. We have identified the main theses characteristic of the interpretation of Kabbalah, proposed by Stolpner, including an idea of the magical-theurgic influence that the Jewish people exerts on the entire universe and on the divine world in order to correct them. Based on the analysis of the text of the "Dialectic of Myth" and some other Losev's writings of the late 1920s - early 1930s, we express and prove the assumption that Stolpner's ideas directly affect Losev's views on this issue and, above all, Losev's statement that mystical pan-Israelitism is the key concept of Kabbalah. The article substantiates the conclusion that the source of Losev's un-

derstanding of this issue was the controversy in Jewish thought of that time, of which Boris Stolpner was an active participant.

Keywords: *Silver Age, Russian philosophy, Kabbalah, Judaism, Christianity, anti-Semitism.*

В декабре 1929 г. в заявлении в Главлит, написанном после запрещения к печати нескольких глав из новой книги «Диалектика мифа и сказки», Алексей Федорович Лосев отмечает, что причиной запрета стало осуждение тех взглядов и оценок, которые сам он не считал своими, но относил к разряду так называемых «относительных мифологий». Он настоятельно просил в этом письме не приписывать ему «никаких симпатий и антипатий в области мифов»¹. «Рисуя отдельные мифологические типы, я ради полноты изображения рисую также и то, как данный миф относится ко всем другим», – заявляет философ [1, с. 501]. В частности, это относится к мифологиям еврейской (под каковой он разумеет мифологию иудаизма) и христианской: «С точки зрения христианства еврейство есть сатанизм, а с точки зрения еврейства христианство есть бесплотная фантастическая выдумка»².

Так или иначе в самой «Диалектике мифа» (сокращенной версии «Диалектики мифа и сказки»), «Дополнении» к ней³, а также в некоторых других текстах конца 1920 – начала 1930-х годов Лосев рисует некий образ того, что такое иудаизм и каббала, еврейский мистицизм, и образ этот оказывается столь нелицеприятным, что необходимо разобраться, что же действительно имел в виду автор и почему картина, им созданная, именно такова. Двадцать лет назад, когда впервые были опубликованы сочинения Лосева, возвращенные из архива ФСБ, в прессе разгорелся небольшой скандал: их автор был обвинен в пещерном антисемитизме⁴, а кроме того, впервые внимание привлекла фигура знакомого Лосева – Бориса Столпнера, с которым, как выяснилось, философ обсуждал тогда проблемы иудаизма⁵.

Это имя, Борис Григорьевич Столпнер (1871–1937), часто встречается в самых разнообразных изданиях, посвященных культурной и политической жизни первой трети XX века: мемуарах старых революционеров, сочинениях В.В. Розанова и А.Ф. Лосева, материалах заседаний московского и санкт-петербургского религиозно-философских обществ, уже послереволюционных отчетах о работе Государственной академии художественных наук (ГАХН), воспоминаниях и письмах Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, В. Б. Шкловского, К.И. Чуковского, Александра Блока, Андрея Белого и т.д. Лишь недавно этот мыслитель попал в сферу внимания исследователей истории русской филосо-

¹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 500 [1].

² Там же. С. 501.

³ Впервые было опубликовано в 1990-е годы.

⁴ См., например: Кацис Л.Ф. Соловьёв. Лосев. Максим Горький. Взгляд из 1999 года // Логос. 1999. № 4 (14). С. 68–95 [2].

⁵ См.: Кацис Л.Ф. Б. Г. Столпнер о еврействе // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 1999. М.: ОГИ, 1999. С. 259–330 [3].

фии⁶. Он родился в 1871 г. в Гомеле, получил традиционное еврейское образование, активно участвовал в российском социал-демократическом движении, был несколько раз арестован, жил и учился в Германии и Швейцарии, полемизировал в «Искре» с Лениным и Плехановым, но с конца 1900-х годов полностью отошел от политики и посвятил себя занятиям философией. Столпнер стал известен как переводчик философских текстов, а потому обычно о нем и пишут в словарях и энциклопедиях очень кратко – «философ-марксист, переводчик Гегеля»⁷. С конца 1907 г. он активно участвовал в деятельности Религиозно-философского общества и других петербургских литературно-философских кружков и собраний, посещал Башню Вячеслава Иванова, становясь своего рода катализатором многочисленных споров, рассказы о которых попадали в прессу⁸. Рассуждая о церковной догматике и христианской политике, еврейском мессианизме и мистицизме, Столпнер разрабатывал тогда собственную концепцию иудаизма и христианства, своеобразную философию религии. После революции он преподавал историю философии, активно участвовал в работе ГАХН, переводил сочинения Гегеля и, наконец, в 1935 г. бывший меньшевик, формально не имевший не только высшего, но и, подозреваю, среднего образования, за свои переводы был удостоен степени доктора философских наук. Он умер в 1937 г. своей смертью.

А.Ф. Лосев, вероятно, познакомился со Столпнером в ГАХНе в середине 1920-х гг.: Столпнер участвовал в обсуждении нескольких докладов Лосева⁹. Известно, что впоследствии они не раз встречались и вели долгие беседы, в частности – о природе еврейского мистицизма, его учении, оригинальности или, наоборот, тех влияниях со стороны неоплатонизма и гностицизма, каковые могла испытать на себе эта традиция; мы также знаем, что Столпнер не то передал Лосеву, не то помогал ему работать с французским переводом важнейшей каббалистической книги – «Книги Сияния» (*Сэфер іа-зоіар*)¹⁰. Столпнер появляется в «Диалектике мифа» как «ученый еврей, большой знаток каббалистической и талмудической литературы»¹¹, и в следственном «Деле А.Ф. Лосева» также фигурирует некий его «единомышленник», «какой-то Борис Григо-

⁶ См.: Корсаков С. Н. Борис Григорьевич Столпнер (по архивным материалам) // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 136–150 [4]; Бурмистров К.Ю. Борис Столпнер: марксист, философ, каббалист // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 79–103 [5].

⁷ Помимо нескольких больших работ Г.В.Ф. Гегеля для 14-томного издания его «Сочинений» (1929–1959 гг.), Столпнер перевел еще до революции книги Г. Гёффдинга, Г. Гомперца, Р. Рихтера, Э. Кассирера и др.

⁸ См.: Бурмистров К.Ю. Борис Столпнер. С. 83–86.

⁹ См.: Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов / под ред. Н. С. Плотникова, Н. П. Подземской. В 2 т. М.: НЛЮ, 2017. Т. 2. С. 397, 635 [6].

¹⁰ См. об этом: Тахо-Годи А. А. От диалектики мифа к абсолютной мифологии // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 175 [7]; Она же. Из археологии // Вестник РХД. 1997. № 176. С. 151–152 [8].

¹¹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 227.

рьевич»; Валентина Михайловна Лосева в своих показаниях говорит о близости взглядов двух ученых, о той помощи, которую оказал Лосеву Столпнер при изучении каббалы¹².

Попытаемся вкратце обобщить, что же писал Лосев о каббале и иудаизме в это время¹³. Он утверждает, что сущность каббалы заключается не в пантеизме (как полагают сторонники влияния неоплатонизма на каббалу), но в своеобразном *панизраилитизме*: «Каббалистический Бог нуждается в Израиле для своего спасения, воплощается в него и становится им, почему миф о мировом владычестве обоженного Израиля, от вечности содержащегося в самом Боге, есть ... диалектическая необходимость» [1, с. 228].

Разрабатывая систему социально-исторической диалектики и используя гегелевские концепции инобытия и становления, Лосев противопоставляет христианской идее абсолютной личности другой полюс – каббалу, которая якобы считает богом человеческую личность, человечество:

«После христианства с его откровением абсолютной Личности ... нужно было абсолютной Личности противопоставить *человеческую* личность, т.е., в конце концов, *человечество*. <...> Нужно было *человечество* считать Богом. Эту миссию и выполнила *Каббала*, в которой мы находим учение о том, что Израиль есть осуществленное тело Божие, т.е. сам Бог. Как выразился один знаток Каббалы, сам еврей и сам каббалист¹⁴, отличие Каббалы от христианства заключается в том, что в христианстве есть учение о спасении человека Богом, Каббала же учит о спасении Бога человеком. Бог тут нуждается в Израиле для своего спасения. Мировые судьбы Израиля есть судьба самого Бога. <...> Израиль – подлинный и единственный *сын* Божий, составляющий вместе с ним единую и нераздельную субстанциальную сущность. Таким образом, ясно, что Каббала есть именно та самая мифология, которая идеально осмысливает либеральную, социалистическую и анархическую стихию. <...> Удалите из Каббалы учение о Боге, и – вы получите чисто социалистическое учение об абсолютности производственных отношений. Это есть религия атеизма, атеизм, возведенный на степень религии. Другими словами, с точки зрения христианства это есть максимально и наилучше выраженная система *сатанизма*» [1, с. 433–434].

Таким образом, полагает Лосев, с точки зрения каббалы еврейский народ был избран Богом для того, чтобы Бог мог проявить себя в этом мире («осуществиться») и, более того, «спасти», т.е. избавиться от некоего несовершенства. Вместе с тем Лосев отмечает, что, как бы утверждая верховенство человеческой личности, каббала при этом диалектически отрицает, уничтожает ее. В 1930-е годы, уже после возвращения из лагеря, Лосев снова обсуждает учение книги *Zo'ar* в трактате «Самое само». В этом сочинении он утверждает: «Каб-

¹² См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 24–25.

¹³ См. также: Burmistrov K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // East European Jewish Affairs. 2007. Vol. 37, № 2. P. 171–175 [9].

¹⁴ Несомненно – Б.Г. Столпнер.

балистическое апофатическое учение об Абсолюте Эн-соф¹⁵ – не что иное, как *абсолютизация социального, безлично-социального бытия*. Трансцендентность здесь ... есть апофеоз *социального* безличия, абсолютность *человечества*, взятого в виде вне-личного состояния. Да и само наименование “Эн-Соф”, “Не-нечто”, говорит о некоем активном нигилизме в отношении личности, в отличие от “Неиноного” Кузанского: Неиноное Кузанского хочет именно спасти и утвердить индивидуальность, “Не-нечто” же Каббалы как раз хочет его уничтожить» [11, с. 383–384].

Исповедание мирового еврейства как абсолютного лика бытия есть относительная, а не абсолютная мифология. Это, по Лосеву, *одна из логических возможностей*: и христианство и каббала суть виды относительной мифологии, формы инобытия мифологии абсолютной¹⁶. Он пишет: «...христианство есть инобытие абсолютной мифологии, утверждающее эту последнюю в ее субстанции и принципе (с возможностью фактического отпадения от нее); Каббала есть инобытие самого христианства, отрицающее и это последнее, и исходную абсолютную мифологию в их субстанции и ставящее себя самого на их место; либерализм, социализм и анархизм есть инобытие самой Каббалы, отрицающее эту последнюю в ее субстанции, но переносящее на себя ее мифологические принципы. Каббала есть, таким образом, нечто диалектически среднее между христианством и новоевропейской мифологией. <...> Каббала – полное, а не частичное инобытие христианства. <...> Христианству и всему, что оно завершает ... противостоит Каббала с своими новоевропейскими коррелятами. <...> Таким образом, абсолютному мифу противостоят и христианство, и иудаизм, и их новоевропейские детища как нечто диалектически целое. Именно, все это есть только разные формы проявления инобытия абсолютного мифа» [1, с. 434].

От диалектики Лосева перейдем к диалектике Столпнера. Историк Семен Маркович Дубнов (1860–1941), хорошо знавший Столпнера, отмечал, что его взгляды представляли собой странную смесь «исторического материализма и мистического спиритуализма»¹⁷, а К.И. Чуковский писал в 1928 г. в дневнике: «Столпнер – великий диалектик, очень оригинальная фигура. Марксист, который *верит в бога!*» [13, с. 460]. Основная проблема, затрудняющая попытку реконструкции его взглядов, состоит в том, что Столпнер был мастером устного спора, но не оставил практически никаких письменных сочинений. Доступные нам источники – это в основном записанные за ним его высказывания или выступления. Основная информация об интересующей нас в данном случае теме – о природе и истории еврейского мистицизма – содержится в журнальных отчетах о двух выступлениях Столпнера в петербургских Еврейском историко-этнографическом и

¹⁵ Букв. «не имеющее конца», Бесконечное. Подробнее об этой концепции каббалы см.: Бурмистров К.Ю. Учение о Бесконечном в еврейском мистицизме // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 71–87 [10].

¹⁶ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 227–228.

¹⁷ См.: Дубнов С.М. Книга жизни. Воспоминания и размышления. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 300 [12].

Еврейском литературно-научном обществах в 1910–1911 гг. (одно из них так и называлось – «Судьбы еврейской тайной науки»)¹⁸, а также в рукописных записях обсуждения доклада Столпнера «Каббала как особый тип религиозного сознания» на закрытом заседании московского Религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьёва в 1914 г. Среди слушателей Столпнера на этом заседании были П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, В.И. Иванов, Г.А. Рачинский, Н.А. Бердяев. Текст самого доклада не сохранился, но имеются его тезисы¹⁹, а также фрагменты карандашных записей секретаря Общества С.Н. Дурьлина, сделанные по ходу обсуждения²⁰. Именно после этого заседания за Столпнером закрепилась слава «каббалиста», и в коллективном романе «Соколий пуп», написанном в 1915 г. несколькими молодыми авторами во главе с Дурьлиным, на заседании РФО председатель Рачинский называет Столпнера «своим приятелем, петербургским каббалистом»²¹.

Что же понимал под еврейским мистицизмом «петербургский каббалист» Столпнер? По его мнению, теоретическая, спекулятивная каббала, то есть учение о божественном Абсолюте, его раскрытии в форме эманации (теория *сфирот*) и формировании иерархии миров, – явление заимствованное (в основном из неоплатонизма и гностицизма) и для иудаизма второстепенное. Главное в каббале – это традиция практическая, магико-теургическая. Целью каббалы является исправление всего мира (ивр. *тикун га-олам*), и мира здешнего, материального, и мира божественного: «...спекулятивная Каббала является лишь эпизодом в истории Каббалы. Центральным же пунктом ее является Каббала практическая. С течением времени разнородные ее элементы постепенно иудаизировались²², и тут пробивается наружу основная национальная черта еврейской религии: стремление к спасению и исправлению не души отдельного человека, а коллектива, народа, человечества, мира, даже божества ... и богоизбранничество, мессианство: именно еврейство призвано спасти мир» [3, с. 296]. Именно поэтому, согласно Столпнеру, в иудаизме нет мистики личного спасения, и в этом заключается принципиальное отличие иудаизма от христианства. Как мы видим, в своем докладе «Судьбы еврейской “тайной науки”», произнесенном в январе 1912 г., Столпнер высказывает

¹⁸ Отчеты об этих выступлениях, появившиеся на страницах петербургского журнала «Новый восход» в 1910 и 1911 гг., опубликованы Л.Ф. Кацисом (см.: Кацис Л.Ф. Б.Г. Столпнер о еврействе).

¹⁹ Тезисы эти, сохранившиеся в архивном фонде В.И. Иванова в Отделе рукописей РГБ, опубликованы в: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 523–524; и в более полном виде (см: Бурмистров К.Ю. Борис Столпнер. С. 91–92). Впервые то, что А.Ф. Лосев в изложении “каббалы” следует за Столпнером, было подмечено В.П. Троицким в комментариях к «Диалектике мифа».

²⁰ Частично опубликованы в: Бурмистров К.Ю. Борис Столпнер. С. 90–95 (рукопись этих записей хранится в РГАЛИ).

²¹ См.: Бурмистров К.Ю. Борис Столпнер. С. 90. Рукопись романа хранится в РГАЛИ, более поздняя машинописная копия с исправлениями С.Н. Дурьлина – в частном собрании. Сам Столпнер (на заседании московского РФО) говорил о себе: «Я восполняю книж[ное] мое знание каб[балы] опытным знанием. Я не каб[балист], но я с детства был окруж[ен] хасидами, имевш[ими] отнош[ение] к каббале» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 3).

²² Ср. выступление Столпнера в московском РФО: «Исторически мне ясны источники каббалы, в религи[озном] плане: заимствованы элементы извне, но творчески внутренне переработаны, религиозно» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 4).

идеи, практически идентичные тем, что мы встречаем у Лосева полутора десятилетиями позднее: исправление мира – а не отдельного человека, и – спасение самого «божества». Но что же понимает Столпнер под «божеством»?

На упомянутом выше заседании в московском Религиозно-философском обществе в 1914 г. Столпнер уточняет свою позицию: «Спасение, путь к которому указывает каббала, не есть, как в христианском гностицизме, спасение человеком своей души; это – спасение человеком мира и Божества (Шехины). Теоретической основой этой идеи спасения является учение о космическом значении человеческих поступков» [5, с. 92]. Таким образом, главную задачу каббалы Столпнер усматривает в теургическом действии с целью трансформации всего мироздания и даже мира божественного, однако, в отличие от Лосева, он говорит здесь не о Боге как таковом, но о *Шхине*. Он имеет в виду важнейшую для иудаизма в целом и в особенности для каббалы концепцию божественного Присутствия в мире, проявления Бога в пространстве и времени. Судьба *Шхины* в мире действительно неразрывно связана с еврейским народом, в каком-то смысле *Шхина* есть мистический символ Народа Израиля и, в этом значении, можно сказать, что Бог *нуждается* в Израиле²³. Как известно из многих средневековых текстов традиции «теургической каббалы», ее адепты ставили перед собой двоякую цель: с одной стороны, с помощью техник работы с божественными именами и другими методами обеспечить или восстановить единство божественного мира, и с другой – вызвать нисхождение божественных сил в наш мир в форме *Шхины*, божественного Присутствия²⁴. Вполне очевидно знакомство Столпнера с этой традицией²⁵, и именно этот его тезис был горячо поддержан В.И. Ивановым во время дискуссии в московском РФО в 1914 г.: «Каб[бала] – это естеств[енное] откровение, на почве откров[ения] трансцендентного, встречаемого у пророков. Сущность его – утверждение энергетизма как антропологич[еского] начала. Каббала – теургия. <...> Каббалист исполнен теургического пафоса всегда, его *topus* – теургическ[ий]. Этого мы не можем забыть»²⁶.

Еще одна важная для нашей темы особенность позиции Столпнера заключается в том, что он стремился использовать марксистское учение в своей интерпретации миссии еврейского народа. Как отмечал современник, в своих выступлениях 1910–1911 гг. Столпнер «проводит аналогию между идеей богоизбранничества еврейского народа и идеей об исторической миссии пролетари-

²³ Подробнее об этой концепции см.: Wolfson E.R. Jewish Mysticism: a philosophical overview // History of Jewish Philosophy. Ed. by D.H. Frank, O. Leaman. London–New York: Routledge, 1997. P. 467–470 [14].

²⁴ См. подробнее: Идель М. Каббала: новые перспективы. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2010. С. 111–133, 282–290 [15].

²⁵ О том, как современная наука рассматривает соотношение между теософской (спекулятивной) и теургической школами каббалы см.: Там же. С. 413–418.

²⁶ РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 5. Столпнер коротко, репликой «Да», поддержал выступление Иванова (там же).

ата. Подобно тому как рабочий класс, осуществляя свои задачи, водворит мир и счастье на земле, точно так же наши мессианистические чаяния и стремления совпадают с благом всего человечества. <...> Марксизм – это метод. <...> Между марксизмом и “Schma-Isroel” существует подлинная связь»²⁷. Не случайно, на заседании в московском РФО в 1914 г. С.Н. Булгаков замечал, что, в столпнеровской интерпретации, «между марксизмом и кабализмом не такая большая дистанция» [5, с. 94]²⁸. И Столпнер с ним в целом соглашается: «Еврейство с “неумолимостью, переходящей в неугомонность”, кричит и вопиет о социальности <...> Еврейский народ действительно народ избранный. Этой идеи мы ни у кого не заимствовали. Она наша. Напротив, пришли другие и заимствовали ее у нас. Славянский мессианизм и избранничество пролетариата у нас заимствованы, питаются библейским прообразом <...> Творить мы будем в своей исконной области, в области идеи. Религия отнюдь не исключается из поля нашей деятельности. Ошибаются те марксисты, которые противопоставляют религию марксизму. Вовсе нет – религия не находится в противоречии с марксизмом. Напротив, она из него вытекает. Религия завершает марксизм» [3, с. 308–309]²⁹. Едва ли можно сомневаться в том, что впоследствии Лосев увидел в социализме «новоевропейское детище» каббалы именно под влиянием взглядов Столпнера.

На мой взгляд, очевидно, что тезисы Лосева в конце 1920-х годов прямо вытекают из позиции Столпнера по отношению к иудаизму и каббале, высказанной еще в начале 1910-х годов, хотя, разумеется, эти идеи и были переосмыслены для нужд разработанной Лосевым концепции мифологий. Но что можно сказать о самой этой позиции? Согласуется ли она с основным течением еврейской мысли? Едва ли. Есть ли она что-то принципиально ей чуждое? Так тоже нельзя сказать. Столпнер опирается на вполне реальные идеи, содержащиеся в еврейском наследии: истоки его взглядов – в мидрашах, в идеях теургической каббалы средневековья, мессианских сочинениях нового времени, учении некоторых школ хасидизма. Но эти идеи переосмыслены им в русле полемики, возникшей в начале XX в. в среде мыслителей-сионистов. Так, Столпнер отчасти соглашается, отчасти полемизирует с исключительно влиятельным в то время философом Ахад Гаамом (А.Б. Гинцберг, 1856–1927), лидером движения духовного сионизма, который, из-

²⁷ См.: Кацис Л.Ф. Б. Г. Столпнер о еврействе. С. 303, 312. «Шма Исраэль» («Слушай, Израиль!») – своего рода кредо иудаизма, декларация единственности Бога, любви к Нему и верности Его заповедям.

²⁸ Мы оставляем за рамками данной статьи богатую для возможных сопоставлений тему влияния каббалы на других мыслителей-марксистов той эпохи, прежде всего на Вальтера Беньямина и его концепцию мессианизма. См. об этом: McBride J. Marooned in the Realm of the Profane: Walter Benjamin's Synthesis of Kabbalah and Communism // *Journal of the American Academy of Religion*. 1989. Vol. 57, No. 2. P. 241–266 [16]; и подробнее: Jacobson E. *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia Univ. Press, 2003. P. 19–51, 157–232 [17].

²⁹ Ср. заявление Столпнера, сделанное во время дискуссии в московском РФО в 1914 г.: «Я не мистик. <...> Я подходил своим докладом к евреям не как апологет. <...> Я выступал против религии как социал[ист], но мне говорили: да вы выступаете как евр[ейский] раввин [!] ... но раввин противоречит ли социалисту[?] Нет, просто гармонирует» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 3–3об).

лагая вполне традиционные взгляды на судьбу еврейского народа, стремился усилить их обращением к нееврейским идеям, в частности, Дарвина и Ницше. Рассуждая в духе ницшеанской идеи «сверхчеловека», Ахад Гаам писал в статье «Переоценка ценностей» (ивр. *Шинуй арахин*, 1898 г.)³⁰ о том, что еврейская традиция учит не о сверхчеловеке, но о создании *сверхнарода Израиля*, этика которого выше этики других народов, и о том, что именно Израиль будет вести за собой все человечество³¹. Как отмечает в одном из выступлений Столпнер, «Ахад-Гаам видит контраст обеих религий в том, что христианство ставит во главу угла личное спасение, между тем как цель еврейства – социальное устройство. <...> Оба учения истинны в своих пределах, оба несовместимы и взаимно-непроницаемы» [3, с. 273–274]. В 1920-е годы в Германии значительную, хотя и скандальную популярность приобретает учение философа, метаисторика и этнопсихолога Оскара Гольдберга (1885–1952), который учил как раз о принципиальной, метафизической зависимости еврейского Бога от избранного им народа, о том, что еврейский народ, чтобы выжить, должен преобразиться и восстановить действительную связь со своим метафизическим центром, своим Богом³². Его идеями интересовались русские философы-эмигранты (С.Л. Франк, Л.И. Шестов), хотя у нас и нет возможности проверить, были ли знакомы с этим учением Столпнер и Лосев.

Так или иначе становится очевидным, что тот образ иудаизма и каббалы, который предлагает Лосев в своих сочинениях конца 1920– начала 1930-х годов, – это вовсе не тот, каким их видит христианство, это не отражение одной относительной мифологии в другой, не «взаимное освещение»³³ – вопреки тому, что сам Лосев писал тогда в Главлит. Этот образ в целом сформирован актуальной полемикой внутри собственно еврейской мысли той эпохи и имеет основания в ряде направлений в ней. Христианские авторы рассматривали иудаизм совершенно иначе, прежде всего видя его отличие от их собственной традиции в учении о мессии и эсхатологии. С другой стороны, и сам Лосев совершенно иначе оценивал каббалу, когда говорил о еврейском мистическом учении о божественных именах: «Учение Каббалы о божественном алфавите и божественных именах есть, быть может, наиболее разработанная система ономотологии, какая только вообще существует в истории религии... В Каббале, может быть, ярче, чем в любом другом произведении человеческой мистики, дано учение об именах...» [20, с. 240–241]. И сам Лосев, и П.А. Флоренский, и иеросх. Антоний (Булатович) достаточно часто обращались к еврейской традиции почитания божественных имен в своих работах об имяславии, усматривая определенное сходство между пониманием имен в каббале и православной

³⁰ Ивр. *Шинуй га-арахин*, название, несомненно, восходит к провозглашенному Ницше девизу «Переоценка всех ценностей» (*Umwertung aller Werte*).

³¹ См. русский перевод статьи: *Ахад-Гаам*. Избранные сочинения. Т. 1. М.: Сафрут, 1919. С. 130–142 [18].

³² Подробнее о нем и его идеях см.: Бурмистров К.Ю. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М.: ИФ РАН, 2016 [19].

³³ Ср.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 25–26.

традиции³⁴. Неудивительно, что и Столпнер на заседании в московском РФО в 1914 г. прямо заявил, что «Каббала стала бы на сторону имяславцев»³⁵. Представляется, что все это необходимо принять во внимание, если мы пытаемся понять происхождение того понимания «мистического иудаизма», каковое обнаруживает себя в «Диалектике мифа» и сопутствующих текстах А.Ф. Лосева.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 558 с.
2. Кацис Л.Ф. Соловьёв. Лосев. Максим Горький. Взгляд из 1999 года // Логос. 1999. № 4(14). С. 68–95.
3. Кацис Л.Ф. Б.Г. Столпнер о еврействе // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. М.: ОГИ, 1999. С. 259–330.
4. Корсаков С.Н. Борис Григорьевич Столпнер (по архивным материалам) // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 136–150.
5. Бурмистров К.Ю. Борис Столпнер: марксист, философ, каббалист // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 79–103.
6. Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетической теории 1920-х годов / под ред. Н.С. Плотникова, Н.П. Подземской. В 2 т. М.: НЛО, 2017. 928 с.
7. Тахо-Годи А.А. Из археологии // Вестник РХД. 1997. № 176. С. 146–153.
8. Тахо-Годи А.А. От диалектики мифа к абсолютной мифологии // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 167–180.
9. Burmistrov K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // East European Jewish Affairs. 2007. Vol. 37, № 2. P. 157–187.
10. Бурмистров К.Ю. Учение о Бесконечном в еврейском мистицизме // Философский журнал. 2018. Т. 11, № 3. С. 71–87.
11. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 912 с.
12. Дубнов С.М. Книга жизни. Воспоминания и размышления. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 672 с.
13. Чуковский К.И. Дневник. 1901–1929. М.: Сов. писатель, 1991. 544 с.
14. Wolfson E.R. Jewish Mysticism: a philosophical overview // History of Jewish Philosophy / ed. by D.H. Frank, O. Leaman. London; New York: Routledge, 1997. P. 450–498.
15. Идель М. Каббала: новые перспективы. М.-Иерусалим: Мосты культуры, 2010. 461 с.
16. McBride J. Marooned in the Realm of the Profane: Walter Benjamin's Synthesis of Kabbalah and Communism // Journal of the American Academy of Religion. 1989. Vol. 57, No. 2. P. 241–266.
17. Jacobson E. Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia Univ. Press, 2003. 337 p.
18. Ахад-Гаам. Избранные сочинения. Т. 1. М.: Сафрут, 1919. 248 с.
19. Бурмистров К.Ю. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М.: ИФ РАН, 2016. 136 с.
20. Лосев А.Ф. Имя. Сочинения и переводы. СПб.: Алетейя, 1997. 616 с.
21. Бурмистров К.Ю. Имяславие и каббала: О роли еврейской мистики в полемике о почитании божественных имен в России начала XX в. // Мировые религии в истории, культуре и политике. СПб.: Алетейя, 2017. С. 455–506.

³⁴ Подробнее см.: Бурмистров К.Ю. Имяславие и каббала: о роли еврейской мистики в полемике о почитании божественных имен в России начала XX в. // Мировые религии в истории, культуре и политике. СПб.: Алетейя, 2017. С. 455–506 [21].

³⁵ См.: Бурмистров К.Ю. Борис Столпнер: марксист, философ, каббалист. С. 93.

References

1. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa»* [The Dialectic of Myth. Supplement to the «Dialectic of Myth»]. Moscow: Mysl', 2001. 558 p.
2. Katsis, L.F. Solov'ev. Losev. Maksim Gor'kiy. Vzglyad iz 1999 goda [Solovyov. Losev. Maksim Gorky. A look from 1999], in *Logos*, 1999, no. 4(14), pp. 68–95.
3. Katsis, L.F. B.G. Stolpner o evreystve [B.G. Stolpner about Jewry], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik 1999* [Studies on the history of Russian thought. Yearbook 1999]. Moscow: OGI, 1999, pp. 259–330.
4. Korsakov, S.N. Boris Grigor'evich Stolpner (po arkhivnym materialam) [Boris G. Stolpner (on archival materials)], in *Istoriya filosofii*, 2016, vol. 21, no. 1, pp. 136–150.
5. Burmistrov, K.Yu. Boris Stolpner: marksist, filosof, kabbalist [Boris Stolpner: Marxist, Philosopher, Kabbalist], in *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2018, issue 76, pp. 79–103.
6. *Iskusstvo kak yazyk – yazyki iskusstva. Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk i esteticheskaya teoriya 1920-kh godov. V 2 t.* [Art as a Language – Languages of Art. State Academy of Art and Aesthetic Theory of the 1920s. In 2 vol.]. Moscow: NLO, 2017. 456, 928 p.
7. Takho-Godi, A.A. Iz arkheologii [Something from Archeology], in *Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya*, 1997, no. 176, pp. 146–153.
8. Takho-Godi, A.A. Ot dialektiki mifa k absolютnoy mifologii [From the dialectic of myth to absolute mythology], in *Voprosy filosofii*, 1997, no. 5, pp. 167–180.
9. Burmistrov, K.Yu. The 20th-century Russian interpretation of Kabbalah in Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev, in *East European Jewish Affairs*, 2007, vol. 37, no. 2, pp. 157–187.
10. Burmistrov, K.Yu. Uchenie o Beskonechnom v evreyskom mistitsizme [Doctrine of the Infinite in Jewish mysticism], in *Filosofskiy zhurnal*, 2018, vol. 11, no. 3, pp. 71–87.
11. Losev, A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence]. Moscow: Mysl', 1994. 912 p.
12. Dubnov, S.M. *Kniga zhizni. Vospominaniya i razmyshleniya* [Book of Life. Memories and reflections]. Saint-Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1998. 672 p.
13. Chukovskiy, K.I. *Dnevnik. 1901–1929* [Diary, 1901–1929]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 544 p.
14. Wolfson, E.R. Jewish Mysticism: a philosophical overview, in *History of Jewish Philosophy*. London; New York: Routledge, 1997, pp. 450–498.
15. Idel', M. *Kabbala: novye perspektivy* [Kabbala: New Perspectives]. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury, 2010. 461 p.
16. McBride, J. Marooned in the Realm of the Profane: Walter Benjamin's Synthesis of Kabbalah and Communism, in *Journal of the American Academy of Religion*, 1989, vol. 57, no. 2, pp. 241–266.
17. Jacobson, E. *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia Univ. Press, 2003. 337 p.
18. Akhad-Gaam. *Izbrannye sochineniya*. T. 1. [Selected Works. Vol. 1]. Moscow: Safrut, 1919. 248 p.
19. Burmistrov, K.Yu. «*Biologicheskaya kabbala*» Oskara Gol'dberga v kontekste epokhi [Oskar Goldberg and his «Biological Kabbalah» in a Historical Context]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 2016. 136 p.
20. Losev, A.F. *Imya. Sochineniya i perevody* [The Name. Writings and Translations]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997. 616 p.
21. Burmistrov, K.Yu. Imyaslavie i kabbala: O roli evreysko mistiki v polemike o pochitanii bozhestvennykh imen v Rossii nachala 20 veka [Imyaslavie and Kabbalah: On the role of Jewish mysticism in the controversy about the veneration of divine names in Russia in the early twentieth century], in *Mirovye religii v istorii, kul'ture i politike* [World religions in history, culture and politics]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2017, pp. 455–506.

УДК 821.161.1–054.72

ББК 87.3(2:5)-008.6

БУДДИЙСКИЕ МОТИВЫ И ОБРАЗЫ В ПОЭЗИИ В.Ф. ПЕРЕЛЕШИНА

Л. ЦУЙ

Санкт-Петербургский государственный университет,
Университетская набережная, 7-9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: cuilujiaoyou@mail.ru

Объектом анализа является поэзия В.Ф. Перелешина (В.Ф. Салатко-Петрище) и некоторых других поэтов дальневосточной эмиграции 1920–1940-х гг. Исследуются проблемы отражения буддийской философии в поэзии Перелешина – харбинского поэта-эмигранта и переводчика древнекитайского трактата «Дао Дэ Цзин», хорошо знавшего восточную культуру. Используется филологический метод мотивного анализа и некоторые междисциплинарные методы исследования, прежде всего такие, как культурно-типологический, сравнительно-исторический, герменевтический. Учитывается, что в тяготении к восточной философии в русской литературе и культуре начала XX века важную роль играла идея всеединства, выдвинутая В.С. Соловьёвым, который относился к буддизму как к отрицательному универсализму. Рассматриваются понятия «сансары» и «пустоты» в буддизме, обозначающие не только пассивное состояние, но и пробуждение сознания поэта. Обращается внимание на пронизывающий всё творчество Перелешина мотив вечного круговорота, который в его понимании является одним из важных для буддизма. Он обозначает состояния, необходимые для достижения нирваны. Утверждается, что в представлении Перелешина буддийские идеи были важны для осуществления принципа самораскрытия личности. Отмечается, что особенности трактовки Перелешиным идей буддийской философии заключаются в отражении гармоничного сочетания двух разных начал – мотива самоотречения, бренности бытия, пассивности, с одной стороны, и мотива всеобщей любви, освобождения от иллюзий и нравственных условий постижения истинного бытия – с другой. Выявлено, что под влиянием ориентальных идей и буддийских философских представлений у Перелешина формируется понимание единства Бога и мира, абсолютной связи всего живого на Земле, воплощаются идеи «всецеловечества» и «всемирной отзывчивости». Делается вывод о том, что Перелешин в своём творчестве отражает путь от внешнего восприятия буддийских философских воззрений к внутреннему их переживанию, что свидетельствует о его глубоком постижении сути этой древней философии.

Ключевые слова: литература русской дальневосточной эмиграции, поэзия Валерия Перелешина, философия буддизма, философия Владимира Соловьёва, китайский буддизм, буддийские мотивы и образы, мотив вечного круговорота, понятие «пустоты», принцип самораскрытия личности.

BUDDHIST MOTIVES AND IMAGES IN THE POETRY OF V.F. PERELISHIN

L. CUI

St. Petersburg State University,
University Embankment, 7-9, St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: cuilujiaoyou@mail.ru

The object of the analysis is the poetry of V.F. Pereleshin (V.F. Salatko-Petrishche) and some other poets of the Russian Far Eastern emigration of the 1920s-1940s. In the article the author analyzes

the reflection of Buddhist philosophy in the poetry of Pereleshin – a Harbin poet-emigrant who was well acquainted with Oriental culture and translated the ancient Chinese treatise "Tao Te Ching". The study employs the philological method of motive analysis and some interdisciplinary methods of research such as cultural-typological, comparative-historical, hermeneutic methods. It is taken into account that the idea of all-unity, put forward by V.S. Solovyov, who refers to Buddhism as a negative universalism played an important role in Russian literature and culture at the beginning of the 20th century. The author of the article considers the Buddhist concepts of "samsara" and "emptiness" that do not only denote the passive mood, but also the awakening of a poet's consciousness. Attention is drawn to the motive of eternal circulation that penetrates all Pereleshin's works and is, in his understanding, one of the most important motives for Buddhism. It implies the conditions required to achieve Nirvana. It is alleged that Buddhist ideas are important for realizing the principle of self-disclosure in Pereleshin's representation. It is noted that the characteristics of Pereleshin's interpretation of Buddhist philosophical ideas are reflected in the harmonious combination of two different origins – the motive of self-denial, impermanence of life, passivity, on the one hand, and the motive of universal love, liberation from illusions and moral conditions of comprehending the true existence – on the other. It is revealed that Oriental ideas and Buddhist philosophical concepts have shaped Pereleshin's understanding of the unity of God and the world, the absolute connection of all living beings on the earth, which embodies the ideas of "all mankind" and "universal responsiveness". It is concluded that Pereleshin in his works reflects the way from the external perception of Buddhist philosophical views to their inner experience, which indicates his profound understanding of the essence of this ancient philosophy.

Key words: literature of the Russian Far Eastern emigration, Valeriy Pereleshin's poetry, Buddhist philosophy, V.S. Solovyov's philosophy, Chinese Buddhism, Buddhist motives and images, motive of eternal circulation, concept of "emptiness", principle of self-disclosure.

Понять влияние буддизма на творчество В.Ф. Перелешина (1913–1992) невозможно без рассмотрения важности этой древней философии и религии для поэтов и мыслителей Серебряного века. Ощущением кризиса европейской культуры было обусловлено их желание пересмотреть прежние основания бытия. При этом для некоторых, как пишет Е.В. Шахматова, «метафизика Востока во многом послужила образцом для создания новой картины мира, интегрирующей духовные поиски рубежа XIX–XX вв.»¹. Поэтому для этого периода русской культуры было характерно тяготение к восточному типу духовности. Как отмечает исследователь, «поэты, философы, художники, буквально все слои русской интеллигенции окунулись в буддийскую культуру, что несло в себе прямую попытку бегства от европоцентризма, поиска новой веры и всемирного бытия»². В этом особенно важную роль сыграла концепция всеединства В.С. Соловьева. Цель нашей статьи – рассмотреть аспекты воплощения буддийских идей и способы реализации соловьевской концепции всеединства в поэзии В. Перелешина. Это необходимо не только для выявления специфики восприятия восточной философии эмигрантами русского дальневосточного зарубежья, но и для понимания художественной картины мира поэта.

¹ См.: Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 147 [1].

² См.: Рысакова Л.Е. Восток в творчестве русских символистов Серебряного века // Успехи современной науки. 2016. Т.7, № 52. С. 125 [2].

Соловьев, как известно, не только высоко оценил значение философии буддизма для развития личности, но и рассмотрел его значение в истории философии как процессе становления мирового самосознания. В восточном учении философ увидел «первую сохранившуюся ступень человеческого универсализма, поднимающуюся над исключительным национально-политическим строем религии и общестственности»³. В системе философии всеединства, как он считал, буддизм важен, так как в нем заложены идеи нравственной философии и он является таким же значимым историческим явлением, как, к примеру, греческий пантеизм и христианство. В сопоставлении с последним Соловьев рассмотрел буддизм как «отрицательный универсализм». В этом отношении мы согласимся с точкой зрения Т.В. Бернюкевич, считающей, что у Соловьева характеристика буддизма не имеет негативной окраски⁴. Суть буддийской философии, согласно его мысли, заключается не в отрицании жизни, а в духовном пробуждении сознания человека и всего человечества. Он писал: «Все есть одно – это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление» [5, с. 402].

Помимо процитированной выше работы «Оправдание добра» (1899 г.), Соловьев обратился к философским проблемам буддизма в статье «Буддийское настроение в поэзии» (1894 г.). Внимание философа особенно привлекает «минорный тон», понижающий поэзию А. Голенищева-Кутузова, и отношение поэта к жизни как к бесконечному страданию. Соловьев назвал такое безнадёжное настроение «буддийским», присущим определенной части российской творческой интеллигенции во второй половине XIX в. Русский поэт рассматривал смерть как высшее откровение истины, предпосылку погружения в нирвану. На самом деле, с точки зрения Соловьева, в «буддийской» поэзии Голенищева-Кутузова отсутствуют нравственные принципы, важные для исторического буддизма как сложной системы метафизических и этических установок. Мироощущение русского поэта отличается от подлинного буддизма, согласно которому только при достижении полной чистоты и искупления грехов всех предыдущих существований (то есть при исполнении закона кармы) возможно спасение и переход из ложной жизни в покой небытия⁵. Соответственно, совершенный Будда, по мнению философа, тем и отличается от несовершенного, что он «не ограничивается собственным сознанием мучительной пустоты бытия, но решается освободить от этой муки все живые существа»⁶.

³ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // В.С. Соловьев. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 309 [3].

⁴ См.: Бернюкевич Т.В. Буддизм в русской философской культуре. «Чужое» и «свое». М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 17 [4].

⁵ См.: Соловьев В.С. Буддийское настроение в поэзии // В.С. Соловьев. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 443–444 [6].

⁶ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 312.

В.С. Соловьев отметил большой интерес к буддийскому мировоззрению, проявляемый в современном ему обществе. При этом он осуждал поверхностное понимание буддийского учения, характеризующееся восприятием жизни как зла без покаяния в душе. Поэтому не формальное отражение буддизма в поэзии, а его глубокое осуществление в становлении каждой конкретной личности было принципиально важным для теоретика философии всеединства.

Философские идеи В.С. Соловьева нашли преломление в творчестве многих представителей литературы Серебряного века, в том числе в произведениях авторов русского зарубежья. Под влиянием идеи всеединства к буддизму обращались многие поэты и писатели, такие как И.Ф. Анненский, К.Д. Бальмонт, В.В. Хлебников, Н.С. Гумилев, И.А. Бунин, Г.И. Газданов, стремившиеся к освоению и художественной переработке философской традиции Востока. В их творчестве образ Востока возник не только в результате романтического устремления, но и был тесно связан с поиском духовных основ, обретением некоей общечеловеческой прародины. Как отмечает Е. А. Трофимова, в период Серебряного века «отечественный ориентализм переключается от фиксации внешней экзотической стилизации культур Востока к внутреннему духовному постижению самого “Сердца Азии”»⁷.

Интерес русских эмигрантов на Дальнем Востоке к вопросам буддийской философии отразился в альманахах и журналах, выходивших в Харбине и Шанхае. Среди поэтов, в творчестве которых проявилось тяготение к буддийским идеям, можно назвать В.Ф. Перелешина, А. Ачаира (А.А. Грызова) (1896–1960), Н. Светлова (Н. Свинына) (1908–начало 1970-х), Л.Ю. Хаиндрову (1910–1986), В.Ю. Янковскую (1909–1996) и др. Внимание к идеям Востока было связано, как нам представляется, прежде всего со стремлением многих беженцев создать утопическую модель рая, обретенного на чужбине в трагический период русской истории. Важную роль играла при этом философская и мифопоэтическая традиция, сложившаяся на рубеже веков. Согласно воспоминаниям В.А. Слободчикова, дальневосточных эмигрантов «особенно интересовали идеи Владимира Соловьева о всеобщей любви и мировой душе. <...> От этих идей веяло проблесками космического сознания»⁸. С другой стороны, интерес к восточной философии был обусловлен духовными исканиями русских поэтов, которые хотели познать культуру страны, их приютившей. Стремление к поиску неких универсалий характерно, в первую очередь, для представителей молодого поколения эмиграции, которые, «многое отвергая и одновременно многое принимая как свое, не разделяя и не классифицируя, находили место в своем мировосприятии философским и религиозным идеям как Запада, так и Востока»⁹.

⁷ См.: Трофимова Е.А. «Свет с востока»: буддистские мотивы в творческих исканиях серебряного века // Научное мнение. 2015. №1. С. 97 [7].

⁸ См.: Слободчиков В.А. Чураевка // Русский Харбин. М.: Изд-во МГУ: Наука, 2005. С. 65–66 [8].

⁹ См.: Сорокина Г.А. Идеи буддизма в литературе русского зарубежья. М.: Экон-Информ, 2016. С. 136 [9].

В поэзии Перелешина автобиографическое начало является доминантным, поэтому она отражает духовный опыт эмигрантов, живших на Дальнем Востоке как путь самопреодоления и «расширения» границ сознания. Его стихи, отразившие формы духовных исканий, осуществленных в культуре Востока, насыщены философскими обобщениями. В них исследователи видели не только влияние русского космизма и философии Платона¹⁰, но и конвергенцию двух противоположных космологических установок – буддизма и христианства, которая, как заметил Ю.В. Линник, «ведет не к слиянию или синтезу двух картин мира, а, скорее, к их своеобразному дополнению: не смешиваясь, они существуют в сознании поэта, представляя как бы разные точки зрения на одну реальность. Их антиномичность снимается на уровне экзистенциального переживания»¹¹.

Можно сказать, что буддизм был важной составляющей мировоззрения Перелешина. Он способствовал постижению поэтом самого себя как человека, отчужденного от родины и нашедшего приют в стране чужой культуры. По мнению русского эмигранта, в буддизме «мудрее и полезнее» дано толкование истоков неравенства человечества и происхождения зла. А это важно для искателей религиозной истины и тех, «которые не нашли в христианстве ответов на все свои вопросы и поэтому были вынуждены вступить на путь синкретизма», как пишут исследователи¹². В основе теоретических положений буддизма лежит понятие о Вселенском Законе, который предопределяет человеческое бытие: человек попадает в колесо жизни (сансару), в подчинение закону кармы (причина и следствие), и только достижение нирваны как высшей реальности предполагает выход из этого колеса. Именно эта идея определяет в поэзии Перелешина появление системы буддийских мотивов и образов, которые развиваются в результате его рецепции восточной философии как в метафизическом, так и в этическом аспектах.

В отличие от других дальневосточных эмигрантов, Перелешин стремился не только к поэтическому постижению восточной философии, но и к научно-философскому изучению и осмыслению буддизма. Заметим, что «буддийский текст» Перелешина в основном связан с двумя периодами его творчества – 1940-ми и 1970-ми годами.

Для поэта Перелешина, шедшего по пути поиска истины в духовном познании, особенно важным являются пекинский и шанхайский периоды его творчества (1938–1951 гг.). Именно в древней столице, которая воспринималась им как вторая родина, русский поэт много общался с местными жителями, начал задумываться о мудрости Востока и серьезно заниматься переводом китайских стихов. Если стихи Перелешина раннего периода отличаются «холод-

¹⁰ См.: Санникова И.Р. Религиозно-философское своеобразие лирики Валерия Перелешина // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. № 2 (130). С. 101–107 [10].

¹¹ См.: Линник Ю.В. Валерий Перелешин // Новый журнал. Нью-Йорк, 1992. № 189. С. 251 [11].

¹² См.: Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1. Л. 39 – 39-об. С. 39 [12].

ным скептицизмом» (по словам эмигрантки Н.С. Резниковой) и в них поэт искренне показывал читателям свое отчаяние, свои сомнения и заблуждения,¹³ то с 1940-х годов в его творчестве обозначился поворот и обнаружились плодотворные связи с китайской культурой. Как вспоминал сам поэт об этом шанхайском периоде (1943–1950 гг.), «это были годы выработки мировоззрения, впитывания мистического христианства, а также и усиленного изучения китайского языка, вникновения¹⁴ в китайскую поэзию и философию»¹⁵.

Почти через 20 лет, в 1967 году, Перелешин вернулся в литературу, оказавшись уже в Бразилии. В 1970-е годы поэтом были опубликованы в журнале «Новое русское слово» статьи «Мысли о буддизме», «Поэты и буддизм», «Созерцательная школа буддизма», «Остров Пу-то», посвященные рассмотрению философии буддизма. Свидетельствуя о широте кругозора русского поэта, они помогают нам понять восприятие Перелешиним буддийских идей и характер их трансформации в его поэзии.

Первым этапом в постижении восточной философии для Перелешина было знакомство с трактатом «Дао Дэ цзин», поэтический перевод которого он выполнял долгое время и закончил только в 1971 году. Его доминантой является учение о тайне пребывания в небытии. Поэт-синолог перевел сложный и трудный даже для китайцев философский трактат в стихотворной форме. Этому предшествовало напряженное и кропотливое изучение памятника культуры. Отметив явление «переплетения» даосизма и буддизма в Китае, Перелешин в статье «Поэты и Буддизм» указал на различные функции этих двух религиозно-философских систем в культурной жизни китайцев. По замечанию русского поэта, даосизм играет большую роль в китайской мифологии, а буддийское учение, в котором представлены логически обоснованные положения, особенно важно для человека как метафизика, моралиста, психолога. Причем он отметил большое значение знакомства с основами буддизма для постижения китайской поэзии, что «позволяет европейцу увидеть мир взором китайца и услышать его таким, каким его слышит ухо китайца, и ..., мы почувствуем вдруг что-то от тайны пламенной любви китайских поэтов и художников к пагодам, воздвигнутым на скалах, к обиталищам праведных отшельников и постников и узнаем, как они научились “с природой одной жизнью дышать”, сливаясь с ее ритмом и участвуя в ее гармонии» [15].

Поэтический мир китайских классиков представляется Перелешину «безбрежным океаном» и открывается перед ним в своей глубинной философской ипостаси. Эмигрант перевел на русский язык ряд стихотворений знаменитых китайских поэтов, в творчестве которых нашли отражение мотивы даосизма и буддизма, таких как Ли Бо, Ван Вэй, Мэн Хаожань, Бай Цзюйи и другие, и

¹³ См. об этом подробнее: Резникова Н. В русском Харбине // Новый журнал. 1988. № 172–173. С. 392 [13].

¹⁴ Слово «вникновение» придумал сам Перелешин.

¹⁵ См.: Перелешин В.Ф. Предисловие В. Перелешина к письмам Кирилла Батурина // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 22. Ед. хр. 6. Л.1. С. 1[14].

эти переводы были им включены в сборник «Стихи на веере»¹⁶. Он обращает внимание на буддийское настроение, присущее китайским поэтам, многие из которых даже не были правоверными буддистами. Именно об этом и писал В. С. Соловьёв в связи с рассматриваемой им поэзией А.А. Голенищева-Кутузова в статье «Буддийское настроение в поэзии». Стремление к уединенной тишине и спокойному созерцанию считается Перелешиним предпосылкой духовного совершенствования и просветления. Буддийское учение также основано на идее ухода от мирских увлечений, чтобы достичь ясности ума и невозмутимости и тем самым возможности погрузиться в абсолютное бытие. Перелешин увидел в тяготении восточных поэтов к уединению и самосозерцанию не «безнадежность» или полное отрешение от природы, а попытку привести внешние условия «в соответствие с их внутренним миром чувства, чтобы их поэтическое вдохновение выявлялось успешно»¹⁷.

Вслед за китайскими классическими поэтами Перелешин начал воспринимать китайские сады и буддийские храмы как «уединенные места» и модель гармоничного взаимоотношения человека с окружающим миром. Поэтом было создано немало прекрасных лирических стихотворений, таких как «Чжунхай» (1943 г.), «Вид на Пекин из Би-Юнь-Сы» (1943 г.), «Сян Тан Чэн» (1948 г.), «Хусинтин» (1951 г.), посвященных непосредственно китайским культурным памятникам. В этом отношении в его поэзии примечателен образ Пекина как воплощение древнего Китая, пронизанного буддийскими мотивами. Этот образ в художественном мире Перелешина соотносим с образом дома и представлен как рай, который создан для достижения душевного спокойствия.

Мотивы самоотречения, созерцания и уединения, характерные для творчества китайских поэтов, если их рассматривать в контексте буддийского учения, подразумевают желание вырваться из закона причинно-следственной связи. Об этом говорит Перелешин в стихотворении «Выбор» (1942 г.): «Поменьше дел, поменьше и грехов, / И ясный путь, почтенный и свободный»¹⁸. Эти мотивы могут быть воплощены в стихотворениях русского эмигранта, скитающегося по странам мира, в мысли о бренности бытия. Он писал: «Все-то неосуществимо / И предопределено!» («Скука», 1970 г.)¹⁹. Перелешину было характерно осмысление сущности жизни человека, как и поэту А.А. Голенищеву-Кутузову, в рамках понятия «сансары» и «буддийского мировоззрения» как «сонливой пассивности»²⁰, как определил эту особенность В.С. Соловьёв²¹.

¹⁶ См. об этом: Перелешин В.Ф. Стихи на веере: Антология китайской классической поэзии. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1970. 41 с. [16].

¹⁷ См.: Салатко-Петрище В.Ф. Поэты и буддизм // Новое русское слово. Нью-Йорк, 1970. № 5. 30 августа.

¹⁸ См.: Перелешин В.Ф. Выбор // Перелешин В.Ф. Три родины: десятая книга стихотворений. Париж: Альбатрос, 1987. С. 61–62 [17].

¹⁹ См.: Перелешин В.Ф. Заблудившийся аргонавт: Стихотворения и поэмы. Т. 2. Кн. 1. М.: Престиж Бук, 2018. С. 250 [18].

²⁰ См.: Салатко-Петрище В.Ф. Созерцательная школа буддизма // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1 Л. 29 [20].

Однако в творчестве поэта-синолога Перелешина такое настроение во многом было связано с буддистской идеей пробуждения сознания. В этом отношении философия буддизма ему важна для самораскрытия и поиска полноты существования. В статье «Мысли о буддизме» поэта-эмигранта нашли отражение раздумья о природе высшей реальности в буддизме. Она подразумевает «не райское блаженство, а саморастворение в предвечном покое», как писал он²². «Душа учится не деланию добра, а пониманию, и понять она должна, что бытие лучше бытия и что нужно достичь освобождения от иллюзий», замечает он²³. За этой мыслью лежит понимание абсолютной истины в буддизме бытия «пустоты», обозначающей нереальность и относительность всех явлений²⁴.

Концепция бытия «пустоты», играющая в буддийской философии основополагающую роль, воспринимается русским поэтом, прежде всего, в контексте проблемы существования человека. Она воплощает в себе принцип освобождения сознания от эмоционально-чувственной обусловленности и определяет часто встречающуюся мысль об иллюзорности ощущений счастья и страдания, присущую сознанию поэтов-эмигрантов. Проблемам философии страдания Перелешин посвятил свою кандидатскую диссертацию, в процессе создания которой он признался в письме матери, написанном в феврале 1941 года, что буддийские и оккультные книги дают очень ценные hints²⁵. Это ярко выраженный намек на отождествление жизни со страданием, основанный на законе сансары, причем природа того и другого представляет собой воплощение бытия «пустоты».

В поэтических текстах В.Ф. Перелешина нашло отражение устойчивое противоречие между стремлением к духовному подвигу и привязанностью человека к земной суете. А.И. Несмелов писал, что в его стихах «сияет океан вселенной, плюс некоторая грусть об оставленном позади»²⁶. В буддийском принципе «не-Я», согласно которому «Я» и бытие являются главными препятствиями для познания истинной действительности и собственной личности, поэт-эмигрант усматривал новый способ возможности вырваться из экзистенциального тупика. В «Алмазной сутре», важнейшем буддийском тексте, утверждается, что если Бодхисаттва воплощает представление о «Я», представление о «личности», представление о «существе» и представление о «вечной душе», то он не является

²¹ Анализ см. в статье: Соловьев В.С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 425–465.

²² См.: Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме. С. 39.

²³ Там же.

²⁴ Здесь речь идет в основном о школе Махаяны, оказавшей большое влияние на китайский буддизм.

²⁵ См. об этом: Перелешин В.Ф. Письма к матери (Письмо CIV. 28 Февраля. 1941) // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2. Ед. хр. 100. Л. 137 [20].

²⁶ См.: Perelesin V.F. Russian literary and ecclesiastical life in Manchuria and China from 1920 to 1952: Unpublished memoirs of Valerij Perelesin / edition and foreword Th. Hauth. The Hague: Leuxenhoff Publ., 1996. С. 139 [21].

Бодхисаттвой²⁷. Это отчетливо отражено в стихотворении Перелешина «Вид на Пекин из Би-Юнь-Сы». В нем буддийский Храм Лазурных Облаков (Би-Юнь-Сы) открывается поэту как «целый мир», где «смерть забыта», «умолкает слава», к тому же нет «ни лавров, ни литавр»²⁸. Пронизывающий всё стихотворение мотив растворения в тишине говорит не только об умиротворении и чистоте души, но и о достижении автором высшего состояния сознания.

В этом плане интересно рассмотреть значение традиционного образа в китайской поэзии – лотоса, который осложняется в «буддийском тексте» Перелешина. Реальный образ лотоса воспринимается русским поэтом как воплощение восточной экзотики, земного счастья и красоты. Поэтому он часто сопровождается ощущением фантомности, иллюзорности вселенной и, соответственно, соотносим с омраченным сознанием. В толковании Перелешина «он надтреснут, / надломлен, расколот / И летит в пустоту, в обманувший мираж голубой» («Музыка», 1947 г.)²⁹.

В то же время в этом символе заключено аллегорическое значение. Образ лотоса пробуждает в поэте-эмигранте мысли о сущности бытия как «пустоте». Стихотворение «Лотос» (1970 г.) воплощает религиозную трактовку лотоса, у которого «зарываются корни / Глубже в тину и слизь, / чтоб еще непокорней / Стебли кверху рвались. <...> / И нисходит оттуда, / Где скользят облака, / Незапятнанный Будда / В сердцевину цветка»³⁰. В буддийской мифологии и представлениях китайцев лотос, который непоколебимо стоит в мутной воде, притягателен своей чистотой и посвящен природе Будды³¹. По мнению буддистов, природа Будды, означающая чистое изначальное сознание, тождественна бытию «пустоты» как воплощению метафизической сущности этого состояния. Именно «пустота» как изначальное состояние соотносится с природой человека в буддийской философии³². Перелешин не ограничивался осознанием «пустоты» бытия, определяющим «отрицательное» отношение к реальности. Внимание поэта сфокусировано на нравственных условиях для достижения покоя небытия. Этот процесс с буддийской точки зрения, по замечанию поэта, ускоряет облегчение чужих страданий, являясь проявлением милосердия к людям и животным³³.

Итак, мотив вечного круговорота у Перелешина обретает два смысла.

²⁷ См.: Избранные сутры китайского буддизма / пер. с кит. Д.В. Поповцева и др.; отв. ред., предисл. Е.А. Торчинов. СПб.: Наука, 1999. С. 39 [22].

²⁸ См.: Перелешин В.Ф. Жертва: четвертая книга стихотворений. Харбин, 1944. С. 43 [23].

²⁹ См.: Перелешин В.Ф. Южный дом: пятая книга стихотворений. Мюнхен: Изд. автора, 1968. С. 27 [24].

³⁰ См.: Перелешин В.Ф. Заблудившийся аргонавт: Стихотворения и поэмы. С. 207.

³¹ См.: Перелешин В.Ф. Символы растений у китайцев // Новое русское слово. Нью-Йорк, 1970. №8. 19 июля [25].

³² См.: Чебунин А.В. Учения о сущности и природе человека в философии китайского буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 6. С. 107 [26].

³³ См.: Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме С. 39.

Во-первых, в этом мотиве выявляется взаимосвязь всех живых существ, образующих одно духовное целое. Об этом говорит стихотворение поэта «Атомная Бомба» (1970 г.). Основываясь на мысли о всеобщей любви, автор обвиняет человечество в истреблении животных и предрекает, что в воздаяние за это человеку придется испытывать на себе все природные стихии после перевоплощения: «Нынче без правил / Игра, так опять повторим: / Я вас предоставил / Вам же самим»³⁴.

Заметим, что для раскрытия мотива круговорота в поэзии Перелешина значимым стал символ звена / кольца / колеса, внутренняя сущность которого *пуста*. В этом образе как воплощении идеи всеединства отражены некоторые идеи философии В.С. Соловьева о единстве Бога и мира, об абсолютной единичности, признаваемой всеми метафизическими системами³⁵. Идеи Соловьева навели Перелешина на осмысление «всечеловечества», отраженного как «всемирная отзывчивость» еще в произведениях А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского и других русских классиков. Перелешина, находящегося под влиянием разных философских и религиозных идей культур Запада и Востока, особенно волновали в 1940-е годы вопросы о том, как он писал, «почему нельзя человеку позволить любить весь мир, все страны, все цвета кожи, все “касты и веры” одинаково или почти одинаково, неужели обязательны “перегородки” и “решетки”», ведь «человечество шире и больше “своей страны”»³⁶.

Решению этих проблем, актуальных для эмигрантского сообщества, способствует обращение Перелешина к буддийскому учению, в котором его больше всего привлекала исключительная «терпимость буддистов, их готовность сблизиться с любой другой верой, их направленность не во внешний мир, а внутрь, в сердце»³⁷. Ценность буддийской философии для русского эмигранта, как он писал, заключается именно в гибкости и возможности воспринять «много элементов от других религий, которые стали частью нашего мировоззрения»³⁸. Перелешин много раз подчеркивал свое тяготение к созерцательной школе китайского буддизма – чань-буддизму, который воспринимался им как продукт синтеза школы Махаяны индийского буддизма и китайского даосизма. В 1970-м году он писал о поиске духовной основы в синтезе традиций Запада и Востока: «Наш суеверно-скептический / (Зачем? Почему? Откуда?) / Путь лежит эклектический: / Христос, Моисей и Будда»³⁹.

Во-вторых, цикличное существование осмысливается поэтом не как механическое повторение, а как движение, которое находится в зависимости от

³⁴ См.: Перелешин В.Ф. Заблудившийся аргонавт: Стихотворения и поэмы. С. 230.

³⁵ См.: Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопросы философии. С. 149–150.

³⁶ См.: Перелешин В.Ф. Письмо В. Перелешина Л.Ю. Хаиндровой за 1948–1949 годы // ГАРФ. Ф. 10247. Оп. 1. Д. 48. Л. 2. Авторизованная машинопись, ксерокопии. С. 2 [27].

³⁷ См.: Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме.

³⁸ См.: Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме. С. 39.

³⁹ Там же.

нравственных качеств человека и идет в сторону нирваны только после покаяния и искупления.

Обратимся к венку сонетов «Звено» (1970 г.), который можно рассматривать как итог духовных исканий Перелешина. Русский поэт в цикле стихотворений мастерски воплощал буддийские идеи о сансаре бытия: «Жизнь у конца – и снова у начала»⁴⁰. Повторение строчек из предыдущих сонетов в следующих означает связь настоящей жизни с прошлым и грядущим воплощением. Великий поток бытия в сонетах растягивается на семь воплощений героя на основе личного жизненного опыта автора, принявшего монашество и отказавшегося от него⁴¹. Соответственно, в них чередуется остановка героя в бренном мире и его пребывание в божественном. Однако для русского эмигранта это не бесконечный цикл, а путь к озарению, так как с каждым воплощением и погашением старых долгов у героя «становится меньше иллюзий»⁴².

В русской поэзии Серебряного века характерный мотив вечного возвращения развивается на основе идеи Ницше и платоновско-соловьёвского мифопоэтического сюжета возврата души к истинно существу (Богу)⁴³. Стоит отметить, что до конца жизни Перелешин остался верным Богу, который является высшим Абсолютом в его системе миропонимания. В девятом сонете герой в новом воплощении вступает в диалог с Христом, к которому колесом жизни проложен путь через покаяние. После этого поэт предвещает: «Да буду я в грядущем воплощении / Бестрепетным свидетелем Твоим: / Твоим во всем – и в жизни, и в учении»⁴⁴.

С некоей долей условности можно сказать, что буддийская нирвана как цель освобождения от страданий через искупление отождествляется у поэта с христианским представлением о вечной жизни души. В двенадцатом сонете автор пишет о своем необходимом возвращении для «взлета к большому торжеству»: «Но, связанный непоправимой клятвой, / Я в мир вернусь – теперь уж за тобой – / И нарекусь архатом, боддисатвой, / Твоим гуру, учителем, судьбой, / Венцом даров безжалостных венчанный, / Игралищам противник неустанный»⁴⁵. Неслучайно обращение поэта к образам боддисатвы⁴⁶ и архата, которые являются воплощением Будды. Согласно буддизму, блаженства нельзя достичь, пока в

⁴⁰ См.: Перелешин В.Ф. Ариэль: Девятая книга стихотворений. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1976. С. 165 [28].

⁴¹ В.Ф. Перелешин в статье «Мысли о буддизме» упоминал, что у буддистов есть «примета»: лицо, вступившее на путь монашества, будет воплощаться еще только семь раз (см.: Салатко-Петрище, В.Ф. Мысли о буддизме).

⁴² См.: Перелешин В.Ф. Примечания // Три родины: Стихотворения и поэмы. Т. 1. М.: Перстиж Бук, 2018. С. 581 [29].

⁴³ См. об этом: Титаренко С.Д. Трагическая метафизика Ницше: идея вечного возвращения в поэзии К. Бальмонта и Вяч. Иванова // Соловьёвские исследования. 2018. № 1. С. 122 [30].

⁴⁴ См.: Перелешин В.Ф. Ариэль: Девятая книга стихотворений. С. 174.

⁴⁵ См.: Перелешин В.Ф. Ариэль: Девятая книга стихотворений. С. 176.

⁴⁶ Пишется также «Бодхисаттва».

мире есть хоть одно страдающее и заблудшее существо⁴⁷. Вечное возвращение Перелешин трактует в буддийском ключе не как собственное спасение, а как самопожертвование в целях избавления всех от иллюзий и страданий.

Как отмечала Е. В. Антошина, «эмиграция получила уникальную историческую возможность проверить на практике способность русской культуры к “всечеловечности”»⁴⁸ [31, с. 113]. Идея «всемирной отзывчивости» в поэзии Перелешина реализуется с помощью не только отражения художественных образов Китая, но и органичного сочетания религиозно-философских принципов, важных для культур Запада и Востока. При рассмотрении эволюции творчества В.Ф. Перелешина видим, что в его ранних стихах китайского периода буддийское настроение основано на восприятии реалий этой страны как экзотических элементов, а в поздних произведениях 1970-х годов буддийские представления поэта, которые не противоречили его мыслям о ценностях европейской культуры, уже выходят за рамки отражения конкретных образов Китая и включаются им в план философского познания.

Мы видим, что обращение Перелешина к буддийскому учению как возможность реализации идеи всеединства Соловьева шло в русле общего для представителей эмиграции стремления осмыслить и осознать новую реальность и самого себя как личность в структуре этой реальности. Причем «буддийский текст» Перелешина формировался под непосредственным влиянием китайской культуры, элементы которой «вплетены» в художественную структуру его лирических текстов. В представлении Перелешина буддийские идеи важны для осуществления идей самораскрытия и самопожертвования. Идеи учения о сансаре и бытии «пустоты» в творчестве дальневосточного поэта-эмигранта трансформируются, с одной стороны, в мотивы самоотречения, бренности бытия как воплощение буддийского пассивного настроения, имеющего резонанс в эмигрантской среде, с другой – в мотивы всеобщей любви и освобождения от иллюзий, представления о нравственных условиях постижения истинного бытия. Таким образом, в поэзии Перелешина устанавливается гармоничное сочетание мотивов «замкнутости» сознания созерцателя и его бытия как «всемирной отзывчивости», что способствует преодолению «наивного ориентализма», характерного для русских поэтов, и образованию новой идентичности эмигранта в другой культуре. Перелешин в своём творчестве отражает путь от внешне-го восприятия буддийских философских воззрений к внутреннему их пережи-

⁴⁷ В статье В.Ф. Перелешин также отметил расхождение разных школ буддизма в толковании состояния существ Боддисатвы и архата. По мнению Махаяны, архат занят только собственным спасением. А по учению Хинаяны, архат – существо духовно просветленное, давно преодолевшее всякое себялюбие. Он служит страдающим живым существам не хуже, чем боддисатам. По этому поводу В.Ф. Перелешин отмечает, что «две Колесницы (Махаяна и Хинаяна) столкнутся только тогда, когда им удастся примирить идеал самовоспитания с идеалом самопожертвования» (см.: Салатко-Петрище В.Ф. Созерцательная школа буддизма).

⁴⁸ См.: Антошина Е.В. Роль литературы в сохранении и развитии культурной идентичности в условиях русской эмиграции 1920–1940-х гг. (к постановке проблемы) // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2015. № 2(40). С. 113 [31].

ванию, что свидетельствует о его глубоком постижении сути этой древней философии.

Список литературы

1. Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 147–162.
2. Рысакова Л.Е. Восток в творчестве русских символистов Серебряного века // Успехи современной науки. 2016. Т.7, № 52. С. 123–126.
3. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // В.С. Соловьев. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
4. Бернюкевич Т.В. Буддизм в русской философской культуре. «Чужое» и «свое». М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 160 с.
5. Соловьев В.С. Исторические дела философии // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. СПб.: Просвещение, 1912. С. 399–413.
6. Соловьев В.С. Буддийские настроения в поэзии // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 425–465.
7. Трофимова Е.А. «Свет с востока»: буддистские мотивы в творческих исканиях Серебряного века // Научное мнение. 2015. №1. С. 96–101.
8. Слободчиков В.А. Чураевка // Русский Харбин. М.: Изд-во МГУ: Наука, 2005. С. 65–84.
9. Сорокина Г.А. Идеи буддизма в литературе русского зарубежья. М.: Экон-Информ, 2016. 262 с.
10. Санникова И.Р. Религиозно-философское своеобразие лирики Валерия Перелешина // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. № 2(130). С. 101–107.
11. Линник Ю.В. Валерий Перелешин // Новый журнал. Нью-Йорк, 1992. № 189. С. 227–256.
12. Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1. Л. 39 – 39-об.
13. Резникова Н. В русском Харбине // Новый журнал. 1988. № 172–173. С. 385–393.
14. Перелешин В.Ф. Предисловие В. Перелешина к письмам Кирилла Батурина // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 22. Ед. хр. 6. Л.1.
15. Салатко-Петрище В.Ф. Поэты и буддизм // Новое русское слово. Нью-Йорк, 1970. № 5. 30 августа.
16. Перелешин В.Ф. Стихи на веере: Антология китайской классической поэзии. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1970. 41 с.
17. Перелешин В.Ф. Три родины: десятая книга стихотворений. Париж: Альбатрос, 1987. 165 с.
18. Перелешин В.Ф. Заблудившийся аргонавт: Стихотворения и поэмы. Т. 2. Кн. 1. М.: Престиж Бук, 2018. 448 с.
19. Салатко-Петрище В.Ф. Созерцательная школа буддизма // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1. Л. 29-30.
20. Перелешин В.Ф. Письма к матери (Письмо CIV. 28 Февраля. 1941) // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2. Ед. хр. 100. Л. 137.
21. Perelesin V.F. Russian literary and ecclesiastical life in Manchuria and China from 1920 to 1952: Unpublished memoirs of Valerij Perelesin / edition and foreword Th. Nauth. The Hague: Leuxenhoff Publ., 1996. 139 p.
22. Избранные сутры китайского буддизма / пер. с кит. Д.В. Поповцева и др.; отв. ред., предисл. Е.А. Торчинов. СПб.: Наука, 1999. 461 с.
23. Перелешин В.Ф. Жертва: четвертая книга стихотворений. Харбин, 1944. 51 с.
24. Перелешин В.Ф. Южный дом: пятая книга стихотворений. Мюнхен: Изд. автора, 1968. 47 с.
25. Перелешин В.Ф. Символы растений у китайцев // Новое русское слово. Нью-Йорк, 1970. № 8. 19 июля.

26. Чебунин А.В. Учения о сущности и природе человека в философии китайского буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 6. С. 104–109.
27. Перелешин В.Ф. Письмо В. Перелешина Л.Ю. Хаиндровой за 1948–1949 годы // ГАРФ. Ф. 10247. Оп. 1. Д. 48. Л. 2. Авторизованная машинопись, ксерокопии.
28. Перелешин В.Ф. Ариэль: Девятая книга стихотворений. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1976. 184 с.
29. Перелешин В.Ф. Примечания // Три родины: Стихотворения и поэмы. Т. 1. М.: Перстиж Бук, 2018. 608 с.
30. Титаренко С.Д. Трагическая метафизика Ницше: идея вечного возвращения в поэзии К. Бальмонта и Вяч. Иванова // Соловьевские исследования. 2018. № 1. С.122–136.
31. Антошина Е.В. Роль литературы в сохранении и развитии культурной идентичности в условиях русской эмиграции 1920–1940-х гг. (к постановке проблемы) // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2015. № 2(40). С. 109–121.

References

1. Shakhmatova, E.V. Vostok kak metafizicheskaya paradigma idei vseedinstva v kul'ture Serebryanogo veka [The East as a metaphysical paradigm of the idea of all-unity in the culture of the Silver Age], in *Voprosy filosofii*, 2008, no. 3, pp. 147–162. (in Russian).
2. Rysakova, L.E. Vostok v tvorchestve russkikh simvolistov Serebryanogo veka [The East in the works of Russian symbolists of the Silver Age], in *Uspekhi sovremennoy nauki*, 2016, vol. 7, no. 52, pp. 123–126. (in Russian).
3. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [Justification of good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–580. (in Russian).
4. Bernyukevich, T.V. *Buddizm v russkoy filosofskoy kul'ture. «Chuzhoe» i «svoe»* [Buddhism in Russian philosophical culture. «Alien» and «own»]. Moscow: Knizhnyy dom «LIBROKOM», 2009. 160 p. (in Russian).
5. Solov'ev, V.S. Istoricheskie dela filosofii [Historical affairs of philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2* [Collected Works: in 10 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1912, pp. 399–413. (in Russian).
6. Solov'ev, V.S. Buddiyskie nastroyeniya v poezii [The Buddhist sentiment in poetry] in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [The philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 425–465. (in Russian).
7. Trofimova, E.A. «Svet s vostoka»: buddistskie motivy v tvorcheskikh iskaniyakh Serebryanogo veka [«Light from the East»: Buddhist motives in the creative search of the Silver Age], in *Nauchnoe mnenie*, 2015, no. 1. pp. 96–101. (in Russian).
8. Slobodchikov, V.A. «Churaevka» [«Churaevka»], in *Russkiy Kharbin* [Russian Harbin]. Moscow: Izdatel'stvo MGU: Nauka, 2005, pp. 65–84. (in Russian).
9. Sorokina, G.A. *Idei buddizma v literature russkogo zarubezh'ya* [The ideas of Buddhism in the literature of Russian emigration]. Moscow: Ekon-Inform, 2016. 262 p. (in Russian).
10. Sannikova, I.R. Religiozno-filosofskoe svoeobrazie liriki Valeriya Pereleshina [Religious and philosophical originality of Valerii Pereleshin's poetry], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 2013, no. 2(130), pp. 101–107. (in Russian).
11. Linnik, Yu.V. Valeriy Pereleshin [Valerii Pereleshin], in *Novyy zhurnal*. New York, 1992, no. 189, pp. 227–256. (in Russian).
12. Salatko-Petrishche, V.F. Mysli o buddizme [Thoughts on Buddhism], in *Otdel rukopisey IMLI RAN* [The department of manuscripts of the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences]. Fund. 608. Inventory. 1.2.2. Unity of storage. 1. Sheet. 39. (in Russian).
13. Reznikova, N. V russkom Kharbine [In Russian Harbin], in *Novyy zhurnal*. New York, 1988, no. 172–173, pp. 385–393.

14. Pereleshin, V.F. Predislovie V. Pereleshina k pis'mam Kirilla Baturina [V. Pereleshin's preface to Kirill Baturin's letters], in *Otdel rukopisey IMLI RAN* [The department of manuscripts of the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences]. Fund. 608. Inventory. 22. Unity of storage. 6. Sheet.1. (in Russian).
15. Salatko-Petrishche, V.F. Poety i buddizm [Poets and Buddhism], in *Novoe russkoe slovo*. New York, 1970, no. 5, 30 August (in Russian).
16. Pereleshin, V.F. *Stikhi na veere: Antologiya kitayskoy klassicheskoy poezii* [Poems on the fan: An anthology of Chinese classical poetry]. Frankfurt am Main: Posev, 1970. 41 p. (in Russian).
17. Pereleshin, V.F. *Tri rodiny: desyataya kniga stikhotvoreniy* [Three homelands: the tenth book of poems]. Paris: Al'batros, 1987. 165 p. (in Russian).
18. Pereleshin, V.F. *Zabludivshiyssya argonavt: Stikhotvoreniya i poemy. T. 2, kn. 1* [Lost Argonaut: Verses and poems, vol. 2, book 1]. Moscow: Prestizh Buk, 2018. 448 p. (in Russian).
19. Salatko-Petrishche, V.F. Sozertsatel'naya shkola buddizma [Contemplative school of Buddhism], in *Otdel rukopisey IMLI RAN* [The department of manuscripts of the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences]. Fund. 608. Inventory. 1.2.2. Unity of storage. 1. Sheet. 29–30. (in Russian).
20. Pereleshin, V.F. Pis'ma k materi (Pis'mo CIV. 28 Fevralya. 1941) [Letters to Mother (Letter CIV. February 28, 1941)], in *Otdel rukopisey IMLI RAN* [The department of manuscripts of the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences]. Fund. 608. Inventory. 2. Unity of storage. 100. Sheet.137. (in Russian).
21. Perelesin, V.F. Russian literary and ecclesiastical life in Manchuria and China from 1920 to 1952: Unpublished memoirs of Valerij Perelesin. The Hague: Leuxenhoff Publ., 1996. 139 p.
22. *Izbrannye sutry kitayskogo buddizma* [Selected sutras of Chinese Buddhism]. Saint-Petersburg: Nauka, 1999. 461 p. (in Russian).
23. Pereleshin, V.F. *Zhertva: chetvertaya kniga stikhotvoreniy* [The victim: the fourth book of poems]. Harbin, 1944. 51 p. (in Russian).
24. Pereleshin, V.F. *Yuzhnyy dom: pyataya kniga stikhotvoreniy* [The southern home: the fifth book of poems]. Munich: Edition of the author, 1968. 47 p. (in Russian).
25. Pereleshin, V.F. Simvoly rasteniy u kitaytsev [The symbols of plants in China], in *Novoe russkoe slovo*. New York, 1970, no. 8. 19 July. (in Russian).
26. Chebunin, A.V. Ucheniya o sushchnosti i prirode cheloveka v filosofii kitayskogo buddizma [Teachings on the human nature and the essence in the philosophy of Chinese Buddhism], in *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2009, no. 6, pp. 104–109. (in Russian).
27. Pereleshin, V.F. Pis'mo V. Pereleshina L.Yu. Khaindrovoy za 1948–1949 gody [V. Pereleshin's letter to L.Yu. Khaindrova of 1948–1949], in *GARF* [The State Archive of the Russian Federation]. Fund. 10247. Inventory. 1. Case. 48. Sheet. 2. Authorized typescript, photocopies. (in Russian).
28. Pereleshin, V.F. *Ariel': Devyataya kniga stikhotvoreniy* [Ariel: The ninth book of poems]. Frankfurt am Main: Posev, 1976. 184 p. (in Russian).
29. Pereleshin, V.F. Primechaniya [Notes], in *Tri rodiny: Stikhotvoreniya i poemy. T. 1* [Three homelands: Verses and poems. Vol. 1]. Moscow: Perstizh Buk, 2018. 608 p. (in Russian).
30. Titarenko, S.D. Tragicheskaya metafizika Nittsše: ideya vechnogo vozvrashcheniya v poezii K. Bal'monta i Vyach. Ivanova [Nietzsche's tragic metaphysics: the idea of the eternal return in K. Balmont's and Viach. Ivanov's poetry], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 1, pp.122–136. (in Russian).
31. Antoshina, E.V. Rol' literatury v sokhraneni i razviti kul'turnoy identichnosti v usloviyakh russkoy emigratsii 1920–1940-kh gg. (*k postanovke problemy*) [The role of literature in the preservation and development of cultural identity in the conditions of Russian emigration of the 1920s-1940s (stating of the problem)], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015, no. 2(40), pp. 109–121. (in Russian).

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

УДК 141:27-185

ББК 87.3(2Рос:4Вел)53/61

ПРЕДМИРНОЕ ГРЕХОПАДЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ В РУССКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ 1870–1920 ГГ.

А.В. ХРАМОВ

Палеонтологический институт имени А.А. Борисяка РАН
Профсоюзная ул., д. 123, г. Москва, 117997, Российская Федерация
Общecerковная аспирантура и докторантура имени св. равноап. Кирилла и Мефодия
Пятницкая ул., д. 4/2 стр. 1, г. Москва, 115035, Российская Федерация
E-mail: a-hramov@yandex.ru

Стремление примирить теорию эволюции с христианским вероучением в конце XIX-начале XX вв. привело к всплеску интереса к учению о предмирном грехопадении. Благодаря В.С. Соловьеву оно прочно укоренилось в русской религиозной философии и было подхвачено такими мыслителями, как Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев и Н.О. Лосский. На родине Дарвина к аналогичным идеям пришли англиканские богословы П. Грин и Н. Уильямс. Показано, что обе группы авторов независимо друг от друга оперировали понятием о Мировой душе, в определенном смысле отождествляя ее с идеальным (архетипическим) человечеством, которое, по их мнению, предшествовало появлению эмпирически данного человечества на Земле. Продемонстрировано, что учение о предмирном грехопадении использовалось для построения христианской теодицеи, призванной ответить на вопрос о происхождении природного зла в творении любящего Бога. Рассматриваются основные положения данного учения, согласно которым видимый мир в своих основах отклонился от изначального Божественного замысла, так что эволюция, в нем происходящая, не может считаться проявлением активности Творца. Сделан вывод, что русские религиозные философы и их единомышленники из числа англикан резко расходятся с теистическими эволюционистами, которые отождествляют эволюцию материи с процессом сотворения мира, отрицая реальность грехопадения. Утверждается, что после второй мировой войны теистический эволюционизм в западной богословии полностью вытеснил учение о предмирном грехопадении. Подчеркивается, что сопоставление творчества англиканских богословов начала XX вв. с русской религиозной философией позволяет по-новому взглянуть на особенности последней.

Ключевые слова: грехопадение, теория эволюции, Мировая душа, софиология, гностицизм, оригенизм, Мировая воля, проблема зла, философия В.С. Соловьева, творение через эволюцию

PRE-MUNDANE FALL AND EVOLUTION IN THE RUSSIAN AND ENGLISH RELIGIOUS THOUGHT OF THE 1870–1920SS

A.V. KHRAMOV

Borissiak Paleontological institute of the Russian Academy of Sciences
123, Profsovnaya str, Moscow, 117997, Russian Federation
Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies
4/2 b.1, Pyatnitskaya str., Moscow, 115035, Russian Federation
E-mail: a-hramov@yandex.ru

During the late 19th-early 20th centuries attempts to reconcile evolutionary theory with Christian beliefs sparked interest in the teaching about the pre-mundane Fall. It gained popularity in the Russian religious philosophy due to V.S. Solovyov, whose ideas were later developed by E.N. Trubetskoy, Berdyaev N.A. and N.O. Lossky. Around roughly the same time similar ideas were expressed by Anglican theologians P. Green and N. P. Williams in Britain (Darwin's homeland). It has been shown in the paper that both groups of thinkers used the concept of the World soul independently from each other, to some extent equating it with the notion of the ideal (archetypal) Man, which preceded the existence of empirical humans on the Earth. Author argues that both groups referred to the teaching about the pre-mundane Fall in order to establish Christian theodicy, capable to account for origin of natural evil in the creation of loving God. According to the supporters of this approach, the visible world has deviated from God's original plan in its very foundations, so evolution which is going on in it cannot be identified with the creative activity of God. It has been concluded that Russian religious philosophers and their Anglican counterparts are dissimilar to theistic evolutionists, who equate evolution of matter with the process of Divine creation and deny the reality of the Fall. It is emphasized that drawing comparisons between the works of Anglican theologians of the early 20th century and the Russian religious philosophy helps to shed new light on some aspects of the latter. However, author demonstrates that after the World War II theistic evolution ultimately prevailed in the West, so the parallelism between Russian and Anglican religious thought regarding the teaching about the pre-mundane Fall ceased to exist.

Key words: the Fall, theory of evolution, the World soul, sophiology, gnosticism, origenism, the World will, problem of evil, philosophy of V.S. Solovyov, creation through evolution

Эволюционное учение, которое после выхода в свет «Происхождения видов» (1859 г.) Ч. Дарвина быстро завоевало популярность в научных кругах, поставило серьезную проблему перед традиционным христианским богословием, рассматривающим мир как результат Божественного замысла. Соотечественники Дарвина из числа христиан, склонных к компромиссу с наукой, попытались разрешить эту проблему при помощи доктрины, получившей известность как *теистический эволюционизм*¹. Согласно этой доктрине, эволюцию следует понимать как средство, при помощи которого Бог сотворил живые существа и весь окружающий мир. «Мы знали с давних пор, что Бог был настолько мудр, что мог создать всё сущее, но вот, Он даже еще мудрее, потому что Он мог заставить всё сущее создать само себя»², – так выразил эту мысль англиканский священник Чарльз Кингсли, один из первых открытых сторонников Дарвина в рядах духовенства.

Однако теистический эволюционизм, примиряя сам факт существования эволюции с представлением о сотворении мира, плохо совместим с христианским учением о грехопадении. Человек, созданный при помощи эволюции, с самого начала был смертен и подвержен болезням, подобно своим животным предкам, тогда как согласно христианскому учению он сделался смертным вследствие грехопадения. Далее, стихийные бедствия, паразитизм и прочие разновидности природного зла, существование которых ранее объяснялось со

¹ См.: Храмов А. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 84–109 [1].

² См.: Kingsley C. Westminster Sermons. London and New York: Macmillan and Co., 1874. P. XXV [2].

ссылкой на грехопадение, в рамках эволюционной картины мира рассматриваются как неотъемлемые элементы природного порядка, предшествовавшие появлению человека на Земле. Более того, деструктивные импульсы, присущие самой человеческой природе, с точки зрения теории эволюции объясняются природными инстинктами, унаследованными от животных, а не отпадением от состояния райской невинности.

К началу XX века британская богословская мысль пришла к осознанию несовместимости теистического эволюционизма с традиционным учением о грехопадении. Ряд теистических эволюционистов открыто призвали отказаться от него. Наиболее громко этот призыв прозвучал в книге «Происхождение и передача греха» (1902 г.) англиканского богослова Фредерика Теннанта (1866–1957), в основу которой легли Халсовские лекции, прочитанные им в Кембриджском университете. Теннант открыто объявил, что прежнее представление о грехе становится «все более и более неудовлетворительным»³. В свете новых научных данных нельзя больше считать «сознательный бунт творения против Бога» причиной последующих грехов и преступлений. С эволюционной точки зрения «моральное зло человека является не следствием отступления от его естественных или чудесных дарований в начале, оно свидетельствует скорее о недостижении его конечной цели»⁴.

Одновременно аналогичные воззрения пропагандировал в своих популярных проповедях и Реджинальд Кэмпбелл (1867–1956), основатель так называемой «новой теологии». Учение о грехопадении, по его словам, является «абсурдным»: «современная наука не знает ничего об этом и не может найти следов такого катаклизма в человеческой истории. Напротив, она свидетельствует о постепенном и очевидном подъеме, закон эволюции управляет человеческими делами так же, как и любой другой частью космического процесса»⁵. По мысли Кэмпбелла, Бог специально сотворил мир несовершенным, чтобы затем постепенно возводить его к более высоким ступеням развития посредством эволюции: «несовершенство конечного Творения – это не вина человека, а воля Бога»⁶.

Предмирное грехопадение в русской философии

Во второй половине XIX – начале XX в. русская религиозная мысль, осмысляя эволюцию, пошла по другому пути, нежели чем большинство западных богословов. Стремясь, с одной стороны, примирить христианское мировоззрение с эволюционной теорией и, с другой стороны, задаваясь вопросом о происхождении природного зла, отечественные мыслители обратились к док-

³ См.: Tennant F.R. The origin and propagation of sin. Cambridge: University Press, 1908. P. 79 [3].

⁴ Ibid. P. 11.

⁵ См.: Campbell R. J. The New Theology. New York: Macmillan and co., 1907. P. 60 [4].

⁶ Ibid. P. 67.

трине *предмирного грехопадения*. Согласно этому подходу, мировой эволюции предшествовало восстание против Бога, совершенное человеком как трансцендентальным субъектом или же некоей Мировой душой, частью которой человек являлся. Эта метафизическая катастрофа повлияла на всю последующее развитие мира. Поэтому эволюция не может прямолинейным образом приравниваться к процессу сотворения мира, скорее, ее следует рассматривать как один из результатов грехопадения, совершенного в духовной сфере за пределами материальной Вселенной.

Ключевой вклад в популяризацию этой точки зрения в отечественной религиозной мысли внес философ Владимир Соловьев (1853–1900). Глубоко интересовавшийся естествознанием в юношескую пору, он поначалу поступил на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета, в последующие годы с большим вниманием относился к проблеме примирения теории эволюции и христианской веры. Наиболее подробно он затронул эту тему в своем труде «Россия и Вселенская Церковь», опубликованном в 1889 году на французском языке в Париже. Соображения Соловьева относительно христианского понимания эволюционного процесса, содержащиеся в этой книге, были практически дословно изложены им в статье «Красота в природе», вышедшей в том же году в журнале «Вопросы философии и психологии».

В отличие от теистических эволюционистов, Соловьев считал невозможным напрямую отождествлять деятельность Бога–Творца с эволюцией по причине связанного с нею зла. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, философ взывал к открытиям палеонтологии. «Все эти palaeozoa, эти допотопные чудища: мегатерии, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили – могут ли они быть совершенным и непосредственным творением Божиим? Если бы они удовлетворяли своему назначению и заслужили одобрение Творца, как могло бы случиться, что они окончательно исчезли с нашей земли?»⁷. Палеонтологическая история, указывает Соловьев, представляет собой «резко очерченную картину трудного и сложного процесса, определяемого борьбою разнородных начал. Это всего менее похоже на безусловно совершенное создание, непосредственно исходящее из творческой воли одного божественного художника»⁸.

Вместо того, чтобы связывать эволюцию с творчеством Бога, Соловьев ассоциировал ее с деятельностью Мировой души, на которую была возложена работа по оформлению первичной материи. Ссылаясь на то, что в Книге Бытия Бог делегирует задачу по созданию живых существ мировым стихиям – «да произрастит земля» (Быт. 1:11), «да произведет вода» (Быт. 1:20), «да произведет земля» (Быт. 1:24), – Соловьев пишет: «Очевидно, что Бог не создает непосредственно различные проявления физической жизни, но что Он лишь определяет, направляет и устанавливает творческую силу этого, именуемого землей

⁷ См.: Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 371 [5].

⁸ Там же. С. 372.

деятеля, то есть земной природы, первой материи, души низшего мира»⁹. Однако из-за того, что эта душа заключает в себе «неопределенную двойственность», она доступна воздействиям как со стороны Божественного Слова, так и со стороны адского, противобожественного начала. Раздираемая этим противоречием, Мировая душа порой производит «беспорядочные и фантастические чудовища»¹⁰ (к ним, надо полагать, Соловьев относил вышеупомянутых птеродактилей и пр.).

Понятие Соловьева о Мировой душе восходит не только к древним гностическим верованиям, которыми он, как известно, увлекался, но и к тогдашней западной философии, прежде всего к А. Шопенгауэру, под большим влиянием которого находился русский философ. Шопенгауэр полагал, что в основе эволюции лежит импульс мировой воли: «каждая животная форма представляет собой вызванное известными обстоятельствами стремление воли к жизни. Например, волей овладело стремление жить на деревьях, висеть на их ветвях, пожирать их листья <...> и вот это стремление на бесконечные времена выражается в форме (платоновой идее) ленивца»¹¹. В статье «Красота в природе» (1889 г.), где Соловьев излагает свои воззрения на эволюцию, «слепая природная воля» прямо названа «стихийной основой вселенной»¹², то есть в его представлении она совпадает с «душой низшего мира».

Ни в статье «Красота в природе», ни в труде «Россия и Вселенская Церковь» о грехопадении Мировой души ничего не говорится. Подобно тому, как Шопенгауэр считал, что мировая воля от начала слепа и хаотична по своей природе, так и поздний Соловьев воспринимал хаотические метания Мировой души скорее как естественную данность ее существования, а не как результат ненормального отступления от первоначального совершенства. Но в более раннем произведении Соловьева, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881 гг.), понятие о грехопадении присутствует в гораздо более явном виде. В этом сочинении Соловьев понимает душу мира как «идеальное человечество (София)»¹³. София, говорит Соловьев, «есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек»¹⁴.

Человек в понимании Соловьева – это нечто большее, чем биологический организм, возникший сравнительно недавно на одной из планет в Солнечной системе: «Наука, именно геология, показывает, что наш природный, или земной, человек появился на земле в определенный момент времени как заключительное звено органического развития на земном шаре. Но человек как эмпи-

⁹ См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. С. 351 [6].

¹⁰ Там же. С. 352.

¹¹ См.: Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3. М.: Республика, Дмитрий Сечин, 2011. С. 201 [7].

¹² См.: Соловьев В.С. Красота в природе. С. 377.

¹³ См.: Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. С. 191 [8].

¹⁴ Там же. С. 166.

рическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо»¹⁵. По словам Соловьёва, «если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ»¹⁶, и именно поэтому его грех мог предопределить судьбу всего видимого мира. Таким образом, понятие о грехопадении сохраняется, но при этом переносится из сферы земной истории в сферу предмирного бытия.

У Соловьёва присутствует представление об изначальном собирательном человечестве, которое некоторым образом предшествовало видимому миру: «каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке»¹⁷. В таком качестве каждый человек был соучастником предмирного грехопадения, когда Душа мира попыталась утвердить себя вне Бога и ниспала из средоточия Божественного бытия, утратив власть над остальным творением. «С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется ото всего, – частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суеде и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, то есть мировой души как единого свободного начала природной жизни»¹⁸.

Учение Соловьёва о предмирном грехопадении получило развитие в творчестве его близкого знакомого, философа Евгения Трубецкого (1863–1920). Трубецкой значительно перерабатывает соловьёвские идеи, очищая их от элементов гностицизма и пантеизма. Если Соловьёв подчас приравнивал Мировую душу (Софию) к Премудрости Божьей, то Трубецкой настаивал на ее тварности и отдельности от Бога. Трубецкой указывал, что у Соловьёва грехопадение Мировой души носит необходимый и неизбежный характер, совпадая с актом сотворения мира. В понимании же Трубецкого грехопадение – это «определенный акт свободы сотворенного существа»¹⁹. Универсальная катастрофа, которая впервые внесла зло в мир, «не есть ни необходимое последствие, ни необходимое сопутствующее явление первоначального акта творения»²⁰.

Трубецкой подчеркивает, ссылаясь на святых отцов, что изначально природа была свободна от боли и страданий. Но он отдает себе отчет, что эволюционная наука говорит нечто противоположное: борьба за существование свирепствовала уже с момента появления жизни на Земле. Рая на ней никогда не было. Стремясь примирить два этих взгляда, Трубецкой приходит к выводу,

¹⁵ Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве. С. 167.

¹⁶ Там же. С. 173.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 195.

¹⁹ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. Т.1. М.: Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1913. С. 392 [9].

²⁰ Там же.

что «утверждения христианского учения о состоянии вселенной до грехопадения относятся вовсе не к земной планете в тесном смысле слова»²¹. Речь идет скорее об ином плане бытия, об ином универсуме, который предшествовал видимому миру: «Все утверждения откровения о вселенной до грехопадения относятся к такому ее состоянию, где весь космический строй был иной. Там действовали законы природы, отличные от тех, которые обнаруживаются данными нашего научного опыта. За пределами этих эмпирических данных наука ничего не знает и знать не может»²².

Первоначальный космический строй, считает Трубецкой, был разрушен грехопадением. Оно оказалось столь катастрофичным из-за центрального положения, которое занимал человек в изначальной Вселенной: «Всеобщий грех мира может быть только результатом грехопадения существа, бывшего до того носителем всеобщего смысла вселенной. Таким, по христианскому учению, и был первоначальный человек»²³. Трубецкой не говорит об этом прямо, но из его слов можно заключить, что эволюция протекает в падшем мире. Мучительный «подъем от мертвого вещества к растению, от растения к животному, от животного к человеку»²⁴ сделался необходимым из-за катастрофы, деформировавшей изначальный порядок вещей. Трубецкой пишет: «Мы видим в мире всеобщую взаимную вражду отдельных элементов, всеобщее взаимное пожирание живых существ ... – этим доказывается греховность всей земной жизни, или, что то же, этим изобличается всеобщее, универсальное грехопадение, как совершившийся факт, как несомненное самоопределение мировой души»²⁵.

Похожие мысли о предмирном грехопадении в связи с проблемой христианского осмысления эволюции высказывали также такие русские религиозные мыслители, как Николай Бердяев (1874–1948) и Николай Лосский (1870–1965). Избегая самого термина «Мировая душа», Бердяев тем не менее, начиная уже со своих ранних работ, неизменно подчеркивал, что нынешнее состояние мира в самых своих основах является падшим и что причина этого – человек как трансцендентальный субъект. «Само это ограниченное состояние природного мира, столь экономически (sic) описываемое Коперником, Лайеллем и Дарвином, порождено падением человека, перемещением иерархического центра вселенной»²⁶, – пишет Бердяев, – «...этот феноменальный мир и это время суть продукты падшести»²⁷.

²¹ См.: Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: АСТ, 2003. С. 259 [10].

²² Там же. С. 258.

²³ Там же. С. 273

²⁴ Там же.

²⁵ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. С. 393.

²⁶ См.: Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Смысл творчества. М.: АСТ-Фолио, 2004. С. 15 – 334. С. 72 [11].

²⁷ См.: Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики // Дух и реальность. М.: АСТ-Фолио, 2003. С. 555 [12].

Согласно Бердяеву, до грехопадения мир был устроен иначе, чем сейчас: «земля с живущим на ней человеком стала вращаться вокруг солнца, в то время как весь мир должен был бы вращаться вокруг человека и его земли»²⁸. Грехопадение извращает иерархию сущего, «человек, царь вселенной, становится рабом природы.<...> Когда человек отпадает от Бога, то космос отделяется от человека и становится природной необходимостью»²⁹. Бердяев не может допустить и мысли, что Бог творил человека посредством эволюции. Человек, принадлежащий природному миру и произошедший от животных, – это нонсенс, извращение, Бог не мог задумать его в таком виде. Эволюция наряду с прочими природными процессами, доступными научному наблюдению, начинается после грехопадения, из-за того что «падший человек смешался с низшей природой»: «ниспавший в дольний природный мир человек лишь в постепенном процессе развития поднимается и обретает свой образ. В этом истина эволюционизма»³⁰.

Что касается Николая Лосского (1870–1965), то вместо единой Мировой души в его концепции фигурируют бесчисленные «субстанцииальные деятели», аналог монад Лейбница. Согласно взглядам Лосского, субстанцииальные деятели, находящиеся в единстве с Богом, образуют нематериальное Царство Божье. В результате отпадения от Бога часть субстанцииальных деятелей прониклась эгоизмом и в результате взаимного отталкивания создала непроницаемые тела, из которых складывается видимая Вселенная, или, как ее называет Лосский, «царство психоматериального бытия». Каждому объекту материального мира соответствует падший субстанцииальный деятель. Сразу после грехопадения субстанцииальные деятели выработали тела электронов и протонов, затем водород, входящий в состав космических туманностей, и, наконец, наиболее продвинувшиеся на пути духовного прогресса образовали человеческое тело³¹.

Рассуждения Лосского очень напоминают оригенизм в хрестоматийном понимании. Подобно тому как Ориген в изложении Августина учил, что каждая из падших душ, первоначально сотворенных одинаковыми, получила тело в соответствии с глубиной своего падения, точно также и Лосский писал, что «Бог сотворил субстанцииальных деятелей, не придав им *никакого эмпирического характера*»: «Он не творил бактерий чумы или холеры, не творил клопов, вшей, тигров, орлов, берез, дубов и т. п.; Он не творил солнца, планет и т. п. Все эти виды жизни выработаны самими субстанцииальными деятелями постепенно в процессе развития мира, в процессе свободной творческой эволюции его, конечно, при благодатном содействии Господа Бога»³². Иными словами,

²⁸ См.: Бердяев Н. Смысл творчества. С. 73.

²⁹ См.: Бердяев Н. Философия свободного духа // Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ-Фолио, 2003. С. 200 [13].

³⁰ Там же. С. 221.

³¹ См.: Лосский Н.О. Бог и мировое зло // Ценность и Бытие. М.: АСТ, 2000. С. 188 [14].

³² Там же. С. 129.

эволюционирующий мир – это в конечном счете продукт грехопадения, а не результат творческого акта Бога.

Предмирное грехопадение в англиканском богословии

Осмысление теории эволюции через учение о предмирном грехопадении можно отнести к одной из оригинальных особенностей русской религиозной философии. Тем интереснее, что аналогичные взгляды, по-видимому, совершенно независимо от русских мыслителей в начале XX в. развивали и отдельные британские богословы, разочаровавшиеся в теистическом эволюционизме. Рассмотрим построения двух самых ярких из них – англиканского приходского священника Питера Грина (1871–1961) и англиканского богослова из Эксетер-колледжа при Оксфордском университете Норманна Уильямса (1883–1943). Что характерно, оба они принадлежали к англо-католическому крылу Церкви Англии. Для его представителей, как и для православных, наряду с Писанием не меньшее значение имеет церковное Предание, в котором, как известно, учение о грехопадении занимает заметное место.

Грин посвятил вопросу осмысления эволюции две небольшие книги – «Проблема зла» (1920 г.) и «Предмирное грехопадение» (1944 г.). Он задался целью показать несостоятельность утверждений теистических эволюционистов, полагающих, что зло является неизбежным побочным продуктом эволюции, при помощи которой Бог возводит мир из первичного хаоса к грядущему совершенству. «Все попытки объяснить тот факт, что “вся тварь совокупно стенает и мучается”, необходимой особенностью эволюции человека по направлению к некоему отдаленному благу выглядят для меня несовместимыми с Его добротой и могуществом. Почему Он не мог даровать нам этого блага, минуя предшествующие столетия боли и греха?»³³.

Грин, точно так же как Соловьев и Трубецкой, останавливается на проблеме страданий животных: «если Бог мог создать совершенную породу животных без боли, пролития крови и борьбы, необходимых для нынешнего способа прогресса путем выживания наиболее приспособленных, то для Него нет оправдания, раз Он не воспользовался этим другим безболезненным способом»³⁴. Грин ставит следующую задачу перед христианской теодицеей: «... если мы хотим “пути Творца пред тварью оправдать”, мы должны установить некоторую связь между человеческим грехом и физическим злом, чтобы устранить последнее из разряда тех вещей, за которые несет ответственность Бог»³⁵.

Но Грин разумно отрицает, что грех, являющийся «истинной причиной, *fonsetorigo* [первоисточником] зла в сегодняшнем мире»³⁶, мог быть совершен

³³ См.: Green P. The problem of evil. London: Longmans, Green and Co., 1920. P. 111 [15].

³⁴ Ibid. P. 129.

³⁵ Ibid. P. 128.

³⁶ Ibid. P. 121.

на заре эволюционной истории человечества. Неужели всё творение стелется и мучается из-за того, что «создание, едва напоминающее человека, питекантроп прямоходящий, где-то в болотах Индо-африканского континента, или на высокогорье Центральной Азии, или где там еще может быть колыбель человеческой расы... из двух смутно понимаемых альтернатив выбрало неправильную?»³⁷. Принимая во внимание данные современной науки, Грин делает вывод: «Ни одна из точек зрения, расценивающих грехопадение человека как нечто, что было совершено в этом мире в условиях нынешнего бытия, не может быть признана адекватной»³⁸.

Напротив, утверждает Грин, грехопадение должно предшествовать нынешнему миропорядку. Если бы человек не согрешил, мы жили бы в ином мире. «Грехопадение не могло не оказать воздействия на весь видимый мир. Совершенное, непадшее человечество необходимо предполагало бы совершенный мир»³⁹. Действующий порядок природы, который сопряжен с естественным злом, берет начало в человеческом грехе. «Существует взаимосвязь, необходимая и глубокая, между греховным состоянием человеческого духа и губительными условиями видимого мира. Если греховный род не может обитать нигде, кроме как в мире, полном зла, раковые заболевания и вулканы (или другие формы физического зла) будут существовать до тех пор, пока весь род не будет искуплен и очищен»⁴⁰. В каком-то смысле Грин уравнивает чувственный мир с иллюзией падшего сознания, с чем-то вроде индуистской майи. «Мир таков, потому что человек таков, какой он есть.<...> Мир можно считать отражением человеческого духа»⁴¹.

Вслед за Грином схожие идеи взялся развивать Норман Уильямс – богослов с куда более серьезной академической подготовкой. В 1924 году он был приглашен прочесть цикл Бэмптонских лекций – такие лекции на богословскую тематику устраиваются при Оксфордском университете, начиная с 1780 года, в качестве приглашенных лекторов на них выступают наиболее уважаемые англиканские богословы. Уильямс посвятил свои лекции истории учения о первородном грехе, и в 1927 году они были изданы в виде отдельной книги. Книга начинается разбором учения апостола Павла о падшем Адаме и заканчивается анализом учения о первородном грехе в поздней схоластике и протестантизме. В последней главе этого труда Уильямс изложил свои собственные мысли относительно того, как примирить учение о грехопадении с современными научными представлениями. Эти мысли Уильямсу, как признавался он сам, подсказала книга Грина «Проблема зла» (1920 г.).

Как и Грин, Уильямс считал неприемлемым полное отрицание грехопадения, которое было характерно для многих теистических эволюционистов. Он

³⁷ Ibid. P. 122.

³⁸ Ibid. P. 131.

³⁹ Ibid. P. 149.

⁴⁰ Ibid. P. 161.

⁴¹ Ibid. P. 145.

прямо критиковал вышеупомянутого Теннанта, который попытался свести грех и зло к побочным продуктам эволюции. По его словам, «позиция Теннанта логическим образом не избавляет Всемогущего Бога от ответственности за происхождение зла»: «источник человеческой склонности ко злу, должен быть (если теория грехопадения отбрасывается) отнесен к божественным установлениям, иными словами, мы должны заключить, что воля Бога, имманентно присутствующая в органической эволюции, создала человека с тайным изъяном в душе, который рано или поздно вверг бы его в реальный грех»⁴².

Подобно русским религиозным мыслителям, Уильямс считал существование природного зла главным доводом против того, чтобы видеть в эволюции творческое орудие Бога: «если трезво взглянуть на вещи, мы должны признать, что ни один из нас, оказавшись он на месте Демиурга, не сотворил бы мир, в котором в силу внутренней необходимости должны были возникнуть (evolve) кобра, тарангул и дизентерийная бацилла»⁴³. Полемизируя с Теннантом, Уильямс писал: «Чтобы объяснить зло в природе так же, как и в человеке, мы должны признать факт грехопадения – бунта против Творца, отклонения от той красоты и величия, которые Бог запечатлел в Своем творении с самого начала. Чтобы учесть масштаб и глубину распространения зла, эгоизма и ненависти среди всех многочисленных групп живых существ, мы должны поместить грехопадение ... в точку, предшествующую дифференциации жизни на множество существующих ныне форм и возникновению отдельных видов»⁴⁴.

Как и Соловьев за полвека до него, Уильямс рассматривал в качестве субъекта грехопадения Мировую душу (в качестве синонимичных понятий он также использовал термины «Жизненная сила» и «Космическая энергия»). Уильямс предлагал заменить «учение о добровольном моральном суициде человека в относительно недавнем времени учением о повреждении всей космической энергии в некоем бесконечно отдаленном прошлом»⁴⁵. Как отмечал Уильямс, «источки зла должны крыться в некоей гораздо более древней, отдаленной и загадочной катастрофе, чем первое убийство, насилие или кража, совершенные палеолитическим дикарем»⁴⁶. По его словам, «этот взгляд на первоначальную катастрофу и ее последствия шире, величественнее и вызывает больше благоговейного страха, чем тот, что расценивает грехопадение просто как дело нашего собственного вида, и он [этот взгляд] пропорционально увеличивает сферу, масштаб и величие искупления»⁴⁷.

Понятие Мировой души Уильямс ввел ссылаясь на представления А. Бергсона о «жизненном порыве» (Elanvital) и концепцию мировой воли в

⁴² См.: Williams N.P. The Ideas of the Fall and of Original Sin. L.: Longmans, Green and Co., 1927. P. 532 [16].

⁴³ Ibid. P. 522.

⁴⁴ Ibid. P. 523.

⁴⁵ Ibid. P. 524.

⁴⁶ Ibid. P. 517.

⁴⁷ Ibid. P. 524.

философии Шопенгауэра. Уильямс писал: «Если мы можем допустить это до-космическое повреждение всей жизненной силы, произошедшее в то время, когда она была едина и проста, до ее расщепления на отдельных индивидуумов или энтелехии, у нас появится объяснение ... той непрерывности и однородности зла, пронизывающего все уровни организованной жизни, от бактерии и до человека»⁴⁸. Согласно Уильямсу, люди, животные, бесплотные духи – это осколки падшей Мировой души, в которых она пытается вновь обрести самосознание. По мере эволюции Мировая душа стремится вернуться к утраченному единству. Даже в недавно созданной Лиге Наций Уильямс усматривал «инстинктивное стремление разорванной Мировой души к восстановлению, во всей ее полуденной яркости, единого самосознания, которым она обладала в начале»⁴⁹. Возможно, именно влиянием Шопенгауэра и объясняется тот факт, что Соловьев и Уильямс независимо друг от друга пришли к понятию Мировой души, осмысляя эволюцию с религиозных позиций.

Сходство между построениями двух этих мыслителей вообще весьма примечательно. Оба они рассматривали грехопадение как переход от единства к множеству, как фрагментацию Мировой души. Оба считали, что эволюция находилась под контролем падшей Мировой души, что позволяло им объяснить происхождение природного зла. Уильямс, как и Соловьев, понимал под Мировой душой идеальное человечество и в то же время придавал этому понятию более широкий, вселенский смысл. Проводя параллели между своими взглядами и учением св. Григория Нисского о полноте человечества, воплощенной в Адаме, Уильямс писал: «Наша “Мировая душа” соответствует его [св. Григория] “архетипическому человеку”, численно единственному и наделенному изначальным совершенством, хотя, конечно же, надо думать, что Мировая душа потенциально включает в себя всю жизнь, как над-, так и дочеловеческую, так же как и жизнь человека»⁵⁰.

Как уже было сказано, в Великобритании, как и в других западно-христианских странах, наиболее популярным способом примирения христианства и теории эволюции был теистический эволюционизм, поэтому Грин и Уильямс оказались в меньшинстве и после Второй мировой войны идея предмирного грехопадения не получила развития на Западе. Высказывание англиканского теолога-модерниста Чарльза Рейвна из Кембриджского университета по поводу «теории предмирного грехопадения, созданной, чтобы объяснить элементы несовершенства и борьбы в природном мире», можно считать довольно типичным примером того, как концепции Грина и Уильямса были восприняты большинством западных богословов: «мифология подобного сорта, без сомне-

⁴⁸ Ibid. P. 523–524.

⁴⁹ Ibid. P. 527.

⁵⁰ Ibid. P. 526.

ния, не более оправдана, чем любые другие спекуляции по поводу предметов, относительно которых у человечества нет ясных свидетельств»⁵¹.

Тем не менее параллелизм между русской и английской религиозной мыслью в исполнении Грина и Уильямса заслуживает внимания. На этом примере видно, что даже наиболее самобытные концепции русских философов (а софиология, без сомнения, относится к их числу) могли независимо переизобретаться в совершенно другом идейном и общественно-политическом климате. Поэтому история русской философии не может рассматриваться изолированно, она является частью единой истории философской и религиозной мысли, которая преисполнена множеством переключек и совпадений.

Список литературы

1. Храмов А. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4(33). С. 84–109.
2. Kingsley C. Westminster Sermons. London and New York: Macmillan and Co., 1874. 312 p.
3. Tennant F.R. The origin and propagation of sin. Cambridge: University Press, 1908. 235 p.
4. Campbell R.J. The New Theology. New York: Macmillan and co., 1907. 258 p.
5. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 351–389.
6. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. 447 с.
7. Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: Республика, Дмитрий Сечин, 2011. С. 164–278.
8. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. 252 с.
9. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. М.: Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1913. 631 с.
10. Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: АСТ, 2003. 397 с.
11. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Смысл творчества. М.: АСТ-Фолио, 2004. С. 15 – 334.
12. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики // Дух и реальность. М.: АСТ-Фолио, 2003. С. 381–564.
13. Бердяев Н. Философия свободного духа // Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ-Фолио, 2003. С. 15–338.
14. Лосский Н.О. Бог и мировое зло // Ценность и Бытие. М.: АСТ, 2000. С. 105–214.
15. Green P. The problem of evil. London: Longmans, Green and Co., 1920. 205 p.
16. Williams N.P. The Ideas of the Fall and of Original Sin. London: Longmans, Green and Co., 1927. 572 p.
17. Raven C. E. Natural Religion and Christian Theology. Cambridge: University Press, 1953. 224 p.

References

1. Khramov, A. Teisticheskaya evolyutsiya i darvinizm: ot voyny k miru [Theistic Evolution and Darwinism: from War to Peace], in *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2015, vol. 33, no. 4, pp. 84–109.
2. Kingsley, C. Westminster Sermons. London and New York: Macmillan and Co., 1874. 312 p.
3. Tennant, F.R. The origin and propagation of sin. Cambridge: University Press, 1908. 235 p.
4. Campbell, R.J. The New Theology. New York: Macmillan and co., 1907. 258 p.

⁵¹См.: Raven C. E. Natural Religion and Christian Theology. Cambridge: University Press, 1953. P. 123 [17].

5. Solov'ev, V.S. Krasota v prirode [Beauty in Nature], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 351–389.
6. Solov'ev, V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow: Put', 1911. 447 p.
7. Shopengauer, A. O vole v prirode [On the Will in Nature], in Shopengauer, A. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 3* [Collected works in 6 vol., vol. 3]. Moscow: Respublika, Dmitriy Sechin, 2011, pp. 164–278.
8. Solov'ev, V. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Divine Humanity]. Moscow: AST, 2004. 252 p.
9. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva. T. I* [V. S. Solovyov's philosophy. Vol. 1]. Moscow: Tovarishchestvo tip. A.I. Mamontova, 1913. 631 p.
10. Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: AST, 2003. 397 p.
11. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva* [The Meaning of Creative Act]. Moscow: AST-Folio, 2004. 679 p.
12. Berdyaev, N.A. Opyt eskhatologicheskoy metafiziki [Essay on Eschatological Metaphysics], in *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. Moscow: AST-Folio, 2003, pp. 381–564.
13. Berdyaev, N.A. Filosofiya svobodnogo dukha [Philosophy of free spirit], in *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Dialectics of the divine and human]. Moscow: AST-Folio, 2003, pp. 15–338.
14. Losskiy, N.O. Bog i mirovoe zlo [God and the World Evil], in *Tsenmost' i Bytie* [Value and Being]. Moscow: AST, 2000, pp. 105–214.
15. Green, P. The problem of evil. London: Longmans, Green and Co., 1920. 205 p.
16. Williams, N.P. The Ideas of the Fall and of Original Sin. London: Longmans, Green and Co., 1927. 572 p.
17. Raven, C.E. Natural Religion and Christian Theology. Cambridge, University Press, 1953. 224 p.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1(47)(09)
ББК 87.3(2)

ПОЧЕМУ НЕ БЫЛО ВЕЛИКИХ ЖЕНЩИН-ФИЛОСОФОВ (В РОССИИ)?

ЛИЛИАННА КИЕЙЗИК

Зеленогурский университет,
ул. Алея Войска Польского 71 А, г. Зелена Гура, 65-001, Польша
E-mail: l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

Представлен аналитический обзор исследовательского проекта «Второй план: женщины в русской философии», поддержанного грантом Народного Центра Науки Польши (OPUS-13 (UMO-217/25/B/HS1/0053)), и реализованного в международном сотрудничестве с российскими учеными в Зеленогурском университете (Польша). Руководитель проекта – Лилианна Киейзик, доктор филос. наук, проф. института Философии Зеленогурского университета, Зелена Гура. Представлен обзор основных идей проекта: 1) развитие оригинальной русской философии связано с деятельностью и творчеством женщин; 2) женщины в русской философии находились на «втором плане»; 3) польские следы русских женщин в философии (Ю. Рейтлингер, З. Гиппиус); 4) русские источники вдохновения в зарубежной философии (Л. Саломе, А. Тумаркина). Используется метод широко понимаемого критического анализа, который описал польский историк философии Вл. Татаркевич. Мультидисциплинарный метод интеллектуальной истории применяется с учетом специфики каждой (каждого) из описываемых персон (мужчин и женщин философов).

Ключевые слова: женский вопрос, философы-женщины в России, русская философия XIX/XX веков, Серебряный век, Высшие женские курсы.

WHY HAVE THERE BEEN NO GREAT WOMEN PHILOSOPHERS (IN RUSSIA)?

LILIANNA KIEJZIK

71 A, ul. Wojska Polskiego, Zielona Góra 65-001, Poland
E-mail: l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

«Invisible: women in Russian philosophy» is a grant of the National Science Center (Poland) in the OPUS 13 competition (UMO-217/25/B/HS1/0053), being undertaken by scholars of the Institute of Philosophy of the University of Zielona Góra (Poland) as a joint international research effort with scholars from the Russian Federation. Its Principal Investigator is Lilianna Kiejzik, prof. dr. hab. (Institute of Philosophy, University of Zielona Góra, Poland). An overview of the basic ideas of the project includes the following: 1) development of original Russian philosophy as related to the work and activity of women; 2) the «background» role of women in Russian philosophy; 3) Polish connections of Russian female philosophers (J. Reitlinger, Z. Gippius); 4) Russian inspirations in foreign philosophies: L. Salome, A. Tumarkin. To verify the main hypothesis we'll employ the broadly defined critical analysis method as postulated by Prof. Wl. Tatariewicz, a Polish historian of philosophy. The multidisciplinary method for organizing the four above-mentioned pillars of our research allows for a custom fitting according to the unique intellectual features of each of the studied thinkers (both male and female).

Key words: *woman question, female philosophers in Russia, Russian philosophy of the XIX/XX century, Silver Age, the Higher Courses for Women.*

Introduction

Contrary to appearances, the answer to the question posed in the title is not simple and must be approached on several levels. First, (and most obviously), we need to properly identify and conceptualize the subject of women's education in Russia and (above all) women's access to higher education. Second, we must sum up the theoretical reflection of Russian male philosophers on the subject of the so-called «woman question». It is necessary to define the expression and show how it was interpreted. Third, we must show whether and how women functioned in the (male) philosophical community in the last few decades of the nineteenth century and up to the October Revolution, which opened the doors of universities (including philosophical faculties) for women. Fourth, it is necessary to address the issue of women's emancipation in Russia and the popular phenomenon of feminism in Western Europe which practically did not exist there. Fifth, we will have to illustrate the above theoretical considerations with examples of the specific fates of selected women.

We must also remember that philosophy as an academic field was established in Russia only in the nineteenth century. Only with the rise of Vladimir Soloviev did the Russian system of philosophy begin to take shape. Soloviev himself could have done a lot to include women in the philosophical community in Russia, but he did not. Probably not for lack of good intention, but the fact itself must arouse astonishment, given that he was a lecturer at the university and on the Higher education courses for women. He did not even try to help with recommendations for Maria Bezobrazova (related to him by his sister's husband) a philosophy graduate and with a scientific degree bestowed by the University of Bern¹. In all his considerations of femininity, Soloviev dwelled only in the field of abstract ideas, which was probably due to successive rejections by the women he had loved. He never wrote about real women, but always about women invented by him, about symbols, dreams, archetypes of a woman. Even when considering love, he had in mind love of God, not of women. They did not exist in his philosophy.

Conceptualization of the content of the project:

In January 2018, as part of the OPUS 13 competition organized by the National Science Center in Poland, the project „Invisible: women in Russian philosophy” got funded (UMO-217/25/B/HS1/0053). The project manager is the author of the present report. The project is being undertaken as a joint international research effort with scholars from the Russian Federation. The co-contributor is Prof. Nadezda Orlova, an employee of the Institute of Philosophy at the University of St. Petersburg. The aim of the project is to verify the thesis that the development of original Russian

¹ Bezobrazova M. Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland. Bern, 1891. [1]

philosophy is directly related to the activity and work of women, although most often remaining in the «background». The foreground was occupied by men.

The two above mentioned researchers will work out in detail the thesis, of which two strands in the project will be verified by doctoral students (Katia Turonek and Julita Polanska): a) about possible Polish traces in Russian philosophy from Heckels, Reitlinger, Kazimierzchak-Polonska, Gippius, Rapp, Petrazycka-Tomicka, Leon Petrazycki and Henry Struve; b) about possible German traces in the works of Tumarkin, Salomé et al. Our inspiration is the book by Vasył Vanchugov's *Women in Philosophy* («Женщины в философии», 1996²). However, we want to look at the issue of women in Russian philosophy from a different angle, which is not mentioned in the latter publication. Compared with Vanchugov and other authors we intend to broaden the coverage of the subject with: 1) The Prague story-line (check if and how women functioned – as philosophers' companions after the expulsion of a large group of intellectuals from Russia in 1922, how they coped, and their views on a new kind of demand for religion in the situation of the disintegration of the «old» world of Russia and views of the group of philosophers of law gathered in Prague around Novgorodtsev), 2) a demonstration of possible Polish influence in the views of women emigrants or those who chose Poland for their place of work (Petrazycka-Tomicka and her influences on Petrazycki's views, Gippius and her memories of Russian philosophers, Kazimierzchak-Polonska's activities, educational programs in Hackels projects, Polish inspirations of Reitlinger's aesthetic quests), 3) the introduction of the Paris story-line (philosophical inspirations of Skobtsova and Reitlinger, women in St. Sergius Orthodox Theological Institute. 4) examine some Russian sources / inspirations of German and Swiss philosophy (Tumarkin, Salomé and other graduates of the Berlin and Berne University). These are new issues, developed piecemeal.

The project develops four pillars from the basic thesis. The first – dubbed the fact-finding (introductory) work - is an analysis of the organization of philosophical education for women in Russia. Here we will talk about educational strategies, students, assistants, and graduates of philosophy. We will show how the philosophical education in Russia developed from the so-called Lubyansky Courses, or preparatory courses, through Bestuzhev Courses (1878-1918) and Guerrier Courses (1872-1886). We will discuss the courses in logic offered for women in these institutions. We will analyse the faculty who conducted classes in philosophy, history of philosophy, law, logic, curricula, textbooks, archival documents, including the work of the students themselves. This will allow us to reconstruct the general image of the philosophical education of women in Russia up to 1918, since after the October Revolution the opportunities to acquire higher education for women become widely available. The second pillar - male vs female - will focus on examining the so-called «woman question» developed by male philosophers: gender problems in Rozanov, women's rights in Petrazycki, Novgorodtsev and Struve, Berdyaev's androgynous principle, Solo-

² Ванчугов В.В. Женщины в философии (из истории философии в России XIX – нач. XX в.). М., 1996. 304 с. [2]

viev's eternal femininity, the «woman question» according to Bakunin, the woman as savior of the world in Evdokimov, Bulgakov's Mariology world, etc. The third pillar - the strategy in the publication activity of women-philosophers - is to show and present women as original creators of philosophical treatises and other dissertations, authors of published and unpublished philosophical, anthroposophic and theosophical analyses. Such women to be considered were Maria Bezobrazova, Vera Boltina, Anna Schmidt, Helena Blavatska, Maria Skobtsova, Aza Tacho-Godi and others. Here we will also present their intellectual biographies. In addition to the above, there will be women whose names are less well known to the public in Poland, as well as in Russia: Anna Ester Tumarkin, or Varvara Polovtsova and those that are completely unknown to the academic community: Nadezhda Shamonina, or Natalia Alekseyeva (Kolubovskaya). In this part we will also the Russian roots of the intellectual interests of the prominent figure Lou Salomé - Nietzsche's muse and Freud's student. The fourth pillar will focus on the social and publishing projects of women-patrons and sponsors of salons, societies, and publishing houses.

We will discuss the activities of Avdotia Petrovna Kireyevskaya (Yelagina after her second husband and mother of Ivan Kireyevsky) Margarita Morozova, and Zinaida Gippius. Here, we will also consider translations of the dissertations of Western European philosophers into Russian. The series published under the editorship of Nikolay Lossky and Ernest Radlov, entitled «New Ideas in Philosophy» is well-known. In some issues of this series there have appeared translations of works by Western European philosophers whose authors were women studying philosophy. Such were Perla Ephrussi, M. Greenwald, Olga Elmanovich, and particularly Elena Hackels, whose education system was held up as a model in several countries. Most women translators of philosophical texts followed this up by working and developing themselves in the field of pedagogy and literature. Their names do not appear in practically any studies. Another area of our analysis in this part of the project will be editorial activity, in which we will show several women - editorial secretaries and an editor of the philosophical journals *Russkaja Mysl*, *Voprosy filosofii i psichologii* and *Voprosy Zhizni*. We will also talk about the engagement of women in politics and ideology, e.g., we will present the fate of the Russian Marxists: Vera Zasulich, Ester Ljubov Axelrod.

Project significance:

Until the nineteenth century, the presence of women in philosophy was an oddity. Even if they somehow participated in philosophy, they were not creators. Only the development of emancipation favours and contributes to women playing increasingly active roles in the development of science, including philosophy (*vide* Spencer, Mill, Comte, Weininger). However, in Russia, the women's movement was not influenced by the feminist development in the West, and it considered the latter's interests to be more "trivial" compared to the "general human interest" that was spoken of in the circles of educated women. There was a widespread position that educated women were a "nightmare" for society and that they did not need education at

all (consider, for example, the father of Bezobrazova, Vladimir Pavlovich, who had no idea that his own wife wrote articles for the women's press).

The history of women in West European philosophy is quite well researched. It begins with the famous study of G. Menage *Historia mulierum philosopharum* (1660/1690), when women start appearing at universities. In Russia, there were virtually no women at universities till the middle of the 19th century. The historical facts are: in 1861, the draft of the new statute for universities was discussed in the Russian Empire. The results of the discussion (over 1000 pages of text) among professor-members of the senates were published in book form («Замечания на проект Общего Устава императорских российских университетов», 1861). At the end of the second part of the compilation was the chapter “Decision of university senates regarding the admission of female persons to participate in university lectures”. In the preamble to the chapter it was explained that the Department of National Education proposed that university senates answer a few questions: 1) Can persons of the female gender be allowed to listen to lectures on an equal footing with students? (Note: «students» is used to refer only to men); 2) What conditions should be put in place in the case of positive decisions? 3) Can persons of the female gender be agents of scientific research (i.e., can they acquire academic degrees on a par with men) and what rights, in the case of positively completed procedures, are they entitled to? It is known that the senates of the universities of Kharkov, Kazansk, Kiev and Saint Petersburg expressed themselves positively. The situation was different at Moscow University. This, the oldest Russian university, which had great pride in its founder, Mikhail Lomonosov – answered the questions posed negatively, and in addition, rather laconically and abstractly. The protocols recorded 23 votes against, 2 for: it was decided not to allow students and female persons to jointly participate in lectures, under any circumstances. At the same time, in the last decade of the nineteenth century, Western universities opened their auditoriums to women seeing nothing wrong in doing so. Thus, in the history of the «woman question» (женский вопрос) in Russia, a unique period of mass trips to foreign universities, especially to Switzerland and Germany, began. Russian women studied there primarily medical or philological sciences, including pedagogy, less often the exact sciences. But there were also those who chose philosophy. When they returned with the scientific degrees they had gained, they could not be ignored.

Most of the available studies do not specifically highlight women who studied philosophy. There is talk about the general number of women studying at courses and about their later professional activity. We want to show that the intellectual work of those who graduated in philosophy at universities or who studied philosophy as a basic discipline could not be overestimated in the development of original philosophy in Russia and, more broadly, in the development of European philosophy. We assume that the Russian philosophical community was interested in the active presence of women, although they were not allowed to lecture on philosophy at the universities (*vide* Bezobrazova). We want to reconstruct academic communication to the greatest possible extent, in the participation of which there were both men-

philosophers and women-philosophers, the latter who also published philosophical works. The project focuses on the study of the history of university communication. It is in this context that we introduce new (forgotten) names, new sources, and reconstruct the communication of the philosophical (male) community in Russia. Moreover, we will not discuss the reason for the lack of women-philosophers, but about the reasons for not letting women enter the community of philosophers.

The innovative nature of research on the issue is attested by the proposal to organize research around NOT only the philosophical portraits of women and the analysis of views of Russian philosophers on the so-called woman question, but also in the analysis of women's involvement in the philosophical community (predominantly male) by showing women in professorial sets on Bestuzhev Courses, conducting seminar classes, in translations (Nina Volens, Olga Kotelnikova, Catherine Maksimova, Nadezhda Malceva) and in the above-mentioned new themes on the subject: the Prague thread, the Parisian thread, the Polish thread, the German thread. We will emphasize the fact of including female thinkers in the area of philosophical associations and societies. We will create and reintroduce the roster of women's names according to lectures, reports and transcripts of meetings.

Our consideration rests on the assumption that understanding social mechanisms and various transformations is impossible without knowing the many aspects of the culture, of which philosophy is also a part. However the history of philosophy as such, presented as a collection of systems is usually boring and does not explain much. We do not intend to complement the existing studies with one more such work. We are going to show philosophers (women-philosophers) as living people, entangled in multiple situational contexts. We think that this will allow the reader to achieve some sort of intellectual enlightenment. The project does not deal with gender or feminist research, it does not enter into ideology. We want to explore the history of the scientific problem, the history of the subject of science, the history of university communication, but through scientific dissertations and other sources. We do not go beyond the philosophy of the Silver Age and do not enter the field of cultural studies or literary studies, we are not interested in "écriture féminine".

Considering the above, we think that the results of the project will allow the broadening of the knowledge of Russian philosophy, especially of the Silver Age, and thus contribute to Polish research on Russian thought, will discover new characters, little known in Poland, and show mutual cultural influences.

Conception and research plan:

The project covers the period from the mid-nineteenth century, the emergence of original philosophy in Russia with the thought of Vladimir Soloviev (precursor of the Silver Age) to the 40-50s of the 20th century, when the last representatives of religious philosophy were dying in emigration (or leaving Europe), and who in 1922 were expelled from Soviet Russia (which ends the émigré period of the Silver Age). Only in a few cases will we go beyond these limits, but it will be justified by references to the Silver Age. In discussing the work of Maria Skobtsova (a student of

Bulgakov, then his intellectual friend), Julia Reitlinger, or Aza Tacho-Godi (Losev's wife), we will naturally enter the 20th century, while in talking about philosophical salons, we will connect to the mother of Ivan Kireyevsky, Avdotia Petrovna, who was a pioneer of such philosophical salons in Russia, therefore she worked in this intellectual environment that prepared the basis for the culture of the Silver Age.

Results:

The project will result in the publication of 2 monographs (including one popularizing our findings) and a number of articles (including some by PhD students participating in the project). In the first, under the title «Invisible: women in Russian philosophy. Fate-creativity-activity» we intend to analyse the broadest spectrum of research problems undertaken by women who have studied philosophy and to examine their impact on the views and dissertations of men-scholars. They were more often activists, who helped men and only partially devoted themselves to philosophy. We also want to find those that dealt with philosophy, even if they published less, and those who remained or worked outside of Russia (in Paris, Berlin, Bonn, Bern), and at the same time dealt with the issues of Russian philosophy. Therefore, when presenting their philosophical portraits, we will refer to those source materials that are often considered secondary by researchers, hence, materials not only and not primarily scientific treatises (although of course included), but also notes, obituaries, letters, memoirs, journals, articles in newspapers, reviews, contributions, translations, footnotes and comments. This will allow us to show what we call the cultural context, but also outline the silhouettes of these women, their personalities. In doing so we will examine the demand for a specific type of philosophical literature in Russia, and we will answer the question as to what it was.

We will also develop a list of women who studied philosophy and worked in the field of philosophy. We will do so in the form of appendices: female course graduates and later lecturers: (a) those who worked in Russian society and (b) those who had Russian roots, but were engaged abroad. Another appendix will be translations of fragments of the works of women-philosophers: Bezobrazova, Boltina, Salomé and others.

The second monograph under the title "Women in Russian Philosophy. Russian Philosophers on Women" is a collection of philosophical essays that would popularize the philosophical views of women-philosophers and the views of men - Russian philosophers on women and/or the "women question". This publication will not be limited by the framework of the philosophy of the Silver Age. It is to be a collection of several dozen texts together with the literature and a dictionary of terms at the end. We invited several specialists from other university backgrounds in Poland

and Russia to cooperate on some of the essays of our second monograph. In 2018, four articles were published³. The project will last three years.

Список литературы

1. Besobrasova M. Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland. Bern, 1891.
2. Ванчугов В.В. Женщины в философии (из истории философии в России XIX – нач. XX в). М., 1996. 304 с.
3. Киейзик Л., Орлова Н.Х. Семантика иконического, явленная в дружбе // ПРАКЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2018. № 3. С. 202–213.
4. Орлова Н.Х., Киейзик Л. Михайловский и Вакунин о решении «женского вопроса»: тревоги о конкуренции // Парадигма. 2018. № 28. С. 71–82.
5. Орлова Н.Х. Философские штудии на Бестужевских Курсах // ДИСКУРС. 2018. № 1. С. 19–28.
6. Turonek-Ostrowska K. Higher education of women at the tsarist University of Warsaw // Философский Полилог. 2018. № 3. С. 89–101.

References

1. Besobrasova, M. Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland. Bern, 1891.
2. Vanchugov, V.V. *Zhenshchiny v filosofii (iz istorii filosofii v Rossii XIX – XX vekov)* [Women in Philosophy (from the history of philosophy in Russia in the XIX - beginning of the XX century)]. Moscow, 1996. 304 p.
3. Kiejzik, L. Orlova, N. Kiejzik, L., Orlova, N.Kh. Semantika ikonicheskogo, yavlenaya v družhbe [Semantics of the icon, revealed in friendship], in *ПРАКЭНМА. Problemy vizual'noy semiotiki*, 2018, no. 3, pp. 202–213.
4. Orlova, N.Kh., Kiejzik, L. Mikhaylovskiy i Vakunin o reshenii «zhenskogo voprosa»: trevogi o konkurentzii [Mikhaylovsky and Bakunin about the decision the «women's issue»: worried by competition], in *Paradigma*, 2018, no. 28, pp. 71–82.
5. Orlova, N.Kh. Filofsfskie shtudii na Bestuzhevskikh Kursakh [Philosophical Studies at the Bestuzhev's Courses], in *DISKURS*, 2018, no. 1, pp. 19–28.
6. Turonek-Ostrowska, K. Higher education of women at the tsarist University of Warsaw, in *Filosofskiy Polilog*, 2018, no. 3, pp. 89–101.

Реферат

В названии сообщения заключен отрицательный тезис: не было великих женщин философов в России. Мы спрашиваем только (и пытаемся ответить в проекте), почему их не было. Конечно, можно бы сказать, что в других странах Европы тоже не было великих женщин-философов. Совершенно верно, но нас не интересуют другие страны. Хотя в России встречались женские имена в фи-

³ Киейзик Л., Орлова Н.Х., Семантика иконического, явленная в дружбе // ПРАКЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2018. № 3. С. 202–213. [3]. Орлова Н.Х., Киейзик Л. Михайловский и Вакунин о решении «женского вопроса»: тревоги о конкуренции // Парадигма. 2018. № 28. С. 71–82. [4]. Орлова Н.Х. Философские штудии на Бестужевских Курсах // ДИСКУРС. 2018. № 1. С. 19–28. [5]. Turonek-Ostrowska K. Higher education of women at the tsarist University of Warsaw // Философский Полилог. 2018. № 3. С. 89–101. [6].

лософии (например, Безобразова, Тумаркина), создательниц философских систем среди них не было. Каковы причины этого?

В проекте анализируются философские дискуссии во второй половине XIX и начале XX века (Бакунин, Розанов, Михайловский и др.) на тему «женского вопроса», обосновывается тезис о том, что русское философское сообщество было заинтересовано в активном присутствии женщин. Но женщины появляются только как ассистентки преподавателей философии на Высших женских курсах, профессоров университетов или как переводчицы трудов зарубежных философов, нет женщин – творцов оригинальных философских концепций. Были еще в России различные философские кружки и сообщества, которые организовались и финансировались женщинами и имели практическую философскую тематику. Были женщины – меценатки, финансирующие научные издательства (Морозова), однако печатались там исключительно мужчины-философы. Женщины издавали свои труды за свой счет.

Проект состоит из нескольких частей. Первая – фактологическая, где приведены факты из истории высшего образования для женщин в России, возникновения Высших женских курсов и обучения там философии. Обозначены образовательные стратегии, названы имена женщин, которые изучали философию. Во второй части (мужское *versus* женское) показано, как философы мужчины говорили о женщинах и «женских» проблемах (Соловьев, Розанов, Новгородцев, Бердяев, Евдокимов). Представлены также женщины, которые стояли рядом с мужчинами-философами: Лидия Рапп, Татьяна Розанову, с. Иоанна Рейтлингер, Ядвига Петражицкая-Томицкая. Показано, как менялись мужчины под влиянием женщин. Третья часть относится к публикационным стратегиям и рассказывает о женщинах – авторах философских работ (Безобразова, Болтина, Шмидт, Блавацкая, Скобцова, Тахо-Годи, Половцова, Тумаркина и др.). Представлены их интеллектуальные биографии, названы имена, не встречающиеся ранее в исследованиях (Шамонина, Алексеева, Милорадович). В этой части показаны также причины интереса Лу Саломе к русской философии. В четвертой части представлены издательские проекты женщин-меценаток и спонсоров сообществ, владелиц научных издательств. Рассказывается о переводах на русский язык трудов зарубежных философов. Некоторые из них работали потом как педагоги. Другая плоскость анализа в этой части – это редакционная деятельность женщин как секретарей редакции и редакторов философских журналов.

О новаторском характере исследования свидетельствует тот факт, что оно не ограничивается представлением философских портретов женщин и анализом так называемого «женского вопроса» философами-мужчинами. Выявлена потребность включить в философское сообщество женщин. Показано, как они функционировали в качестве членов философских обществ и кружков. Одновременно подчеркнуто, что проект не является гендерным исследованием, он не включается в дискурс на тему роли и значения культурной функции «женственности», не входит в полемику с феминистскими течениями. Проект огра-

ничен рамками Серебряного века и не вступает в пространство *écriture féminine*. Приняв все вышеизложенное во внимание, надеемся, что результаты проекта расширят знания, прежде всего, польских читателей о русской философии, откроют для них новые персонажи русской философской культуры.

Результатом гранта будут две книги и ряд статей. Первая монография «Второй план, или женщины в русской философии. Судьбы – творчество – деятельность» представит широкий спектр исследовательских проблем женщин-философов. Вторая, под названием «Женщины в русской философии. Русские философы о женщинах», будет сборником философских эссе и имеет целью популярно изложить взгляды философов на так называемый «женский вопрос». В 2018 году по результатам нашей работы опубликованы четыре статьи.

УДК 141:27
ББК 87.3(2):86.37

**РАССУЖДЕНИЯ ПО ПОВОДУ ОТВЕТА И.И. ЕВЛАМПИЕВА
НА КРИТИКУ ЕГО МОНОГРАФИИ
«НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ»¹**

М.И. НЕНАШЕВ

Вятская государственная сельскохозяйственная академия
Октябрьский просп., 133, г. Киров, 610002, Российская Федерация
E-mail: mnenashev@inbox.ru

**REFLECTIONS ON I.I. EVLAMPIEV'S REPLY TO THE CRITICISM
OF HIS MONOGRAPH «UNDISTORTED CHRISTIANITY
AND ITS SOURCES»**

M.I. NENASHEV

Vyatskaya State Agricultural Academy
133, Oktyabrsky prospekt, Kirov, 610002, Russian Federation
E-mail: mnenashev@inbox.ru

Мне хотелось бы очень коротко среагировать на ответ Игоря Ивановича Евлампиева по поводу моих критических замечаний в адрес его монографии «Неискаженное христианство и его первоисточники».

В этом ответе, во-первых, вновь обосновывается тождество и взаимная имманентность Бога и человека, правда, теперь уже ссылками не на Шеллинга, а на позднего Фихте, Мейстера Экхарта, Достоевского, Толстого, Николая Кузанского, теорию множеств. Во-вторых, речь идет о моей якобы недобросовестности, которую я проявил в своих критических замечаниях. В-третьих, отмечается моя неспособность в отличие от Дж. Бруно, Лейбница, Канта, Фихте, Достоевского, Толстого, Одоевского помыслить смерть как переход от одной формы жизни к другой.

Начну со второго пункта из-за присутствия в нем этического момента. Игорь Иванович пишет о том, что в то время как сам он, чтобы раскрыть свое понимание христианства, опирается на *главные труды* Вл. Соловьева, рецензент недобросовестно использует *только одно* произведение Соловьева, именно поздний трактат «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», в котором Соловьев существенно изменил свои взгляды и сблизился с церковным учением. Своеобразие ситуации состоит в том, – и это легко проверить, обратившись к тексту моей статьи, – что на самом деле я опираюсь не на одну, а на *две* работы Вл. Соловьева. Сначала идет изложение фрагмента из работы «Об упадке средневекового миросозерцания», на которую опирается в

¹ Евлампиев И.И. Ответ на критические замечания в адрес автора монографии «Неискаженное христианство и его первоисточники» // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 4(60). С. 172–179.

своей монографии также Игорь Иванович. В этом фрагменте идет речь о том, что сущность истинного христианства состоит в превращении мирского царства в Царство Божье, *которое не от мира сего*. Однако трудность состоит в том, что обращение и перерождение даже отдельного человека собственными силами и сознанием не совершается без опоры на сверхъестественное. Невозможно, опираясь лишь на собственные силы, достичь единства с Богом без снисхождения благодати. Затем я показываю, как эта мысль повторяется в работе «Три разговора».

Почему же Игорь Иванович пишет, что я опираюсь *всего на одну* работу Вл. Соловьёва? Ведь достаточно было, перед тем как писать ответ на мои критические замечания, еще раз просмотреть мою рецензию, и упрек в недобросовестности оказался бы невозможным. Назовем эту ситуацию недоразумением.

Теперь по первому пункту. Для краткости мы рассмотрим лишь ссылку Игоря Ивановича на работу Николая Кузанского «О богосыновстве». Вот эта ссылка: «... Бог не будет по отношению к самому этому духу <человеку, достигшему состояния богосыновства> другим, разнящимся или отличным, и не будут другими ни божественный смысл, ни божественное Слово, ни божественный Дух: всякие инаковости и различия много ниже богосыновства»².

Здесь интересна вставка в угловых скобках, смысл ее состоит в отождествлении некоего духа с человеком, достигшем состояния богосыновства. В тексте самого Кузанского, по крайней мере в том издании, на которое ссылается Игорь Иванович, этой вставки нет³. Но рассмотрим сначала, в чем состоит состояние богосыновства. Прочитаем место из Евангелия от Иоанна, которое Кузанский приводит для определения этого состояния: «Всем, кто принял Его, Он дал власть быть сынами Божиими, – верующим во имя Его»⁴. В том варианте Библии, который распространен в России, это место выглядит так: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими»⁵. Ясно, что богосыновство означает буквально быть сыном Божиим, или чадом Божиим. А им становится тот, кто принял Христа и поверил во имя Его.

Теперь о каком *духе* идет речь? Вообще в рассматриваемой работе говорится о том, что в состоянии богосыновства возможен переход к особому виду знания, а именно «к единению с бесконечным разумным смыслом, в котором и через который дух живет и понимает себя живущим, причем так, что ничего не видит живущим вне его и живым»⁶.

И вот по отношению к *этому* духу Бог не будет «другим, разнящимся или отличным». Другими словами, речь идет о том, что принятие Христа и вера во имя Его позволяет достичь знания (Кузанец использует также выражение «со-

² Соловьёвские исследования. Вып. 4 (60) 2018. С. 175.

³ Ср.: Николай Кузанский. О богосыновстве // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1979–1980. С. 311.

⁴ См. там же. С. 304.

⁵ Иоанн. 1, 12

⁶ Николай Кузанский. О богосыновстве // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1979–1980. С. 311.

зерцание истины»), которое совпадает с божественным знанием. Но не идет речь о том, что Бог не будет разнящимся или отличным по отношению к «человеку, достигшему состояния богосыновства». А вот *познание* в состоянии богосыновства не будет отличным от познания божественного. Получается, что вставка о человеке, достигшем состояния богосыновства, изменяет смысл фрагмента. Но эта вставка удобна тем, что позволяет «обосновать» тождество и взаимную имманентность Бога и человека.

Обратимся к третьему пункту. Игорь Иванович пишет об ошибке рецензента, не способного, в отличие от Дж. Бруно, Лейбница, Канта и др. помыслить смерть как *переход* от одной формы жизни к другой. Однако представляется совершенно неважным, что может и что не может помыслить рецензент, в данном случае профессор М.И. Ненашев. А вот, что может помыслить, например, Кант, – это важно. О немецком философе Игорь Иванович пишет следующее: «Как констатирует Кант, совершенство недостижимо за конечное время, отведенное человеку в эмпирическом мире». Далее следует цитата из самого Канта: «А так как оно (совершенство. – М.И.) тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в прогрессе, идущем в бесконечность Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до бесконечности существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)»⁷.

Обратим внимание на то, что продолжающееся до *бесконечности* существование и личность разумного существа Кант отождествляет с бессмертной душой, по поводу которой принято считать, что она не может быть зафиксирована как нечто эмпирическое. А вот для существования в эмпирическом мире личности разумного существа отведено, по Канту, *конечное* время, то есть отнюдь не бесконечное существование в виде переходов от одной формы жизни к другой.

Тем не менее нужно признать, что монография «Неискаженное христианство и его первоисточники», если абстрагироваться от стремления ее автора построить собственную версию христианства, представляет чрезвычайно интересное исследование.

⁷ Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 455.

НАШИ АВТОРЫ**Рычков**

Александр Леонидович

г. Москва, Российская Федерация.

E-mail: vp102243@list.ru

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

Медоваров

Максим Викторович

канд. ист. наук, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

Матушанская

Юлия Григорьевна

д-р филос. наук, профессор кафедры религиоведения Казанского федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

E-mail: jgm2007@yandex.ru

Романов

Дмитрий Дмитриевич

аспирант кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов, г. Москва, Российская Федерация.

E-mail: Romanovbook@yandex.ru

Волков

Юрий Константинович

д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры права, философии и социальных дисциплин Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, г. Арзамас, Российская Федерация.

E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

Смирнов

Дмитрий Григорьевич

д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного университета, г. Иваново, Российская Федерация.

E-mail: philosivgu@yandex.ru

- Дмитриев**
Андрей Петрович
канд. филол. наук, заведующий Центром по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: apdspb@gmail.com
- Пчелина**
Ольга Викторовна
д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры социальных наук и технологий Поволжского государственного технологического университета, г. Йошкар-Ола, Российская Федерация.
E-mail: PchelinaOV@volgatech.net
- Луцевич**
Людмила Фёдоровна
д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой восточноевропейской культурологии Института специальной и межкультурной коммуникации Варшавского университета, г. Варшава, Польша.
E-mail: l.lutevici@uw.edu.pl
- Блинова**
Ольга Александровна
канд. филол. наук, научный работник, прикрепленный к научно-исследовательской группе GEO (Groupe d'études orientales, slaves et néohelléniques) EA 1340 Страсбургского университета; преподаватель лицея имени Рёне Кассена, г. Страсбург, Франция.
E-mail: blinova.olga.aleksandrovna@gmail.com
- Бурмистров**
Константин Юрьевич
канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Институт философии Российской Академии наук, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: kburmistrov@hotmail.com
- Цуй Лу**
аспирантка кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: cuilujiayou@mail.ru

Храмов

Александр Валерьевич

канд. биол. наук, ст. научный сотрудник
Палеонтологического института РАН, соискатель
на кафедре богословия и литургики Общецер-
ковной аспирантуры и докторантуры имени свя-
тых равноапостольных Кирилла и Мефодия,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: a-hramov@yandex.ru

Kiejzik Lilianna

(Киейзик Лилианна)

д-р гуманитарных наук, ординарный профессор
заведующая кафедрой истории философии,
Института философии
Зеленогурского Университета,
г. Зелена Гура, Польша.
E-mail: L.Kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

Ненашев

Михаил Иванович

д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры
истории и философии
Вятской сельскохозяйственной академии,
г. Киров, Российская Федерация.
E-mail: mnenashev@inbox.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, Украины, Соединённых Штатов Америки.

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 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 по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки),
- 09.00.03 – История философии (философские науки),
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки),
- 09.00.05 – Этика (философские науки),
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки),
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки),
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки),
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки),
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

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,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований
наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.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; mymaximov@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 отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (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 развернутое, 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 ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2019. Вып. 1(61)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

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 18.03.2019. Дата выхода в свет 30.03.2019.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 17,55. Уч.-изд. л. 18,27.
Тираж 100 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.