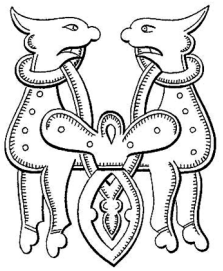
Русская литература и философия: пути взаимодействия

Выпуск 2

Серия
Русская литература и философия: пути взаимодействия

Редакционная коллегия серии:
***Е.А. Тахо-Годи* (председатель)**
А.Г. Гачева, Т.А. Касаткина, О.А. Коростелев

Ответственный редактор и составитель выпуска:
Е.А. Тахо-Годи



Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российская Академия Наук

ЛИТЕРАТУРА И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

К 165-летию Вл. Соловьева

ВОДОЛЕЙ
Москва
2018

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)6
Р89

Коллективный труд подготовлен в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН в ходе работы по гранту Российского научного фонда (проект РНФ № 17-18-01432).
Издание осуществлено за счет средств гранта Российского научного фонда (проект РНФ № 17-18-01432).

Р89 Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. *К 165-летию Вл. Соловьева* / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2018. – 548 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 2).

ISBN 978–5–91763–443–2

Настоящий коллективный труд посвящен проблеме взаимодействия русской литературы и философии, приобретшей особую актуальность в последние десятилетия.

В основу книги легли исследования научного коллектива, созданного в ИМЛИ РАН для реализации проекта Российского научного фонда № 17-18-01432, а также материалы двух конференций: «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. *К 165-летию Вл. Соловьева*» и «М.Н. Катков: наследие и современность. К 200-летию со дня рождения».

Фигура Вл. Соловьева – философа, богослова, публициста, поэта и литературного критика – смысловая скрепа в широкой панораме истории взаимоотношения двух важнейших составляющих русской культуры – литературы и философии. Объектом изучения являются ключевые фигуры литературных и философских школ на протяжении второй половины XIX – первой половины XX веков: Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.А. Клюев, С.А. Есенин, Н. С. Гумилев, В.В. Набоков; И.С. Аксаков, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Н.Ф. Фёдоров, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн, в том числе те, кто сознательно работал, как и Вл. Соловьев, в обеих областях – и в философии, и в литературе: В.В. Розанов, А.Ф. Лосев, А.К. Горский, А.В. Чаянов.

Изучение наследия отдельных авторов способствует разработке методологических подходов к теме, позволяет реализовать различные современные исследовательские стратегии.

Разделы книги написаны литературоведами и историками философии разных научных школ и поколений из России и из стран Дальнего Зарубежья – Германии, Италии, Китая, Польши, Франции. Ряд публикаций основан на архивных материалах.

Издание рассчитано на филологов и философов, а также на широкий круг читателей, интересующихся историей русской литературы и философии XIX–XX веков.

ISBN 978–5–91763–443–2
© Текст, коллектив авторов, 2018
© Издательство «Водолей», оформление, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Вл. Соловьев как символ литературоцентризма русской философской мысли. Введение в книгу. *Е.А. Тахо-Годи* 12

I
ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВО, ВСЕЕДИНСТВО, АПОКАЛИПТИКА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЛИТЕРАТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

Марченко О.В. *(Россия, Москва, Российский государственный гуманитарный университет, Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского)*.
В.Ф. Эрн о связи разума поэтического и разума философского в русской мысли....16

Гачева А.Г. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН)*.
Эстетика жизнетворчества: от Н.Ф. Федорова и Вл. С. Соловьева до А.К. Горского 26

Моисеев В.И. *(Россия, Москва, Московский государственный медико-стоматологический университет им. А.И. Евдокимова)*.
Трансформация логики всеединства в русской философии XIX–XX века....52

Тарасов Б.Н. *(Россия, Москва, Литературный институт им. А.М. Горького)*.
Апокалиптические признаки исторического процесса в контексте христианской антропологии в мысли Ф.И. Тютчева и В.Ф. Эрна 65

II.
ВЛ. СОЛОВЬЕВ: ИСТОРИОСОФИЯ, МИСТИКА, ПАРАДОКСЫ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ

Приходько М.А. *(Испания, Севилья, Приход в честь свт. Николая Мирликийского РПЦ/МП)*.
Рефлексия утопизма в Апокалипсисе Иоанна Богослова и в эсхатологии Вл. Соловьева....86

Киссель В.-Ш. *(Германия, Бремен, Институт европейских исследований Бременского университета)*.
Вл. Соловьев как критик цивилизации: «Чтения о Богочеловечестве» 98
Пантина М.В. *(Франция, Париж, Университет Париж-Сорбонна, Centre d'étude de la langue et des littératures françaises – CELLF)*.
Вл. Соловьев и Жозеф де Местр 106
Козырев А.П. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова)*.
Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьева .. 117
Приложение
Автоматические записи Вл. Соловьева / Подготовка текста и публикация А.П. Козырева 144
Межуев Б.В. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова)*.
Вл. Соловьев и Николай Грот: парадоксы взаимовлияния 157

III.
ВЛ. СОЛОВЬЕВ В КРУГУ ЖУРНАЛЬНЫХ И ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИХ ПОЛЕМИК ЭПОХИ

Котрелев Н.В. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН)*.
Из неизданного и несобранного Вл. Соловьева:
Письмо М.Н. Каткову, 20 июля 1886 г.;
Письмо М.М. Стасюлевичу, 1886 г., до 2/14 сентября 176
Воропаев В.А. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова)*.
Катков и Гоголь: К постановке проблемы 190
Ивинский Д.П. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова)*.
Вяземский и Катков: Заметки к теме 198
Вихрова Н.Н. *(Россия, Новгород, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого)*.
И.С. Аксаков и М.Н. Катков: к вопросу об идеологических разногласиях в стане консервативной журналистики второй половины XIX века 213

Володченко Е.А. *(Россия, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет)*.
М.Н. Катков и Е.П. Блаватская: к вопросу о сотрудничестве и идеологической общности 224

IV.
ВЛ. СОЛОВЬЕВ И Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ: ОТ НИГИЛИЗМА К СМЫСЛУ ЛЮБВИ

Романов Д.Д. *(Россия, Москва, Институт общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы)*.
Нигилизм как проблемное поле русской литературы и философии 236
Добешевский Я. *(Польша, Варшава, Институт философии Варшавского университета)*.
Ф.М. Достоевский глазами Вл. Соловьева 248
Касаткина Т.А. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН)*.
Философия всеединства Ф.М. Достоевского 262
Кибальник С.А. *(Россия, Санкт-Петербург, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; Санкт-Петербургский государственный университет)*.
Идеал «Вселенской Церкви» в романе «Братья Карамазовы» (Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев) 272
Магарил-Ильяева Т.Г. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН)*.
Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев: смысл любви 287
Сызранов С.В. *(Россия, Тольятти, Тольяттинский государственный университет)*.
«Философия трагедии»: рецепция трагического мироощущения Ф.М. Достоевского русской философской критикой конца XIX – первой трети XX века 296

V.
ФИЛОСОФИЯ НА ПЕРЕПУТЬЯХ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Анохина Ю.Ю. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН)*.
Личность и поэзия Е.А. Боратынского в русской философской мысли конца XIX – начала XX века: Вл. Соловьев и В.В. Розанов о поэте.....310
Коростелев О.А. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН)*.
Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции.....325
Демидова О.Р. *(Россия, Санкт-Петербург, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина)*.
Поэтика философского текста: Сборник «Царь и революция» как триединство политического, религиозного и эстетического.....339
Пчелина О.В. *(Россия, Йошкар-Ола, Поволжский государственный технологический университет)*.
«Философствующий литератор» Д.С. Мережковский.....347
Серегина С.А. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН)*.
Теургическая эстетика в творчестве Н.А. Клюева и С.А. Есенина.....362

VI.
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ XX СТОЛЕТИЯ: ТРАДИЦИИ И ТРАКТОВКИ

Ли Яюе *(Китай, Институт иностранных языков Пекинского университета)*.
Мировоззрение духовного стиха «Голубиной книги» и его потенциальное влияние на русскую софиологию Серебряного века.....380

Шукуров Д.Л. *(Россия, Иваново, Ивановский государственный химико-технологический университет)*.
Религиозная ономатология и софиология в труде «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913) иеросхимонаха Антония (Булатовича).....391
Тахо-Годи Е.А. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Библиотека «Дом А.Ф. Лосева»)*.
Метаморфозы соловьевской метафоры в наследии А.Ф. Лосева.....404
Римонди Дж. *(Италия, Парма, Пармский государственный университет; Москва, Институт перспективных исследований Московского педагогического государственного университета)*.
Концепция любви в философско-литературном наследии А.Ф. Лосева.....417
Филатов А.В. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова), Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН*.
Философия движения у Н.С. Гумилева.....429
Михаленко Н.В. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН)*.
Идея прометеизма и отражение представлений о евгенике в «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» А.В. Чаянова.....441
Кшондзер М.К. *(Германия, Любек, Литературное общество «Арион»)*.
Религиозно-философские искания начала XX века в восприятии Григола Робакидзе (на материале эссе Г. Робакидзе о русской культуре).....450
Зенова Е.М. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова)*.
«Корифей русской философской критики»: И.Б. Роднянская о творчестве Вл. Соловьева.....462

VII.
ВЕЛИКИЕ ИДЕИ ЛИТЕРАТУРЫ:
ОТ Л.Н. ТОЛСТОГО ДО Г.Г. ГАДАМЕРА

Матвеева И.Ю. *(Россия, Санкт-Петербург, Российский государственный институт сценических искусств (Театральная Академия)),*
Евлампиев И.И. *(Санкт-Петербургский государственный университет).*
Философия памяти в творчестве Л.Н. Толстого 474
Гарциано С.А. *(Франция, Лион, Научно-исследовательский Центр французского и сравнительного литературоведения MARGE, Кафедра славистики при Факультете иностранных языков, Лионский университет им. Жана Мулена).*
Концепция памяти в автобиографической поэтике В.В. Набокова в свете литературно-философских исканий первой волны эмиграции (И.А. Бунин, Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов).....486
Шалыгина О.В. *(Россия, Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН).*
Философский контекст литературной критики С.Л. Франка (анализ категории «предметности») 499
Евлампиев И.И. *(Россия, Санкт-Петербург, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета).*
Лев Шестов против великих идей русской литературы 512
Артамонова Ю.Д. *(Россия, Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова).*
Феноменология и неизбежность литературоцентризма в философии XX века.....524

Сведения об авторах 533

Введение

ВЛ. СОЛОВЬЕВ КАК СИМВОЛ ЛИТЕРАТУРОЦЕНТРИЗМА РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Введение в книгу

Е.А. Тахо-Годи

Настоящий коллективный труд является вторым выпуском задуманной в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН в 2017 году серии «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Если первый том серии[1] был, по преимуществу, нацелен на выявление различных современных исследовательских стратегий и разработку методологических подходов к теме, то в настоящем выпуске эти методологические подходы и стратегии становятся инструментом для анализа наследия отдельных авторов. Объектом изучения являются ключевые фигуры литературных и философских школ на протяжении второй половины XIX – первой половины XX веков: Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.А. Клюев, С.А. Есенин, Н. С. Гумилев, В.В. Набоков; И.С. Аксаков, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Н.Ф. Фёдоров, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн и др.

Фигура Вл. Соловьева – философа, богослова, публициста, поэта и литературного критика – смысловая скрепа в широкой панораме истории взаимоотношения двух важнейших составляющих русской культуры – литературы и философии. Недаром среди героев книги те, кто, как и Вл. Соловьев, сознательно реализовывал себя в обеих сферах: В.В. Розанов, А.Ф. Лосев, А.К. Горский, А.В. Чаянов.

В основу книги легли исследования, выполненные научным коллективом, созданным в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН при поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432), и материалы двух конференций, инициированных в рамках проекта.

В целях всесторонней разработки проблемы в мае 2018 г. научный коллектив организовал масштабную международную научную конференцию «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети

[1] Книга доступна на сайте проекта «Русская литература и философия: пути взаимодействия» https://www.lit-phil.ru/ (раздел «Публикации»). Рецензии на книгу см.: *Филатов А.* Уснувший разум как причина революции: опрощение Толстого и славянофильский комплекс Есенина // Независимая газета. 2018, 12 апреля; *Филатов А.В.* [Рец. на кн.:] Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. 600 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1) // Вопросы литературы. 2019. №1 (в печати)

XX века. *К 165-летию Вл. Соловьева*». Сооргнизаторами конференции вместе с ИМЛИ имени А.М. Горького РАН выступили Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и философский журнал «Соловьевские исследования». В конференции приняли участие более 40 докладчиков из Германии, Израиля, Италии, Испании, Польши, России, Франции и США[2].

За два месяца до этого, в марте 2018 г. под эгидой и по инициативе научного коллектива совместно с кафедрой истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова и Библиотекой «Дом А.Ф. Лосева» была проведена однодневная конференция (круглый стол) «М.Н. Катков: наследие и современность. К 200-летию со дня рождения». В прозвучавших докладах рассматривалась роль М.Н. Каткова не только в литературном или в общественно-политическом процессе XIX столетия, но и связь этого известного публициста, общественного деятеля и издателя с современной ему философской, эстетической и религиозной мыслью (П.В. Резвых – «М.Н. Катков и Шеллинг»; А.А. Полунов – «М.Н. Катков и К.П. Победоносцев: к истории взаимоотношений в 1880-е гг.» и др.), в том числе с Вл. Соловьевым (Н.В. Котрелев – «Н.М. Катков и Вл. Соловьев»; А.П. Козырев – «М.Н. Катков – Вл. Соловьев – К. Леонтьев»). Это предопределило включение части материалов конференции в настоящий том.

Коллективный труд имеет достаточно сложную композицию, обусловленную не только многообразием исследуемого материала. Вполне очевидны следующие магистральные линии – наследие Вл. Соловьева и его трактовки, проблема всеединства в русской философии и литературе, апокалиптический вектор философии и литературы, парадоксы взаимодействия и взаимовлияния. Однако стремлением чётче очертить как хронологические, так и тематические векторы привело к более дробной структуре.

В разделе I «Жизнетворчество, всеединство, апокалиптика сквозь призму литературы и философии» сгруппированы работы, стремящиеся осмыслить обозначенные проблемы и в методологическом плане, и и с большим культурологическом охватом. Раздел II «Вл. Соловьев: историософия, мистика, парадоксы взаимовлияния», напротив, посвящен исключительно и непосредственно анализу наследия Вл. Соловьева, влиянию на него предшествующих и современных ему идей и лиц. Задача раздела III «Вл. Соловьев в кругу журнальных и литературно-философских полемик эпохи» заключается в

[2] Подробнее о конференции см.: *Серёгина С.А.* «Нетленная порфира» Владимира Соловьева: о международной научной конференции «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева» (Москва, 30 мая –1 июня 2018 г.) // Соловьевские исследования. 2018. № 4.

том, чтобы не просто рельефней представить литературно-философский пафос журнальных полемик второй половины XIX век, но чтобы явственнее определилась в этом процессе позиция Вл. Соловьева, его идейная миграция от М.Н. Каткова и «Русского Вестника» к М.М. Стасюлевичу и «Вестнику Европы». В разделе IV «Вл. Соловьев и Ф.М. Достоевский: От нигилизма к смыслу любви» отношения философа и классика русской литературы рассматриваются не в узко биографическом плане, но как история сложного взаимодействия двух мыслителей, в равной мере стремящихся к преодолению современного им нравственного кризиса, к обретению всеединства на путях духовного преображения. Опыт рецепции соловьевской мысли и поэтика философского текста становятся центральными аспектами раздела V «Философия на перепутьях Серебряного века». Раздел VI «Религиозно-философские искания XX столетия: традиции и трактовки» не ограничивается рецепцией исключительно соловьевской мысли – тут поднимаются вопросы и о влиянии на русскую софиологию Серебряного века духовного стиха «Голубиной книги», и о воздействии философии Н.О. Лосского и А. Бергсона на поэтику Н.С. Гумилева, и об истоках утопических проектов А.В. Чаянова. В заключительном разделе VII «Великие идеи литературы: От Л.Н. Толстого до Г.Г. Гадамера» связующей нитью становится «идея памяти», причем не только ее философское осмысление или воплощении в литературном тексте, как у Л.Н. Толстого или В.В. Набокова, но и как памятование философии XX столетия о литературе минувшего столетия, художественно воплотившей великие идеи. Исследователи задаются вопросами: актуален ли литературоцентризм в эпоху постмодернизма, как в современности отзываются тенденции, заложенные в эпоху модерна и декаданса, чем обусловлено стремление к философской интерпретации литературных текстов или к усилению философской составляющей литературного творчества? Поиск ответов помогает почувствовать ментальные отличия, лежащие в основании разных культур: если на Западе идея «единство мысли и события» требует рационального обоснования (как у Г.Г. Гадамера), то в России «иррациональное» единение разума поэтического и разума философского «стихийно» осуществляется на протяжении всего XIX столетия. Наследие Вл. Соловьев, безусловно, является блестящим примером этого органичного литературоцентризма русской философской мысли, не иссякнувшего и в XX столетии.

I.
ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВО, ВСЕЕДИНСТВО, АПОКАЛИПТИКА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЛИТЕРАТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

В.Ф. ЭРН О СВЯЗИ РАЗУМА ПОЭТИЧЕСКОГО И РАЗУМА ФИЛОСОФСКОГО В РУССКОЙ МЫСЛИ

О.В. Марченко

Российский государственный гуманитарный университет
Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского

Аннотация: Цель настоящей статьи – рассмотреть несколько подходов к теме отношения и взаимодействия литературы и философии русскими мыслителями начала XX века. Автор обращается главным образом к таким несхожим фигурам, как Лев Шестов, Вл. Эрн и Вяч. Иванов. Если для первого характерно решительное противопоставление русской философии, выросшей на почве христианского платонизма и немецкого идеализма, – русской художественной литературе, то позиция Вл. Эрна, как и других соловьевцев и символистов-платоников, характеризуется настойчивым подчеркиваем единства разума поэтического и разума философского в русской мысли.

Ключевые слова: русская философия, художественная литература, платонизм, символизм, Лев Шестов, В.Ф. Эрн, Вяч. Иванов, А.П. Чехов.

Тема отношения и взаимодействия литературы и философии решалась в русской мысли XX века очень и очень разнообразно. В качестве начального примера назовем Льва Шестова с его осознанным противостоянием русской философии, выросшей на почве христианского платонизма и немецкого идеализма. Ценность и значимость русской религиозной философии, включая Вл. Соловьева, невысока, полагал Лев Шестов, – поскольку вся она продолжение проекта Филона Александрийского. Именно Филон на рубеже древней и новой эр прочитал библейского откровение сквозь призму платонизма, чем поспособствовал созданию того самого платонического, стоического и диалектического христианства, которое так яростно отвергал Тертуллиан, один из любимцев Шестова[1]:

[1] *Тертуллиан.* Избранные сочинения / Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. М.: Изд-во «Прогресс», «Культура», 1994. С.109. См.: *Марченко О.В.* К вопросу о проблемном контексте русского проекта христианской метафизики // Вестник Московского университета. Сер. 7 «Философия». 2008. № 4 (июль-август). С. 51–65.

> А меж тем русская философская мысль, такая глубокая и своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой (пока его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой "мыслил" так же, как Соловьёв) и даже Чехов...[2]

По мысли Льва Шестова, художественная литература – хранилище трагического опыта, в ней запечатлено единичное человеческое страдание, которое, собственно, и является истоком творчества. Шестов как мыслитель экзистенциального типа, т. е. принципиальный антиплатоник, стремится выйти к переживанию художника сквозь его проповедь, идеологию, сквозь «литературщину», овнешнение этого переживания, т. е. осуществить что-то вроде экзистенциалистской *редукции*[3].

«Смотрите, как бьется в тенетах наш друг Шестов, – пишет Вяч. Иванову в 1920 г. из своего угла М.О. Гершензон. – Сколько раз мы с вами говорили о нем с любовью! Он ли не прозрел пустоту умозрений, мертвящий догматизм идей и систем! он ли не алчет свободы! <…> – Его надлежит предоставить его демону: пусть мертвые погребают мертвецов, – благородно оппонирует Вяч. Иванов. – Поверить ему – значит допустить червоточину в собственном духе. Что не уменьшает конечно, нашей любви к нему...»[4].

Принципиально иной взгляд на русскую литературу и философию выражен В.Ф. Эрном – мыслителем, чрезвычайно близким Вяч. Иванову, как и П.А. Флоренскому, С.Н. Булгакову, другим христианским платоникам-соловьевцам и символистам. Примечательно, что последняя опубликованная работа этого рано умершего философа – статья, полемически направленная против Льва Шестова, нападающего на Вяч. Иванова («О великолепии и скептицизме (к характеристике адогматизма)», 1917).

[2] *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж: YMCA-PRESS, 1964. С. 35.

[3] См.: *Гальцева Р.А.* Очерки истории русской утопической мысли XX века. М.: Наука, 1992. С. 98–99; *Марченко О.В.* О шестовской стратегии чтения // Философские науки. М., 2006. № 8. С. 143–145.

[4] *Иванов Вяч., Гершензон М.* Переписка из двух углов / Подг. текста, прим., ист.-лит. комм. и иссл. Роберта Бёрда. М.: Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006. С.35, 44.

Эрн говорит о русской оригинальной философии, наследнице античнохристианского «логизма», представителями которой названы Г.С. Сковорода («родоначальник русской философской мысли»), М.М. Сперанский, П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, А.М. Бухарев, П.Д. Юркевич, В.С. Соловьев, А.А. Козлов, Н.Ф. Федоров, о. С. Машкин, С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин, Вяч. Иванов и др., а также, что следует подчеркнуть, Ф.И. Тютчев, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов[5]. Обращаясь к специфике русской оригинальной философии, о ее тенденции к онтологизму, Эрн специально подчеркивает, что существенный аспект этого онтологизма выражается в принципиальном нерасторжимом единстве разума поэтического и разума философского в русской мысли. «Космос в целом есть великое откровение божественной *Мысли* <...>. И весь мир есть не что иное – как “лес символов”, *реалистически* трактуемых»[6]. Единство это разорвано в новоевропейском рационализме, настаивает Эрн:

> Если для Платона μανία поэтов, т. е. безумие поэтического вдохновения было началом священным и умудряющим, если собственное философствование Платона еще дышало живой гармонией между началом индивидуального Λόγος'а и началом народного μύθος'а, если для Данте святыня его поэтических постижений легко и безболезненно сочеталась с философским разумом эпохи, то уже разум Декарта не может признать прав поэтического постижения действительности *ни в какой степени*. Для ratio Декарта поэзия только вымысел, и потому только забава и развлечение. «Природа не развлекается поэзией», говорит и Галилей. La natura non si diletta di poesie. Но если поэзия вымысел, то вымысел и все то в человеческих переживаниях и в человеческом отношении к действительности, что воспевается поэтами, в чем человек, лишенный поэтического дара, становится поэтом в самом акте переживания[7].

[5] См.: *Марченко О.В.* В поисках своеобразия русской философии: В.Ф. Эрн // Философия в России XIX – начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М.: ИФАН, 1991. С. 101–113; *его же*: Очерки по истории философии. М.: МГУП, 2002. С.189–230; *его же:* Владимир Эрн и его концепция русской философии // В.Ф Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб: РХГА, 2006. С. 824–855, 966–972.

[6] *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 288, 291–292.

[7] *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Путь, 1912. С.10.

Разорванное в рационализме, это единство философского и поэтического есть характерная черта «логизма» вообще, который внутренне пронизан принципом символическим»[8]:

> Вернуться к Природе как Сущему, метафизически осознать себя в ней – это значит <...> радостно разбить те искусственные преграды, которые воздвигнуты между мыслью философов и мыслью поэтов <...>, философски осознать реалистическую правду символов, которыми говорило, говорит и будет говорить всякое истинное искусство[9].

Более того, если говорить о русской оригинальной философии в целом, то парадигмой для нее, как настаивает Эрн в своем анализе гносеологии Вл. Соловьева, является не научное познание и не трансцендентальная философия, но «смиренное творчество поэта, любовно пестующего живые предрасположения живого человеческого слова»; в соловьевской идее цельного знания уже «ощущения играют роль живого сочувственного материала, который сам как бы подсказывает и внушает познающему свой идеальный образ <...>»[10].

Нетрудно в этой характеристике узнать размышления Вяч. Иванова из статьи «Две стихии в современном символизме» («Золотое руно», 1908), вошедшей в сборник «По звездам» (1909):

> Но как может человек способствовать своим творчеством вселенскому преображению? <…> Мы думаем, что теургический принцип в художестве есть принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости. Не налагать свою волю на поверхность вещей – есть высший завет художника, но прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей. Как повивальная бабка облегчает процесс родов, так должен он облегчать вещам выявление красоты; чуткими пальцами призван он снимать пелены, заграждающие рождение слова. Он утончит слух, и будет слышать, «что́ говорят вещи»; изощрит зрение, и научится понимать смысл форм и

[8] Об эрновском понимании «рационализма» и «логизма» см.: *Марченко О.В.* Очерки по истории философии. С. 158–175.

[9] *Эрн В.Ф.* Сочинения. С. 288, 291–292.

[10] *Эрн В.Ф.* Гносеология В.С. Соловьева //Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 187–188.

видеть разум явлений. Нежными и вещими станут его творческие прикосновения. Глина сама будет слагаться под его перстами в образ, которого она ждала, и слова в созвучия, предуставленные в стихии языка. Только эта открытость духа сделает художника носителем божественного откровения[11].

Мысль о единстве поэтического разума и разума философского, этот реалистический символизм чрезвычайно важны для Эрна и он уделяет этим темам особое внимание, поскольку в них наряду с онтологизмом отражается и вторая в его понимании основная тенденция оригинальной русской философии – персонализм: «Мудрость Слова не может быть дана помимо личности. Она раскрывается через личность и в личности»[12]. И хотя модусы личного существования Бога, мира и церкви, напоминает Эрн, бесконечно превосходят модус личного существования человека и от него безмерно отличны, тем не менее они постигаются более адекватно и существенно не в понятиях внешнего опыта, отвлеченной «вещности», но в опыте внутреннем, опыте личного бытия человека. В качестве опыта, в котором только и дается бытие, выступает, таким образом, опыт внутренний (Эрн именует это интериоризмом русской философии, т. е. ее обращенностью к «внутреннему», метафизическому, умопостигаемому человеку)[13].

Так понятый персонализм выражается в антропологизме, который уже Сковородой решительно ставится в центр своего учения. Человек как метафизически Сущее есть малое «всё» мира, в нем метафизически реально и полно присутствует Вселенная. И поэтому всякое познание есть по сути самопознание:

> Для Сковороды ключ ко всем разгадкам жизни, как космической, так и божественной есть человек, потому что все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него в человеке. Не разгадав себя, человек не сможет ничего понимать в окружающем; разгадав же себя до конца, человек проникает в самые глубокие тайны Вселенной[14].

[11] *Иванов Вяч.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 538–539.
[12] *Эрн В.Ф.* Сочинения. С.88–89.
[13] *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. С. 21, 336–337.
[14] Там же. С. 214–215.

На новой ступени рефлексии тот же антропологизм, по мнению Эрна, разрабатывается в гносеологии Соловьева:

> *Познание по Соловьеву есть творческое претворение хаоса чувственных впечатлений зиждительной идеей, открываемой метафизическим воображением, – претворение, совершаемое на основе мистической подсознательной веры, постигающей существенную субстанциальность и бытийственность познаваемого* <...> Познание <...> возможно потому, что сам познающий субъект есть, во-первых, сущее, во-вторых, *идеальная сущность*, в-третьих, начало творчески действующее. Как идеальная сущность, познающий субъект содержит в себе потенциально *идеи всего существующего*, и познание становится возможным чрез *осознание своей идеальной сущности*[15].

Вытекающая отсюда задача внутреннего, метафизического изучения человека и решается с непревзойденной силой в русской художественной литературе, достигающей всемирных высот в творчестве Льва Толстого и Достоевского: «Здесь тот узел, которым неразрывно и навсегда связана русская мысль с художественным творчеством. Это вечная и благодатная спайка разума поэтического и разума философского в русской мысли»[16]. Уже Григорий Сковорода отчетливо отделял человека «внешнего», эмпирического, от человека «внутреннего», метафизического: «Что же как не ослепительное блистание этого умопостигаемого человека в трагической тьме грешной, преступной жизни, запечатлевает высшей духовной красотой творения Достоевского? Что же как не это возносит его пламенный антропологизм на всемирно-историческую высоту?»[17] Л.Н. Толстой, несмотря на рационалистическую природу своей идеологии, именно в художественном творчестве, испытывающем глубины человеческой души, пребывал, по Эрну, в стихии онтологизма[18].

Поскольку точка зрения антропологизма состоит в стремлении истолковать Вселенную в терминах не внешней «вещности», но в терминах конкретного и живого внутреннего опыта человечества, то на пер-

[15] *Эрн В.Ф.* Гносеология В.С. Соловьева. С. 186.
[16] *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. С. 338.
[17] Там же. С. 338.
[18] См. об этом: *Марченко О.В.* Fabulae selectae. М.: Асхань, 2016. С. 77–107.

вый план в русской мысли выходит проблема символа. Символ, по своей природе синтетический и конкретный, снимающий различие внутреннего и внешнего, сохраняет цельность и многозначность живого внутреннего опыта. Сковорода, вернув символу серьезное значение, сделал его одной из центральных категорий своего философствования. И вслед за ним символизм становится одним их самых глубоких принципов русской мысли:

> Цельное поэтическое мировоззрение, полное откровений и постижений, с гениальностью возводится Тютчевым на принципе чисто-символическом. К стихам Тютчева, обличившим невидимый мир метафизической реальности в самые напряженные моменты своей мысли, прибегает Достоевский не только как к любимым цитатам, а как к неким мистическим формулам, как к уже воплощенному слову и слову священному. В минуты настоящих видений Соловьев, когда в нем немотствовал («как идиот») схематический разум «вещности», весь покоряется принципу символическому и может выразить свои мистико-поэтические прозрения лишь в слове художественном. В эстетико-философских статьях Вяч. Иванова этот исконный символизм находит достойного теоретика и ставится в связь в реалистическим, существенным символизмом Средних веков (Данте) и с мистическим символизмом древне-греческого мифа[19].

В заключение хотелось бы остановиться несколько подробней на примечательном присутствии в списках двух столь несхожих авторов – Шестова и Эрна – имени А.П. Чехова.

Что касается Шестова, то он обращается к фигуре и творчеству Чехова неоднократно, прежде всего в работе «Творчество из ничего» (1905), где содержится ряд принципиальных утверждений:

> Чехов был *певцом безнадежности.* Упорно, уныло, однообразно в течение всей своей почти 25-летней литературной деятельности Чехов только одно и делал: теми или иными способами убивал человеческие надежды. В этом, на мой взгляд, сущность его творчества. <…> Возьмите рассказы Чехова – каждый порознь или, еще лучше, все вместе: посмотрите за его работой. Он постоянно *точно в засаде сидит*, высматривая и подстерегая человеческие надежды. И будьте спокойны за него: ни одной из них он не просмотрит, ни одна из них не избежит своей участи. Искусство, наука, любовь, вдохновение, идеалы, будущее – переберите все слова, которыми современное и прошлое человечество утешало или развлекало себя – стоит Чехову к ним прикоснуться, и они мгновенно блекнут, вянут и умирают. И сам Чехов на наших глазах блекнул, вянул и умирал – не умирало в нем только его удивительное искусство одним прикосновением, даже дыханием, взглядом убивать всё, чем живут и гордятся люди[20].

[19] *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. С. 223, 224–226, 337.

Эрн говорит о философском значении Чехова очень, к сожалению, коротко, рассматривая третью определяющую тенденцию оригинальной русской философии – существенную религиозность: «Наша кровь мистической наследственностью оплодотворена скрытыми семенами созерцательных и волевых достижений великий Отцов и подвижников Церкви. Так, Чехов, сознанием живший вне всякой религии, во внутреннем τόνος'е своих художественных созерцаний существенно православен»[21]. Тем не менее утверждение Эрна о *существенном православии* художественных созерцаний Чехова представляется весьма проницательным. Стоит привести мнение такого тонкого знатока западноевропейской и русской культуры, как П.М. Бицилли (в статье 1930 г.):

> Может показаться странным, даже, пожалуй, кощунственным, сравнивать с Достоевским, великим религиозным мыслителем, пророком, Чехова – «писателя без миросозерцания». И все же я решаюсь сравнение продолжить и договорить свою мысль до конца. Достоевский возносит нас на захватывающие дух религиозно-философские

[20] *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. Томск: Водолей, 1996. С. 185, 186.

[21] *Эрн В.Ф.* Сочинения. С. 82. Ср. с более общими соображениями С.Н. Булгакова о философичности произведений А.П. Чехова в статье «Чехов как мыслитель» (Новый путь. 1904. № 11): «Чеховское настроение психологически, может быть, и связанное с сумерками 80-х годов в России, философски имеет более общее значение. Чеховым ставится под вопрос и подвергается тяжелому сомнению, так сказать, доброкачественность средней человеческой души, ее способность выпрямиться во весь свой потенциальный рост, раскрыть и обнаружить свою идеальную природу, следовательно, ставится коренная и великая проблема метафизического и религиозного сознания – загадка о человеке» (*Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1993. С. 144–145).

высоты; православие вряд ли имеет в наши дни другого столь же глубокого, сколь и пламенного истолкователя. И все же: есть в русском православии нечто, о чем Достоевский хорошо знал, что он всеми силами стремился передать и чего он не передал. Та именно смиренная, тихая поэзия, тот дух кротости, всепрощения, жалости, о котором Достоевский проповедовал и которому он был внутренно чужд. А безрелигиозный, вообще «лишенный миросозерцания» Чехов этим духом овеян и сообщает нам его дары. <...> ...Любопытно, что в плане «презренной» прозы Пушкин очень напоминает Чехова. «Капитанская дочка» светится тем же неярким, теплым, ровным светом «бытового» русского православия, который исходит от лучших вещей Чехова. В известном смысле эти двое – наиболее «русские» из всех русских писателей[22].

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Сочинения. В 2 т. Т.2. М.: Правда,1993. 751 с.
2. Бицилли *ПМ.* Трагедия русской культуры: Исследования, статьи, рецензии. М.: Русский путь, 2000. 606 с.
3. *Гальцева Р.А.* Очерки истории русской утопической мысли XX века. М.: Наука, 1992. 208 с.
4. *Иванов Вяч., Гершензон М.* Переписка из двух углов / Подг. текста, прим., ист.-лит. комм. и иссл. Роберта Бёрда. М.: Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006. 208 с.
5. *Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Т. II. Брюссель, 1974. 850 с.
6. *Марченко О.В.* В поисках своеобразия русской философии: В.Ф. Эрн // Философия в России XIX – начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М.: ИФАН, 1991. С. 101–113.
7. *Марченко О.В.* Владимир Эрн и его концепция русской философии // В.Ф Эрн: pro et contra /Сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб: РХГА, 2006. С. 824–855, 966–972.
8. *Марченко О.В.* К вопросу о проблемном контексте русского проекта христианской метафизики // Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия». 2008. № 4 (июль-август). С. 51–65.
9. *Марченко О.В.* О шестовской стратегии чтения //Философские науки. М., 2006. № 8. С. 143–145.
10. *Марченко О.В.* Очерки по истории философии. М.: МГУП, 2002. 252 с.

[22] *Бицилли П.М.* Трагедия русской культуры: Исследования, статьи, рецензии. М.: Русский путь, 2000. С.417.

11. *Марченко О.В.* Fabulae selectae. М.: Асхань, 2016. 208 с.
12. *Тертуллиан К.С.Ф.* Избранные сочинения / Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. М.: Изд-во «Прогресс», «Культура», 1994. 448 с.
13. *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж: YMCA-PRESS, 1964. 351 с.
14. *Шестов Л.* Сочинения. В 2 т. Т.2. Томск: Водолей, 1996. 448 с.
15. *Эрн В.Ф.* Гносеология В.С. Соловьева //Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 129–207.
16. *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Путь, 1912. 344 с.
17. *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.

ЭСТЕТИКА ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА: ОТ Н.Ф. ФЕДОРОВА И ВЛ.С. СОЛОВЬЕВА ДО А.К. ГОРСКОГО[1]

А.Г. Гачева

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: В статье рассматривается идеал искусства как преображения и творчества жизни, выработанный в той линии отечественной религиозно-философской мысли конца XIX – первой трети XX в., которая была связана с темой оправдания истории (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев). Показан его генезис в русском искусстве и литературе – творчество А. Витберга, А. Иванова, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, А.К. Толстого, Ф.М. Достоевского. Выделены основные характеристики: представление об антиэнтропийной сущности культуры; трактовка прекрасного не как собственно эстетической, а как онтологической категории (красота как мера совершенства творения, «духовная телесность»); выделение двух стадий развития искусства: «искусство подобий», творящее вторую, художественную реальность, и будущее «теоантропоургическое искусство», выходящее к действительному преображению бытия, к всеземному, всекосмическому художеству; идея союза науки и искусства на путях «организации мировоздействия». Показана связь эстетики жизнетворчества с другими сферами философской рефлексии: историософией, онтологией, антропологией, философией любви. Обозначено соотношение религиозной эстетики жизнетворчества, выработанной в лоне русской христианской философии, и жизнетворческих концепций Серебряного века, проявивших себя в литературе и музыке.

Ключевые слова: эстетика жизнетворчества, красота как онтологическая категория, культура как борьба с энтропией, «искусство подобий» и «искусство действительности», теоантропоургия, трагический и литургический синтез искусств, идея жизнетворчества в философии и литературе.

В публичной лекции «Кризис искусства», прочитанной 1 ноября 1917 г. в Москве, Н.А. Бердяев, один из ведущих деятелей русского религиозно-философского подъема начала XX в., заявлял: «Искусство сумасшедше стремится выйти за свои пределы. <…> Никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда еще не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни»[2].

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

Дилемма «творить саму жизнь или творить художественное произведение»[3] – одна из характерных примет модернистской эпохи. В драме Г. Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся?» Ирена, любовь которой «ушла» в прекрасную, но мертвую статую, созданную руками Рубека, с горечью восклицает: «На первом плане художественное произведение, человек – на втором»[4]. Сюжет драмы «обратен» сюжету мифа о Пигмалионе и Галатее. В мифе сотворенное руками художника одухотворяется, оживает. В драме живое истаивает и умирает, жизнь обращается в подножие искусству.

В статье «Стихия и культура», написанной по поводу землетрясения в Мессине, унесшего более 100 тысяч жизней, Александр Блок, поэт-символист, свободно творящий миры, виртуозно владеющий словом, признается в бессилии культуры перед природой, говорит о жалкой беспомощности творцов и ученых «перед мором, трусом, гладом и мятежем»: «Цвет интеллигенции, цвет культуры пребывает в вечном аполлиническом сне <…> И <…> вдруг в минуту истории, когда Толстой пишет “Войну и мир”, Менделеев открывает периодическую систему элементов, <…> в этот самый момент отклоняется в обсерватории стрелка сейсмографа» и «через день телеграф приносит известие, что уже не существуют Калабрия и Мессина – двадцать три города, сотни деревень и сотни тысяч людей»[5].

Поэту из символистского лагеря вторит новокрестьянский поэт:

Не разбудишь ты своим напевом
Дедовских могил! <…>
Не изменят лик земли напевы,
Не стряхнут листа…
(С. Есенин. «Проплясал, проплакал дождь весенний…», 1917)

[2] *Бердяев Н.А.* Кризис искусства. М., 1918. С. 4.

[3] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 218.

[4] *Ибсен Г.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1958. С. 448.

[5] *Блок А.А.* Стихия и культура // Литературный сборник в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине. СПб., 1909. С. 208–218.

А рядом звучит футуристическая труба Маяковского:

Я,
златоустейший,
чье каждое слово
душу новородит,
именинит тело,
говорю вам:
мельчайшая пылинка живого
ценнее всего, что я сделаю и сделал!
(В. Маяковский. Облако в штанах, 1914)

Переживание разрыва между совершенной реальностью, которую созидает искусство, и несовершенством жизни как она есть, – короткодыханной, утлой, дисгармоничной, понимание того, что, к каким бы творческим взлетам ни вело вдохновение, творить жизни оно не может, что художественный шедевр не изменяет путей истории и не спасает от смерти, в искусстве эпохи модернизма достигает предельного градуса. Но истоки дилеммы «жизнь или искусство» лежат за пределами этой эпохи. Они – внутри реализма, достигшего максимальной объемности в *изображении* действительности и тем самым вплотную придвинувшего искусство к *кризису*, т. е. к *суду* над искусством, творящим «подобия» жизни, но не способном ни на йоту изменить эту жизнь. Трагедия творчества настигает человека творящего именно тогда, когда художественная идея, синтезирующая мысль и чувство, воплощается во всей своей полноте, мастерство достигает высшей степени совершенства. В этом суть духовной драмы Гоголя и Льва Толстого: создатель «Войны и мира» и «Анны Карениной», признается, что больше не хочет смотреть на жизнь сквозь «зеркальце искусства», тешиться «игрой светов и теней», зная, что «жизнь бессмысленна и ужасна»[6], искалечена этим ужасом и неотвратимо смертна.

Невозможность удовлетвориться только эстетическим созерцанием, художественным запечатлением жизни, горький стыд от того, что писательский дар, всесильный в пространстве образа, бессилен в пространстве жизни, толкали на аскетически-монашеский путь, нудили отдаться религиозному деланию, воспитанию своего внутреннего человека. Но для

[6] *Толстой Л.Н.* Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М.: ГИХЛ, 1957. С. 15.

творца этот крест был неподъемен, ибо соединялся с отрицанием пути творчества, отсечением художественного дара как соблазна, заграждающего дорогу к спасению. Своего рода компромиссом между аскезой и творчеством оказывался выход в те сферы, которые ближе стоят к конкретике жизни, к слову не образному, прихотливо-свободному, пугающему своей многозначностью, но прямому, публицистическому, ориентированному на определенный, без подтекста выражаемый смысл, воздействующему линейно и однонаправленно. Отсюда гоголевские «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), учительная проповедь о жизни какова она есть, о слепоте умов и очерствении сердец и одновременно – призыв к самовоспитанию, нравственному собиранию себя, совестливому, справедливому устроению жизни. В предисловии к книге писатель прямо заявляет, что хочет искупить ею «бесполезность всего, доселе им напечатанного»[7]. И Толстой, испытавший перерождение убеждений на три десятилетия позже Гоголя, так же смещает акценты в сторону учительных, религиозно-нравственных сочинений – «В чем моя вера?», «Так что же нам делать?», предельно минимизируя творческую палитру отбрасывая «художественное» как избыточное и ненужное, постыдное в своей беспечности, неуместное, как игривая виньетка на траурном фоне.

Но можно было идти не только этим путем, предельно сужающим диапазон художественного творчества. Можно было попытаться – и деятели искусства пытались – предельно расширить этот диапазон, раздвинуть пределы возможного, ведя искусство от отражения к реальному преображению жизни и человека. Эстетическое здесь прямо соединялось с этическим и религиозным, с той «высшей идеей существования»[8], которая дана Христовой заповедью о совершенстве («Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»; Мф. 5, 48) и требует от художественной деятельности по самому высшему счету, задавая и личности творца, и личности того, кто искусство воспринимает, встречается с ним на дорогах истории, высшую ценностную планку: не эстетская игра и художественное наслаждение шедевром, а умно-сердечное усилие, переходящее в действие, не проживание (и избывание) отпущенного тебе времени по принципу «живи, как живется», но совестливая активность, заставляющая выстраивать своего внутреннего человека, преображать себя, распро-

[7] *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 36.

[8] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 24. С. 50.

страняя свет этого преображения в мир. По формуле Достоевского, прозвучавшей в подготовительных материалах к роману Бесы» из уст старца Тихона: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать»[9].

Стремление связать искусство с сотериологией, с темой спасения, с перспективой преображения смертного, страдающего бытия в Царствие Божие, проявилось в XIX веке в разных видах искусства – архитектуре, живописи, литературе. Его мы видим в масонском проекте Храма Христа Спасителя Александра Витберга, заложенного в 1817 г. на Воробьевых горах. Проектируя комплекс трех храмов, как бы «восходящих» по склону Воробьевых гор, он ставил целью воплотить в архитектурных формах главный догмат христианства о Троице, относящийся не только к Богу, но и к человеку: человек имеет троичное устроение, неслиянно-нераздельное единство телесной, душевной, духовной природ, и они должны быть просветлены целокупно. Путь к этому просветлению Витберг полагал в образе Богочеловека Христа, воплотившегося и воскресшего, явившего в Преображении, «до какого просветления очищенное тело душевными свойствами доведено быть может»[10]. «Не здание хотелось мне воздвигнуть, а молитву Богу»[11] – так передавал архитектор суть своего монументального замысла.

Той же воплощенной молитвой стал труд его тезки, художника Александра Иванова: и библейские эскизы для храма в память воцарения дома Романовых, и знаменитая картина «Явление Христа народу», над которой Иванов работал двадцать лет, с 1837 по 1857 годы. Встреча человечества со своим Спасителем, по убеждению живописца, событие, не отстоящее от современности на девятнадцать веков, но совершающееся здесь и сейчас, в каждое мгновение жизни, когда душа человеческая делает выбор между злом и добром. Чтобы люди поняли это, чтобы обратились и пришли ко Христу, и писал художник свою картину. Ее созерцание, просветляющее ум и сердце, очищающее душу от скверны греха, должно было вести к метанойе, соделывая предстоящего «новым человеком».

Гоголь, поддерживавший и ободрявший Иванова в его дерзновении приблизить искусство к религиозному деланию, создавал «Мертвые души» как текст, выходящий за пределы литературы. Трехчастный

[9] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. С. 177.

[10] Там же.

[11] Записки академика Витберга, строителя Храма Христа Спасителя в Москве // Русская старина. 1872. Т. 5. Там же. С. 31.

замысел «поэмы», неожиданно перекликающийся с храмовым проектом архитектора Витберга, был одушевлен тем же стремлением ко всецелому преображению личности, в котором писатель видел путь ко всецелому преображению жизни. Первая часть «Мертвых душ» – мир, каков он есть, погрязший в грехе, исказивший в себе образ Божий, не знающий и не хотящий знать правды. Вторая – опамятование, метанойя, прозрение героев, и прежде всего Чичикова, так бессовестно и беззастенчиво скупавшего «мертвые души». Третья часть – выход героев, внутренне преобразивших себя, на общественное служение, превращение их в деятелей новой России.

В том же направлении двигался и поздний Толстой: от отрицания, на пике учительной публицистики, искусства как бесполезной иллюзии и постыдной игры к утверждению искусства как орудия «братского единения людей»[12], от «Исповеди» (1879–1982), где всякая художественная деятельность предстает как ложь и самообман, к роману «Воскресение» (1889–1899), где литература начинает служить религиозному обновлению жизни. Нехлюдов, поначалу такая же «мертвая душа», как и Чичиков, проходит на протяжении романного сюжета свой собственный суд совести, шаг за шагом выстраивая себя, совершая, с точки зрения обыденного сознания, алогичные и нелепые действия (хлопоты о заключенных, которых государство признало преступниками, отдача земли крестьянам, намерение жениться на Масловой, поездка за ней в Сибирь и т.д.), но именно через эти поступки, укрепляющие его в новом нравственном выборе, он и спасает себя. С ним происходит то, о чем говорит Христос Никодиму: «рождение свыше» – не природно-бессознательное, естественно-животное, в котором человек не помнит и не знает себя, но сверхприродное, духовное, идущее через внутренние усилия совести. То же «рождение свыше» переживает и герой Достоевского, Митенька Карамазов, после пророческого сна про «дитё», пробудившего в его сердце совесть и жажду служения: «Я в себе в эти два последние месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек!»[13].

Образ *воскресения* в человеке образа Божия, «восстановления погибшего человека»[14] – ключевой в творчестве Достоевского. Писатель испо-

[12] *Толстой Л.Н.* Что такое искусство? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.-Л., 1928–1964. Т. 30. С. 195.

[13] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. С. 31.

[14] Там же. Т. 20. С. 28.

ведовал «реализм в высшем смысле»[15], рассматривающий бытие и человека не только такими, каковы они есть, но и такими, каковы они должны быть: человека – в перспективе его богочеловечности, бытие – в перспективе благобытия. В этом глубинный смысл его творческой формулы: «При полном реализме найти в человеке человека»[16]. Краеугольным камнем своей религиозно-философской эстетики он ставил образ Христа, видя в Нем «идеал человека во плоти»[17], полноту одухотворенной телесности, совершенное единство идеи и формы, при котором естество всецело подчиняется духу, сознание правит материей, исцеляя и преображая ее. В Боге воплотившемся, для Достоевского, залог будущего просветления и спасения мира, его преображения по законам высшей, божественной красоты. «Мир станет красота Христова»[18], – записывает он в подготовительных материалах к роману «Бесы».

Витберг, Иванов, Гоголь, Толстой, Достоевский стремились преодолеть разрыв искусства и жизни, творчества и бытия изнутри самого искусства, не выходя за его границы, а максимально их расширяя, не отказываясь от художественности, но веря в идеалотворческие, преображающие ее потенции. «Идеал ведь есть тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность»[19], – писал Достоевский, утверждая неразрывную связь онтологии и деонтологии, существующего с долженствующим, веру в Царствие Божие, одушевляющее пути истории.

Трансцензус из реальности в сверхреальность не приводил русских писателей и мыслителей к апологии самоспасения (хотя и такой исход русская культура XIX века давала, достаточно вспомнить мысль и судьбу К.Н. Леонтьева). Прикосновение к совершенству не оборачивалось презрением к наличному бытию; напротив, рождало стремление охватить любящим сердцем смертный, страдающий мир, удержать его над мео-

[15] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 65. См.: *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004; *Степанян К.А.* «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М., 2005; Круглый стол «Проблема “реализма в высшем смысле” в творчестве Достоевского. Отд. отт. СПб.: Наука, 2004 (Достоевский и мировая культура. Альманах № 20).

[16] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 65.

[17] Там же. Т. 20. С. 172.

[18] Там же. Т. 11. С. 189.

[19] Там же. Т. 21. С. 76.

нической бездной, очистить от скверны и преобразить. Трактовка искусства как слова об идеале оказывалась тесно связана с идеей истории как работы спасения. История не «пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний», но поле встречи Бога и человека, «богочеловеческое дело на земле»[20], пространство осуществления благих потенций, вложенных в мир Творцом. Эта идея, развитая в отечественной религиозно-философской традиции[21], вызревала в лоне литературы. Она была сокровенным чаянием Н.В. Гоголя, прозвучала у Ф.И. Тютчева и И.С. Аксакова («После 1848 года»), но наиболее отчетливо проявилась у Достоевского. Мироотрицающей вере отца Ферапонта писатель противопоставлял светлую, распахнутую на мир и людей веру старца Зосимы, образ Церкви, охватывающей собою все бытие. А в «Дневнике писателя» не раз выражал «утопическое понимание истории», надежду на то, что человечество, преодолев межличностные и межнациональные споры, столкновение индивидуальных и групповых эгоизмов, в братски-любовном единстве созиждет Царство Христово, предреченное двадцатой главой «Откровения».

Трактуя идеалотворческий вектор искусства В.С. Соловьев, один из столпов русской религиозно-философской эстетики, утверждал, что искусство здесь исполняет функцию *«предварения»* и *пророчества*, *являя* в наличном, раздробленном универсуме, далеко отстоящем от совершенства, *образ всеединого бытия*, о котором говорят все религии, и прежде всего христианство. Оно становится «переходом и связующим звеном между красотою природы и красотою будущей жизни»[22].

Об искусстве, зримо выражающем высший идеал блага и совершенства, искусстве учительном и пророческом, открывающем человеку смысл и цель его бытия на земле, размышлял и старший современник Соловьева Н.Ф. Федоров. Понять конечные задания и предельные цели искусства он стремился, идя к его началу, к первобытной древности, к заре человечества. Искусство, по Федорову, рождается у могилы, художественный порыв возникает из сознания смертности, из слезной скорби, чувства утра-

[20] *Прот. Сергий Булгаков.* Агнец Божий. Париж. 1933. С. 464.

[21] См.: *Гачева А.Г.* Концепция истории как «работы спасения» в русской мысли XIX–XX вв. // Общественная мысль России: генезис, формирование, основные направления. М.: РОССПЭН, 2011. С. 571–594.

[22] *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 398.

ты и тоски по умершим. По физической необходимости хороня умерших, человек дает им новую жизнь в виде памятников, стремится запечатлеть живописно или скульптурно, воссоздать их хотя в виде подобия, населяет небесные звезды образами умерших отцов (первобытная «патрофикация»). В своих истоках, подчеркивает философ, искусство есть попытка «мнимого воскрешения»: повинуясь сердечному чувству, оно восстановляет то, что «по необходимости физической» предано земле.

Среди разнообразных, всегда афористичных и образных, определений, которые Федоров дает искусству, есть и такое: искусство как «противодействие падению». Мыслитель раскрывает его на примере архитектуры – ее создания вытянуты в вертикаль, являют собою зримое сопротивление закону тяготения: в этом законе для Федорова как бы воплощена сила природной необходимости, влекущая все – живые и неживые – тела природы к разрушению, «падению», смерти. Архитектура собирает и художественно организует природную материю, творит из нее новый, совершенный и гармоничный мир. В ее пространстве действуют иные законы, выработанные и примененные самим человеком.

Федоров, как и Соловьев, акцентирует эту проективную, преображающую способность искусства. Оно не просто свидетельствует о грядущем состоянии мира, в котором будет преодолена «темная сила», одержащая ныне «материальное бытие», оно выстраивает его проект. В камерном, предварительном, «опытном» виде осуществляет тот принцип *регуляции*, который, по убеждению Федорова, должен стать основой действия человека в мире, является как бы лабораторным предварением будущего вселенского творчества.

Преображающая, регулятивная способность искусства наиболее отчетливо проявляется в «искусстве священном», религиозном. Здесь она обретает необходимую векторность и силу, всецело ориентирована в поле высшей цели. Федоров много пишет о символике храма: в нем воплощена своего рода религиозно-художественная модель преображенного мироздания, «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею»[23]. Само богослужение, совершающееся в его стенах, когда верующие соединяются в совокупной молитве об умерших, в евхаристическом общении, мыслитель рассматривает как прообраз будущей

[23] *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства. С. 159.

литургии «внехрамовой», общего богочеловеческого дела, возвращающего «жизнь тем, от коих ее получил»[24].

Последний тезис Федорова выводит эстетику к новым горизонтам. Как бы ни было прекрасно искусство священное, как бы ни поражал воображение храмовый синтез искусств, остановиться на нем невозможно. Явленный в литургическом синтезе образ гармонии требует своего воплощения во всей совокупности внешнего бытия. «Птоломеевское мировоззрение и Птоломеевское искусство есть мнимая патрофикация неба, мнимое воскрешение, а Коперниканское должно быть действительным отцетворением, или воскрешением»[25].

Предчувствие и предвестие «истинной, полной красоты» мира далеко не исчерпывает цели искусства и с точки зрения Соловьева. «Художество вообще, – пишет философ, – есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста»[26]. Полнота развития художественных энергий состоит в реальном воплощении идеального строя жизни. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»[27].

Так формулировалась в русской эстетике идея искусства как творчества жизни, которая стала своего рода «противоядием» против кризиса искусства эпохи модерна, оказавшегося неспособным целостно и действенно соединить искусство и бытие.

Главными теоретиками теоантропоургической эстетики были Федоров и Соловьев: она и рождалась отчасти в их диалогах, растянувшихся на 1880-е – 1890-е годы[28]. По мысли Федорова, «искусство действительности» призвано в перспективе истории сменить нынешнее «искусство подобий», которое способно творить лишь «вторую» – художественную – «реальность», преодолевает энтропию и смерть лишь в масштабе «бессмертного шедевра», останавливает время не в реальности бытия и истории, а в пространстве картины, воскрешает облик умерше-

[24] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Традиция», 1995–2000. Т. 1. С. 401, 297.

[25] Там же. Т. 3. С. 352.

[26] *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства. С. 404.

[27] Там же.

[28] Подробнее см.: *Гачева А.Г.* В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РГХИ, 2004. С. 844–936.

го не в живой телесности, а только в слове, скульптуре, на полотне. Поприщем «искусства действительности» является вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры»[29]. Это искусство становится действительно воскрешающим, восстановляющим облик умершего реально, в неразрушимости духовно-душевно-телесного единства. А его деятелями является не каста художников, а все люди, все «сыны человеческие», объединившиеся в общем деле, овладевшие законами строения и функционирования вещества, научившиеся преодолевать силы смерти и разрушения. В конечном итоге «весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений», должен, по Федорову, стать «многоединым художником» мироздания, преображая миры Вселенной «в художественное целое», в храм[30].

Федоров и Соловьев формулируют ключевой тезис эстетики жизнетворчества: законы художественного творчества, созидающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности, активно созидать жизнь. «Эстетика, – пишет мыслитель, – есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих»[31].

В XX веке об искусстве, обращенном к «реальному творчеству преображенной жизни, нового неба и новой земли»[32], размышляют Н.А. Бердяев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Интерпретируя заповедь «обладания землей», данную Творцом человеку, С.Н. Булгаков подчеркивает «изначальное единство» хозяйства и искусства как двух граней целостной мироустроительной деятельности человека и призывает вернуться к этому единству на новом витке развития, сделав искусство «действенным», а хозяйство – художественным[33]. Концепцию теургии, сливающей творчество с религиозным деланием[34], поставляющей художника «религиозным устроителем жизни»[35], развивают младосимволисты А. Белый и В. Иванов. Призыв к жизнетворчеству звучит в декларациях футуристов и конструктивистов, одушевляет художественные искания начала 1920-х годов. Выдающийся художник Василий Чекрыгин, один из создателей и главных участников литературно-художественного объединения «Маковец», находившийся под глубоким и сильным влиянием «Философии общего дела» Федорова, а также работ Соловьева о смысле искусства, выдвигает идею искусства будущего, когда мир совершенных образов и форм, творимых в искусстве, распространится на бытие в целом, а завершением художественного акта станет «Построение Рая»[36].

В основании эстетики жизнетворчества лежат две идеи. Идея активного, творческого христианства, согласно которой человек, созданный по образу и подобию Божию, должен стать Его соработником в деле преображения мира в Царство Христово, и представление о векторном, восходящем типе развития, идущем в направлении все большего «усложнения и усовершенствования природного бытия»[37], идея «космического роста» мира, в котором человек и его творческое действие играют ключевую, необходимую роль. Разворачивая эту мысль на страницах своих сочинений, Соловьев рисует развитие Вселенной как «постепенный и упорный процесс» воплощения в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала: сперва в неорганическом мире (воде, камнях, минералах), затем в растениях, животных – с неизбежными здесь муками, тупиками, «неоконченными набросками неудачных созданий» и, наконец в человеке, где создана абсолютная форма для бытия духа[38]. Человек, «самое прекрасное» и одновременно «самое сознательное природное существо»[39], призван стать активным «деятелем мирового процесса», продолжив «то художественное дело, которое начато природой»[40], но уже на новом, более совершенном уровне. Ибо красота в природе не затрагивает смертной основы вещей, она – «покрывало, наброшенное на злую

[29] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 202.
[30] *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 401.
[31] Там же. Т. 2. С. 231.
[32] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. С. 201–203.
[33] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М: Республика, 1994. С. 308.
[34] *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 115, 117, 120.
[35] *Иванов В.* Искусство и символизм // Иванов В. Собр. соч. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 595.
[36] В.Н. Чекрыгин – Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922 // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 330.
[37] *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 630.
[38] *Соловьев В.С.* Красота в природе // Там же. С. 358 и др.
[39] Там же. С. 390–391.
[40] Там же. С. 390.

жизнь, а не преображение этой жизни»[41]. Человеку же предстоит распространить начало духа и сознания не только на форму бытия природы, но и на способ ее бытия, приведя тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к нераздельно-неслиянному единству в Боге[42].

С появлением человека движение мира к совершенству разворачивается по линии восхождения от человечества к Богочеловечеству и от материи – к Богоматерии, от «злой жизни» послегрехопадной природы с ее «двойной непроницаемостью» вещей и явлений (они не могут занимать одновременно одну точку пространства и вытесняют друг друга во времени) к состоянию «всеединства», «всемирной сизигии»[43]. Эта мысль, звучащая у Соловьева и других христианских мыслителей, находит параллели у философов и ученых, принадлежавших к естественнонаучной ветви русского космизма и развивавших идею направленности эволюции, которая движется к рождению существа сознающего и обретает с его явлением в мир новое качество. По мысли Н.А. Умова и В.И. Вернадского, деятельность человека разумного, «великой геологической, быть может, космической силы»[44] на планете Земля, по своей природе является антиэнтропийным, космизующим фактором, она борется с рассеянием энергии, увеличивает в природе «стройность»[45], ведет к созиданию ноосферы, качественно нового, *организованного* состояния биосферы. Труд, культура, искусство – неотъемлемые части этой общей работы.

Знаменитый трехчлен отца эстетики А. Баумгартена: «истина» – «благо» – «красота» – в эстетике жизнетворчества дополнен четвертой категорией – «совершенство». Отношение человека к миру предстает здесь как эстетическое отношение, но это не пассивное «любование» красотой бытия в его данности, а космизация мира, творческое действие, заключающееся в преодолении темного, хаотического начала в природе, того

[41] *Соловьев В.С.* Красота в природе. С. 392–393.

[42] В трактате «Смысл любви» (1892–1894) Соловьев так формулировал эту задачу: «В устроении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты: чрез человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она должна войти в это царство *извнутри,* чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту» (Там же. С. 546).

[43] *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 540–541, 547.

[44] *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 288.

[45] *Умов Н.А.* Роль человека в познаваемом им мире // Там же. С. 122.

«безобразия», что является приметой ее «падшего» состояния, проявляет себя в смерти, разложении, пожирании, вытеснении. В главке «Микрокосм и Макрокосм», входящей в обширный труд «У водоразделов мысли», П.А. Флоренский так обозначит творческий, *возделывающий* принцип отношения человека к Вселенной: «Человеку-мужу, – надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»[46]. Перекидывая мост между научной и религиозной картинами мира, философ заговорит о Логосе, действующем в материи и влекущем ее к совершенству, о человеке как орудии Логоса, проводнике Его преображающего действия в мире, о культуре как «сознательной борьбе с мировым уравниванием»[47] и «пневматосфере», новой творческой оболочке земли, где все вещество вовлекается в «кругооборот культуры, точнее, кругооборот духа»[48].

В концепции искусства как жизнетворчества красота предстает не как эстетическая, а как онтологическая категория[49]. Это полнота соединения идеи и формы, духа и плоти, «духовная телесность». Красота – мера совершенства творения, его одухотворенности, благости, полноты, одна из главных характеристик божественного плана бытия. Перелагая исихастский образ творения мира как первого – целостного и совершенного – художественного акта, где Бог выступает как Первохудожник, а человек – как «шедевр божественного творчества»[50], С.Н. Булгаков подчеркивает: «Весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства, которое в человеке, в силу его центрального положения в мире, достигает завершенности, ибо лишь в нем, как царе творения, завершается космос»[51].

Понимание красоты как своего рода энтелехии мироздания, идеалии, дающей космогоническому процессу необходимый начальный им-

[46] *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 440.

[47] *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

[48] *Флоренский П.А.* Письмо В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 164–165.

[49] Об онтологичности красоты в русской религиозно-философской эстетике см.: *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 58.

[50] *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев. 1991. С. 32. См. также: *Игумен Иоанн Экономцев.* Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // Игумен Иоанн Экономцев. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 179–180.

[51] Там же. С. 221.

пульс, а затем постоянно питающей его, удерживающей в должном русле, свойственно не только религиозно-философской линии русской культуры, но и представителям естественно-научной ветви космизма. Так, физик-философ Н.А. Умов определял красоту как зримое проявление того фундаментального свойства живой материи, которое он называл стройностью. Высшим носителем стройности, по Умову, является человек. Чутко реагируя на всякую дисгармонию, стремясь к увеличению стройности во всех сферах бытия, человек назвал проявления этой стройности красотой. Чувство красоты – регулятор поведения человека в мире, оно влечет его к исполнению своего эволюционного назначения: быть борцом с энтропией, космизатором необъятной вселенной, истинным «апостолом света»[52].

У В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.Н. Чекрыгина и др. концепция искусства как жизнетворчества опирается на идею «продолжающегося творения». Границы акта творения здесь расширяются далеко за пределы первых семи дней, обнимают весь процесс мирового развития, от начального, эдемского состояния, где закладываются в мир потенции благого становления, возрастания к Абсолюту, как бы его идеальная программа, до преображения всего универсума в Царствие Божие. История же понимается как «восьмой день творения», в котором активная роль отводится человеку. С.Н. Булгаков этой идеи не разделял, считая «миротворение в основах своих» завершенным[53]. Бог, по мысли Булгакова, предназначил человека для возделывания уже созданного мира, дав ему заповедь «обладания землей», и именно в «бескорыстном любовном труде <…> над природой для ее познавания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»[54] сможет утвердить человек свое призвание и Богоподобие. Что же касается Н.Ф. Федорова, то у него вопрос о масштабах человеческого творчества разрешался через смелый и сильный мыслительный ход: «Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине, – мы должны, иначе мы не будем подобием Творца, и все созданное должно погибнуть, разрушиться»[55]. Помимо онтологического критерия (Божий замысел о человеке), философ опирался здесь

[52] *Умов Н.А.* Эволюция физических наук и ее идейное значение // Умов Н.А. Собр. соч. Т. 3. М., 1916. С. 517.

[53] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 162.

[54] Там же. С. 171.

[55] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 77.

на критерий нравственно-религиозный, идущий из глубины совести самого человека, из сознания ответственности за бытие, из любви к отцам и Богу отцов: эта ответственность и эта любовь позволяют «сынам человеческим» определить свое место и задание в деле Божием.

Так мы подходим к антропологической теме, ключевой для построения эстетики жизнетворчества. Вопрос об искусстве связан здесь напрямую с вопросом о пределах благодатной активности человека, точнее – о расширении этих пределов, с новой постановкой проблемы синергизма, сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле спасения. Для Федорова и Соловьева, Бердяева и Булгакова «человек есть существо <...> творчески действующее в мире»[56], и в этой способности к творчеству проявляется «черта образа Божия»[57], содержится указание на его место в бытии, в Божественном замысле: быть соработником Бога в деле устроения и одухотворения мира, распространять рай во всей необъятной вселенной, подготовлять условия для воцарения в мире Царствия Божия. Творчество, таким образом, онтологически задано человеку, является важнейшей частью Божественного домостроительства. Благодать Божия и усилие человеческое в этом домостроительстве действуют синергийно.

Н.А. Бердяев, ставивший вопрос о смысле творчества наиболее радикально и дерзновенно, настойчиво подчеркивал двуединый, богочеловеческий характер творческого делания в мире. По его глубокому убеждению, человеческое творчество носит отнюдь не дополнительный, факультативный характер, являясь лишь свидетельством безграничного милосердия и всемогущества Создателя. Нет, человек именно продолжает «дело Божьего творения»[58], наравне с Господом участвует в созидании «нового неба и новой земли»; в нем – сокровенный центр мироздания, надежда и упование всей твари, которую человек вместе с собой должен привести к обожению. В его активности, сознательно устремленной к умножению блага, в его творчестве раскрывается полнота сыновней любви, и эта любовь идет навстречу полноте Божественной любви, проявившей себя в акте творения.

[56] *Булгаков С.Н.* Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Соч. Т. 2. С. 637.

[57] Там же. С. 638. Ср. у Н. Бердяева: «Человеческая природа – творческая, потому что она есть образ и подобие Бога – Творца» (*Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. С. 123).

[58] *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 145.

Столь же последователен и радикален в отношении границ человеческой активности в деле борьбы со смертью, преображения универсума в Царствие Божие был Н.Ф. Федоров. Для него человек – исполнитель Божией воли в творении, существо, через которое Бог действует в мире. При этом уникальность человеческой природы, по Федорову, состоит в том, что человек не только созидающее, но и самосозидающееся существо – непрерывно растущее, движущееся к совершенству. Связывая начало человечества с сознанием смертности, он полагал первой осознанной реакцией человека на смерть и «первым актом» его самодеятельности принятие им вертикального положения[59]. На заре истории, задолго до строительства памятников, храмов, архитектурных сооружений, человек обозначил свое явление в мир принципиальным противодействием той силе тяготения, что распластывает по земле всякую тварь, не дает подняться выше отпущенного ей удела, заявил себя выше животной участи. Религиозный, молитвенный порыв к небу, ко Вселенной, к Богу стал, по Федорову, первым творческим порывом человека, первым актом искусства: «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением – храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. Наша жизнь есть акт эстетического творчества»[60].

Религиозным актом восстания, воздвижения себя в вертикаль открывается в истории долгий путь творческого самосозидания человека. Его венцом, с точки зрения Федорова, должно стать преображение, притом не только нравственное, но и физическое, достижение «полноорганности», дающей человеку возможность к безграничному перемещению, жизни в разных средах, непрерывному обновлению. Для Федорова это – важнейшая часть христианского делания в мире, во всей полноте раскрывающая Божий замысел о человека как о творце, существе благом, сознательном и свободном, ибо «только самосозданное существо может быть свободным»[61]. Отсюда и одно из определений, данное Федоровым «искусству действительности»: искусство богочеловеческое, «теоантропоургическое», «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека»[62].

[59] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 249.
[60] Там же. С. 162.
[61] Там же. С. 229.
[62] Там же.

В 1920-е годы точку зрения Федорова разовьет Василий Чекрыгин. Автор серии графических рисунков «Воскрешение. Переселение людей в космос», представлявшей проекты росписей будущего Собора-Музея всеобщего дела, заговорит о человеке как «высшем синтезе живых искусств». Человек – это «живая живопись, скульптура, архитектура, музыка»[63], живое художественное творение, правда, пока еще не завершенное и несовершенное, ищущее опоры, гибнущее в смерти, но в перспективе призванное перерасти себя, стать подлинным художником, творцом своей собственной природы, устроителем и кормчим всего мироздания.

Достижение «полноорганности», бессмертия, восстановление из мертвых – все это слагаемые «искусства действительности». Но подобная вселенская задача не может быть осуществима средствами *только искусства*. Она требует выхода за границы искусства, обретения целостности творчества, способности к гармоничной, синтетической деятельности, которая одновременно является и мироустроительной, и художественной. Важнейшим этапом на этом пути Федоров провозглашает тесное взаимодействие искусства с научным творчеством. Наука, в отличие от изощренного в фантазии художества, не создает идеальных образцов, но прежде всего познает свойства реального мира, все глубже проникает в глубины бытия, организуя и упорядочивая согласно открытым ею законам хозяйственно-трудовую деятельность человечества. Федоров утверждает: без того упорного труда познания, который берет на себя наука, невозможно достичь творческого управления миром. При этом, чтобы по-настоящему соединиться с искусством, сама наука должна быть радикально расширена и нравственно преобразована. Ей следует выйти из области лабораторных опытов, локальных экспериментов в пространство всеземного и всекосмического исследования. Она должна работать не на взаимное истребление, не на идеалы общества потребления, не на обогащение одиночек, а на спасение жизни, на преображающую регуляцию. Ей предстоит наметить пути к воплощению проекта совершенного мира, который в своих высших образцах раскрывает искусство.

Мысль о синтезе науки и искусства, знания и творчества была продолжена в трудах последователей Федорова 1920–1930-х годов А.К. Горского, Н.А. Сетницкого и В.Н. Муравьева. При этом к соработничеству науки и искусства они, опираясь на Федорова, присоединяли еще труд

[63] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 229.

и религию, выстраивая схему целостной деятельности человечества, направленной на преображение мира. Религия, являющаяся творчеством идеала, задает систему целей и ценностей. Искусство, опирающееся на идеал, организует «науку, координируя, упорядочивая и направляя по намеченным путям всю аналитическую, исследовательскую, испытательскую деятельность человечества»[64]. А уже наука по-настоящему организует «весь человеческий труд», направляя его в русло «преображения и очеловечивания природы»[65], воскрешения и жизнетворчества.

Своим требованием целостности творчества, синтеза науки и искусства в труде преображения мира теоантропоургическая эстетика Федорова и его продолжателей заметно отличалась от тех течений символизма и авангарда, которые также выдвигали идеал творческого преображения мира, но полагали его осуществление либо на художественных – и прежде всего художественных – путях, либо, напротив, на путях научно-технических, максимально приближающих работу художника к работе инженера, конструктора, а искусство – к производству. Критикуя теургическую утопию символизма, идею мистерии А.Н. Скрябина, А.К. Горский справедливо подчеркивал фантастичность и утопичность стремления в одиночном, мгновенном, прометеистском порыве выйти за пределы реальности, преодолеть гнет болезни и смерти при помощи одного лишь искусства. В равной степени он утверждал, что призывы к слиянию искусства с производством, громко звучавшие в культуре Советской России начала 1920-х годов, не разрешают проблемы «жизнь и искусство». Ибо в искусстве, низведенном до производства вещей, до ремесленничества, исчезает важнейшее специфическое его качество: дар творческого преображения действительности, способность представить в художественном образе идеал мира и человека. И это хорошо понимал художник Василий Чекрыгин, привлекший внимание к важнейшему свойству искусства: в отличие от техники оно не конструирует, не строит, но непосредственно рождает свои произведения. Оно не механистично, а органично. Конструкция же техническая «не имеет еще в себе признаков конструкции художественной»[66], которая, воплощая в себе новое, досе-

[64] *Горский А.К.* Организация мировоздействия // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 166.

[65] Там же. С. 166, 179.

[66] *Горский А.К.* Организация мировоздействия // Горский А.К. Сетницкий Н.А. Сочинения. С. 164.

ле не существовавшее в природе качество, сохраняет при этом природную пластичность, изящество, красоту.

Все вышесказанное объясняет, почему Федоров и его продолжатели основывали «организацию мировоздействия», охватывающую все виды созидательной активности человечества в бытии, все области его теоретической и практической деятельности, на том творческом принципе, который дан в искусстве. Именно искусство открывает пути перехода от нынешнего, орудийного, технического прогресса, воздействующего на природу лишь внешним образом, при помощи механизмов и машин, к новому, совершеннолетнему типу прогресса – прогрессу органическому, который уже непосредственно, живым творящим касанием преображает и одухотворяет мир.

В связи с последним тезисом нужно коснуться идей А.К. Горского, выраженных в эстетическом трактате «Огромный очерк» (1924), а затем развивавшихся в письмах конца 1930-х – начала 1940-х годов.

Обратившись к исследованию творческого процесса и привлекая в связи этим данные психоанализа, материал из разных областей искусства (преимущественно музыки и литературы), мыслитель пришел к выводу о глубокой связи, существующей между творческим возбуждением и возбуждением эротическим, об их одноприродности, об их психофизиологическом родстве. Горский писал об особом автоэротизме художника – автоэротизме, который в своих глубинах питается стремлением к полноте и совершенству. «Эротическое восхищение собственным телом в его целости», желание «увидеть себя в ином <...> более привлекательном образе, где удержаны лучшие образцы старого образа и дополнены новыми, недостающими»[67], направляет работу воображения. В художественном образе творец усиливается как бы спроецировать, закрепить в реальности представление и предчувствие «новой, совершенной природы», «лучше и полнее той к которой мы прикованы»[68] и которой не удовлетворены, явить «грезу о новом теле», гармоничном, прекрасном, духоносном.

Эрос совершенствования, преображения, восхождения, страстное влечение к идеалу присутствует в творческом порыве бессознательно, на глубинно-интуитивном уровне, но роль его в искусстве чрезвычайно ве-

[67] *Горский А.К.* Огромный очерк // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. С. 200, 204.

[68] Там же. С. 242.

лика. Именно он является источником того таинственного «лирического волнения», которое так отлично от «житейского» своей целенаправленностью, регулятивностью, созидательной силой. В этом волнении, по мысли Горского, трансформируясь, реализует себя особый тип эротики: эротики магнитно-облачной, когда возбуждение действует не только в половой сфере, но распространяется на весь организм, образует вокруг него мощную энергийно заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил». Облачное, эротическое окружение тела рождает ощущение цельности, полноты, радостного всемогущества, и вот уже загорается все существо художника жаждой творчества и в творчестве дает созидательный выход избытку живоносной энергии.

Эрос в искусстве не только телопостроителен, но и миропостроителен, устремлен и к гармонизации духовно-телесного облика человека, и к гармонизации всей вовсе лежащей природной и космической среды. Творческий акт открывает «возможность организму неизмеримо далеко <...> расширить круг своих волнений, свободно излучаясь и пространственно и смело формируя, видоизменяя линиями своих волн мельчайшие структурные сетки окружающего вещества»[69]. На нынешней стадии искусства эта возможность дана лишь в зародыше, но его эволюция, подчеркивает Горский, неуклонно движется от опосредованно-механического к непосредственно-органическому, «нерукотворному» воздействию: «так, чтобы творческий акт <...> был более подобен акту рождения живого существа»[70], чтобы художественные образы самостоятельно, без помощи рук и орудий, проступали на полотне природы, чтобы разнородные элементы и стихии мира слагались в гармоничное целое под влиянием стройных энергийных потоков, направляемых творческой волей.

Опираясь на учение Платона о космогонической силе эроса, концепцию «положительного целомудрия» Федорова и идеи «Смысла любви» Соловьева, Горский ставит перед искусством задачу регуляции эротической энергии. Эта энергия до сих пор то растрачивается в сексуальных актах, то воспроизводит в деторождении все ту же короткодыханную, смертную жизнь, то сублимируется в культурном творчестве, способном, увы, породить лишь мертвую, хотя и прекрасную вещь. Горский же требует внесения сознания в бессознательно, хаотически бурлящую стихию пола. В своих рассуждениях он опирается отчасти на практику йоги, но более всего на опыт христианских подвижников, смело расширяя его границы. Саморегуляция, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации, которые составляют основу исихастского «умного делания», должны, по убеждению Горского, не отсекать эротические центры, а напротив – озарить их светом, стяжаемым в молитве, устремить мощные силы эроса на созидательные, воскресительные, «телопостроительные» цели.

[69] Там же. С. 193–194.

[70] *Горский А.К.* Из писем 1939–40-х гг. // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. С. 277.

Метаморфоза эротической энергии, по убеждению Горского, – один из главных этапов на пути обретения человеком целостной, совершенной природы, «нового тела», в котором не останется ничего бессознательного, слепого, но все будет одухотворено, подвластно разуму и нравственному чувству. Она же – необходимое условие перехода искусства от стадии предварения и пророчества к полноте жизнетворчества. Приобретя качество полноорганности (термин Федорова), управляя всеми силами и энергиями своего существа, человек и человечество смогут реально, а не символически умножать жизнь, воспроизводить ее «иными путями, нежели пути бессознательной животности»[71].

Провозглашая переход от «искусства подобий» к «искусству действительности» представители эстетики жизнетворчества размышляли над тем, каким образом этот переход совершается, как созидается искусство священное, полагающее начало «превращению всего уличного, площадного, общественного, демократического <…> в родное, братское, отеческое, во вселенско-храмовое», «превращению базарной, биржиевой суеты <…> в истинно-общее дело, в литургию», «ярмарки тщеславия в славу у Бога и в славу друг у друга»[72]. При этом они были убеждены: литургизация искусства не означает того, что оно должно быть вогнано в ограду Церкви, сведено к храмовому зодчеству, живописи, архитектуре как таковым. Преодоление разрыва между храмовым и внехрамовым означает то, что вся жизнь становится религиозным деланием (по формуле Федорова: «площадное» должно «возвыситься до храмового»[73]), что литургичность, присутствующая в жанрах церковного искусства, может быть взращена и в жанрах внецерковных: роман, драма, поэма, лирическое стихотворение, портрет, пейзаж и т. д. Говоря о развитии искусства пор-

[71] *Горский А.К.* Организация мировоздействия // Там же. С. 153.

[72] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 459.

[73] Там же. С. 100.

трета, П.А. Флоренский подчеркивает, что в замысел живописца «должна входить идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем»[74], что портрет по типу обобщения все более должен приближаться к иконе, выявляя в глубине личности образ и подобие Божие, запечатлевая на холсте отблеск ее грядущего преображения (такой портрет мыслитель называет «иконным» или «портретом по воскресении»). В.Н. Чекрыгин, художник и мыслитель, выступает за усвоение светской монументальной живописью синтетической формы фрески. А А.К. Горский и Н.А. Сетницкий намечают перспективу эволюции романа к «литургической эпопее»[75], видя ее образцы в творчестве А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя и особенно Ф.М. Достоевского. Ибо литургичность – это прежде всего ощущение мира как храма, в котором творится «вселенская евхаристия», пресуществляющая послегрехопадное, смертное, разрозненное бытие в благолепие нетления и неразрушимости.

Эстетика жизнетворчества, декларирующая переход от искусства как пророчества об идеале к искусству как осуществлению идеала, выработала особый подход к теории художественного образа. Художественный образ предстает здесь как «образ действия», организующий «индивидуальное и массовое поведение»[76]. Вершинные образы мировой литературы: Гамлет, Дон-Кихот, Вертер, Фауст, типы «сына века», «героя времени», «лишнего человека» – рассматриваются как модели жизни и мысли, воздействующие на умы и сердца многих поколений людей. При этом подчеркивается, что для искусства активно-христианской эпохи, включенного в дело преображения, уже недостаточно персонажей, воплощающих в себе черты, из которых слагается портрет человеческого рода в текущей истории. Оно нуждается в идеалотворчестве, в таких фигурах, в облике и деле которых раскрывался бы образ преображенной личности и «новый образ действия» – богочеловеческого, спасительного, благодатного. О том, какого плана должны быть эти фигуры, свидетельствует и житийная традиция, и те типы «положительно-прекрасного человека», которые были созданы в литературе жанрово хотя и светской, но ориентировавшей себя на постановку вопросов «о Боге и бессмертии», – от святых, сознательно выстраивающих свою жизнь в плане «подражания» Христу, до кн. Мышкина, старца Зосимы, Алеши Карамазова.

[74] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 144.

[75] Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003. С. 250.

[76] *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Заметки об искусстве // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 233.

Перечисленные персонажи христоподобны. И это совсем не случайно. Христос, «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»[77], являет образ совершенства, того «тела духовного», в которое предстоит облечься человеку. И одновременно Богочеловек демонстрирует образ совершенной, преображающей активности, полноты регуляции (ходил по водам, утишал бури, исцелял больных, воскрешал умерших, наконец, Сам воскрес, «упразднив смерть»). Осмысляя образ Христа, А.К. Горский подчеркивает, что это есть «образ образов», «только этим образом измерит сам себя до конца человек», – именно поэтому «в него упирается путь каждого искусства», именно отсюда «вырастает необходимость <...> для каждого художника сказать какое-то свое слово о Христе, к евангельским повествованиям Матфея, Марка, Луки, Иоанна прибавить рассказ о своей встрече с Тем, Кто “к своим пришел, хотя свои Его не узнали”. Всякий художник вынуждается ныне силою вещей стать Евангелистом»[78].

В свое время Федоров в заметке «Христианской литературы вовсе не существует…» упрекал европейскую литературу в непонимании подвига и дела Христова, заявляя, что «ей по плечу Сократ, а не Христос»[79]. При этом философ подчеркивал колоссальный художественный и духовный потенциал образа Спасителя мира, выражая надежду, что литература наконец сможет вместить и выразить этот образ. А продолжатели Федорова А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, опираясь на идеи учителя, выдвинули перед искусством активно-христианской эры задачу освоения образа Спасителя. Но освоения отнюдь не в духе гуманистической, ренановской традиции, которая подчеркивала в личности Христа человеческое и только человеческое, выключая из сферы художнического внимания Его Божественную природу. С точки зрения эстетики жизнетворчества, в центре внимания должно быть изображение Христа именно как Богочеловека, в неразрывности двух Его природ, представление Его не только как учителя веры и нравственности, но и как Воскресителя, не только

[77] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 172.

[78] *Горский А.К.* Организация мировоздействия // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. С. 183.

[79] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 489.

в Его кенотическом, крестном, страдальческом подвиге, но и в «сиянии славы», в торжестве Фавора, в финальном восстании из мертвых – прообразе грядущего всеобщего воскресения.

Искусство, религиозно организованное, ориентированное на образ Богочеловека, уже выходит за рамки художественной деятельности как таковой, восходя от «искусства подобий» к «искусству действительности». От творца оно настоятельно требует не только вдохновения и таланта, но и «особого напряжения духа, особой концентрации творческих сил», особой просветленности ума и сердца. Труд художественного воплощения здесь неразрывно сплетен с нравственной, психо-физиологической работой над собой, с «опытом подвижнического умного делания» (пример этого отчасти дан в труде иконописцев), «подвиг искусства <...> встречается с искусством подвига»[80]. «Художественное воспроизведение образа Сына Человеческого» знаменует одновременно и дело собственного преображения, «облечения во Христа», воплощения в себе самом идеала «Совершенного Человека», и этот образ, как пишет Горский, «становится в каждом, кто Его вкусил и принял, ядром внутренней жизни, стремящейся затем к соответственному пересозданию и всей внешней органической и космической среды»[81].

Литература

1. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика,1994. 528 с.
2. *Бердяев Н.А.* Кризис искусства. М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова. М., 1918. 48 с.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
4. *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Искусство, 1994. 542 с.
5. *Блок А.А.* Стихия и культура // Литературный сборник в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине. СПб., 1909. С. 208–218.
6. *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993.
7. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М: Республика, 1994. 415 с.
8. *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991. 408 с.
9. *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 744 с.

[80] *Горский А.К.* Организация мировоздействия С. 183–184.

[81] Там же. С. 184.

10. *Гачева А.Г.* В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РГХИ, 2004. С. 844–936.
11. *Гачева А.Г.* Концепция истории как «работы спасения» в русской мысли XIX–XX вв. // Общественная мысль России: генезис, формирование, основные направления. М.: РОССПЭН, 2011. С. 571–594.
12. *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. 560 с.
13. *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. 448 с.
14. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
15. Записки академика Витберга, строителя Храма Христа Спасителя в Москве // Русская старина. 1872. Т. 5. С. 16–32.
16. *Ибсен Г.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Искусство, 1958. 823 с.
17. *Иванов В.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. 842 с.
18. *Игумен Иоанн Экономцев.* Православие, Византия, Россия. М.: Христианская литература, 1992. 238 с.
19. Из истории философско-эстетической мысли 1920−1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 624 с.
20. *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.
21. Круглый стол «Проблема “реализма в высшем смысле” в творчестве Достоевского». Отд. отт. СПб.: Наука, 2004 (Достоевский и мировая культура. Альманах № 20).
22. *Молок Ю.А., Костин В.И.* Об одной идее «будущего синтеза живых искусств» (По материалам писем В.Н. Чекрыгина к Н.Н. Пунину начала 20-х годов) // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 287–336.
23. *Прот. Сергий Булгаков.* Агнец Божий. Париж. 1933. 464 с.
24. Русский космизм. Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
25. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
26. *Степанян К.А.* «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М.: Раритет, 2005. 507 с.
27. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М.: ГИХЛ, 1928–1959.
28. *Умов Н.А.* Собр. соч. Т. 3. М.: Типолитогр. т-ва И.Н. Кушнерев и К, 1916. 666 с.
29. *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Традиция», 1995–2000.
30. *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 112–116.
31. *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. 324 с.
32. *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000 621 с.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЛОГИКИ ВСЕЕДИНСТВА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX–XX ВЕКА

В.И. Моисеев

Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова

Аннотация: В статье рассматривается феномен логики всеединства как результат логико-философской реконструкции идей русской философии всеединства. Выделяются основные уровни логики всеединства, рассматривается гипотеза «мертвой петли русской философии всеединства», согласно которой развитие логики всеединства в XIX–XX веках состояло в спиральном движении вначале от высших уровней до наиболее конкретных, а затем обратно, и полноту этого движения наряду с русской философией всеединства обеспечивали русский космизм и русский марксизм.

Ключевые слова: Логика всеединства, философия всеединства, уровень логики всеединства, мертвая петля русской философии всеединства, русский космизм, русский марксизм.

В течение ряда лет автор разрабатывает проект «логики всеединства»[1]. Предполагается, что в текстах представителей русской философии всеединства присутствует некоторый единый и пока мало замечаемый метод «приведения начал во всеединство», который можно пытаться эксплицировать и даже формализовать математическими средствами. Более того, сквозь множество вариаций и частностей русской философии всеединства угадывается своеобразный тип философского логоса, идеология и технология которой чрезвычайно важны, по мнению автора, во все более синтетических и интегративных тенденциях современности. В проекте «логики всеединства» была поставлена и отчасти выполнена задача введения в современную отечественную философию идеи особого феномена – «логики всеединства» – и, по возможности, ее разработки как своеобразной логико-философской методологии.

[1] *Моисеев В.И.* Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002., 415 с.

§ 1. Логика всеединства: постановка проблемы

Единство русской философии всеединства питалось из многих источников: «пассионарности» основателя школы, В.С. Соловьева; назревших проблем «религиозного обновленчества» в духовной жизни России XIX века; близостью ценностной ориентации и методологических подходов представителей философии всеединства и т.д. Мы хотели бы подчеркнуть в этом единстве важную, если не определяющую, роль единой логико-философской концептуальной основы. Множество философских систем, созданных в рамках русской философии всеединства, – системы В.С. Соловьева, братьев Трубецких, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрна, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, Л.П. Карсавина, А.Ф. Лосева и др. – могут быть рассмотрены как «реализации» единого логико-философского «возможного мира», который удобно обозначить термином «*логика всеединства*». В такой трактовке русской философии всеединства многообразие ее систем в свою очередь образует множество моментов всеединства, логической формой которого выступает логика всеединства. С этой точки зрения каждая система лишь в некоторой мере приближалась к полноте выражения логики всеединства, и попытки исчерпать эту полноту, восполнить ранее эксплицированное, и породили духовную целостность всех систем в рамках единого поля возможностей.

В связи с этим, историческое исследование русской философии всеединства возвышается до уровня реконструкции логики всеединства, на основе чего возможно достижение более полного понимания каждой системы, ее места в логике всеединства и русской философии всеединства вообще.

Следует отметить, что попытки построения полной системы логики всеединства в той или иной мере присущи всем представителям этой школы, что тем не менее не исключило разнообразия самих этих систем. Наиболее логически обработаны (так что подобный стиль Н.А. Бердяев называл «философским конструктивизмом») исследования Соловьева по так называемой «органической логике» (главы 3–5 «Философских начал цельного знания») и вообще по теоретической философии, Франка, Флоренского и Карсавина. Нередко уровень строгости в работах этих авторов таков, что они испытывают необходимость и используют средства формально-символического языка или даже языка математической логики и математики, как у Флоренского. Это не удивительно, так как сама идея всеединства предполагает включающее, а не исключающее,

отношение ко всякому положительному началу, в том числе и к средствам научного познания. Несомненно, что философы этого направления обладали общим методом, оттачивали его применение вплоть до алгоритмичности. Такие работы, как «Непостижимое» Франка, исследования по «конкретной метафизике» у позднего Флоренского, «Философия истории» Карсавина, работы Г.Г. Шпета, уже подчас настолько алгоритмичны, что кажется, еще шаг, – и здесь начнется чистая логика. Но этот последний шаг русская философия всеединства все же никогда не сделала, сохраняя идеал равновесности и цельности «живого знания». Следует говорить лишь о тенденции (возможно, неявной) полного выражения логики всеединства в рамках самой школы, особенно культивировавшейся у ряда логически-ориентированных мыслителей.

Попытки эксплицировать логику всеединства или отдельные ее фрагменты предпринимались неоднократно[2]. Наш проект позволил впервые четко оформить это явление и сформулировать здесь множество концептов и их структурных решений. Тем не менее, говорить о широком признании этого направления еще не приходится. Причин к этому множество.

Во-первых, сложившиеся стереотипы историко-философского исследования подталкивают к трактовке русской философии всеединства как чего-то уже отжившего, имеющего лишь исторический интерес. Это препятствует слишком живому участию в проблематике русской философии всеединства, ограничивая роль историка подчас слишком незаинтересованным (и потому подчас ни во что не способным вникнуть по сути) наблюдением. Во-вторых, несовершенство эмпирического всеединства в современной культуре (его «стяжённость», как выразился бы Карсавин) приводит к разрыву гуманитарного и естественнонаучного знания. Чистый гуманитарий, как и чистый естественник, вряд ли продвинется в понимании логики всеединства слишком далеко. Наконец, можно предполагать, что логика всеединства соответствует больше стандартам постнеклассической рациональности в науке (единство энергии и информации – интуитивизм Лосского, дополнительность полноты и непротиворечивости в метаматематике – соотношение металогического

[2] *Левин Ю.И.* Структурный инвариант философии Вл. Соловьева // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 102–109; *Левин Ю.И.* Избр. труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 676–742; *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990; *Сидоренко Е.А.* Логистика и теодицея // Вопросы философии, № 5, 1997. С. 157–166.

и логического у Франка и т.д.), и именно это обстоятельство как «освежает» проблематику всеединства, так и затрудняет ее полное освоение, поскольку идеи логики всеединства – это во многом сегодня не просто пределы индивидуального сознания, но пределы нашей современной ментальности вообще.

Русская философия всеединства далеко не исчерпана в своей проблематике, это удивительное явление медиальной между Востоком и Западом мысли следует рассматривать скорее как исследовательскую программу, план будущих работ по ментальному обеспечению нового – синтетического – типа культуры. Сближение веры и знания, материи и духа, предела и допредельного – это символ набирающих сегодня силу изменений. Но подобное нужно не просто заявить. Переходом на более высокий уровень организации организм перестраивает свои органы, и вместе с ними – мир своих перцепций, ментальных пространств, которые складываются в образ реальности этого организма. Вера, чувства, знания, ценности – это наши ментальные органы, переход в новую реальность – своего рода «перенормировка» органов. Есть кропотливая работа по перенастройке сознания из режима разорванности веры и знания в режим их синтеза. В этой перенастройке важны некоторые рычаги влияния, своего рода «индукторы», способные перенормировать сознание. Для типа человека, настроенного на идеал западноевропейской культуры, одним из таких мощных индукторов является слово, логически обработанное слово. Логика всеединства на этом фоне – форма некоторой ментальной техники приготовления более «концентрированной» (в плане всеединства) реальности. Все прочее – лишь «умаления» и «стяжения» этого ментально-сверхплотного состояния.

Всеединство может быть обращено на себя, и тогда возникнет логическая структура идеи всеединства, которая подчеркивается, например, С.С Хоружием: есть всеединство вечное, пронизывающее собою историко-философский процесс, и есть моменты этого всеединства, воплощаемые в тех или иных временных и пространственных определениях философского духа. Одним из таких определений была русская философия всеединства. При таком понимании можно было бы утверждать, что русская философия всеединства умерла как момент всеединства, хотя и продолжает жить в своей «усовершенности» (вновь термин Карсавина) в вечном всеединстве. Определение собственной позиции по этому поводу во многом будет зависеть от понимания критериев «моментности» русской философии всеединства. По крайней мере, одним из таких критериев можно счи-

тать направленность на экспликацию собственных логико-философских оснований средствами понятий конца XIX – первой половины XX века. Это еще достаточно свежий синтез, имеющий своим пределом построение логики всеединства. В этом плане русская философия всеединства, как нам кажется, современна и как «момент» всеединства.

Если обращаться к содержательной проблематике логики всеединства, то здесь следует в первую очередь отметить такой «структурный инвариант» (термин Ю.И. Левина) ее, как ментально-напряженная пара «(сверх-)сущее – бытие» (Соловьев). Эту пару мы находим в оппозиции «трансцендентного» и «имманентного» у Булгакова, в идее тетического суждения и дихотомии «непостижимого-постижимого» у Франка, в структуре символа у Флоренского, в отношении субъекта и его моментов у Карсавина и т.д. В силу такой ее всепроникаемости уместно использовать специальный термин для обозначения этой ментальной конструкции. Будем называть ее *онтологической диадой*. Онтологическая диада асимметрична. Полюс «сущего» – это некоторый обощенный онтологический предел, который лишь в «умалении» может быть предицирован «бытием». Настаивание на специфике этой связи, отличие ее и от причинной связи, и от отношений психофизического параллелизма, можно найти у Франка. Самоподобие онтологической диады, ее обращение на себя, рождает иерархию всеединства, которая так детально описывается Карсавиным в «Философии истории». Используя термины «субъект» и «момент» для обозначения полюсов онтологической диады, Карсавин подчеркивает такой важный аспект, как возможность замещения субъекта его моментом («гипостазирование предиката» в терминах Соловьева). В итоге самообращения онтологической диады рождается некоторая «фрактальная» среда, в которой каждый элемент может в той или иной мере «экранировать» максимальный предел данной структуры, перенимая на себя некоторую степень онтологической предельности. Подобную структуру можно называть *многоединством*. Логика его построения последовательно развертывается, например, в «Непостижимом» Франка: отыскивая «непостижимое» (=сверхсущее) во всяком «отрезке бытия», Франк приготавливает его как онтологическую диаду, онтологическую предельную структуру. Эта техника очень напоминает методологию построения полного пространства в математике. В обоих случаях строится среда, включающая в себя свои пределы.

С этой точки зрения логика всеединства изучена явно недостаточно. Осознание этого феномена и его разработка позволяют во многом переосмыслить идеи русской философии всеединства, вернуть им статус по-прежнему растущего и живого знания.

§ 2. Логика всеединства и философская логика

Логика всеединства как будто тесно связана с конкретной философской школой и включается в состав философской логики как ее часть. Такое решение, однако, может оказаться слишком поспешным. Представители философии всеединства всегда предпосылают собственной логико-философской позиции общеметафизическое рассуждение, так что идея всеединства достаточно органично вытекает из свойств Абсолютного вообще. Это универсальное звучание всеединства для философии и ее логоса вообще неоднократно и настойчиво ими подчеркивается. С этим же связана и сознательно проводимая линия на историческую преемственность философии всеединства. Логика всеединства – это и есть философская логика, присущая в той или иной мере всем философам, но особенно, например, Платону, Плотину, христианской философии (преимущественно в лице восточных святоотеческих традиций), Николаю Кузанскому и т. д. Г. Шпет называл эту традицию философии, особенно концентрирующую в себе идеи всеединства, «положительной философией», подчеркивая в термине «позитивный» не столько научно-позитивистский смысл, сколько доминирование методологии включающего синтеза, позволяющего не столько отрицать, сколько утверждать (брать положительно) множество разнообразных начал мира. В русской философии всеединства удачно сочетаются, по нашему мнению, глубина философских постижений с горячим интересом к метафизике. В какой-то степени русская философия всеединства – последний сознательный метафилософский синтез в истории мировой философии. Вечные идеи метафилософии здесь выражены в современных для нас понятиях и проблемах.

Основа логики всеединства (и, следовательно, метафилософии) – конструкция онтологической диады. Философия, поскольку она исследует предельные основания, постоянно порождает структуру онтологической диады. В линии мысли Сократ-Платон-Аристотель впервые в античной философии формулируется самостоятельная проблема отношения вещи и ее принципа. У Сократа к формулировке «принципа лучшего» приводит анализ восхождения от вещи к ее принципу, – анализ, проявляющий глубинное, активное напряжение отношения «вещь – принцип вещи». Это напряжение смысла ведет к развитию проблематики единого

и многого у Платона, трансформируется в отношение потенции и акта у Аристотеля.

Бог и его эманации, природа тварная и несотворимая, «путь вверх» и «путь вниз», мистика и схоластика используют онтологические бинарные конструкции со смыслом разностатусного существования.

Философия Возрождения и Просвещения намеревалась преодолеть схоластику. Однако полярность смысла, выражающая разностатусность вещей мира, неотъемлемо входит во все системы и в это время. К примеру, для философии Возрождения актуально противопоставление «микрокосм – макрокосм», а философия Просвещения так или иначе ориентируется на пару «субстанция – атрибут».

Немецкая классическая философия вводит новые онтологические диады, связанные с различными статусами существования вещей. Различие «вещи в себе» и «вещи для ...», известное еще грекам, заостряется, приобретая новые формы выражения. Практическая и теоретическая философия Канта, фихтевская диалектика «Я» и «не-Я», различие «an sich» и «fur sich» у Гегеля, Абсолют и его потенции у Шеллинга – новые реализации онтологических парных конструкций.

Расширяя безусловный полюс онтологической диады за рамки разума, воспроизводят диадную структуру великие иррациональные системы в конце XIX – начале XX века. «Мир как воля», отличаемый Шопенгауэром от «мира как представления», дионисийское и аполлонийское начала у Ницше, дильтеевская пара «понимание – объяснение», «жизненный порыв» и его редукции у Бергсона, «прафеномен» и его морфология, рассмотренные Шпенглером, дают довольно плотную картину распространения онтологических диад в качестве оснований разных философских техник рассуждения. В общем философском процессе разработки онтологических парных конструкций к ним примыкают (совершенно отличные по иным содержательным характеристикам) деления на имманентность сознания и трансцендентность вещи в феноменологии, экзистенция и трансценденция в экзистенциализме, психоаналитическое оформление отношения между libido и его сублимацией и т.д.

Все эти эмпирические исторические примеры указывают, по нашему мнению, на хорошую степень обоснованности выделения онтологической диады как необходимой формы выражения предельной устремленности духа. Устремленность эта порождена трансрациональными инвариантами присутствия субъекта в мире, в частности, наличием в каждом предметно определенном мире предельных оснований, конституирующих его

специфическую предметность. Устремиться к пределу, породить предельное отношение к бытию, предельно «прислушаться» к бытию, дойти до основания, совершить феноменологическую редукцию, достичь сатори, раствориться в постигающей интуиции, в жизненном порыве, обнажить экзистенцию, – все это направлено к одной цели: налично актуализировать рамки и границы мира, достичь недостижимого, постичь непостижимое, осуществить неосуществимое.

Напряжение онтологической диады – это всегда предельное напряжение, лежащее по ту сторону Ratio. Оно антиномично и постоянно порождает в рассудке соблазн своих редукций. Онтологическую диаду как пару «вещь для нас», «вещь в себе» после Канта пытаются исчерпать только «вещью для нас» Фихте, Шеллинг и Гегель. Но сама идея «вещи для нас» диадна, предполагает «вещь в себе». Осознание этого приводит к построениям Кьеркегора, Шопенгауэра, Дильтея, Ницше. Тут снова, на новом витке, наблюдается стремление исчерпать онтологическую диаду одним из ее полюсов. Так после Канта были «разыграны» по отдельности теоретическая и практическая части его философии. Русской философии всеединства удается, как нам кажется, в большем равновесии удерживать антиномизм онтологической диады, избегать ее явной редукции, которая порождает философию отвлеченных начал («отрицательную философию», по Г.Г. Шпету). Последовательное проведение идей онтологической предельности и составляет основу философского логоса. Логика всеединства с этой точки зрения во многом совпадает с философским логосом вообще.

§ 3. «Мертвая петля» русской философии всеединства

В структуре логики всеединства можно было бы выделять множество различных уровней. С нашей точки зрения, можно говорить, по крайней мере, о следующих уровнях (сверху вниз происходит все большее сужение масштабов бытия):

1. *Логика Абсолютного* – относится к высшим уровням организации логики всеединства, где рассматривается природа Абсолютного, высшего начала в бытии;
2. *Логика Числа* (*нумерология*) – выражает первые уровни дифференциации бытия, когда Абсолютное выделяет в себе первые степени себя – числа себя: первое, второе и т.д. абсолютное;

3. *Логика категорий* – представляет третий слой дифференциации Абсолютного, когда наряду с линейными возникают и разного рода рядоположенные дифференциации бытия, в целом образующие иерархическую структуру; эти крупные деления бытия, обладающие более выраженным качественным аспектом, нежели перво-числа, можно понимать как категории (архетипы, эйдосы) бытия,
4. *Уровень идеального всеединства* – начиная с этого уровня, возникают системы сущих, обладающие теми или иными предикациями (свойствами и отношениями), но пока мы находимся на уровне идеально-сущих, образующих некоторый эталон и первообраз всякого сущего бытия (отличие идеально-сущих от категорий состоит в том, что категории – это не сущие, но «сильные предикаты»[3] (5)),
5. *Уровень эмпирического всеединства* – представляет все более осложненные «факторами теофании» сферы и уровни воплощения идеального всеединства в более меональные и материальные слои, где возникают разного рода умаления и искажения идеального всеединства; это по-прежнему уровень сущих, но эмпирических сущих, представляющих собой те или иные формы и степени воплощения мира идеально-сущих; далее можно «спускаться» по все более локальным образам эмпирического всеединства, каковы, например:
6. *Космос* – вся мировая система эмпирических сущих, эмпирического всеединства или крупные ее области,
7. *Человечество* – вся полнота пространственно-временных определений человеко-бытия в мире, в единстве пространственном – как все человечество в данный момент времени, и единстве временном – как вся история и судьба человечества во времени,
8. *Народ* – крупная целостность в составе человечества, объединенная своими этническими, социокультурными и духовными единствами,
9. *Личность* – единица (монада) народа и человечества, обладающая собственной уникальной судьбой и индивидуальностью.

Обращаясь с точки зрения уровней к судьбам логики всеединства в XIX–XX веках, можно было бы отметить следующую интересную особенность.

[3] *Моисеев В.И.* Философия сильнопредикатизма: к разрешению спора номинализма и реализма // Credo New. № 2(94), 2018. С.111–125.

У ярко выраженных религиозных мыслителей в русской философии всеединства, в первую очередь у В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка на первом месте несомненно находится логика Абсолютного. Конечно, так или иначе, каждый представитель русской философии всеединства выражает в своей системе все уровни организации логики всеединства, одни больше другие меньше, и потому уместно говорить не о присутствии-отсутствии тех или иных разделов у того или иного философа, а лишь об акцентах в составе итоговой философской системы. С этой точки зрения, несомненно, у В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка в составе их версий логики всеединства на первом месте стоит природа абсолютного начала и его отношения с миром условного и относительного бытия.

У П.А. Флоренского присутствует также множество размышлений и исследований, посвященных логике Абсолютного, но у него же впервые возникает и все более активно звучит тема «конкретной метафизики», которую – через сферы идеального всеединства – он стремится довести до конкретных определений воплощенного эмпирического всеединства, в том числе на его космическом масштабе, в связи с чем особенно показательная его работа «Мнимости в геометрии».

Эту линию космических воплощений идеального всеединства подхватывает позднее русский космизм, так что его можно рассматривать как своеобразную *натурфилософскую линию русской философии всеединства*, в которой универсальные определения абсолютного всеединства находят свое конкретное воплощение в масштабах космического материально воплощенного всеединства.

В еще большей мере тенденцию эмпирических воплощений идеального всеединства и учета разнообразных факторов теофании в масштабах человечества и народов во всемирной истории разрабатывает далее Л.П. Карсавин, в связи с чем особенно показательна его работа «Философия истории». Здесь масштабы эмпирического всеединства как бы спускаются с уровня космических до уровня общечеловеческих и народных воплощений.

Наконец, наиболее развитую метафизику, своего рода «всеединую монадологию», в лице концепции «субстанциального деятеля», мы находим у Н.О. Лосского, который как бы завершает линию «падения в воплощение» идеального всеединства, обнаруживая ее в микросмических определениях отдельной личности и индивида.

В целом, от Соловьева до Лосского возникает своеобразная линия «инволюции», т.е. все большего оплотнения и воплощения, вхождения

во все более плотные слои материальности определений абсолютного и идеального всеединства.

И если теперь мы посмотрим на феномен А.Ф. Лосева, как последнего представителя русской философии всеединства, донесшего ее эстафету практически до конца XX века, то обнаружим некоторую сбивку относительно отмеченной логики инволюции: он с максимальной силой в своей философской системе разрабатывает вновь верхние уровни логики всеединства – логику абсолютного и особенно логику числа и категорий.

Как это понимать?

Я предлагаю для осмысления этого феномена гипотезу всего рода «“*мертвой петли” русской философии всеединства*» – после максимальной инволюции, дорастающей до проблематики максимального эмпирического воплощения в лице субстанциального деятеля Лосского, начинается вторая половина развития логоса всеединства, в лице его «эволюционной ветви», когда начинается подъем по уровням логики всеединства, и логика развития заставляет разум вернуться на новом уровне к высшим определениям логики всеединства. В итоге логика всеединства в своем развитии совершает как бы «мертвую петлю» погружения и выхода из плотных слоев эмпирического бытия, и выход этот оказывается не просто возвратом назад, но обогащается опытом осложненного материального бытия (см. рис.1).

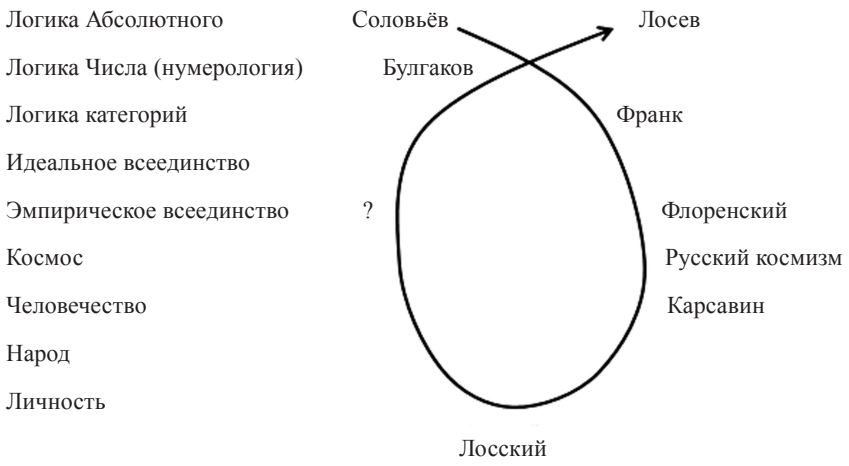


Рис.1. «Мертвая петля» всеединства

Но в связи с этим возникает вопрос: что заполняло восходящую часть петли, между Лосским и Лосевым, когда постепенно нарастало начало метафизичности и совершался подъем от эмпирического к идеальному всеединству? На рис.1 эта неизвестная часть отмечена знаком вопроса.

По времени подобный подъем должен был приходиться на некоторые философские течения, которые должны были существовать в России в первой половине XX века. И здесь остается практически только один вариант – это советский марксизм.

Пытаясь дать первоначальное обоснование этой гипотезе, можно отметить следующее. Во-первых, марксизм, как диалектический материализм, питается из истока немецкой классической философии, которая оказала большое влияние и на Соловьева, и вообще на определения русской философии всеединства, особенно в рамках ее диалектического метода. Во-вторых, в силу диалектической методологии, в марксизме ярко выражена логика категорий, и существовало целое отдельное направление в советском марксизме по разработке определений «диалектической логики». Здесь можно называть имена Б.М. Кедрова, Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева, Г.П. Щедровицкого и др. В-третьих, можно предполагать, что попадание марксизма на русскую почву могло привести к его глубинным трансформациям. В частности, *логику всеединства можно понимать не просто как логоическое ядро одной философской школы, но как некоторый транскультурный глубинный инвариант («архетип культуры», согласно О. Шпенглеру), характерный для русской культуры*, в связи с чем попадание на русскую почву разного рода мировоззренческих структур так или иначе трансформирует их в сторону определений данного архетипа. Ведь не зря мы говорим об особой линии «русского марксизма» или «советского марксизма». Можно предполагать, что попадание идей марксизма на русскую почву привело к его взаимодействию с архетипом русской культуры в лице базовых концептов логики всеединства, что на некотором глубинном уровне стало все более сближать его с определениями философии всеединства, порождая внутри марксизма некоторую линию «диалектической логики», которая все более отражала сближение определений русского марксизма и русской философии всеединства.

Конечно, это гипотеза, которая требует своей проверки и основательного изучения для введения в историко-философский дискурс, и пока я высказываю ее как некоторую интересную информацию для дальнейшего размышления.

Но если принять эту гипотезу хотя бы в рамках нашего небольшого исследования, то получается интересная картина, которая окончательно складывает структуру «мертвой петли» русской философии всеединства.

Та часть философской традиции, которая в современной историографии обозначена как отдельная школа «русской философии всеединства», оказывается частью более интегрального феномена русско-советской истории философии, взаимодействуя с определениями русского марксизма и в целом выстраивая единую линию «инволюции-эволюции», где представители русской философии всеединства формируют в основном инволюционную часть этой петли, все более развивая определения логики всеединства от самых абстрактных до все более конкретных, в то время как позднее советский марксизм, явным образом уничтожая школу русской философии всеединства, неявно прорастает ее идеями в своих более поздних диалектико-категориальных определениях, как бы достраивая вторую – эволюционную – часть мертвой петли русской философии всеединства. И фигура А.Ф. Лосева в этом случае принимает данную эстафету и доводит ее до состояния «второго отрицания» высших уровней логики всеединства.

Литература

1. *Левин Ю.И.* Структурный инвариант философии Вл. Соловьева // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 102–109.
2. *Левин Ю.И.* Избр. труды. Поэтика. Семиотика. М.,1998. С. 676–742.
3. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.,1990.
4. *Моисеев В.И.* Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002., 415 с.
5. *Моисеев В.И.* Философия сильнопредикатизма: к разрешению спора номинализма и реализма // Credo New. № 2(94), 2018. С.111–125.
6. *Сидоренко Е.А.* Логистика и теодицея // Вопросы философии, № 5, 1997. С. 157–166.

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЕ ПРИЗНАКИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В МЫСЛИ Ф.И. ТЮТЧЕВА И В.Ф. ЭРНА[1]

Б.Н. Тарасов

Литературный институт имени А.М. Горького

Аннотация: В статье рассматривается типологическое, историческое «избирательное сродство» мысли отечественных писателей и философов в оценках хода исторического процесса исходя из «тайны человека», содержания и качества его душевно-духовного состояния и целеполаганий в рамках теоцентрической и антропологической аксиологии. Показывается динамика развития самовластия человеческого «Я» от обожествления разума к обоготворению плоти и к накоплению катастрофических и апокалиптических элементов и признаков в цивилизационном движении.

Ключевые слова: теоцентризм, антропоцентизм, христианская антропология, историософия, Логос, самовластие человеческого «Я», мыслящий рассудок, меонический рационализм, обоготворение плоти, катастрофический прогресс.

В книге «Духовные основы общества» С.Л. Франк отметил:

> <…> самое интересное и значительное, что породило русское мышление XIX–XX вв., – кроме самой религиозной философии – принадлежит к области исторической и социальной философии; самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа. Именно поэтому в русской литературе едва ли можно отделить религиозную философию от исторической, социальной и культурной философии, их необходимо рассматривать вместе[2].

[1] Статья выполнена при поддержке РФФИ. Проект № 18–012–00380. Тютчев Ф.И. Личность и мировоззрение, творчество и общественно-государственная деятельность в социально-историческом и идейном контексте.

[2] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 494.

Эта связь отечественной литературы с религиозной философией особо подчеркнута Л.И. Шестовым:

> Русская философская мысль, такая глубокая и своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой (пока его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой «мыслил» так же, как Соловьев) и даже Чехов…[3]

К перечисленным именам следует добавить и Ф.И. Тютчева, свободно и властно думавшего в поисках правды исторического движения, чьи размышления (исходя из «тайны человека») и логика носят непреходящий актуальный характер. Поэт признавался дочери:

> Только правда, чистая правда, и беззаветное следование своему незапятнанному инстинкту пробивается до здоровой сердцевины, которую книжный разум и общение с неправдой как бы спрятали в грязные лохмотья[4]

Однако, по его мнению, «познанию всей незамутненной правды жизни препятствует свойство человеческой природы питаться иллюзиями» и идейными выдумками разума, на который люди уповают тем больше, чем меньше осознают его ограниченность, и о правах которого они заявляют тем громче, чем меньше им пользуются.

Именно в таком контексте занимают свое место постоянные изобличения Тютчевым, говоря словами И.С. Аксакова, «гордого самообожания разума» и «философское сознание ограниченности человеческого разума», который, будучи лишенным этого сознания, прикрывает «правду», «реальность», «сердцевину» жизни человека и творимой им истории «лохмотьями» своих ограниченных и постоянно сменяющихся теорий и систем и «признает лишь то, что ему понятно», то есть ничего».

Тютчев принадлежит к первым и наиболее глубоким отечественным мыслителям, которые были озабочены начавшимися в эпоху Просвещения интеллектуально-идеологическими и социально-историческими процессами. Говоря словами А.Ф. Лосева, автора «Эстетика Возрождения», в новой картине мира «человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно раздувался его рассудок»[5]. «Научные» парадигмы «раздувшегося рассудка», утопического гуманизма и просветительского сознания, в лоне которого формировались невнятные социальные проекты Нового времени, причудливо сочетали и сочетают абстрактные идеи свободы, равенства, взаимного уважения и т. п. (можно добавить современные словосочетания: прав человека, общечеловеческих ценностей, цивилизованного общества и т. п.) с материалистическим принижением человека как «подобия Божия», с моральным редукционизмом и отрицанием традиций. Энгельс писал о просветителях:

> Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный строй – все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилом всего существующего… Все прежние формы общества, государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения…[6]

Своеобразная вражда к прошлому и даже борьба с ним оказались при переходе от теоцентризма к антропоцентризму необходимыми условиями для более радикального изменения ценностных координат и самой картины мира, в которой христианская традиция и историческая память оказались главной помехой для изменения действительности. «Мыслящему рассудку» как инструменту власти и господства над перестраиваемым миром традиционные идеалы казались «хламом» и «предрассудками», ибо препятствовали возвышению «естественного человека» в концепциях общественного животного, машины и тому подобного и сужению его духовного горизонта до узко натуралистических пределов, вне-

[3] *Шестов Л.И.* Умозрение и Откровение. Париж: YMCA-Press. 1964. С. 35.

[4] Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. II. М.: Наука, 1989. С. 221

[5] *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Академический проект, 2017. С. 495.

[6] *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч.: В 50 т. Т. 20. М.: Изд-во политической литературы, 1961. С. 16–17.

дрению новых установок сознания для особого акцентирования позитивистски наблюдаемых и математически исчисляемых пластов бытия и выделения в нем рационалистических, прагматических, гедонистических сторон. Однако возводимая на «естественных» основаниях постройка вскоре превратилась, по словам того же Ф. Энгельса, в «злую карикатуру» на блестящие обещания просветителей[7].

Тютчев не стремился принизить разум, а пытался отвести ему подобающее место и оценить его истинные возможности и границы в познании человека и мира. С его точки зрения, превышение полномочий «мыслящего рассудка» и его превращение в верховного арбитра всего и вся, в меру всех вещей опасно и пагубно не меньше его принижения и через упрощение «тайны человека» в материалистических и рационалистических концепциях способны вести к неразумию и безумию, к господству эгоистических инстинктов и торжеству нигилизма, что он и фиксирует в движении «мыслящего рассудка» к «обоготворению плоти».

Истоки подобных результатов он видел в отрыве философии от религии, в нарушении иерархической субординации между ними, когда, например, у Гегеля или Канта рациональное знание и логический разум становились выше истин Откровения и учения Церкви. Тем самым открывались широкие пути для прямого отрицания христианства у младогегельянцев или Фейербаха и выдвижения антропоцентрических утопий, сциентистских теорий и др.

Поэт принадлежит к тем представителям отечественной культуры, которых волновала в первую очередь (разумеется, каждого из них на свой лад и в особой форме) «тайна человека» (Ф.М. Достоевский), как бы не видимые на поверхности текущего существования и не подвластные рациональному постижению, но непреложные законы и основополагающие смыслы бытия и истории. Такие писатели пристальнее, нежели «актуальные», «политические» и тому подобные литераторы, всматривались в злободневные проблемы, но оценивали их не с точки зрения модных идей «книжного разума» или «прогрессивных» изменений, а как очередную временную модификацию неизменных корневых начал жизни, уходящих за пределы обозреваемого мира. Тютчеву свойственно стремление заглянуть «за край» культурного, идеологического, экономического

[7] Анализ самих оснований подобных «обещаний» см.: *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 265–292.

и т. п. пространства и времени и проникнуть в заповедные тайники мирового бытия и человеческой души, постоянно питающие и сохраняющие ядро жизненного процесса при всей изменяемости в ходе истории (до неузнаваемости) его внешнего облика. Можно сказать, что за «оболочкой зримой» событий и явлений поэт пытался увидеть саму историю, подобно тому, как, по словам А.А. Фета, под «оболочкой зримой» природы он узревал ее самое. Без учета этой онтологической и человековедческой целеустремленности подлинное содержание поэтической или публицистической «фактуры» в тех или иных его произведениях или размышлениях не может получить должного освещения, а также адекватной оценки его первопроходческого места во внимании к противопоставлению религиозного и позитивистского начал как одного из предвестий для русских мыслителей начала XX века грядущих мировых катастроф[8].

Здесь будет уместным привести принципиальное возражение Тютчева Ф.В. Шеллингу, сделанное в начале 1830-х годов:

> Вы пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед *Безумием креста* или же все отрицать. Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом…[9]

Тютчев в резко альтернативной форме, так сказать по-достоевски (или-или), ставит самый существенный для его сознания вопрос: или апостольско-паскалевская вера в Безумие креста – или всеобщее отрицание: примат «божественного» и «сверхъестественного» – или нигилистическое торжество «человеческого» и «природного». По словам само-

[8] См. об актуализации образа «рационалистической дыры» у Вл. Соловьева и В.Ф. Эрна: Тахо-Годи Е.А. О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьева // Русская литература и философия: пути взаимодействия. М.: Водолей, 2018. С. 414–433.

[9] Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. II. М.: Наука, 1989. С. 37.

го поэта, это – самое главное и роковое противостояние антропоцентрического своеволия и Богопослушания (по его убеждению, между самовластием человеческой воли и законом Христа немыслима никакая сделка). Речь в данном случае идет о жесткой противопоставленности, внутренней антагонистичности как бы двух стратегических сценариев («с Богом» и «без Бога») развития жизни и мысли, человека и человечества, теоцентрического и антропоцентрического понимания бытия и истории. «Человеческая природа, – подчеркивал поэт незадолго до смерти, – вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход – только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, чрез который общество должно пройти, прежде чем доберется до кризиса возрождения…»[10] О том, насколько владела сознанием Тютчева и варьировалась мысль о судорогах существования и иудиной участи отрекшегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче А.В. Плетневой: «Между Христом и бешенством нет середины»[11].

Обозначенная альтернатива входит в самую основу мировоззрения Тютчева, пронизывает его историософскую и публицистическую мысль и иллюстрируется в таком качестве фундаментальной логикой Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева. Достоевского изначально впечатляла неискоренимая мерцательная двойственность («текучесть» по Л. Толстому) человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться известными державинскими строками («я царь, я раб, я червь, я Бог») божественные и природные, царские (свобода, любовь, совесть, милосердие сострадание, справедливость, честь, достоинство и т.п.) и рабские (гордыня, тщеславие, зависть, властолюбие, сребролюбие, сластолюбие, чревоугодие, мстительность и т.п.) свойства. Еще в юности автор «Братьев Карамазовых» отметил неизбывное срастание элементов величия и ничтожества человеческого сосуществования, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тугой неразрубаемый узел: «Атмосфера души человека состоит из слияния небес с землею; какое же противозаконное дитя

[10] Цит. по: *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. С. 198.

[11] Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. С. 567.

человек. Мне кажется, мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, мир принял значение отрицательное, и из высокой изящной духовности вышла сатира»[12].

С точки зрения Достоевского, эту фундаментальную двойственность можно характеризовать как своеобразную переходность: «Мы, очевидно, существа переходные <… >люди становятся бесами или ангелами»[13]. По его убеждению, предотвращение движения к бесам (к иудиной участи, по Тютчеву) невозможно без самоопределения, как и у Тютчева, по отношению к «закону Я» и «закону любви»: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»[14]. Невозможно без самоопределения к главному вопросу: Кто есть человек – образ и подобие Божие или «усиленно сознающая мысль», особый этап в биологической и зоологической эволюции? А также без преодоления рабской заносчивости в лоне «темной основы нашей природы», что особо было подчеркнуто Вл. Соловьевым:

> Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, – пока эта темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления <…> Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет[15].

[12] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28. Кн.1. С. 50. Ср. энгельсовскую «злую карикатуру», вышедшую из блестящих обещаний просветителей.

[13] Там же. Т. 11. С. 184.

[14] Там же. Т. 20. С. 112.

[15] *Соловьев Вл.* Собр. соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988.Т. 2. С. 311, 315.

Выводы Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева подчеркивают, в русле какой традиции и какого подхода находится мышление Тютчева, которое не было так структурировано в его историософии. Согласно логике поэта, «без Бога» и без следования Высшей Воле темная и непреображенная основа человеческой природы никуда не исчезает, а лишь принаряживается и маскируется, рано или поздно дает о себе знать в «гуманистических», «научных», «прагматических», «государственных», «политических» и иных ответах на любые вопросы «что делать?». Более того, без органической связи человека «с Богом» историческое движение духовно-нравственно деградирует из-за гибельной ослабленности высшесмыслового и жизнеутверждающего христианского фундамента в человеке и обществе, самовластной игры отдельных государств и личностей, соперничающих идеологий и борющихся группировок, подавляющего господства материально-эгоистических интересов. Отсюда же неожиданные метаморфозы, несовпадения между «диалектикой чистого разума» и «эмбриогенией жизни», которые Герцен называл «демоническом началом истории»:

> Мы были свидетелями, как все упования теоретических умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахохоталось над их наукою, мыслию, теорией, как оно из республики сделало Наполеона, из революции 1830 г. биржевой оборот[16].

Эта связь исторического процесса (с его фарсовыми, карикатурными сатирическими вариациями по Гегелю, Энгельсу, Достоевскому), с воплощением в нем или невоплощением (или искаженным воплощением) христианских начал, а соответственно и с преображением или непреображением «первородного греха», «темной основы», «исключительного эгоизма» человеческой природы, заключает глубинное смысловое содержание философско-публицистического наследия Тютчева, его внутреннее единство и целостность. По его мнению, качество христианской жизни и реальное состояние человеческих душ и сознаний являются критерием восходящего или нисходящего своеобразия той или иной исторической стадии. Чтобы уяснить возможный исход составляющей сокровенный смысл истории борьбы между силами добра и зла, «следует определить, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи»[17].

[16] *Герцен А.И.* С того берега // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М.: Изд. Академии Наук СССР, 1951–1956. Т. 28. Кн. 1. С. 50.

Между тем в самой атмосфере общественного развития, а также грубых материальных интересов и псевдоимперских притязаний отдельных государств в политике поэт обнаруживал «нечто ужасающее новое», «призвание к низости», воздвигнутое «против Христа мнимыми христианскими обществами». В год смерти он недоумевает, почему мыслящие люди « <…> недовольно вообще поражены апокалипсическими признаками приближающихся времен. Мы все без исключения идем навстречу будущего, столь же от нас сокрытого, как и внутренность луны или всякой другой планеты. Этот таинственный мир может быть целый мир ужаса, в котором мы вдруг очутимся, даже и не приметив нашего перехода»[18]. Не преображение, а, напротив, все большее доминирование (хитрое, скрытое и лицемерное) ведущих сил «темной основы нашей природы» и служило для него основанием для столь мрачных пророчеств. Поэт обнаруживает, что в «настроении сердца» современного человека «преобладающим аккордом является принцип личности, доведенный до какого-то болезненного неистовства»[19].

По Тютчеву, самая главная нигилистическая революция «самовластия человеческого я» происходит тогда, когда теоцентризм уступает место антропоцентризму, утверждающему человека мерой всей, целиком от его планов и деятельности зависимой, действительности, а абсолютная истина, «высшие надземные стремления», религиозные догматы замещаются рационалистическими и прагматическими ценностями. Этот антропологический поворот, определивший в эпоху Возрождения кардинальный сдвиг общественного сознания и проложивший основное русло для новой и новейшей истории, и стоит в центре внимания поэта. Разорвавший с Церковью гуманизм, подчеркивает он в трактате «Россия и Запад» породил Реформацию, атеизм, революцию и всю «современную мысль» западной цивилизации:

[17] Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей исторического просвещения в память имп. Александра III. 1897–1917. Кн. 19. Спб.: Тип. Главного управления уделов, 1915. С. 205.

[18] Цит. по: *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. С. 198.

[19] Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. С. 366.

> Мысль эта такова: человек, в конечном итоге, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; все провозглашающее себя выше человека, – либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого *я* в самом буквальном смысле слова[20].

Тютчев раскрывает в истории фатальный процесс динамики этого «апофеоза», дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, все более теряющего в своей «разумности» и «цивилизованности» душу и дух и становящегося рабом низших свойств собственной природы. Комментируя мысль Тютчева, И.С. Аксаков пишет:

> Отвергнув бытие Истины вне себя, вне конечного и земного, – сотворив себе кумиром свой собственный разум, человек не остановился на полудороге, но увлекаемый роковой последовательностью отрицания, с лихорадочным жаром спешит разбить и этот новосозданный кумир, – спешит, отринув в человеке душу, обоготворить в человеке плоть и поработиться плоти. С каким-то ликованием ярости, совлекши с себя образ Божий, совлекает он с себя и человеческий образ, возревновав животному, стремится уподобить свою судьбу судьбе обоготворившего себя Навуходоносора: «сердце его от человек изменится, и сердце зверино дастся ему... и от человек отженут его, и со зверьми дивиими житие его...». Овеществление духа, безграничное господство материи везде и всюду, торжество грубой силы, возвращение к временам варварства, – вот к чему, к ужасу самих Европейцев, торопится на всех парах Запад, – и вот на что Русское сознание, в лице Тютчева, не переставало, в течение 30 лет, указывать Европейскому обществу[21].

Между тем именно принципиальное внимание к «роковой последовательности отрицания» позволило ему предусмотреть наступление фашизма в Европе XX века, предугадать варварские метаморфозы и последствия утрированного воплощения идеи немецкого единства, безусловного стремления Германии к империалистическому господству. Говоря о

[20] Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. С. 206.

[21] Цит. по: *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 199.

победе объединенной Пруссией Германии над Францией Наполеона III и о характере франко-прусской войны, поэт недоумевал и предсказывал:

> Что меня наиболее поражает в современном состоянии умов в Европе, это недостаток разумной оценки некоторых наиважнейших явлений современной эпохи, – например, того, что творится теперь в Германии <...> Это дальнейшее выполнение все того же дела, обоготворения человека человеком, – это все та же человеческая воля, возведенная в нечто абсолютное и державное, в закон верховный и безусловный. Таковою проявляется она в политических партиях, для которых личный их интерес и успех их замыслов несравненно выше всякого иного соображения. Таковою начинает она проявляться и в политике правительств, этой политике, доводимой до края во что бы то ни стало (à outrance), которая, ради достижения своих целей, не стесняется никакою преградою, ничего не щадит и не пренебрегает никаким средством, способным привести ее к желанному результату <...>. Отсюда этот характер варварства, которым запечатлены приемы последней войны, – что-то систематически беспощадное, что ужаснуло мир <...> Как только надлежащим образом опознают присутствие этой стихии, так и увидят повод обратить более пристальное внимание на возможные последствия борьбы, завязавшейся теперь в Германии, – последствия, важность которых способна, для всего мира, достигнуть размеров неисследимых <...> повести Европу к состоянию варварства, не имеющему ничего себе подобного: в истории мира, и в котором найдут себе оправдание всяческие иные угнетения. Вот те размышления, которые, казалось бы, чтение о том, что делается в Германии, должно вызывать в каждом мыслящем человеке...[22]

Словно единодушно с Тютчевыми, имея с ним, противопоставляющим единству железа и крови единство любви (см. стихотворение «Два единства»), общую христианскую основу для пророчеств, мыслил Достоевский:

> Мечом хотят восстановить Наполеона, ожидая в нем себе раба вековечного и в потомстве, а ему гарантируя за это династию <...> Но

[22] Цит. по: *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 188–190.

помните текст Евангелия: «Взявший меч и погибнет от меча». Нет, непрочно мечом составленное! И после этого кричат: «Юная Германия!» Напротив – изживший свои силы народ, ибо после такого духа, после такой науки – вериться идее меча, крови, насилия и даже не подозревать, что есть дух и торжество духа, а смеяться над этим с капральскою грубостью! Нет, это мертвый народ и без будущности. А если он жив, то, после первого опьянения, сам, поверьте, найдет в себе протест к лучшему и меч упадет сам собою[23].

Тютчев и ставил себе такую задачу – сказать недоступную прагматическому рассудку «чистую правду» обо всем происходящем, в том числе и о новых политических технологиях в «революционное» и «апокалиптическое» время и об их связи с «темной основой нашей природы». Когда на Западе приписывали стремлению России – признать полную независимость Греческого королевства от Турции – прямо противоположные цели и призывали Англию и Францию защитить свободу Греции от этого «Северного государства», поэт писал немецкому корреспонденту:

Что партия, враждебная всему доброму и честному в Природе Человека, попыталась всеми возможными способами, per fas и nefas, силой и хитростью, соблюдением договоров и нарушением их, погубить несчастную Грецию – это понятно, ибо это было в ее интересах, а ведь известно, что интерес, самый низменный, самый гнусный интерес – единственное правило, единственный двигатель этой партии. Но то, что обманутый в своих расчетах, парализованный Высшей Силой в своих замыслах, отчаявшийся доконать свою жертву убийца пытается теперь прикинуться ее покровителем с тем, чтобы выдать истинного покровителя за убийцу, вот это уже слишком...[24]

Для поэта «борьба между добром и злом» составляет «основу мира», и в этом горизонте под «зримой оболочкой» исторических поворотов, событий и явлений, за внешними политическими столкновениями или дипломатическими конфликтами, за бурными дебатами парламентов или импозантностью королевской короны скрывается вечная война меняющего свои обличья Кесаря со Христом:

[23] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 176.

[24] Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. С. 545.

Великий тайнозритель природы, Тютчев и в истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы… История обращалась для него в Апокалипсис[25].

В критике «мыслящего рассудка», оторвавшегося от Логоса и Божественного Откровения, с Тютчевым сближался В.Ф. Эрн, писавший: «Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают один другого*»[26].

Сам Эрн как бы подхватывает тютчевскую критику «гордого самообожания разума» приводящего к «меоническому рационализму», «обожествлению плоти» и технократическому гегемонизму:

Будучи сам в себе неподвижен, лишенный внутренней жизни, не совпадающий с действительной сущностью мысли, ratio ведет лишь призрачную жизнь (ср. рассуждения А.С. Хомякова о призрачной диалектике разума) в сознании новой философии как некая аберрация, как неосуществленная попытка неудавшегося самоопределения. Но, будучи сам в себе призрачен, ratio, становясь единственным господином и нераздельным владыкой философского сознания нового времени, постепенно разрешает всю совокупность действительности в призрак, в непонятно закономерную иллюзию[27].

Самоопределение разума как «рацио» (от Декарта до Канта, Гегеля и неокантианства) приводит его к абстрагированию как от чужеродного ему опыта (религиозного, мистического, поэтического и т. п.), так и от душевно-духовных особенностей живой человеческой личности. В результате «мертвое» познание остается в пределах имманентизма и феноменализма, замыкается на внешней оболочке («скорлупе», как сказал бы И.В. Киреевский) явлений, приводит к овеществлению бытия и самого

[25] *Флоровский Г.В.* Тютчев и Владимир Соловьев (Главы из книги) // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 345.

[26] *Эрн. В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 98.

[27] Там же. С. 77.

человека. «Общественная рационализация» как «изнанка культуры» и угроза ей постепенно захватывает и механизирует все сферы жизни, порождает позитивизм и утилитаризм современной технической цивилизации. На глубинном же уровне установки рационалистического сознания и обусловленные ими метаморфозы общественного бытия определяются онтологически не обеспеченным самообожествлением человека, по Тютчеву – «самовластием человеческого я». «Новая культура Запада проникнута пафосом ухождения от Небесного Отца, пафосом человеческого самоутверждения, принимающего человекобожеские формы, пафосом разрушения всякого трансцендентизма, пафосом внутреннего и внешнего феноменализма»[28].

Эрн особо подчеркивает не лежащую на поверхности связь между способом мышления в меоническом рационализме и, казалось бы, совершенно далекими от него практическими действиями, говоря о том, что самое крайнее, отпечатавшееся в материи «безобразие» бывает точным и наглядным выявлением скрытых духовных реальностей.

В статье «От Канта к Круппу» он и пытается раскрыть подобную связь, которая в типологическом плане сходна с предвидениями Тютчева о «вавилонском столпе» немецкого единства и напоминает нетривиальную зависимость преступления Смердякова в «Братьях Карамазовых» от характера философствования Ивана Карамазова, или фашизма – от ницшеанства. Эрн задается вопросом, почему лик «народа философов» исказился звериной жестокостью в Первую мировую войну, а под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружились хищные когти. Ответ он находит в абсолютном имманентизме и феноменализме Канта, который замкнул внешний и внутренний опыт в рационально-эмпирической плоскости, отрезал его от мира «истинно Сущего», от непосредственного Богообщения.

По логике мыслителя, кенигсбергский мудрец стал «палачом старого и живого Бога», что через живую ткань между внутренним и внешним неизбежно приводит к посюстороннему царству силы и власти, «блиндированным мечтам о всемирной гегемонии» и самосознанию германской нации как только феномена, в биологических категориях и энергетизме научно-промышленного напряжения.

> Убиение Сущего в воле, совершенное Кантом, постулировало крайнее развитие волевой мускулатуры, а убиение Сущего в разуме, совершенное им же, раскидывало прельстительную арену для проявления этой мускулатуры: для германского сознания со всего мира были сняты онтологические запреты и высшие предназначения, и географическая карта Земли предстала германскому воображению огромным и сладким «меню» невиданного и неслыханного в истории мирового пиршества. Но для этого нужно было мускулатуру воли и внутренних напряжений одеть несокрушимой броней милитаризма. Восстание германизма как военный захват всего мира, как насильственная гегемония manu militari коренится, таким образом, в глубинах феноменалистического принципа, установленного в первом издании «Критики чистого разума[29].

[28] Там же. С. 388.

В результате невидимой кристаллизации внутренних энергий меонического рационализма во внешние материальные формы Эрн устанавливает «глубочайшую философичность орудий Круппа», по-своему выражающих практическую самозаконность научно и технически организованного «бытии для себя»:

> <…> феноменалистический принцип «аккумулируется» в орудиях Круппа в наиболее страшные сгущения и становится как бы прибором, осуществляющим законодательство чистого разума в больших масштабах всемирной гегемонии... Поэтому в Сионе немецкого феноменализма, где святое святых есть «Критика чистого разума», орудия Круппа занимают почетное и логически необходимое место. Кант в самых характерных и оригинальных моментах своей философии диалектически постулирует Круппа, Крупп в самых гениальных созданиях своих дает материальное выражение феноменалистическим основоначалам Кантовой философии[30].

Субъективно-человеческому «рацио», проделывающему описанный выше путь, Эрн противопоставляет объективно-божественный «Логос», сущностное содержание которого, по его представлению, было искажено в названии русского варианта международного журнала «Логос». Его молодые редакторы (Э.К. Метнер, Ф.А. Степун, С.И. Гессен, Б.В. Яковенко) увлекались неокантианством, феноменологией Гуссерля, строго на-

[29] Там же. С. 312.

[30] Там же. С. 315–316.

учной философией, что ставило их в ряды последователей меонического рационализма. Ф.А. Степун вспоминал:

> Редакция «Логоса» была в постоянном конфликте с Эрном, будь то на заседаниях «Религиозно-философского общества» или в библиографическом разделе нашего журнала. В своей устной и письменной полемике Эрн пытался доказать, что «мы представители научной философии, порвавшие с древнехристианской традицией, не имеем ни малейшего права оперировать понятием Логос, взятым у Иоанна Богослова, и профанировать его[31].

Одним из важных проявлений письменной полемики стала статья Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности», в которой он раскрывал содержание божественного Логоса в русле платонизированной восточнохристианской мысли как источника бытия и мышления. Логос – это непостижимый Бог, трансцендентный божественный Разум, предвечно сущее Слово («в начале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог»), творящее мир и предстающее как второе Лицо Троицы. Движение к его познанию возможно лишь на путях «коренного и глубочайшего единства постигающего и постигаемого», возрастающего осознания своего бытия в Истине:

> В противоположность меоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то <...> восточное умозрение признает истину – *бытием* в Логосе, то есть бытием в Истине, каковое бытие возможно лишь чрез становление Логосом, чрез благодать существенного усвоения Слова... Отсюда та совершенно чуждая и непонятная новому философскому сознанию Запада, но глубоко последовательная в себе динамическая теория познания, по которой степень познания соответствует степени напряженности воли, степени существенной устремленности к Истине, и по которой в лестнице Богопознания, то есть познания Сущего, далеко всех превышают герои и подвижники духа – святые. Онтологизм восточного умозрения свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, а подвиг есть глубочайшее раскрытие и утверждение всех творческих и существенных сторон личности, этого ядра космической жизни[32].

[31] *Stepun F.* Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben 1884–1914. Bd. 1. München: Verlag Josef Kösel, 1947. S. 300–301.

Согласно Эрну, своеобразие русской философской мысли в том и заключается, что она всегда была проникнута конкретным логосным онтологизмом и не обольщалась миражом отвлеченной систематичности («всякая система искусственна, лжива и как плод кабинетности меонична»). Поэтому, например, Г.С. Сковорода, о котором он написал отдельную книгу, полагал началом премудрости познание Бога и обретение истины на пути восхождения к божественному Первоистоку, А.С. Хомяков (способный при желании создать десятки «систем») раскрывается в размышлениях о сущности Православия, а П.Я. Чаадаев осуществляет себя в философии истории (русской и всемирной) и молчит о другом[33].

В 1915 году Эрн публикует брошюру «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия», в которой размышляет о связанном с Логосом «эфирном плане Святой Руси» и высшей действительности русского духовного бытия, как она видится изнутри, а не извне. Он подчеркивает, что Святая Русь – это не концепция народной идеологии и не кантовская регулятивная идея национального сознания, а совершенно конкретная, мистически реальная святыня умного делания народа и его духовного бытия. Главной заслугой славянофилов (при всех частных односторонностях и преувеличениях) является, по его мнению, раскрытие «животворного, вселенского духа» и глубинного пафоса отечественной

[32] *Эрн. В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 78–79

[33] Следует отметить, что Чаадаев не молчит о Канте и типологически сходным образом рассуждает о нем в рамках сопоставления архетипов теоцентрического мышления и меонического рационализма. На форзаце «Критики практического разума» автор «Философических писем» написал по-немецки: «Он не был светом, но свидетельствовал о свете». Под названием же «Критика чистого разума» отметил: «Апология Адамова разума». Кант неприемлем для Чаадаева в той степени, в какой возвышает принцип человека и опирается лишь «на разум во времени или разум субъективный». Вместе с тем, изучив добросовестно этот «искусственный разум», Кант, по мнению Чаадаева, осудил его самоуверенные претензии и показал его предельные границы, что и приоткрыло путь к свету. Свет этот, полагает он, воистину воссияет лишь тогда, когда будут преодолены непроходимые перегородки между миром «вещей в себе» и миром познаваемых явлений через восхождение к источнику духовного начала, в лоне которого зарождается «высший разум».

культуры как «мирового возврата к Отцу», – утверждения «онтологических святынь и онтологической Правды»[34].

В контексте такого возврата и утверждения (а не абстрактного и бессодержательного гуманизма, как у К.Н. Леонтьева) понимается Эрном и всечеловечность Достоевского, связанная со славянофильством единым онтологическим корнем: «Живое сердце славянофильского мирочувствия с особенной чистотой и пламенностью бьется в Пушкинской речи, и слова Достоевского: всечеловечность – есть гениальная формула, к которой, как к живому центру своему, тянется все великое и живое в умозрении славянофилов»[35]. И подобно тому, как энергии меонического рационализма кристаллизируются и оформляются в «орудия Круппа», энергии онтологического реализма созидают «внутренний гранит, отлагавшийся в русской душе веками, вследствие тех особенностей духовной жизни народа, которые были созданы сердечным принятием Фиваиды»[36]. Если для Германии «нет ничего выше меча» («сам Бог есть сила»), то для России

> <…> меч-служение, а над мечом – крест, и сильна сила не силой, а правдой и только правдой. Русское воинство, светлое, бесстрашное, есть прежде всего духовная сила, и сталь орудий и щетина штыков лишь внешняя, наружная оболочка этой силы, материализация духа народа, вызванная моментом и необходимостью, материализация, нисколько не противоречащая духу и в то же время отнюдь его не исчерпывающая[37].

Несокрушимость «внутреннего гранита», проявлявшаяся в тяжелых исторических испытаниях России (в том числе и на полях Первой мировой войны), свидетельствует о присутствии «сил высшего порядка» в таинственной глубине народной личности, ослабление связи с которыми чревато катастрофическими последствиями. Здесь Эрн как бы присоединяется к Тютчеву, писавшему о том, что «паразитические элементы органически присущи Святой Руси» и что определение самого корня этого раздвоения является сложнейшей и насущнейшей задачей.

[34] Там же. С. 398.
[35] Там же. С. 372.
[36] Там же. С. 398.
[37] Там же. С. 298.

В размышлениях Эрна Россия, как и в логике Тютчева, оказывается в сложном жизненном эпицентре мировой духовной борьбы (а от ее исхода зависит направление будущего развития человечества «вверх» или «вниз») между Логосом и рацио, поскольку энергии Святой Руси смешиваются в ней с энергиями меонического рационализма при импортировании позитивизма, утилитаризма, эволюционизма, дарвинизма, социализма и других подобных учений и идей, что вызывает огромные «возмущения» целостного сознания. Поэтому

> <…> всемирный возврат к Отцу, к небесам, к духу может осуществиться лишь при условии, что многообразные формы новоевропейского «ухождения» от Отца будут внутренно преодолены некоторыми утверждениями. А это значит, что к Западу мы должны стать совсем в новые отношения, всегда постулировавшиеся всем духом славянофильских доктрин)[38].

Как у А.С. Хомякова или И.В. Киреевского, речь у Эрна идет вовсе не об отторжении европейской культуры (он также различает на западе «гниение» и «страну святых чудес»), а об ее оживлении ею же забытыми логосными началами и подчеркнутой А.С. Хомяковым православной триадой благодати свободы и любви (в этом смысле и «время славянофильствует»). Необходимо «воспользоваться всем отрицательным опытом западного ухождения для того, чтобы закалить свою волю против новых и сильнейших форм восстания на Отца, которые с возрастающей силой будут утверждаться в мире, кругом нас, а может быть, и в нашей среде»[39].

Литература

1. *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. 328 с.
2. *Герцен А.И.* С того берега. Собр. соч.: В 30 т. М.: Изд. Академии Наук СССР, 1951–1956.
3. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
4. Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. I. М.: Наука, 1988. 589 с.
5. Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. II. М.: Наука, 1989. 711 с.

[38] Там же. С. 389.
[39] Там же. С. 390.

6. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Академический проект, 2017. 646 с.
7. *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Полн. собр. соч.: В 50 т. Т. 20. М.: Изд-во политической литературы, 1961. 828 с.
8. Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей исторического просвещения в память имп. Александра III. 1897–1917. Кн. 19. Спб.: Тип. Главного управления уделов, 1915. 330 с.
9. *Соловьев Вл.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
10. *Флоровский Г.В.* Тютчев и Владимир Соловьев (Главы из книги) // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 431 с.
11. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
12. *Шестов Л.И.* Умозрение и Откровение. Париж: YMCA-Press. 1964. 343 с.
13. *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда 1991. 576 с.
14. *Stepun F.* Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben 1884–1914. Bd. 1. München: Verlag Josef Kösel, 1947. 372 S.

II.
ВЛ. СОЛОВЬЕВ: ИСТОРИОСОФИЯ, МИСТИКА, ПАРАДОКСЫ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ

РЕФЛЕКСИЯ УТОПИЗМА В АПОКАЛИПСИСЕ ИОАННА БОГОСЛОВА И В ЭСХАТОЛОГИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА[1]

М.А. Приходько

Приход в честь свт. Николая Мирликийского РПЦ/МП
г. Севилья (Испания)

Аннотация: В статье рассматриваются существенные моменты оппозиции «утопия» – «христианская эсхатология», выявляющие существо учения о царстве Христа в сфере исторической. Учение Апокалипсиса Иоанна показано в аспекте противостояния римской утопии. В опровержении мифа об императоре-спасителе и сформированных вокруг его личности космогонии и космологии выявляется христианская оппозиция добра и зла, а также модус их присутствия в истории. Философия Вл. Соловьева исследована в контексте основных идей Апокалипсиса. Выявлено существенное единство эсхатологии в философско-художественном трактате «Три разговора» с учением книги Откровения. Рефлексия утопизма в позднем творчестве Вл. Соловьева показана как осознание нового эсхатологического горизонта всеединства.

Ключевые слова: Вл. Соловьев, христианская эсхатология, утопия, прогресс, история, апокалиптизм.

Конечное свершение истории, парусия Христа, с христианской точки зрения, есть не только акт будущего, но и событие, пронизывающее каждый момент времени между Первым и Вторым пришествиями Спасителя. Христианская эсхатология реалистична и в этом главном своем моменте она противостоит ирреальности утопии. Если для утопического мировоззрения, подлинное настоящее есть будущее (или прошлое), то в христианском мировоззрении будущее присутствует в настоящем, историческое время становления сопрягается с метаисторической вечностью ставшего. Именно рефлексия утопизма как выявление особого взгляда на историю – одна из тем, позволяющих провести параллели между главным памятником христианской эсхатологии – Апокалипсисом Иоанна Богослова и эсхатологией Вл. Соловьева, сформулированной философом в

[1] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–18–01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

наиболее законченном виде в его итоговом философско-художественном трактате «Три разговора» (1900).

Согласно исследователям Апокалипсиса Иоанна, предметом критики для автора Откровения выступает мифологема Pax Augusta или Pax Romana, согласно которой утверждался божественный статус императора и самодовлеющий характер римского доминиона[2]. Утопизм имперской парадигмы в Апокалипсисе выявляется в нескольких аспектах, первый из которых – разграничение добра и зла как принципов метаисторических.

В Апокалипсисе мы видим общее разделение на троякую историю универсума: землю, небеса, которые превыше земли, и преисподнюю, которая ниже земли (Апок.5,3). Земля же есть место конфликта между божественными и злыми силами. Подлинная реальность сосредоточена вокруг трона Бога на небе[3]. Драма противоборства добра и зла начинается в главе 12, где говорится о противостоянии «жены облеченной в солнце» и «красного дракона». Жена рождает младенца, которому «надлежит пасти все народы жезлом железным», а затем дитя «восхищается к Богу и престолу Его». После этого происходит война на небе, в результате чего с неба на землю «низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною». Этим проводится важная черта между добром и злом. Злу нет места в подлинном бытии, его поле деятельности – земля, на которой война диавола с «женой и семенем ее» продолжается. По словам толкователей, жена и ее семя суть церковь земная – область, где небесная правда только осуществляется в борьбе с драконом, сатаной[4].

Бытие зла на земле представлено у Иоанна в форме царства (империи), которую олицетворяют два зверя: зверь из моря и зверь из земли. Первый символизирует земное царство, второй – ложную религию – императорский культ, возводящий земного правителя в ранг божества. Мифология императорского культа и его ритуал сообщали своей аудитории идентификацию абсолютных благ (фортуны, милости богов) в фигуре правящего императора и поэтому поддерживали представление о вечно-

[2] См.: *Friesen S.J.* Imperial Cult and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins. Oxford, 2001. P. 198–199; *Brent A.* The imperial cult and the development of church order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. P. 164–167 и др.

[3] *Thompson L.L.* The Book of Revelation Apocalypse and Empire. NY; Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 85.

[4] *Ивлиев И.* «И увидел я новое небо и новую землю». Комментарий к Апокалипсису. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 186

сти имперской социальной системы. Откровение же напротив, убеждает свою аудиторию дистанцироваться от идеологии императорского культа и осознать свои причастность жертве Христа в ее абсолютном космоцентрическом значении[5].

Противостоит двум зверям фигура Мессии-Агнца – подлинного Царя, получающего поклонение, равное с сидящем на небесном престоле Богом. Христос есть «Альфа и Омега, начало и конец», Владыка всех царей земных (Апок. 1,7–8). В то же время, Мессия предстает у Иоанна в образе «закланного Агнца», жертва Которого принесена до основания мира (Апок. 13,8). Мессия также представлен в образе воина-победителя, сидящего на белом коне и одетого в доспехи, обагренные кровью (Апок. 19,13). Этой контаминацией различных аспектов мессианского образа ап. Иоанн формирует картину Мессии как могучего воина и распятого Агнца. Контраст противоборствующих в земном мире властей заключается в том, что власть Бога и Агнца основана на Божественной природе трансцендентного Творца и на искупительной жертве. Власть же дракона и зверя – на обмане и силе[6].

Наряду с приведенным различием, важным моментом учения Апокалипсиса является описательное *сближение* Агнца и Зверя, которое прослеживается при сопоставлении глав 5 и 13, то есть, определенное описательное сходство фигуры римского императора в мифологеме pax Augusta, с эсхатологическим образом Христа-Агнца. Это касается интронизации зверя (возведение его на престол), которая обнаруживает много параллелей с интронизацией Агнца в Апок.5. Агнец получает свою власть от Бога (Апок. 5:7,12), а зверю из моря дает свою силу и великую власть дракон (Апок. 13,2). Агнец (Апок. 5.9) искупил своею кровию людей «из всякого языка, народа и племени», даровав им спасение. Подобным образом и о звере из моря говорится, что он получил «власть над коленом, языком, народом и племенем» (Апок. 13,7). Агнец называется «как бы закланным» (Апок. 5,6). И одна из голов зверя «была смертельно ранена», но эта рана исцелела (Апок. 13,3). Зверь из моря в качестве «антиагнца» является тем же самым людям, что и «Агнец». Но люди, которые записаны в книге жизни у Агнца, зверю не подчиняются и не поклоняются (Апок. 13,8). Второй зверь – из земли (Апок. 3,11–18) – также выглядит

[5] *Friesen S.J.* Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13 // Journal of Biblical Literature, Vol.123. № 2 [Summer, 2004]. P. 308, 310.

[6] *Friesen S.J.* Imperial Cult and the Apocalypse of John. P. 203.

подобным Агнцу, но говорит он как дракон. Иоанн всячески показывает, что зверь из моря – антихрист, то есть пародия на Христа, а второй зверь есть лжепророк – служитель ложной религии[7].

Причина, по которой Тайновидец указывает не только на различия, но и на сходства фигур-антагонистов не сводится к практическому предостережению верующих от опасности обольщения. Согласно Л. Томпсону, сходства и различия в Апокалипсисе открывают глубинное содержание, на котором основывается реальность в понимании ап. Иоанна. Сходства Агнца со Зверем из 13 главы формируют диадическое отношение, которое, в своей двойственности разделяет образ некоего фундаментального целого:

> Иоанн исходит из принципа реальности божественной – цельной и совершенной. По сравнению с этой реальностью, даже церковь земная и домостроительство спасения несовершенны, инобытийны. Суть в том, что история спасения представляет собой правильную линию, ведущую к подлинному бытию, а царство Зверя – искажение этого пути, имеющего общее начало с историей спасения, но финал абсолютно противоположный. В конце нынешнего эона Трон Бога и Агнец нисходят к человечеству с Новым Иерусалимом (Апок. 22,3), обретается центр бытия и Агнец уже не предстает в диаде со Зверем, но является его победителем[8].

Таким образом, в основании различия-сходства двух царств в Апокалипсисе лежит идея или ви́дение целостности бытия. Целостность бытия связана с наличием центра, каковым является для автора Апокалипсиса престол Бога. Правильное отношение к центру и формирует его подлинность, совершенство бытия. Фигура зверя, претендующая на центральное место в бытии, олицетворяет небытийственность и обречена на поражение. Образ же Агнца, контрастно противостоящий фигуре зверя, несет в себе черты подлинной универсальности.

Как известно, идея всеединства – центральная тема, пронизывающая все творчество Вл. Соловьева. В «Духовных основах жизни» (1882–1884) философ пишет: «…первенство бытия принадлежит не отдельным частям, а целому. Безусловное первоначало и источник всякого бытия есть

[7] *Ивлиев И.* Указ. соч. С. 196.

[8] *Thompson L.L.* The Book of Revelation Apocalypse and Empire. P. 163.

абсолютная целостность всего сущего, т. е. Бог»[9]. Проявление этой целостности, по Соловьеву, есть Логос – «всеединящий смысл мира»[10] – действительная и субстанциальная ипостастная сила, которая обнимает и определяет собой всю жизнь природы и задает направление истории. Согласно Соловьеву, осуществление всеединства универсума в Боге – богочеловеческий синтез – сначала достигается в лице и существе Иисуса Христа – Воплощенного Логоса, Богочеловека. Затем эта цель должна быть достигнута во всем мире, который, по выражению философа, должен родиться как универсальный человеко-бог – человечество, воспринявшее божество, всечеловечество или Вселенская Церковь[11]. Прогрессу богочеловечества противостоит зло как эгоистический принцип, вносящий в бытие вражду и бессмысленность[12].

Руководствуясь идеями всеединства, Вл. Соловьев многие годы не признает зло существенным самостоятельным фактором. Он считает зло естественным недостатком, временным беспорядком, исчезающим с ростом добра[13]. По словам О.М. Седых, «говоря о путях достижения исторического и вселенского идеала, философ всячески подчеркивает значение постепенности, пошаговости, градиентности, процессуальности»[14]. Исследователь отмечает, что принцип непрерывности Соловьева следует из ориентации мыслителя на весьма ценные для XIX века идеи эволюции и прогресса, которые, пусть в модусе христианской философии, сохраняются в учении Соловьева, возлагавшего в своем видении грядущего большие надежды на социальный прогресс»[15]. Георгий Флоровский называл историческо-прогрессисткое мировоззрение Соловьева хилиазмом – «верой в прогресс, хотя и в особом толковании»[16]. «Зло, в восприятии Соловьева, – пишет Флоровский, – есть только разлад, беспорядок, хаос. Иначе сказать, дезорганизованность бытия. Потому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира»[17]. Кроме того, в метафизических конструкциях философа, допущение зла связанно с реализацией свободы, осознанием неполноты и незавершенности, что выявляет необходимость всеединства и вселенского преображения мира[18].

[9] *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 3. С. 355.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 180.

[12] Там же. С. 165, 180, 353, 362.

[13] *Гранин Р.С.* Эсхатология всеединства Владимира Соловьева // Человек: образ и сущность. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2016. С. 187.

[14] *Седых О.М.* Трактовка времени в философии В. Соловьева и П. Флоренского // Соловьевские исследования. 2010. Вып. № 4(56). С. 43.

[15] Там же.

[16] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 393.

С другой стороны, Соловьев, говоря о прогрессе мира как явлении положительном и христианском, всегда учитывает и обратную сторону прогресса, тенденцию к окончательному оставлению божественного начала. Например, толкуя «лествицу Иакова» как образ богочеловеческого соединения, совершаемого в истории, философ вспоминает и о вавилонском столпотворении, символизирующем обратную тенденцию – безбожное строительство[19]. Объясняя процесс богочеловеческого развития, Соловьев рассуждает о ложных направлениях этого процесса, аналогичных искушению Христа в пустыни. Но эти искушения мир, в отличие от Богочеловека, не побеждает, а, напротив, побеждается ими[20]. Источник зла в мире, по Соловьеву, тот же, что и главный субъект богочеловеческого развития – мировая душа – средоточие и душа всех тварей, занимающая посредующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества[21].

Эта тема апостасийной стороны прогресса специально раскрывается Соловьевым в «Трех разговорах». В этом итоговом произведении философа мы видим изображение «теневого» прогресса, не восходящего к всеединству божественного начала. Обращаясь к феномену прогресса, Соловьев вновь задается вопросом о природе добра и зла. Проблема зла ставится им в связи с идеей всеединства и конечных судеб мира: «Есть ли зло только естественный *недостаток*, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?»[22]

[17] Там же. С. 391.

[18] См.: *Душин О.Э.* Шеллинг и Соловьев о проблеме зла // Соловьевские исследования. 2015. Вып. № 1(45). С. 15–29, 24–25.

[19] *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 4. С. 403.

[20] Там же. Т. 3. С. 176–177.

[21] Там же. Т. 4. С. 140, 142.

[22] Там же. Т. 10. С. 83.

Модус существования зла в мире по-новому выявляется Соловьевым в «Трех разговорах», в том числе во введенной в текст «Повести об антихристе». Здесь философ демонстрирует утопичность прогресса в сфере нравственного сознания, в области культуры и цивилизации. В этом случае зло оказывается реально существующим фактором, представляющим собой перевес низших качеств над высшими, и в текущей действительности оно выглядит сильнее добра[23]. Форма бытия зла в мире подобна добру, поэтому развитие зла приводит не к прямому отрицанию добра, а к его тонкой подмене. Эта мысль выражается словами г-на Z:

> <…> несомненно, что то антихристианство, которое по библейскому воззрению – и ветхозаветному и новозаветному – обозначает собою последний акт исторической трагедии – что оно будет не простое неверие, или отрицание христианства, или материализм и тому подобное, а что это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его[24].

Таким образом, Соловьев признает действительное наличие и прогресс силы зла в мире. Торжество добра невозможно, если рассматривать текущую действительность как единственную. Однако, в перспективе вечного бытия и всеобщего воскресения зло уже побеждено, а сам прогресс зла служит делу добра[25]. Здесь особенным образом актуализируется тема истории и времени. Окончательное осознание реальности зла в мире с особой ясностью обнаруживает присутствие трансцендентного начала в бытии. Ранее это присутствие мыслилось Соловьевым, главным образом, исторически-эволюционно или хилиастически. В «Трех разговорах» мы видим уже иное видение истории, не только в «горизонтальном», но и в «вертикальном» плане. О. Сергий Булгаков формулирует подобное различие хилиастического – эсхатологического в следующих словах: «Наряду с пониманием истории как дела людей, им порученного и совершаемого человеческими силами, здесь встает вопрос о судьбах мира и человечества как деле Божием, как Его творческом акте, как сверхприродном вмешательстве в мировую жизнь с разрывом тонкой ткани имманентного»[26]. Взаимопроникновение сфер вечной и исторической, демонстрируемое Соловьевым в «Трех разговорах, обнаруживает очевидную идейную параллель с Апокалипсисом Иоанна Богослова.

[23] Там же. С. 183.
[24] Там же. С. 162.
[25] Там же. С. 184.

Мы уже касались такого важного момента Апокалипсиса как сходства и различия образов Агнца-Мессии и зверя – фигур, воплощающих в себе добро и зло в мире земном. Отмечалось, что эта оппозиция добра и зла в Апокалипсисе отражает присутствие бытия Небесного Царства в инобытии истории. Царство Агнца и царство зверя представляют собой две противоположные линии осуществления царства Небесного на земле, имеющие одно происхождение – небесный престол Бога, но разные цели: первое возводит царство земное к Небу, второе строит земное царство, подменяя Творца земным царем. Последнее претендует на формирование своего, посюстороннего центра бытия.

Соловьев разоблачает духовную подоплеку этого лжемессианского замысла антихриста: «Сознавая в себе самом великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но *любил* он только *одного себя*»[27]. Диавол призывает антихриста делать дело во имя свое:

> Я люблю тебя и ничего от тебя. Мне ничего не нужно от тебя. Тот, Кого ты считал Богом, требовал от Своего сына послушания и послушания беспредельного – до крестной смерти, – и Он не помог ему на кресте. Я ничего не требую от тебя, и я помогу тебе. Ради тебя самого, ради твоего собственного достоинства и превосходства[28].

Мы видим противопоставление эгоцентризма антихриста «беспредельному послушанию» и крестной жертве Христа. Антихрист являет себя как Мессия, но сознание своего нравственного достоинства определяется в нем, по словам Соловьева, «не как нравственная обязанность к Богу и миру, а как право и преимущество перед другими и прежде всего перед Христом»[29]. В приведенных рассуждениях антихриста и словах диа-

[26] *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм: (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 388.
[27] *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 10. С. 197–198.
[28] Там же С. 200.
[29] Там же.

вола просвечивает апокалиптическая проблематика центра бытия. «Бескорыстное» обещание диавола помочь своему служителю ради него самого есть ни что иное, как намерение расширить границы индивидуального «*я*» до масштабов универсума. Другими словами, в приведенном отрывке «Повести об Антихристе» мы видим рефлексию иной, ложно понятой диалектики всеединства, замыкающей мир в пределах чувственного космоса и выдвигающей в качестве структурообразующего центра индивидуальное «эго».

Показательно, что антихрист свое «преимущество» перед Мессией-Христом объясняет с точки зрения исторического прогресса: «Христос пришел раньше меня, – рассуждает антихрист, – я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первее. Я прихожу последним, в конце истории, именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель»[30] . Нельзя в этом не увидеть параллели со словами Христа из Апокалипсиса о себе как Альфе и Омеге (Апок. 22. 13), Первом и Последнем (Апок. 1. 17; 2. 8; 22. 13). Христос как «Первый и Последний» у ап. Иоанна это есть тот, на Ком заключены начало и конец всего: мира, жизни, истории. Он есть Творец, Создатель, Вождь и Совершитель всего; все берет в Нем свое начало и все возвращается к Нему[31]. Жертва Агнца совершена «со времени основания мира». Открытие книги Сидящего на престоле[32] означает центр и средоточие всей истории, а Агнец Христос «властен держать в Своей руке все события, которые зрит в видениях Иоанн и быть над ними Владыкой»[33]. Агнец-Христос представляет у ап. Иоанна центр исторического бытия, в то время как небесный Престол является центром бытия космического.

Совершенно очевидно, что рассуждение соловьевского антихриста о «первом» и «втором» мессии пролегает в русле иоанновского учения о Христе как Альфе и Омеге. Прогрессистко-эволюционное понимание времени, демонстрируемое в рассуждении антихриста в «Трех разговорах», противопоставляется эсхатологическому времени, раскрывающе-

[30] Там же. С. 198.

[31] *Переш И.* Небесно-Апокалиптический Христос // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. С. 132.

[32] Апок. 5,1–14.

[33] *Андроносова В.А.* Апокалипсис как книга надежды // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. С. 122.

муся в пришествии Христа. Здесь Соловьев окончательно выявляет утопичность исторического эволюционизма, к которому он был склонен на предыдущих этапах своего творчества. Философ обнаруживает понимание времени эсхатологического, которое совмещает временно́е раскрытие и вечное свершение. Прав был Н. Бердяев, когда писал, что в «Трех разговорах» «историческая перспектива исчезает, стираются грани между двумя мирами и все представляется в апокалиптическом свете. Эсхатологическое понимание христианства сменяет понимание историческое»[34].

Еще один ракурс эсхатологии Соловьева можно увидеть в «Трех разговорах» в толковании притчи о винограднике. Искаженная интерпретация евангельской притчи Князем, в которой личность Христа-Сына Божиего выносится за скобки и сохраняется только принцип «работы на хозяина», вновь демонстрирует нам оппозицию истинного-ложного всеединства. Словами г-на Z, Соловьев показывает, что в универсуме одноплановом, исключающем действие божественного домостроительства, человек как личность бессилен пред могуществом зла: индивидуальным, общественным и физическим[35]. Однако бессмысленное бытие, где господствует зло, косвенно свидетельствует и о том, что есть подлинная опора жизни – действительное воскресение. «Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни, – заключает г-н Z, – в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро»[36]. Вера в воскресение Христа и ожидание будущего воскресения мертвых есть предвосхищение эсхатона, без чего весь мир представляет собой только царство смерти.

Как мы видим, понимание эсхатологии Вл. Соловьева строится на основе развенчания прогрессистко-эволюционных учений и парадигм, к которым он сам отчасти был склонен на ранних этапах своего творчества. В центре соловьевской рефлексии утопизма лежит космологическая и историческая парадигма Апокалипсиса Иоанна Богослова, согласно которой имманентное бытие имеет свое утверждение и опору в

[34] *Бердяев Н.* Основная идея Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2: СПб.: РХГИ, 2002. С. 639.

[35] *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т.10. С.183.

[36] Там же.

бытии трансцендентном, а прогресс человечества может осуществляться лишь в присутствии (παρουσία) последнего и абсолютного, т. е. эсхатона истории, который, по словам известного богослова XX века, «никаким восхождением невозможно аппроксимировать, тем более – достичь или превзойти»[37]. Апокалипсис Иоанна дает важное понимание цельности таких различных сфер, как небесное и земное, вечное и историческое, их взаимопроникновения. С точки зрения Откровения, земное историческое бытие настолько укоренено в бытии небесном, что любая попытка строительства «земного града» является тем или иным искаженным повторением изначальной божественной парадигмы. В мифологии и символике Апокалипсиса проводится четкая граница между добром и злом и выявляется онтологический статус их обоих. Мы считаем, что Вл. Соловьев выявил утопичность прогрессистко-эволюционных учений сквозь призму идей Апокалипсиса. Не даром, в «Трех разговорах», первым опознает антихриста именно старец Иоанн – вновь пришедший в конце времен ап. Иоанн Богослов. Апокалиптичность мысли Вл. Соловьева отнюдь не свидетельствует о принципиальном разочаровании в богочеловеческом развитии и разрушении философии всеединства. Напротив, как показывает нам Апокалипсис Иоанна Богослова, только расширение исторической перспективы мира, выведение за скобки утопических стремлений позволило должным образом соотнести земное и небесное во всеедином ви́дении универсума.

Литература

1. *Андроносова В.А.* Апокалипсис как книга надежды // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. С. 118–123.
2. *Бальтазар Х.У.* Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 136 с.
3. *Бердяев Н.* Основная идея Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. СПб.: РХГИ, 2002. 1066 с.
4. *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм: (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368–434.

[37] *Бальтазар Х.У.* Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 123.

5. *Гранин Р.С.* Эсхатология всеединства Владимира Соловьева // Человек: образ и сущность. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2016. С. 182–199.
6. *Душин О.Э.* Шеллинг и Соловьев о проблеме зла // Соловьевские исследования. 2015. Вып. № 1(45). С. 15–29.
7. *Ивлиев И.* «И увидел я новое небо и новую землю». Комментарий к Апокалипсису. М.: Издательство ББИ, 2015. 356 с.
8. *Переш И.* Небесно-Апокалиптический Христос // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. С. 130–136.
9. *Седых О.М.* Трактовка времени в философии В. Соловьева и П. Флоренского // Соловьевские исследования. 2010. Вып. № 4(56). С. 42–57.
10. *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914.
11. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
12. *Friesen S.J.* Imperial cults and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins. NY; Oxford.: Oxford University Press, 2001. 285p.
13. *Friesen S.J.* Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13 // Journal of Biblical Literature, Vol. 123, № 2 [Summer, 2004]. P. 281–313.
14. *Thompson L.L.* The Book of Revelation Apocalypse and Empire. NY; Oxford. Oxford University Press, 1997. 265 p.

ВЛ. СОЛОВЕВ КАК КРИТИК ЦИВИЛИЗАЦИИ: «ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ»

Вольфганг Штефан Киссель

Бременский университет
Институт европейских исследований

Аннотация: В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев вводит понятийное разделение временного и невременного и религиозного и внерелигиозного мира. Молодой мыслитель вступает в открытую полемику с поколением шестидесятников и оспаривает идеологию прогресса и урбанно-индустриальной цивилизации, столь распространенную в литературе, публицистике и науке эпохи. Впоследствии происходит значительное углубление, осложнение и обострение понятия цивилизации и семантического поля, связанного с этим понятием.

***Ключевые слова*:** Русское религиозное мышление, критическое переосмысление понятия цивилизации, понятийное разделение, усовершенствование человеческого рода, положительная религия – современная цивилизация, прошлое/будущее – настоящее, всякое время – современность, историческое и неисторическое время.

«Чтения о Богочеловечестве», прочитанные Владимиром Соловьевым в течение первых трех месяцев 1878 года в большой аудитории музея Прикладных знаний в Москве и опубликованные в «Православном обозрении» в 1878–1881 годах, считаются сегодня знаменательной вехой в истории русской философии и основополагающим текстом русского религиозного мышления[1]. Как сообщалось в «Православном обозрении», задача чтений заключалась в том, чтобы «показать разумность положительной религии, показать, что истина веры, во всей полноте ее конкретного содержания, есть вместе с тем и истина разума»[2]. Поэтому исследователи «Чтений» интересовались прежде всего религиозными аспектами цикла и в гораздо меньшей степени – критическим переосмыслением понятия цивилизации, которое тем не менее играет важную роль в этом труде. Это переосмысление наложило отпечаток на весь символизм. Начиная с Д.С. Мережковского, скептическую или прямо отрицательную оценку современной европейской цивилизации давали практически все выдающиеся представители символистского движения[3]. Эта тенденция достигла своего кульминационного пункта в эссеистике Блока и Белого после 1917 года.

Когда «Чтения» вышли в свет, неологизм «цивилизация», появившийся в последней трети XVIII века внутри широкого семантического поля и только постепенно приобретавший статус ключевого понятия новой эпохи, существовал уже сто лет в русском литературном языке[4]. В творчестве Н.М. Карамзина это широкое семантическое поле охватывает такие синонимы, как «просвещение», «образование» или «образованность», «гражданственность», «общежитие», «смягчение нравов», «приласкание» или «укрощение диких народов», «усовершенствование человеческого рода»[5]. Главными антонимами служили «варварство», «дикость», «беспорядок» и «хаос». Русский неологизм возник под влиянием французских философов-энциклопедистов, в первую очередь Дидро, уделявших особенное внимание вопросу усовершенствования человеческого рода («la perfectibilité de l'espèce humaine»), которое должно было бы в конечном счете привести к успокоению страстей, преодолению физического насилия и общему благосостоянию[6]. Шотландские философы Адам Фергюсон и Адам Смит, пользовавшиеся неологизмом почти одновре-

---

1 См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Paris: YMCA press, 1989. С. 11–72.

2 См.: *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 469–473 и 494.

3 См.: *Ханзен-Лёве О.А.* Русский Символизм. Система поэтических мотивов. СПб.: Академический проект, 2003. С. 15: «После того как философия, религия и наука в современной цивилизации потеряли свою "мифотворческую" производительную силу, эту функцию – а тем самым и ее институтциональное положение в культуре – должно воспринять искусство. В этом смысле современный "мифопоэт" предстает не как "poeta vates" незапамятного "золотого века", не как анахронизм, а выступает как критик цивилизации, в которой культурные функции и соответствующие им основные потребности человека сделались изолированными, абстрагированными и выродившимися (то есть "не-творческими") <…>».

4 См., например: *Велижев М.Б.* Цивилизация и средний класс // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода: В 2 т. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 249–292.

5 См.: *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. С. 226–227.

6 См.: *Fisch J.* «Zivilisation, Kultur» // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache / Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. In 8 Bänden. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997. Bd. 7. S. 679–774.

менно с французами, больше интересовались вопросом, как так называемое «смягчение нравов» («polite manners», «civility») может способствовать материальному благосостоянию, экономическому развитию и впоследствии появлению мировой экономической системы. В обоих истолкованиях обнаруживается глобальная динамика и длительный процесс, которым приписывается потенциал трансформации человеческого быта.

И французское, и английское истолкование исходили из несомненного превосходства европейских государств и культур над остальными народами мира и подводили к выводу о том, что европейцы морально обязаны распространять блага цивлизации на всех континентах. Это – в сокращенном виде содержание так называемой «цивилизаторской миссии». Хотя само это словосочетание возникло значительно позже, во времена Третьей французской республики, принципы цивилизаторской миссии применялись уже при колонизации Америки в XVI веке, Азии и Африки – в XVIII и XIX веках[7]. В худшем случае эта миссия служила оправданием колонизаторских войн, применения грубого физического насилия, беспощадной эксплуатации и истребления целых племен и народов. Таким образом, понятийное разделение цивилизованных и нецивилизованных народов превратилось в смертельное дискурсивное оружие. Это очень точно уловил Пушкин, который в своей рецензии на записки Джона Теннера писал о североамериканских индейских племенах: «Цивилизация европейская, вытеснив их из наследственных пустынь, подарила им порох и свинец: тем и ограничилось ее благодетельное влияние»[8].

В русском литературном языке возникновение и распространение семантического поля понятия «цивилизации» было теснейшим образом связано с развитием многонациональной и многокультурной царской империи в течение XVIII и раннего XIX веков и со спорами о ее европейском или неевропейском характере. В своем знаменитом первом «Философическом письме», написанном на французском языке, Чаадаев охарактеризовал Россию как особенный тип цивилизации («notre singulière civilisation»), оторвавшейся от католической церкви и от единства европейской христианской культуры и впоследствии страдавшей от изоля-

[7] См.: *Osterhammel J.* Sklaverei und die Zivilisation des Westens. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2000.

[8] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 12. М.–Л.: Изд-во акад. наук СССР, 1949. С. 110.

ции[9]. Своими «Письмами» Чаадаев заложил основу целого типологического ряда от Н.Я. Данилевского до евразийцев и неоевразийцев. Под этим углом зрения, радикальные реформы Петра I и созданная им Российская империя стали гиганским цивилизационным проектом или экспериментом, являясь то объектом европеизации под влиянием западноевропейских государств, то субъектом в контакте с восточными народами. Поэтому так называемое «укрощение диких народов» сперва на южной границе с Кавказом, а потом в Средней Азии привлекало внимание не только господствующих элит, но и многих русских писателей, публицистов и мыслителей. После взятия Геок Тепе в 1881 году Достоевский, близкий друг Вл. Соловьева, распространялся в своем «Дневнике писателя» о недоверии европейцев к русским и миссии России в Азии: «Они ни за что и никогда не поверят, что мы воистину можем участвовать вместе с ними и наравне с ними в дальнейших судьбах их цивилизации. <…> Но от окна в Европу отвернуться трудно, тут фатум. А между тем Азия – да ведь это и впрямь может быть наш исход в нашем будущем <...>»[10].

На фоне столетней истории понятия яснее обнаруживается специфика аргументации Вл. Соловьева, вобравшей в себя многие элементы этого семантического поля, однако одновременно смещавшей и переоценивавшей их. Философ исходит из фундаментальной дихотомии, уже четко очерченной в первых предложениях первого «Чтения» и многократно варьируемой на протяжении всего цикла:

> Я буду говорить об истинах положительной религии – о предметах очень далеких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации. Интересы современной цивилизации – это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время[11].

Так дихотомия конструируется из некоторых понятийных разделений, основанных на дифференцированной феноменологии времени: положительная религия – современная цивилизация, прошлое/будущее – настоящее, всякое время – современность, историческое и неисторическое

[9] *Чаадаев П.Я.* Сочинения и письма [Репринт издания в 2 т., М.: Путь, 1913–1914]. Oxford: Mouette Press, 1972. Т. 1. С. 77.

[10] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 35–36.

[11] *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 9.

время. Начиная свои «Чтения» с дифференцированной феноменологии времени, Вл. Соловьев солидаризировался с тем течением европейской культуры, которое, охватив самые разные интеллектуальные сферы, основательно изменило все представления о вселенной на рубеже столетий. Примерно в середине XIX века ученые, философы и люди искусства начали освобождаться от механического образа мира и природы. Время и пространство описывались уже не в качестве неизменных величин, а как постоянно сдвигающиеся соотношения и процессы. Равным образом исчезала убежденность в единичной сущности или субстанции бытия, в наличии одной неизменной человеческой природы, одной, раз и навсегда установленной истины о человеке. Через несколько лет после смерти Соловьева в европейской культуре различными способами было естественнонаучно обосновано и философски, и литературно сформулировано новое понимание времени: в теории относительности Эйнштейна, в квантовой физике Макса Планка, в теории памяти Анри Бергсона, феноменологии Э. Гуссерля.

Эволюция уже на рубеже XIX–XX веков становится представимой как автопоэзис: вселенная воспроизводит самое себя, материя в соответствии со строгими закономерностями порождает органическую жизнь, за которой, вследствие контингенций, обусловленных, однако, математически возможными условиями применимости, возникают разум, сознание и мышление. С человеческой точки зрения стало мыслимо объяснять космос – в том, что касается возникновения разумной жизни, – телеологически или при помощи антропного принципа, однако при этом речь идет не больше чем об иллюзии. Поскольку мы воспринимаем себя находящимися в конце одного из бесчисленных возможных рядов, мы думаем, что весь ряд обращен к нам, тогда как, чтобы привести к известным результатам, в каждой его точке должны были оказать свое действие бесчетные случайности. Если измерять в космических отрезках времени, жизнь остается эпизодом, который пройдет, не оставив следа.

Своеобразный вклад Соловьева в это европейское течение состоит в телеологической и подчеркнуто религиозной, однако строго рационалистической концепции истории: ступени развития Богочеловечества – буддийский пессимизм и нигилизм, идеализм Платона, ветхозаветный монотеизм – соответсвуют эпохам интеллектуальной дохристианской истории. В конце синтез из божественного и человеческого начал становится целью истории. Богочеловечество – это человечество, воссоединное со своим божественным началом благодаря появлению Иисуса Христа.

> Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества[12].

Из двух первых предложений первого «Чтения» тоже вытекает, что современная цивилизация, столь далекая от истин положительной религии и связанная своими интересами исключительно с настоящим временем, должна быть подвержена критическому переосмыслению, чтобы достичь «универсального синтеза науки, философии и религии», к которому стремится все мышление Соловьева и о котором он пишет в своей книге «Кризис западной философии»[13]. Критический импульс, действие которого повсеместно ощутимо в рационализме Соловьева, направлен против абсолютизации естествознания и его технического применения: «Все концы и начала человеческого существования сводятся к наличной действительности, к данному природному бытию»[14]. Понимание биологической и социальной обусловленности человека вступает при этом в противоречие с его притязанием на свободу воли и самоопределение. Поэтому Соловьев задается вопросом об автономии человеческих субъектов внутри цивилизации, облик которой все в большей степени определяют естествознание и техника и которая, в частности, вынуждена задумываться о том, какие последствия для созданного этой цивилизацией образа человека имеют позитивизм и социализм: «Как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении ни отрицательном, ни положительном: они хотят только занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества»[15].

Если религия – это «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего», то «в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего

---

[12] Там же. С. 30.
[13] См.: *Зеньковский.* Указ. соч. С. 29.
[14] *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 10.
[15] Там же. С. 11.

и центрального значения»[16]. В современном мире безусловное средоточие отсутствует, существуют только относительные, временные центры жизни и сознания. Отказываясь от истины в последней инстанции, от обретения смысла существования, человечество вынуждено искать формы общежития в постоянно меняющемся мире, терпеть временный характер своего бытия, гипотетичность любой истины.

По сути, это описание множественности современной цивилизации соответствует анализам современной социологии, однако Соловьев оценивает возникновение множественности как «безначалие» или «разлад»: социальная ткань должна выдерживать все более явственное крушение иллюзий модерна, скепсис по отношению к религиозным, философским, научным и идеологическим обещаниям спасения и искупления. Крушение иллюзий может способствовать возврату прежних сил в трансформированном виде, к (новому) подъему религии и псевдорелигий. Цивилизационные механизмы сдерживания изгоняют открытое насилие из повседневности, но под этой оболочкой скрываются страх, ненависть и готовность к насилию, которые могут извергаться на поверхность – часто по банальному поводу. Даже обещания науки оказываются обманчивыми или же ее результаты не соответствуют преувеличенным ожиданиям, планы самостоятельной жизни оказываются неосуществимыми или ведут к полному краху, отчаявшиеся персонажи хватаются подчас за оружие, чтобы избавиться от самих себя или кого-то другого.

Новая оценка вызывает знаменательный семантический сдвиг. «Безначалие» или «разлад», синонимы понятий «хаос» и «беспорядок», по убеждению философов XVIII века, диаметрально противоположные цивилизации, у Соловьева возникают внутри цивилизации или создаются самой цивилизацией, потому что она претендует на абсолют, на связь с вневременным началом, хотя она сама – это явление только настоящего времени: «Современная цивилизация усиливается найти для человечества единящее и организующее начало»[17]. Выход из кризиса современной эпохи философ видит в воссоединении восточного (византийского) и западного христианства.

[16] Там же. С. 9.

[17] Там же. С. 10.

Можно подвести некоторые итоги. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев вводит понятийное разделение временного и невременного и религиозного и внерелигиозного мира. Молодой мыслитель вступает в открытую полемику с поколением шестидесятников и оспаривает идеологию прогресса и урбанно-индустриальной цивилизации, столь распространенную в литературе, публицистике и науке эпохи. Впоследствии происходит значительное углубление, осложнение и обострение понятия цивилизации и семантического поля, связанного с этим понятием. Цивилизация выполняет важнейшую функцию в системе Соловьева, но она целиком переосмысляется: «Назначение <…> западной внерелигиозной цивилизации – служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему»[18].

В этом смысле речь идет о философии, с помощью новых приемов задающейся вопросом о границах не только естественнонаучной способности объяснения, но и человеческого познания вообще. «Чтения» участвуют в просвещении о просвещении, которое и в начале XXI века все еще имеет центральное значение и которое никогда не завершится.

Литература

1. *Велижев М.Б.* Цивилизация и средний класс // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода: В 2 т. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 249–292.
2. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
3. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Paris: YMCA press, 1989.
4. *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. 717 с.
5. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 20 т. М. –Л.: Изд-во акад. наук СССР, 1937–1959.
6. *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. М.: Наука, 2000–.
7. *Ханзен-Лёве О.А.* Русский Символизм. Система поэтических мотивов. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с.
8. *Чаадаев П.Я.* Сочинения и письма [Репринт издания в 2 т., М.: Путь, 1913–1914]. Oxford: Mouette Press, 1972.
9. *Fisch J.* «Zivilisation, Kultur» // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. In 8 Bänden. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997. Bd. 7. S. 679–774.
10. *Osterhammel J.* Sklaverei und die Zivilisation des Westens. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2000. 72 S.

[18] Там же. С. 20.

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ЖОЗЕФ ДЕ МЕСТР

М.В. Пантина

Университет Париж-Сорбонна
Centre d'étude de la langue et des littératures françaises (CELLF)

Аннотация: Цель настоящей работы – сопоставление идей Вл. Соловьева и Жозефа де Местра. Знакомство Вл. Соловьева с творчеством де Местра подтверждается публикацией статьи о последнем в словаре Брокгауза и Эфрона. Вл. Соловьев считает творчество де Местра неоспоримо важным для истории философии. Однако в части, касающейся религиозно-политических воззрений философа, Вл. Соловьев вступает с ним в полемику. В статье прослеживается, каковы источники этой полемики, как она проявлется в текстах философов, что собо очевидно при сравнении текстов «Россия и Вселенская церковь» Вл. Соловьева и «О Папе» Жозефа де Местра.

Ключевые слова: Жозеф де Местр, Вл. Соловьев, Вселенская Церковь, французская философия, русская философия, компаративистика, либералы и консерваторы.

Когда речь идет о воздействии западной мысли на Владимира Соловьева, в первую очередь указывают на немецких философов-идеалистов, которыми философ увлекался в молодые годы: на Канта, Шопенгауэра, Шеллинга, Гегеля. Однако идеи Вселенской Церкви и католичества относятся к более позднему периоду его жизни.

Мысль о признании Рима центром церковного единства получает свое развитие еще в период сближения Соловьева со славянофилами. Сначала он говорит об истории раскола в достаточно традиционном ключе, осуждая реформы патриарха Никона, хотя и отмечает сектантский дух, разделявший церковь, отсутствие в ней живого Бога. Еще в 1881 году в статье «О духовной власти в России» он сближает папу с антихристом, но весной следующего года уже видит преодоление раскола церкви в объединении под римским началом[1].

[1] *Соловьев В.С.* Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. СПб : Время, 1923. С. 19. В письме И. Аксакову от февраля 1883 года Соловьев говорит, что эти идеи его занимали весной 1882 года.

Отныне Соловьев мыслит свою миссию в преодолении раскола между западной и восточной церковью. В «Чтениях о Богочеловечестве» философ идентифицирует церковь с образом Софии, и находит, что православие в своем молитвенном созерцании не прилагает никаких усилий к тому, чтобы преобратить земной мир в Царствие Божие. В западной теократии философ видит воплощение этого идеала, и это обсулавливает направление его дальнейшей мысли. Этот момент становится точкой отхода от славянофилов, которые никогда не приняли бы мысль о главенстве Рима. Однако вопрос о «западной» или «славянофильской» направленности Соловьева невозможно решить однозначно.

Соловьев неоднократно бывал во Франции, работая в Национальной библиотеке Парижа, но более длительное пребывание приходится на 1887–1889 года. По приглашению Анатоля Леруа-Болье, автора трехтомного сочинения «L'Empire des Tsars et les Russes» («Империя и русские цари»), Соловьев публикует на французком языке «La Russie et L'Église universelle » («Россия и Вселенская Церковь»). Эта книга является кратким изложением незаконченной «Истории и будущности теократии» Соловьева, над которой философ работает с 1886 года. В момент издания книги он вращается в католических кругах Парижа, симпатизирующих России, и читает части будущей книги в виде доклада в салоне княгини Сайн-Витгенштейн. Его выступление имеет большой успех.

Соловьевскую приверженность западным идеям нельзя рассматривать просто как оппозицию традиционалистским направлениям. Чтобы это стало очевидно, сопоставим «La Russie et l'Église universelle» («Россию и Вселенскую Церковь») с «Du Pape» («О Папе») Жозефа де Местра.

Французский (или если быть точнее, Савойский) философ провел при дворе Александра I четырнадцать лет – с 1803 по 1817 – в качестве посланника короля Сардинии. Он известен как один из основоположников политического консерватизма, как яркий представитель контр-революционной реакции. В Петербурге философ нашел свое место в светской жизни, поддерживал связь с иезуитами и проповедовал благо католицизма для монархического устройства в России. Большая часть его трудов была написана в Санкт-Петербурге. При этом Жозеф де Местр предпочитал выражать свои религиозные идеи в жанре беседы, переписки, в литературных и философских сочинениях.

Имя Жозефа де Местра всегда звучит, когда речь идет о католическом влиянии в XIX веке. Парадоксально, но и у славянофилов, а не только у западников, можно обнаружить сходные консервативные взгляды, что

и у Жозефа де Местра. Это позволяет исследовователям связывать имя французского философа одновременно и с Чаадаевым, и с Тютчевым, и с Леонтьевым, да и с другими представителями русской мысли XIX века. Знакомство Соловьева с идеями Жозефа де Местра подтверждается статьей о мыслителе в словаре Брокгауза и Эфрона[2]. В числе «главных работ философа» Соловьев выделяет «О Папе» и «Санкт-Петербургские вечера». Также он был знаком с существующими изданиями корреспонденции де Местра и его собраниями сочинений 1870 и 1875 года. В библиографии к статье указаны работы французских и русских исследователей о философе, опубликованные между 1865 и 1895 годами.

Свою статью Соловьев начинает с биографии философа. Далее автор освещает политические взгляды де Местра, описывая их методом оппозиции «теории общественного договора», «учению о правах человека»[3]. Эти политические воззрения изложены нейтрально. Более личное отношение Соловьева начинает проявляться в вопросах, связанных с христианством и папской властью.

Излагая «О Папе» Жозефа де Местра, Соловьев не принимает пафоса французского философа: «Попытки ограничения этой власти [папы] <...> возбуждали в М<естре> еще большую ненависть и презрение, чем протестантство и атеизм»[4]. Он подвергает критике подход Жозефа де Местра, ставящего политические соображения выше религиозных:

> Учение о непогрешительном догматическом авторитете папы <…>, определенное впоследствии на Ватиканском соборе, стояло для М. вне вопроса; все общие церковно-исторические и морально-философские аргументы в пользу этого учения уже содержатся в сочинении «Du pape», но при этом основания чисто религиозные отступают на второй план перед соображениями смешанного церковно-политического характера: отличительные черты первосвятительской непогрешимости стираются перед непогрешимостью всякой власти[5].

[2] *Соловьев В.С.* Жозеф де Местр // Словарь Брокгауза и Эфрона: В 86 т. Т. XX. СПб, 1897. С. 349–352.

[3] Там же. С. 349.

[4] *Соловьев В.С.* Жозеф де Местр. С. 351.

[5] Там же, С. 350.

Возмущает Соловьева и всемогущество, которым Жозеф де Местр наделяет себя при решении «основных религиозных вопросов». Он оспаривает теорию искупления, согласно которой ответственность за грехи предков лежит на каждом человеке, а Бог может карать народы для очищения человечества по своему усмотрению. (Таким образом французский философ объяснял революцию и крушение монархии во Франции.) Для Соловьева это свидетельствует о смешении языческой и христианской парадигмы. Подводя итоги, Соловьев цитирует самого де Местра:

> Мое политическое учение упрекают за явное нарушение принципа справедливости, из которого логически истекают свобода, равенство и братство людей и их естественные гражданские права. Где, однако, во всей природе можно встретить применение этого либерального и гуманного закона справедливости – я не знаю. В общей экономии природы одни существа неизбежно живут и питаются другими. Основное условие всякой жизни – то, что высшие и более сильные организмы поглощают низшие и слабые[6].

С точки зрения Соловьева, «для доктрины, желающей быть всецело христианскою, признавать окончательным принципом человеческой общественности факт поглощения низшими существами друг друга – значит произнести себе смертельный приговор»[7].

Как представляется, соловьевская критика де Местра связана, в первую очередь, с его интерпретацией папской власти и церковных вопросов, а не с его личными качествам или политической позицией.

Вопросы церкви занимали в творчестве обоих философов значимое место. При этом нельзя забывать, что и Соловьев, и Жозеф де Местр имели разногласия с официальными церквями: ни тот, ни другой философ на самом деле не разделяли позиции существующих церквей, а церкви в их идеях не нуждались. Основное произведение, утверждающее власть папы, «О Папе» Жозефа де Местра не было принято самим Ватиканом. Та же участь постигла и отправленную папе «Русскую идею» Соловьева: Лев XIII заявил, что идея слияния церквей прекрасна, но возможна только если случится чудо.

[6] Там же, С. 351.

[7] Там же, С. 351.

Интересно, что в биографиях обоих философов есть схожий сюжет – апелляции непосредственно к российскому императору. Жозеф де Местр хотел через свои «Санкт-Петербургские вечера» (1821) повлиять на Александра I (роль ментора и тайного влияния всегда импонировала савойскому мыслителю). Соловьев же намеревался напечатать открытое письмо императору Александру III об объединении церквей в католическом журнале «L'Univers» (об этом он говорит в письме Таверньe в июле 1889 года). Оба философа призывали на помощь и церковь, и сильных мира сего, чтобы изменить ход истории.

О влиянии трактата Жозефа де Местра «О Папе» на «Россию и Вселенскую Церковь» Соловьева исследователи уже упоминали (см. работы Дермингема[8] и Стремоухова[9]). Мы еще раз попробуем разобраться в сходствах и различиях этих произведений, утверждающих необходимость папской власти. Основное отличие позиций Соловьева и де Местра – в вопросе национальных церквей. Для де Местра французский народ несет печать богоизбранности и галликанская церковь является первой среди национальных церквей: «Христианство в добрый час дошло до французов, с легкостью, которая могла быть только результатом особенной близости. У галликанской церкви почти не было детства; так сказать, с рождения она стала первой из национальных церквей и наибольшей опорой единства»[10].

Для Соловьева опора церкви должна находиться вне национального (государственного) устройства:

> Национальная Церковь, если она не хочет покориться абсолютизму Государства, то есть перестать быть Церковью и сделаться департаментом гражданской администрации, необходимо должна иметь реальную опору вне Государства и нации; связанная с этой последней природными и историческими узами, она должна в то же время в своем качестве Церкви входить в состав более широкого социального круга, с независимым центром и вселенской организацией, при чем местная Церковь может быть лишь частным органом этой последней[11].

[8] *Dermenghem E.* Joseph de Maistre Mystique (1923). Plan-de-la-Tour : Éditions d'aujourd'hui, 1980. P. 248.

[9] *Strémooukhoff D.* Vladimir Soloviev et son œuvre messianique. Lausanne, Suisse: l'Âge d'homme, 1975. P. 160.

[10] «Le christianisme pénétra de bonne heure les Français, avec une facilité qui ne pouvait être qu'un résultat d'une affinité particulière. L'Église gallicane n'eut presque pas d'enfance ; pour ainsi dire, en naissant elle se trouva la première des Églises nationales et le plus fermé appui d'unité» (*Maistre J. de*. Du Pape // *Maistre J. de*. Œuvres complètes contenant ses oeuvres posthumes et toute sa correspondance inédite: 14 vol. Vol. 2. Lyon: Vitte, 1892. P. XXVII).

Эта позиция русского философа связана также с его полемикой со славянофилами, которых он упрекал в непринятии Римского начала: «Но если признать папство законным учреждением, то что делать тогда с "русской идеей» и с привилегией национального православия? Итак, раз наше религиозное будущее не может опереться на официальную Церковь, нельзя ли найти для него более глубоких основ в самом русском народе?»[12] Соловьев видит выход в поиске опоры вне национальных единств.

Хотя вопрос о национальной церкви философы решают противоположным образом, и тот, и другой настаивают на универсальности своего принципа и его вселенском масштабе. Тут и для де Местра, и для Соловьева важную, можно сказать фундаментальную, роль играет понятие веры. Сравним два высказывания:

Жозеф де Местр	*Владимир Соловьев*
Непонятно как люди, так ясно мыслящие в других областях, могли перепутать такие разные идеи как *ве-*	Вселенская Церковь основана на истине, утверждаемой верою. Истина едина, а следовательно, и истинная

[11] «Une église nationale , si elle ne veut pas se soumettre à l'absolutisme de l'État, c'est-à-dire cesser d'être Église pour devenir un département de l'administration civile, doit nécessairement avoir un appui réel en dehors de l'État et de la nation; attachée à celle-ci par des liens naturelles et historiques, elle doit, en même temps, appartenir en sa qualité d'Église à un cercle social plus vaste, avec un centre indépendant et une organisation universelle dont l'Église locale ne peur être qu'un organisme particulier ». (*Soloviev V.* La Russie et l'Église universelle. Paris: Albert Savine, 1889. P. 70–71. Здесь и далее перевод Г.А. Рачинского : *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г.А. Рачинского URL: http://krotov.info/library/18_s/solovyov/11_143.html, 07. 11. 2017).

[12] «Mais, si on reconnaît la papauté comme une institution légitime, que fera-t-on de « l'idée russe » et du privilège de l'orthodoxie nationale? Notre avenir religieux ne pouvant s'appuyer sur l'Église officielle, ne pourrait-on pas lui trouver des bases plus profondes dans le peuple russe lui-même?» (*Soloviev V.* La Russie et l'Église universelle. P. 22–23).

рить и *поддерживать* догму. Католическая церковь нисколько не спорит по своей натуре, она верит, не препираясь; так как вера – это вероисповедование по любви, а любовь никогда не спорит.[13]

вера должна быть единой. И раз это единство веры не дано действительно и непосредственно в совокупности верующих (ибо нет единодушия всех в делах веры), то оно должно пребывать в законной власти единого главы, порукой которой служит божественная помощь и которая приемлется любовью и доверием всех верующих.[14]

Итак, в основе принципов вселенского главенства папы, на которых настаивают оба философа стоит вероисповедание по любви. Однако речь идет не только о религии и вероисповедании, но об устройстве мира, которому должны подчиниться все государства, и каждый отдельный человек. Это является гарантией приближения к истине, о которой говорят де Местр и Соловьев. Заметим, что в статье в словаре Брокгауза и Эфрона Соловьев упрекал Жозефа де Местра за осутствие правовой базы его философских построений, но в данном случае он сам скорее следует тому же принципу предзаданности и безусловного доверия.

О том, что речь идет о вселенском устройстве свидетельствуют и следующие высказывания:

Жозеф де Местр	*Владимир Соловьев*
Поддержать множество независимых церквей, значит поддержать, другими словами то, что политические правительства Европы яв-	Соединится ли Он с отдельными нациями, как таковыми, дав им *независимые*, национальные Церкви? Нет, ибо Он не сказал: создам *Церкви Мои, но Церковь Мою* <...> человечество, соединенное с Богом, должно представить одно единое социальное здание, и надо найти прочное основание этому единству.[16]

[13] «On ne comprend pas comment les hommes, d'ailleurs si distingués, ont pu confondre les deux idées aussi différentes que celles de *croire* et de *soutenir* une dogme. L'Église catholique n'est point argumentatrice de sa nature, elle croit sans disputer ; car la *foi* est une *croyance par amour*, et l'amour n'augmente point» (*Maistre J. de*. Du Pape. P. 9).

[14] «*L'Église universelle est basée sur la vérité affirmée par la foi. La vérité étant une, la vrai foi doit l'être aussi. Et cette unité de foi n'existant pas actuellement et immédiatement dans la totalité des croyants, doit résider dans l'autorité légale d'un seul chef, garantie par l'assistance divine et acceptée par l'amour et la confiance de tous les fidèles*» (*Soloviev V.* La Russie et l'Église universelle. P. 173).

ляются единым и универсальным правительством.[15]

В приведенных цитатах ясно прослеживается амбиция философов выйти за пределы национальных церквей к общемировому принципу церковного управления. Но если де Местр считает, тем не менее, именно галликанскую национальную церковь наиболее близкой к христианскому идеалу (как мы видели ранее), то Соловьев, бесспорно, признает это первенство за римским престолом, находя в православной церкви слишком большое византийское влияние, которые он оценивает отрицательно.

И еще один пример, касающийся способа политического управления этой новой объединенной церковью:

Жозеф де Местр	*Владимир Соловьев*
Либо, если есть что-то очевидное как для разума, так и для веры, это то, что Вселенская церковь – это монархия. Сама идея универсальности подразумевает эту форму правления, абсолютная необходимость которой основана на двух причинах – количества субъектов и географической обширности империи[17].	Но истина одна и тождественна, тогда как мнения людей многочисленны и противоречивы. Голос народа, который принято считать голосом Божиим, ответил лишь произвольными и несогласными между собой заблуждениями на вопрос Богочеловека. Нет возможности сочетания между Истиною и заблуж-

[15] «Soutenir qu'une foule d'Églises indépendantes forment une Église, *une et universelle*, c'est soutenir, en d'autres termes, que tous les gouvernements politiques de l'Europe ne forment qu'un seul gouvernement *un et universel* » (*Maistre J. de*. Du Pape. P. 5).

[16] «S'unira-t-Il à des nations particulières comme telles en leur donnant des Églises nationales *indépendantes*? Non, puisque sa parole n'est : J'édifierai *Mes Églises,* mais *Mon Église* – ήν εκκλησίαν μου. L'humanité réunie à Dieu doit former un seul édifice social et il s'agit de trouver une base solide à cette unité» (*Soloviev V.* La Russie et l'Église universelle. 145).

[17] «Or, s'il y a quelque chose d'évident pour la raison autant que pour la foi, c'est que l'Église universelle est une monarchie. L'idée seule de l'universalité suppose cette forme

> дениями; человечество не может вступить в отношения к Богу через всеобщую подачу голосов, Церковь Христа не может быть основана на демократии[18].

Как очевидно, оба мыслителя считают, что церковью следует управлять «сверху». Де Местр прямо называет желаемый им способ мироустройства – это монархия. Но поскольку монархи могут ошибаться в силу своей человеческой природы, эта власть должна исходить от церкви. Соловьев не говорит прямо о своем видении вертикали власти, но подчеркивает, что она не может быть демократичной, совпадая в этом с де Местром. При этом Соловьев мечтает об абсолютно независимой и невидимой церкви с сильной вертикалью власти:

> Иисус, основывая свою видимую Церковь, прежде всего думал о предстоящей ей борьбе со злом; и, дабы обеспечить своему делу единство, дающее силу, Он поставил во главе иерархического порядка единственное и центральное учреждение, безусловно неделимое и независимое, обладающее само по себе всей полнотой власти в обетовании: «Ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее»[19].

de gouvernement, dont l'absolue nécessité repose sur la double raison du nombre des sujets et de l'entendue géographique de l'empire» (*Maistre J. de*. Du Pape. P. 3).

[18] «Mais la vérité est une et identique, tandis que les opinions des hommes sont multiples et contradictoires. La voix du peuple qu'on prétend être la voix de Dieu n'a répondu que par des erreurs arbitraires et discordantes à la question de l'Homme-Dieu. Il n'y a pas de conjonction possible entre la Vérité et les erreurs ; l'humanité ne peut pas entrer en rapport avec Dieu par le suffrage universel, l'Église du Christ ne peut pas être fondée sur la démocratie» (*Soloviev V*. La Russie et l'Église universelle. P. 147).

[19] «C'est à la lutte contre le mal que Jésus pensait avant tout en fondant son Église visible ; et pour assurer à son œuvre l'union qui donne la force, Il a préposé à l'ordre hiérarchique une institution unique et centrale absolument indivisible et indépendante, possédant de son propre chef la plénitude des pouvoirs et des promesses: *tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai Mon Église ; et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle* » (*Soloviev V.* La Russie et l'Église universelle. P. 155).

В произведении «О Папе» де Местр приводит примеры явного влияния власти папы на императоров, находя в этом подтверждение ее силы. Для Соловьева власть церкви уже существует, и она абсолютна, правители должны сами ее признать. В необходимости видимой и невидимой власти, активного и неактивного влияния, наверное, и заключается основное отличие этих философов. К несомненным отличиям относится и их отношение к смертной казни. Де Местр в «Санкт-Петербургских вечерах» оправдывает необходимость палача, осуществляющего смертную казнь: палач становится орудием власти монарха, а монарх, в свою очередь – Божьей. Соловьев, напротив, был убежден в полной невозможности смертных приговоров в христианском государстве. Не устраивала его и теория де Местра о возмездии за грехи предков и первородный грех. Новаторство Соловьева по отношению к мысли Жозефа де Местра в его гуманном принципе ненасилия.

Очевидно, что для обоих философов речь идет о новом построении мира, а не просто о поддержке той или иной религиозной институции. С такой точки зрения, их произведения носят черты утопии, которую оба хотели создать на земле.

Параллель между известным основоположником политического консерватизма де Местром и Вл. Соловьевым, которого современники обвиняли в отходе от «традиционности» из-за его католических симпатий, заставляет задуматься о том, что именно можно называть «традиционным» и «консервативным», а что – «прогрессивным», «либеральным» и ориентированным на Запад в культуре XIX столетия. Различия в образе мысли философов лежат в другой плоскости, нежели полемика между западниками и славянофилами.

Литература

1. *Соловьев В.С.* Жозеф де Местр // Словарь Брокгауза и Эфрона: В 86 т. Т. XX. СПб, 1897. С. 349–352.
2. *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г.А. Рачинского. М.: Путь, 1911. 451 с.
3. *Соловьев В.С.* Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. СПб : Время, 1923. ???с.
4. *Dermenghem E.* Joseph de Maistre Mystique (1923), Plan-de-la-Tour : Éditions d'aujourd'hui, 1980. 298 p.
5. *Maistre J. de*. Du Pape // *Maistre J. de*. Oeuvres complètes contenant ses oeuvres posthumes et toute sa correspondance inédite: 14 vol. Vol. 2. Lyon : Vitte, 1892.

6. *Soloviev V.* La Russie et l'Église universelle. Paris: Albert Savine, 1889. 336 p.
7. *Strémooukhoff D*. Vladimir Soloviev et son œuvre messianique. Lausanne, Suisse: l'Âge d'homme, 1975. 351 p.

МИСТИКА В ЦЕПЯХ РАЗУМА: АВТОМАТИЧЕСКИЕ ЗАПИСИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

А.П. Козырев

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Аннотация: Цель настоящей статьи ввести в оборот ряд не издававшихся ранее автоматических записей Вл. Соловьева, а также осмыслить их место в творческом процессе Вл. Соловьева. Рассматриваются свидетельства современников и ближайших потомков Вл. Соловьева, сталкивавшихся с автоматическими записями – А. Белого, Г.И. Чулкова, С.К. Маковского, С.М. Соловьева-младшего. Ставится вопрос о том была ли философская система Вл. Соловьева прямым следствием его уникального мистического опыта, или же формировалась преимущественно на основе сознательного включения философских и теософских реминисценций из предшествующих систем в архитектонику соловьевской метафизики. Рассматриваются опыт увлечения философа спиритизмом и возможное влияние спиритических увлечений на характер и содержание автоматического письма. Автоматические записи с той или иной степенью интенсивности появляются на протяжении довольно длительного периода его творчества, однако мистическая корреспондентка медиумических сеансов из трансцендентного божественного начала постепенно превращается в реальную земную особу. Рассматриваются возможные параллели мистического опыта Соловьева с юнгианством, а Софии – с архетипами анимы и тени в творчестве К.-Г. Юнга.

Ключевые слова: Вл. Соловьев, мистический опыт, мистика, спиритизм, автоматические записи, автоматизм, нуминозное, метафизика.

В данной статье мы не будем останавливаться подробно на том значении, которое мистика и мистическое познание имели в гносеологии Соловьева. Мы постараемся увидеть, как мистическое реально вторгается в соловьевское творчество и в его жизнь. Поведанное самим Соловьевым в его поэме «Три свидания» разделяют всех, так или иначе обращавшихся к творчеству Соловьева на тех, кто принимает его видения, и на тех, кто видит в них поэтический вымысел или, хуже того, духовный соблазн. «Метафизику Соловьева следует понимать как понятийно-символическое описание его мистического опыта. На самом деле всеединство Соловьева, задуманная как категория цельного знания, встречалась ему в его жизни трижды – как живая женщина, которой можно сказать

"Ты"»[1], – пишет Ф.А. Степун, считавший, что «Соловьев был одним из первых людей, сменивших корни на крылья»[2]. В качестве другой позиции можно привести отповедь в письмах Г.В. Флоровского прот. Сергию Булгакову, готовому поверить не только в действительность соловьевских откровений, то даже в мистическую одаренность его пресловутой корреспондентки Анны Шмидт (впрочем, со «шмидтианством» Булгаков распростился в 1921 году): Флоровский считает, что Соловьев «был не церковным мыслителем, а вольным теософом, «дивинистом», как любил называть себя Сен-Мартен. И религиозная метафизика Соловьева есть не философское исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души». «*Церковной Софии* Соловьев вовсе не знал: он знал Софию по Бёме и бёмистам, по Валентину и Каббале. И *эта* софиология – еретическая и отреченная»[3].

Но, так или иначе, обязаны ли мы с полным доверием относиться к запущенному Соловьевым мифу о «трех свиданиях», обязаны ли верить, что свиданий было только три? Не являлось ли общение с Софией, «мерами вспыхивающее, мерами затухающее», просвечивающее в земных возлюбленных, носящих то же имя, постоянной темой жизни Соловьева? Стоит согласиться с американской исследовательницей Дж. Корнблатт, «видения Соловьёва, если и действительно имели место, в каком бы смысле мы это ни понимали, выросли на почве его уникального внутреннего опыта»[4].

Мистика как род деятельности занимает в философской системе Соловьева верхнюю строчку в его классификации основных форм человеческого организма, является абсолютной степенью творчества, точно также

[1] *Степун Ф.А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак, Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 62.

[2] Там же. С. 55.

[3] Цит. по.: *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: С.А. Савин, 2007. С. 392. Письма Г.В. Флоровского к прот. Сергию Булгакову опубликованы полностью: *Резниченко А.И.* «Я не знаю, насколько тверды и самоотверженны миряне парижские…»: пятнадцать писем другу // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 117–155. Последнее слово в цитате А.И. Резниченко прочитывает как «страшная».

[4] *Kornblatt J.D.* Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyev. Cornell University Press, 2009. P. 4.

как теология – абсолютной степенью знания, а церковь (духовное общество) – высшим уровнем в сфере практической деятельности. Соловьев поясняет это следующим образом: мистика имеет значение верховного начала жизни общечеловеческого организма, ибо «в мистике эта жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною»[5]. Она «не только сама обладает безусловною ясностью, но и все другое она одна только может сделать ясным, но именно вследствие этого для слабых и невооруженных глаз свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту»[6]. Чувство, воображение и вдохновение как инструменты мистического постижения реальности сближают мистическое постижение с актом художественного творчества. Поскольку объективным принципом такого познания становится Красота (а не Истина и Благо), то можно сказать, что «телеологические суждения» и «эстетическая идея» Канта тоже, в свою очередь, могли бы стать принципами подобного рода «мистики». Но к мистике в собственно церковном, христианском смысле этого слова Соловьев практически не обращается. Его мало интересует (по крайней мере, в «теософский» период 70-х годов) сакраментальная сторона церковного богослужения, икона. Мистическая составляющая мирового процесса заключается для него «в постепенном одухотворении и воплощении высших существ», в «уничтожении нашего мира в его вещественном распадении и восстановлении его как живого организма богов»[7].

Есть разные оценки мистических дарований Соловьева. Сдержанно-позитивную оценку соловьевского мистицизма дает его друг Л.М. Лопатин: «он обладал чрезвычайным реализмом мистического сознания. Это был настоящий мистик, непосредственно воспринимавший близость и полную действительность невидимого духовного мира, что нередко выражалось у него в различных анормальных переживаниях. Эта сила мистического чувства давала религиозным вопросам в его глазах исключительно важное и совершенно реальное значение»[8]. Более скеп-

[5] *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // *Соловьев В.С.* ПССиП. Т. 2. С. 196.

[6] Там же.

[7] *Соловьев В.С.* <Планы и черновики> // Соловьев В.С. ПСиП. Т. 2. С. 169.

[8] *Лопатин Л.М.* Памяти Вл. С. Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. I. Серия «Русский путь». СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2000. С. 379.

тически воспринимает мистические настроения Соловьева С.К. Маковский:

> Мистические переживания его становились все более острыми, с уклоном к таким фантазмам воображения, которые не назовешь иначе как болезненной аберрацией. Образ Софии Премудрости Божией, подробно истолкованный им как соборная душа человечества, стал для него навязчивой идеей. Софийные «видения» молодых лет к нему не возвращались как будто, но мечта о вечной женственности так пронзила его религиозную настроенность, что обернулась постепенно бредовым диалогом с «Подругой вечной». Он писал ей записки, и ответы на них тоже писал в состоянии, подобном трансу. После его смерти в его бумагах осталось много таких записок и ответов[9].

Датский литературный критик Георг Брандес, тот самый, которому Лев Шестов посвятил свою первую книгу «Шекспир и его критик Брандес», оставил заметки о своих впечатлениях от встречи с Соловьевым в пансионе Рауха близ Иматры в Финляндии в августе-сентябре 1895 года. Отметим из этих воспоминаний то, что относится к репутации Соловьева-мистика:

> Он неустанно изучает Сведенборга, Бёме и Экхарта. Долгое время его занимала Каббала, но в итоге он счел ее изучение бесплодным. Был он и спиритистом. Он гордится тем, что изучал таинственные силы, так как это свидетельствует о том, что он лишен предрассудков. Пожалуй, было бы наивным с его стороны долго оставаться под влиянием госпожи Блаватской и ее теософии. Он жил с ней по соседству и был свидетелем ее чудес. Но однажды Соловьев заметил, как она со своего швейного столика схватила письмо, которое якобы поймала в воздухе, он был потрясен до глубины души и с тех пор отвернулся от нее <…> разговор зашел о возможных обитателях звездного неба. Вдруг, Владимир Сергеевич, не моргнув глазом, заявляет, что ему об этом известно и что он будто бы получает оттуда сообщения[10].

[9] *Маковский С.К.* Последние годы Владимира Соловьева // Вл. Соловьев: pro et contra. Т. I. С. 542.

[10] *Брандес Г.* Русские впечатления / Пер. с дат. Т. Чесноковой. М.: О.Г.И., 2002. С. 237–238.

Существование «записок» не было тайной в кругу «соловьевцев» уже сразу после смерти философа, когда его брат Михаил Сергеевич предпринимает первое издание Собрания сочинений (8 т., 9 доп. М.: Общественная польза, 1901–1907). Конечно, и речи идти не могло об их включении, но речь о месте «странных» записей в общем корпусе соловьевского наследия уже идет. Мы узнаем об этом из «Воспоминаний о Блоке» Андрея Белого, которые начинают печататься в берлинской «Эпопее» в 1922 году:

> Мы, молодежь соловьевского толка, являлись лишь малою горстью людей, ощущающих зарю новой эры. «Соловьевство» нам было гипотезой оформления, а не догмой. Центр бесед – зимние вечера за чайным столом Соловьевых; здесь тесный кружок (М.С. и О М. Соловьевы, Сережа, их сын, я и кто-нибудь из родственников) собирался почти ежедневно; велись оживленные споры по поводу последней статьи Мережковского, Розанова в «Мире Искусства»; иль – истолковывались детали той или иной статьи Соловьева; М.С. здесь высказывал планы свои о порядке издания произведений покойного брата; и приносил материал: рукописи, испещренные заметками на полях, особенно занимавшими нас: в них рукою Владимира Соловьева (измененной) набросаны были письма за подписью «S» и «Sophie»; в ряде мест обрывался трактат вставками странного содержания: рукопись сопровождало медиумическое письмо с подписями «S» и «Sophie», появляясь повсюду в черновиках творений Владимира Соловьева; оно имело вид переписки любовной; а мы задавались вопросом: общение Владимира Соловьева с «Sophie» медиумическое ли общенье с реальною женщиной или *роман:* непонятности духовного мира, из высей которого открывалась София философу? Мы потом обращались к поэзии Соловьева, прослеживая зависимость его эротической лирики от догматов теософии и взглядов на смыслы любви; эта странная на полях переписка меж «S» и философом нас смущала, располагая к существенно иным толкованиям сравнительно с толкованиями почтенных профессоров философии. Трансцендентное имманентно лежало в сознании Вл. Соловьева, сознание инспирируя. В истолковании «соловьевства» мы были конечно же *«реалисты»;* мы видели в лирике Соловьева вещание о перерождении человека и изменении органов восприятия мира. О том же гласил Мережковский, но истолковывал перерождение вовсе не так; а для нас это значило: *активное анти-*

христианство. А.С. Петровский отчетливо утверждал: времена приближаются; Антихрист рождается в мире, и *«соловьевство»,* пожалуй, есть ересь; О.М. Соловьева внимала ему; я и Сережа оспаривали Петровского; а М.С. Соловьев улыбался, склоняясь над чаем. За окнами бушевала метель; и в порывах метели нам чуялись зовы восстания мертвых[11].

Подобно Соловьеву «в любимых мы видели отблеск таинственной “S”, посылавшей покойному Соловьеву признанья»[12], – отмечает Андрей Белый.

Опыт автоматических (медиумических) записей Соловьева отсылает нас к различным духовным и художественным практикам. На память приходит автоматическое письмо, как инструмент, используемый в технике стихосложения XX века. Он будет сознательно практиковаться мэтрами сюрреализма, например, французским поэтом Андре Бретоном, но там автоматизм не отсылает нас к внешнему трансцендентному источнику. А. Бретон так описывает свой путь к автоматизму:

> В 1919 году мое внимание привлекли фразы, которые в полном одиночестве, при приближении сна, становились доступными сознанию, но без того, чтобы было возможным обнаружить намеренное их предопределение… Я сначала ограничился тем, что их запомнил. Позже Супо и я решили намеренно вызвать в себе состояние, при котором они возникали. Для этого достаточно абстрагироваться от внешнего мира[13].

Далее А. Бретон излагает технику автоматического письма:

> Приведите себя, насколько можете, в состояние наиболее пассивное, или воспринимающее. Абстрагируйтесь от вашего гения, ваших талантов и талантов всех прочих. Скажите себе, что литература – одна из самых печальных дорог, ко всему ведущих. Напишите быстро, без заранее намеченной темы, достаточно быстро, чтобы не сохранить в памяти и не пытаться перечитать. Первая фраза придет в со-

[11] *Белый А.* Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 2005. С. 25–26.
[12] Там же. С. 26.
[13] Цит. по: *Андреев Л.Г.* Сюрреализм. М.: Высшая школа, 1972. С. 60.

> вершенном одиночестве… Достаточно трудно высказаться по поводу следующей… Продолжайте, сколько вам нравится[14].

Состояние пассивности, в котором пишущий начинает изливать на бумагу слова и строчки, роднит такую манеру письма с соловьевской (когда речь идет именно о «записях»). Но у Бретона и речи не идет о мистическом адресанте сообщений. В соловьевском случае коммуникативная ситуация оказывается иной.

Другой параллелью к соловьевским «записям» может быть опыт спиритической медитации. Спиритизм буквально охватил общество старой и новой столиц как некий «духовный спорт». Спиритические сеансы стали не просто салонной забавой, но эффективным способом установления и налаживания социальных связей. Приведем здесь любопытный эпистолярный случай: активный пропагандист спиритизма А.Н. Аксаков (1832–1903) через посредство кн. Д.Н. Цертелева (1852–1911) приглашает на спиритический вторник К.Д. Кавелина (1818–1885), социолога, философа, этнографа, отреагировавшего, кстати, на магистерский диспут Вл. Соловьева критической статьей, который, вероятно в силу своей позитивистской ориентации, категорически не хочет принимать исходные постулаты спиритизма. Нам неизвестно, было ли отправлено ответное письмо, но интересны его мотивы отказа. Упоминаемый в письме историк М.М. Стасюлевич (1826–1911), многолетний (с 1866 по 1908 г.) редактор либерального художественно-литературного журнала «Вестник Европы» будет активно печатать статьи Соловьева в 90-е годы.

А.Н. Аксаков – К.Д. Кавелину.
РО ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 1. Ед. 36. Л. 1–3.

5 марта 1875 С<анкт->. Петерб<ург>
Невский проспект, 6
(против Малой Морской)

Милостивый Государь,
Константин Дмитриевич!

Князь Цертелев передал мне о согласии вашем присутствовать на спиритических сеансах наших, за что приношу Вам мою покорнейшую

[14] Там же. С. 60–61.

благодарность. Очень жалко, что Вы не могли быть вчера вместе с г. Стасюлевичем, но надеюсь, что Вы будете свободны на следующие два или три вторника; прошу пожаловать в 8 часов вечера. Так как я слышал, что время Ваше очень разобрано, то я спешу теперь напомнить Вам о своем предложении, а на днях буду иметь честь лично явиться к Вам за ответом Вашим.

Прошу принять уверение в моем совершенном уважении

Александр Аксаков

К.Д. Кавелин – А.Н. Аксакову
[черновик письма]

6 марта 1875

М<илостивый> Г<осударь> Александр Николаевич,

Я имел честь получить Ваше письмо и приношу Вам искреннюю благодарность за оказанное мне внимание. Действительно, я выразил князю Цертелеву сожаление, что не мог воспользоваться Вашим обязательным приглашением и располагал просить у Вас явиться к Вам в один из следующих Вторников. После того, я много и долго думал о том, честно ли я поступлю перед Вами и перед собою, участвуя в Ваших собраниях, и после зрелого обсуждения, решил этот вопрос отрицательно. Я знаю, что с точки зрения светских приличий, такое заявление по меньшей мере не вежливо, в каких бы осторожных формах оно не было выражено. Но не имея честь знать Вас лично, я очень хорошо знаю о Вас понаслышке. Вы человек глубоко и искренне убежденный, и конечно не посмотрите на мое письмо с точки зрения светских условностей, особливо если примете в расчет, что я также как Вы, имею свои искренние убеждения, которыми дорожу выше всего на свете. В силу этих убеждений, сложившихся целою жизнью, я в принципе отвергаю возможность явления духов и никакие в мире опыты не в состоянии поколебать меня в этой уверенности. Затем, я не отрицаю возможности разных физических явлений, не объясняемых известными нам пока законами природы; но не зная естественных наук, я не могу смотреть на такие явления иначе, как с любопытством профана, не имеющего никаких условий, чтоб убедиться в действительном существовании явлений естественных, но пока еще не выясненных, ни чтоб открыть в том, что вижу, иллюзию чувств.

При таком взгляде, составляющем мое глубочайшее и искреннейшее убеждение, я не могу, оставаясь честным человеком, участвовать в собраниях у Вас, который столь же глубоко и искренне убежден в противном. Если б я только сомневался – другое дело. Но я не сомневаюсь, я просто отрицаю основные предпосылки спиритизма, а того, что мне в нем представляется открытым вопросом, я не могу обсудить по совершенному незнакомству с естествознанием. Что же бы мне оставалось делать в собраниях? Внутри отрицать, может быть подсмеиваться над тем, чему Вы глубоко веруете, а наружно лгать или отделываться ничего не значащими фразами, чтоб потом, оставив Ваш дом, дать волю дешевому остроумию на счет того, что я у Вас видел? Я считаю это недостойным честного человека. Для меня всякое искреннее убеждение, каким бы оно мне не казалось, свято и я не могу относиться к нему с легкомыслием, царящим в светском обществе. Я хочу удержать за собой неприкосновенным право свободного обсуждения, оставаясь честным человеком, а это возможно после публичного зрелища, куда вход открыт каждому за деньги, а не после собрания людей убежденных, куда я допущен по доверию. Участвуя в Ваших собраниях, я был бы связан соображениями нравственного свойства, от которых никто безнаказанно отрешиться не может.

Простите за совершенно откровенное выражение моих мыслей. Вы видите, что я не то что не хочу, а не могу бывать у Вас по Вторникам. Чтоб совершенно отделить вопрос личный от вопроса убеждений я на этих же днях постараюсь предупредить Ваше любезное посещение, и явлюсь засвидетельствовать Вам мое уважение во всякое другое время, кроме Вторника и собраний.

Прошу Вас принять уверение в моем совершенном почитании.

К. Кавелин

Увлекались спиритизмом и учитель Соловьева университетский профессор по кафедре философии П.Д. Юркевич, и друг Соловьева по гимназии князь Д.Н. Цертелев. Две записи из публикуемых нами, подписаны «Памфил», что с достаточной степенью достоверности можно расшифровать как указание на имя Памфила Юркевича. Одна из «диктовок» построена именно как обращение из потустороннего мира («человек у вас на земле»), что характерно для спиритических опытов, где вызывали духи умерших людей. Подтверждение мы находим в письме религиозного писателя А Г. Орфано к С.Д. Лапшиной, жене приятеля Соловьева И.О. Лап-

шина (отца философа И.И. Лапшина), в доме которого устраивались спиритические бдения, от 9 марта 1875 года из Москвы:

> Теперь я должен сообщить вам несколько деталей о Соловьеве и его спиритических занятиях, но прошу никому не говорить об этом. Надо вам сказать, что его пребывание в Петербурге многое дало ему в этом отношении и он вернулся сюда с гораздо меньшими предубеждениями против спиритизма. Но вот уже месяц назад он передал мне, чтобы я к нему заглянул; поскольку я вижусь с ним довольно часто, я подумал, что он получил письмо от своего брата и хочет сообщить мне какие-то новости от вас. Но представьте мое удивление, когда он мне сказал, что за 2 дня до этого, вернувшись с вечера, на котором был устроен сеанс, что он захотел сам проверить слышанные и виденные им движения и удары, и что к его большому удивлению, через несколько мгновений после того, как он уселся за свой ночной столик, тот начал вращаться, подпрыгивать и отвечать на его вопросы ударами ножки. Появившийся Дух назывался *Юркевичем*. После этого случая он продолжает заниматься спиритизмом, и если еще и не вполне убежден, то близок к этому. Вы можете подумать, как могут перемениться его убеждения под влиянием этих фактов, – *мнение, которое он находил абсурдным, становится объективной истиной*[15].

Это свидетельство относится к периоду еще до первой заграничной командировки, а под поездкой в Санкт-Петербург, по всей видимости, подразумевается поездка для защиты магистерской диссертации в ноябре 1874 года.

Неоднократные свидетельства об интересе Соловьева к спиритизму в Лондоне, во время его первой заграничной командировки, мы находим в различных мемуарных источниках.

Изучающий историю государственных учреждений и землевладения в Европе выпускник Харьковского университета Максим Ковалевский (1851–1916), готовивший в библиотеке Британского музея свою магистерскую диссертацию, знакомый Карла Маркса (с которым Соловьев тоже мог пересечься, Маркс в это время был в Лондоне и ходил в Британ-

[15] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 2. Пг: 1918. С. 94–95. Пер. с франц. мой. – *А.К.*

ский музей, но уж слишком далеки были сферы их научных интересов!), вспоминает о жизненных интересах своего соотечественника:

> Соловьев интересовался спиритизмом не в смысле дамской забавы верчения столиков, в котором он сам ранее принимал участие в Москве скорее шутя, чем серьезно, а так как он надеялся найти в явлениях, выдаваемых за материализацию духов, средство общения с загробным миром. Он убедил меня и Янжула пойти с ним в метафизическое общество, помещавшееся в то время на Great Russell Street, почти напротив Британского музея, на спиритический сеанс. Заранее были куплены билеты, по 5 шиллингов каждый. Нас поставили в круг. Потушили огни. На расстоянии нескольких секунд послышались звуки арфы. Соловьев внезапно выдернул руку у своего соседа, русского корреспондента «Голоса», и схватил за руку державшего арфу. Он, разумеется, стал отбиваться и слегка задел ею по голове русского корреспондента. Раздался крик. Все пришли в смущение. Снова зажгли электричество. Сделали нам строгий выговор и пригрозили вывести при повторении. Отвели затем в соседнюю комнату, где должна была последовать материализация духа какого-то морского разбойника. После томительного ожидания мы увидели на некотором расстоянии от себя голову довольно дикого старика с белой бородой. Вполне материализовалась только нижняя часть лица. На выраженное нами желание видеть духа во весь рост последовал ответ, что в комнате слишком много скептицизма, а духи вольны в этом случае и отказать в полной материализации. Этот ответ вызвал с нашей стороны дружный смех, но Соловьева он рассердил – слишком уж серьезно он относился к этим вопросам. Владимир Сергеевич решил, что дело так оставить нельзя, и на следующий день пришел ко мне за подписью к подобию письменной жалобы, которую он направил комитету, заведовавшему метафизическим обществом. Нужно ли прибавлять, что никакого ответа на свою бумагу он не получил?

Интерес к спиритизму Вл.С. обнаружил и по случаю приезда туда известного русского спирита Аксакова. Целью его прибытия в Англию было найти медиума. Такой оказался в Ньюкэстле, если память мне не изменяет, какой-то кузнец. Это тот самый медиум, который разоблачен был Менделеевым на сеансе в Петрограде. Я спрашивал Соловьева: какие причины обратили Аксакова в спири-

та? Он улыбаясь ответил мне: неудачный второй брак и желание свидеться с первой супругой. Полушутя, полусерьезно Соловьев сообщил мне, что по ночам его смущает злой дух, Питер, пророча ему скорую гибель. Это было во время нашего совместного возвращения из музея госпожи Тюссо, музея восковых фигур. Я остановился на дороге и с некоторым раздражением, смотря в упор Соловьеву, сказал ему: «Уж не принимаете ли вы меня за одну из тех старых дев, которые, распустив уши, благоговейно внимают всему этому вздору в Москве?» Соловьев разразился детским смехом и не дал мне никакого положительного ответа. Вскоре я подал ему повод пошутить надо мной. Он просидел у меня весь вечер и собрался домой только в двенадцатом часу. Ночью я проснулся, и в незакрытой двери в гостиную мне предстал его образ, в черном сюртуке и высокой шляпе, в глубоком вольтеровском кресле. Вечером мы говорили о спиритизме. Я был еще под впечатлением этой беседы и поэтому невольно закричал, увидев материализацию духа живого человека. «А еще ничему не хотите верить», – послышался голос Соловьева. Дело объяснилось весьма просто. Крайне рассеянный, Соловьев забыл дома ключ от входа в свою квартиру. Пробродив некоторое время по улицам Лондона, он постучал ко мне. Его впустили. Не желая никого беспокоить, он устроился на остаток ночи в моем кресле[16].

Иван Янжул (1846–1914), экономист и статистик, защитивший магистерскую в один год с Соловьевым и отправившийся в Лондон для подготовки в Британском музее докторской диссертации об английской свободной торговле, так отзывался о своих лондонских встречах с молодым философом:

> Вл. С. не раз серьезнейшим образом сообщал Frl. фон Штудниц и Е.Н. Янжул в виде особого или специального знака доверия, что он во всех решительных и важных случаях своей жизни поступает согласно указанию и совету духа одной «нормандки» XVI или XVII века, которая является к нему по желанию и дает надлежащие указания, как действовать или чего ждать. Повторяю опять, что он это

[16] *Ковалевский М.М.* <Из воспоминаний о Вл.С. Соловьеве> // Владимир Соловьев: pro et contra. Т. I. С. 104–105.

> сообщал несколько раз и притом самым категорическим образом, сторонясь нас – мужчин, которые поднимали его за подобные сообщения на смех. Вообще, милый и симпатичный человек, особенно каким он сделался в последнюю половину своей жизни, Вл. С. представлялся несколько ненормальным в ту эпоху, когда я с ним встретился в Лондоне и работал вместе в Британском музее. Целые часы, как я за ним иногда следил в музее, как он работает, он сидел по соседству, над какой-то книгой о Каббале с курьезными, диковинными рисунками и значками, совершенно углубленный и забывающий, что делается вокруг. Сосредоточенный, печальный взгляд, какая-то внутренняя борьба отражалась на его лице почти постоянно[17].

Однако и здесь, несмотря на ряд любопытных параллелей (упоминаемый Янжулом «дух одной нормандки») мы не видим оснований рассматривать автоматические записи в качестве разновидности записи спиритического сеанса. Спиритический сеанс предполагал некоторый регламент, установленные день и время, круг приглашенных гостей, «верных» или потенциальных адептов, соловьевское же общение было сугубо приватным и не привязанным к определенному времени суток и обстоятельствам. Можно представить, что автоматические записи могли быть и своеобразной формой переключения, отдыха, перерыва творческого процесса, наподобие той функции, которую могли выполнять пушкинские рисунки на полях его рукописей. Только вот таланты Соловьева были несколько иные. Другим аргументом против того, что «записи» носят характер фиксации спиритического сеанса, является тот, что «диалоги» с Софией продолжаются и после 70-х, когда интерес философа к спиритизму затухает и сходит на нет. Однако записи встречаются и в середине, и в конце 80-х годов – тому подтверждение наличие «автоматического письма» на наброске статьи «Красота в искусстве» – тема «красоты» входит в активную разработку лишь в конце 80-х, если только наброски к этой статье не были сделаны много ранее. София здесь теряет характер исключительно трансцендентной, метафизической и божественной сущности, отождествляясь подчас с земной возлюбленной. Н.В. Котрелев пишет:

[17] *Янжул И.И.* <Из воспоминаний о Вл.С. Соловьеве> // Владимир Соловьев: pro et contra. С. 99–100.

> Я решительно убежден, что один из основных ключей к наследию Вл. Соловьева, если не главный – ответ на вопрос, что или кто такая «София»… речь идет только о тексте медиумических записей, подписанных этим женским именем (в его французской форме Sophie). Здесь нет возможности выяснять, в каком отношении стоят оно и его носительница с одноименной героиней ранних мистико-философских рукописей, с Душой мира, с Софией – Премудростию Божией, с женскими образами соловьевской лирики, с Вечною Женственностью и др. объектами (а возможно, и субъектами) творчества Вл. Соловьева[18].

Сомневаюсь, что окончательный и удовлетворительный ответ на поставленный вопрос может быть найден. Во всяком случае, он будет разный и будет стоять в зависимости не только от мировоззренческой, но и от профессиональной позиции исследователя. Иначе говоря, один ответ даст священник, другой – приверженец оккультного знания, третий – психиатр или психоаналитик, иной – специалист по измененным состояниям сознания, религиовед и т.д. Джудит Корнблатт так характеризует софийные тексты Соловьева:

> <…> смелая комбинация юмора и мистицизма, эротизма и сакральных видений, выдумки и духовной истины у Соловьева – все они затрагивают увлекательный вопрос, кем или чем является Божественная Премудрость. Увлечение следующих поколений ею как проявлением Вечной Женственности ставит под сомнение ее пол, так как часто в византийской иконографии «она» предстает как «он» (Христос как Божественная Премудрость). Каббалистическая Хохма, несмотря на женский грамматический род, на самом деле, существо мужского пола. Соловьёв играет на взаимодействии в Софии и духа, и материи, равно как он играет на взаимодействии полов и на напряжении между религиозной философией и литературными жанрами[19].

[18] *Котрелев Н.В.* «Благонамеренность не спасает от заблуждений…». Неизданные автографы Владимира Соловьева // Наше наследие. 2000. № 55. http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/5507.php [дата обращения – 21.08.2018].

[19] *Kornblatt J.D.* Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyev. Cornell University Press, 2009. P. 9. (пер. с англ. – Н. Пеньяфлор Расторгуевой).

Первоначально София (или Софи, если следовать французскому, а не греческому написанию имени, (именно так близкие называли С.П. Хитрово!) является Соловьеву сверхмирной, божественной сущностью. Ближе к середине и концу 80-х мы видим (например, в записях, опубликованных Г.И. Чулковым, некоторые из которых могут быть датированы второй половиной 80-х годов), что мистический адресант явно сближается с возлюбленной Соловьева С.П. Хитрово. Упоминается ее сын Рюрик-Георгий (1875–1916), погибший впоследствии на фронте Первой мировой войны (см. запись VI из публикаций Чулкова «Ну же мой милый теперь свободна, все уехали и я себе принадлежу а Рюрик у меня болел послала за <нрзб.> встала рано, приходите меня отдохнуть»[20], а также о возвращении из Румынии (муж С.П. Хитрово дипломат М.А. Хитрово с 1886 года был чрезвычайным посланником и полномочным министром при румынском короле Карле): «мы будем вместе будем тогда когда я оставлю навсегда Румынию… Я буду в России январе… Между мною и тобою нет больше преград…Мы будем вместе жить с января… 1889»)[21]. Знакомство Соловьева с Софьей Петровной Хитрово (урожд. Бахметьевой), «туранской Евой», как ее называли в свете, внебрачной дочерью (была записана на брата Петра, поэтому официально считалась племянницей) вдовы поэта А.К. Толстого С.А. Толстой, которая на долгие годы станет его возлюбленной, происходит в 1877 году[22], поэтому она никак не могла стать протагонистом мистического общения с Софией, которое началось раньше (трактат «София», на полях которого мы обнаруживаем автоматические записи, писался в 1875–1876 годах). В ранних записях нет и намека на земную женщину: София призывает своего собеседника быть убежденной в своей божественности, и более того, претендует на исключительность: «Я твой бог и ты не должен иметь иных богов кроме меня. Ты не должен думать ни о ком, кроме меня». В более поздних записях она все больше приобретает черты реальной земной возлюбленной. Это подтверждается и высказанной в соррентийском диалоге «Софии» (март 1876 г.) идеей, что «избранник человечества» может любить «восходящей» любовью только богиню, поскольку нет земных женщин, стоящих

[20] *Чулков Г.И.* Автоматические записи Вл. Соловьева / Публ. и комм. М.В. Михайловой // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 126.

[21] *Чулков Г.И.* Цит. соч. С. 125.

[22] *Трушкин М.Д.* А.К. Толстой и мир русской дворянской усадьбы. М.: Русский Міръ, 2009. С. 588–589.

в общественной иерархии выше его, а среди них – «великий священник человечества» находится с ней в наиболее интимной связи[23]. В ранних записях мы постоянно сталкиваемся с темой мучительного перерождения («Но не думайте, что я могу превратиться внезапно, нет это будет долгая история и я причиню вам еще много страданий») или рождения София для философа («я рожусь для тебя в апреле 1878»). Эта процессуальность Софии иронически была отражена в мистерии «Белая лилия» (к ней отсылает в своей статье Г.И. Чулков), где «Белая лилия» появляется из убитого Мортемиром медведя (в записи конца 80-х годов, опубликованной Чулковым – см. запись II «Мы будем завтра одни. Медведь обращается в лилию»[24]). Показательно в связи с этим стихотворение, опубликованное по рукописи из архива С.А. Полякова в 1978 г. в Ежегоднике Пушкинского дома, где есть такие строфы:

И я печально уходила
Когда не помня клятв былых
Ты зажигал свое кадило
У алтаря богов чужих.

Но под напором злейшей вьюги
Виденья лучшие забыв
Не слышал ты своей подруги
Молящий горестный призыв.

Далее, правда, речь идет не о единственном Боге, кроме Которого не может быть иных, но о новом боге, требующем особого поклонения, причем, судя по всему, – это божество «третьего завета» связано с особым поклонением третьей ипостаси, Св. Духу.

И над этим великим крестом,
Над тревогою мыслей и дел,
Мы воздвигнем еще в нашем храме святом
Богу новому третий придел[25].

[23] См.: *Соловьев В.С.* София // Соловьев В.С. ПССиП. С. 155.
[24] Там же.
[25] РО ИРЛИ. Ф. 240 (С.А. Поляков). Оп. 159. Ед. 2. Л. 26–27. Опубл.: *Гречишкин С.С.* Цит. соч. С. 20–21.

Такое понимание Софии не противоречит и поздней лирике Соловьева, например, стихотворению «Das Ewig-Weibliche»:

В свете немеркнущем новой богини
Небо слилося с пучиною вод[26].

Мистическая корреспондентка сообщает философу не только навязчивые идеи близящейся эротической встречи, предстоящего (вос)соединения, или опасения разлуки, измены, ухода. В ее уста вкладываются и многочисленные культурно-философские реминисценции. София свободно владеет французским, немецким, английским, пользуется древне-греческими и латинскими крылатыми выражениями, охотно и к месту цитирует «Ночную песнь странника» И.-В. Гёте[27], с легкостью переходя с немецкого на французский, проявляет знакомство с терминологией Аристотеля и греческой патристики, используя греческие термины hupokeimenon (подлежащее) и hupostasis (личность, букв. подставка) в весьма двусмысленном эротическом контексте, в общем, обнаруживает познания в области гностической и мистической эонологии и демонологии, ссылается на Сведенборга, вспоминает о самоубившемся гимназическом товарище Бибикове или приятеле Федоре Соллогубе, художнике и поэте, племяннике славянофила Ю.Ф. Самарина, с которым Соловьев коротал вечера в Каире в 1876 году, – в общем, представляет собой, подобно чёрту Ивана Карамазова своеобразную нуминозную личность, женского двойника самого философа. Амбивалентность Софии в метафизике Соловьева, в результате которой она является не столько посредницей между Богом и миром, сколько разделителем двух миров, входящим и в божественную плерому («третий мир душ»), и в полном соответствии с гностическим мифом являющимся началом падшего, извращенного, вывороченного наизнанку мира, где царствуют Сатана и Демиург. Таким образом, София превращается в чёрта, и встречающаяся в одном месте нашей публикации подпись, очень напоминающая автограф «князя мира сего». И в интимном общении «небесная подруга» проявляет себя тоже двояким образом, и Соло-

[26] *Соловьев В.С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Вступ. ст., сост. и комм. З.Г. Минц. Л.: Советский писатель, 1974. С. 121.
[27] Благодарю В.В. Миронова и Д. Миронову за помощь в атрибуции данной цитаты. Это позволяет расширить круг гётевских реминисценций в творчестве Соловьева, которые, несомненно, заслуживают отдельного исследования.

вьев далек от умиротворенного восторга, описанного в «Трех свиданиях». Подобно коварной возлюбленной, она попеременно то обещает философу мучить его различными способами, то сулит скорое соединение. Близость соловьевских интуиций опыту переживания «внутренней женщины» (которую он называл «anima») у К.-Г. Юнга уже была отмечена в современной исследовательской литературе:

> Напряженно-мистическое понимание религии, которое было свойственно Соловьеву, с одной стороны, и непринятие исторического христианства, с другой, уводит его далеко как от рационализма и эмпиризма XIX века, так и от христианской традиции, выработавшей определенные нормы религиозной жизни. Мир собственной души становится, пожалуй, самым главным источником исканий Соловьева. Живое религиозное переживание не сводимо к рациональным логическим формулам. Это переживание носит мифопоэтический характер. Встреча с трансцендентным переживается Соловьевым как мистическое озарение. Философ создает свой индивидуальный миф. Именно через миф с точки зрения аналитической психологии, человек осмысляет свою связь с нуминозным. Персонаж гностической космогонии становится личным спутником Соловьева, близким другом (подругой), частью его личного мифа, откуда София, выраженная в терминах рационально-философских, переходит в метафизику всеединства[28].

Anima у Соловьева – одно из имен Софии, присутствующее в различных схемах и черновиках. Следует отметить и сходный интерес к раннехристианскому гностицизму, объединяющий Соловьева и Юнга. Сближая «четвертое лицо» Софии с юнгианским архетипом тени, современный исследователь пишет: «София – это «тень» Святой Троицы, божественный комплекс вины за мировое зло, вытесненный в сферу бессознательного»[29].

Отметим здесь единственную (на нашей памяти) на сегодняшний день публикацию, посвященную специально «автоматическим записям»

[28] *Калинин Е.А.* Проблема теодицеи. Идеи софиологии Владимира Соловьева в свете аналитической психологии К.-Г. Юнга // Соловьевские исследования. Иваново: Вып. 2 (13). 2006. С. 114–115.

[29] Там же. С. 217.

Вл. Соловьева. В ее основе лежит доклад, прочитанный Г.И. Чулковым в 1927 г. на заседании Комиссии по психологии творчества при философском отделении ГАХН, действительным членом которой он состоял в 1922–1930 годы[30]. В воспоминаниях «Годы странствий» Чулков пишет о своем опыте расшифровки «записей» Соловьева:

> Я имел случай теперь – в 1922 году – изучить некоторые загадочные автографы Владимира Соловьева, до сих пор неопубликованные. Эти автографы – особого рода записи поэта-философа, сделанные им автоматически в состоянии транса. Это состояние (как бы медиумическое) было свойственно Соловьеву по временам. Темою соловьевских записей является все она же, «София», подлинная или мнимая – это другой вопрос. Во всяком случае, характер записей таков, что не приходится сомневаться в «демоничности» переживаний, сопутствовавших духовному опыту поклонника Девы Радужных Ворот[31].

Позиция Г.И. Чулкова, который являлся «соловьевцем», несмотря на то, что не успел познакомиться с ним лично, и менял на протяжении жизни свое отношение к соотношению поэтического и философского творчества, а также к религиозному кредо Соловьева, весьма отличается от А. Блока, С.Н. Булгакова (до начала 20-х годов) или Ф.А. Степуна, всецело доверявшихся мистическим интуициям Соловьева и принимавшим за неоспоримую истину и сам факт софийных видений, и их мистическую доброкачественность. Неслучайно Чулков останавливается на «автоматическом» характере записей Соловьева (ставя перед словом «медиумические» коварное «как бы»!) и оговаривается, что нам неизвестно «подлинной или мнимой» была небесная собеседница Соловьева.

[30] *Чулков Г.И.* Автоматические записи Вл. Соловьева. С. 121–132. Недавно вышедшее фундаментальное двухтомное исследование, посвященное истории ГАХН, не включает в себя упоминание об этом докладе и содержит крайне скудные сведения об участии Г.И. Чулкова в работе ГАХН: Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов: В 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2017.

[31] *Чулков Г.И.* Годы странствий / Вступ. ст., сост., подг. текста, комм. М.В. Михайловой. М.: Эллис Лак, 1999. С. 139.

Чулков анализирует девять «автоматических записей», обнаруженных им в двух местах – рукописном отделении библиотеки Саратовского университета и личном собрании. По сведениям А.А. Гапоненкова и С.В. Дрёмовой, речь идет об автографах из коллекции профессора Петербургского университета И.А. Шляпкина (1858–1918), завещавшего свое собрание книг и рукописей Саратовскому университету. Автографы Соловьева хранились в Саратове до 1942 года, затем были изъяты и переданы в ЦГИА (ф. 733)[32]. В «Путеводителе по Научной библиотеке»[33] говорится о рукописях Соловьева, но нет указания на то, что она включается в состав коллекции И.А. Шляпкина. Более того, речь идет о «двух больших собраниях» – «переписке И.А. Шляпкина с профессурой русских университетов (1880–1920)» и «коллекции рукописей Владимира Соловьева». Вероятно, ее состав был значительно шире, поскольку С.Л. Франк в пору своего деканства на историко-филологическом факультете Саратовского университета (1917–1921) ведет переговоры с С.М. Соловьевым о приобретении архива его дяди. Однако затем, рукописи, вероятно все-таки приобретенные С.Л. Франком, оказываются в собрании РГАЛИ, составляя основу 446 фонда (Вл.С. Соловьев). Сколько эти документы пробыли в Саратове и когда они вернулись в Москву, нам неизвестно. Достоверно известно, что несколько документов осталось в рукописном отделе библиотеки Саратовского университета. Что же касается двух автографов из собрания А.М. Кожебаткина, секретаря издательства «Мусагет» и директора издательства «Альциона», то можно предположить, что подготовленные Г.И. Чулковым к изданию и изданные только лишь в 1992 году два соловьевских фрагмента, содержащих автоматическое письмо, могут находиться в составе его архива (ф. 189, рукописный отдел ИМЛИ). Историю циркуляции соловьевских рукописей еще предстоит воссоздать, однако на сегодняшний день нам неизвестно местонахождение тех автографов, которые публикует Г.И. Чулков. Основной массив публикуемых автоматических записей – относится как раз к рукописям, хранящимся в ф. 446 в РГАЛИ. Сюда относятся автоматические записи на страницах архивного кодекса, содержащего рукописи на французском

[32] *Дрёмова С.В., Гапоненков А.А.* Из архива В.С. Соловьева // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 169.

[33] Путеводитель по Научной библиотеке / Под ред. директора библиотеки В.А. Артисевич. Саратов: Саратовское государственное издательство, 1936. С. 12.

языке и опубликованного под общим заглавием «София». Также это разрозненные записи, сделанные часто на рукописях философских работ, набросках лекций и проч.

Готовя к публикации неизданные письма своего дяди (книга так и не увидела свет), С.М. Соловьев-младший предваряет их такой преамбулой:

> Считаю долгом оговорить, что обнародование этих документов происходит по моей инициативе. По независящим от меня обстоятельствам архив В.С. Соловьева стал за последнее время доступен государственным учреждениям и частным лицам. Я всегда считал своим долгом оберегать тайны покойного от постороннего взгляда, теперь же мой долг состоит в том, чтобы дать верное освещение тем для многих неожиданным идеям и настроениям, которые Соловьев оставил в своей частной переписке и которые конечно не предполагал для печати. Но таков трагичный удел всякого великого человека: рано или поздно его интимная жизнь становится публичным достоянием[34].

Тем не менее, именно он начинает предавать публичности «автоматические записи» в подготовленной им к 1922 году книге «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева» (увидела свет лишь в 1977 г. в бельгийском издательстве «Жизнь с Богом»). Он активно вводит в оборот записи снов и другие рукописные материалы, в кругу которых, прежде всего, следует отметить «Софию», некоторые страницы которой он переводит и включает в свою книгу, а иные – дает в изложении. «Странные» записи он квалифицирует именно как медиумическое (а не автоматическое) письмо. Ссылаясь на «альбом № 1», содержащий «Молитву об откровении великой тайны», относимый ко времени первого заграничного путешествия (местонахождение его ныне – нам неизвестно), он пишет:

> Страницы альбома испещрены медиумическим письмом. В это время Соловьев убежден, что он, посредством медиумического письма получает откровения от небесных духов и самой Софии. По большей части эти откровения написаны на французском языке и име-

[34] *Соловьев С.М.* Предисловие и примечания к письмам Соловьева // РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. 78. Л. 1. Опубл.: *Котрелев Н.В.* «Благонамеренность не спасает от заблуждений…».

ют подпись Софи или полугреческими буквами С о ф и а. Подобными письмами из духовного мира испещрены все рукописи Соловьева. Иногда фраза какой-нибудь статьи обрывается, выводятся каракули, затем означается несколько слов, потом все тонет в каракулях, и статья продолжается. В последующие годы эти записи носят менее медиумический характер. Они написаны свободно, без каракуль, размашистым почерком Соловьева, с некоторым подражанием английскому почерку Софии Петровны Хитрово. В 80-х годах эти писания становятся реже. В 90-х годах почти пропадают[35].

Другой архивный источник, по которому нами публикуются автоматические записи Соловьева – фонд издателя журнала «Скорпион» и сотрудника «Весов» С.А. Полякова, хранящийся в рукописном отделе Пушкинского дома. Сын купца 3-ей гильдии и совладелец Знаменской текстильной мануфактуры, С.А. Поляков был тонким ценителем западной литературы, перевел на русский язык произведения Ибсена, Стендаля, К. Гамсуна. Он был в центре культурной жизни Серебряного века, дружил с К. Бальмонтом, Ю. Балтрушайтисом, тесно общался с В. Брюсовым, А. Белым, С. Соловьевым. Как полагал исследовавший и описавший архив С.А. Полякова в ИРЛИ С.С. Гречишкин, «соловьевские рукописи С.А. Поляков безусловно получил от поэта С.М. Соловьева – племянника философа и хранителя его архива… Это отрывки из статей, выписки из философских, богословских и оккультных сочинений, тезисы публичных лекций и т. д.»[36]. Документы, хранящиеся в архиве Полякова, действительно представляют собой довольно искусственно выделенную часть архива, хранившегося у племянника. Некоторые листы с планами философских работ имеют свое продолжение в той части архива, которая хранится в РГАЛИ. Что сподвигло С.М. Соловьева расстаться с частью рукописей (главным образом, набросков незавершенных статей и планов нереализованных работ), мы пока не знаем. Можно предположить, что рукописи Соловьева были получены (выкуплены) им еще до 1917 года, в пору активного сотрудничества с племянником философа в «Скорпионе» и «Весах».

[35] *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1997. С. 119.

[36] *Гречишкин С.С.* Архив С.А. Полякова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома за 1978 г. Л.: 1980. С. 20.

Три автоматические записи Соловьева были опубликованы Н.В. Котрелевым в 2000 г. в журнале «Наше наследие»[37]. Эта публикация значительна тем, что «софийные» записи даются «внутри» того текста, в который они включены, в данном случае – внутри текста афоризмов и «мыслей о времени» Соловьева. Именно так, вне всякого сомнения, следует публиковать их в составе академического собрания сочинений философа. Интересен вывод исследователя о том, по какой причине два двойных рабочих листа с афоризмами были разрознены – лист, содержащий автоматические записи был помещен хранителем и наследником архива (М.С. Соловьевым) в отдельную папку, где были собраны «компрометирующие» великого философа документы. Процитируем здесь развернутое исследовательское описание автоматического письма, сделанное Н.В. Котрелевым:

В распоряжении наследников Соловьева оказались десятки листов с подобными записями. Иногда они достаточно четки, иногда совершенно не читаемы, только строка-другая, в виде мерцающей извилистой линии, как таинственный след луча на экране осциллографа. Чаще всего начинается текст удобопонятными словами, которые лепятся одно к другому, сливаются, становятся всё менее вразумительными и, наконец, затухают дрожащим росчерком. В записях встречаются французский язык и русский, подчас они смешиваются – как во второй из приводимых выше. Сеансы бывают совсем краткими, в два-три слова, бывают долгими и состоящими из пространных реплик по нескольку строк. Чаще всего в этих стенограммах несомненно и безошибочно ощущается диалогическая структура, обмен фразами – но тут-то и встает перед бесцеремонным читателем одна из больших трудностей для понимания собственно словесного содержания этих текстов – как различать границы реплик и какие кому приписывать – что говорит Софи, а что нужно читать как отклики самого Соловьева?

Повторю, подобных записей сохранилось достаточно много. Порою они делались на чистых листах или клочках бумаги, но зачастую на полях рабочих рукописей философа и публициста. Иногда

[37] <Шуточные афоризмы и диалоги с Софией> РГАЛИ. – Ф. 446.1.30. – Л. 1–2 и 446.1.40. – Л. 9–10. Опубл.: *Котрелев Н.В.* «Благонамеренность не спасает от заблуждений…».

> философский текст просто перетекает в текст медиумической записи и наоборот, так что законным оказалось бы предположение – а не *она* ли диктовала мистику и слова, предназначенные для обнародования, для публичной огласки? При изучении соловьевской мистики этот вопрос, по всей видимости, не бессмысленный. Душеприказчики Соловьева (прежде всего – брат, Михаил Сергеевич, а после его смерти – племянник, Сергей Михайлович), чье поведение по отношению к архиву писателя определяло степень и стиль знакомства с ним «публики», не без оснований, самых серьезных, сочли обнародование медиумических записей опасным для репутации Соловьева. Они собрали эти документы в один пакет, выдергивая подчас компрометирующие листы из больших рукописей. Так по разным папкам и были разнесены два двойных листа с «афоризмами»: вторая их половина хранится именно среди разрозненных листов с записями сеансов «автоматического письма»[38].

Н.В. Котрелев не останавливается на одном определенном наименовании «записей» Соловьева, именуя их в зависимости от контекста то «автоматическими», то «медиумическими».

Рационалист в Соловьеве все время побеждает мистика, и даже ближайшие его соратники и последователи (например, кн. Евгений Трубецкой) упрекают его в чрезмерности рационалистических дедукций, делающих его философию слишком «кушитской» (говоря языком Хомякова), ставящих под угрозу саму божественную свободу миротворения. Но, как метко заметил участник петроградского кружка «Воскресение» и человек «круга Бахтина» Л.В. Пумпянский, «все особенности языка Вл. Соловьева вытекают из того, что он не исследует, не ищет новых истин, а утверждает и построяет. Это классическое выражение утверждающего и архитектурного стиля»[39]. Соловьев строит свою мысль по схеме, которая эксплицируется и разворачивается им в виде рационалистических дедукций начал. Однако если приглядеться, несущие конструкты этой архитектуры вводятся априори. Источником их является не мистическая интуиция, но определенная историко-философская или богословская реминисценция. Несколько иначе видится этот «архитектурный стиль» Ф.А. Степу-

[38] *Котрелев Н.В.* «Благонамеренность не спасает от заблуждений…».

[39] *Пумпянский Л.В.* Заметка о Вл. Соловьеве // Философские науки. 1995. № 1. С. 80.

ну, считавшему, что за логическим каркасом соловьевских дедукций стоят озарения мистического опыта:

> Понятия для Соловьева – почти что игрушки, а не орудия, при помощи которых он пытается в неустанных трудах достичь истины, всего лишь формы передачи и упорядочивания убеждений, пришедших в философию откуда-то со стороны, что казалось мне, убежденному неокантианцу, верящему в безусловную научную философию, совершенно недопустимым… понятия у него – в первую очередь сообщения о донаучных переживаниях, коренящихся в эмпирике религиозного опыта. Все построения Соловьева не порождают ничего нового и основополагающего, в гораздо большей степени он пытается сообщить о найденном в донаучной сфере… понятия у Соловьева не являются таковыми в собственном смысле, … это перенесенные в сферу логики символы, истинная значимость и убедительность которых заключается в мистической прозрачности, а не в логической последовательности[40].

Философские тексты Соловьева, сколь бы не был высок их религиозно-профетический пафос, не содержат в себе, на наш взгляд, ничего, что не могло бы быть воспринято и творчески переработано из предшествующей философской и оккультно-мистической традиции. В качестве свидетельства приведем мнение исследовавшего влияние Якова Бёме на русскую мысль американского ученого Зденека Давида, выпустившего еще в 1962 году статью о влиянии Якова Бёме на русскую мысль, в которой Соловьеву посвящено несколько страниц:

> 1875–1877 годы были решающими в формировании религиозных и философских ориентиров Владимира Соловьева. С весны 1875 года его интеллектуальные энергии были сфокусированы на теософической литературе, а именно на Бёме, Сведенборге и Парацельсе. В дополнение к членам лапшинского кружка, он разделил свой интерес в Достоевским, с которым он познакомился в 1873 году, с философом Николаем Страховым и с графиней Софьей Толстой, вдовой поэта Алексея Толстого. Его уважение к Бемё возросло с его знакомством с такими видными теософами, как Пордедж, Гихтель

[40] *Степун Ф.А.* Мистическое мировидение. С. 40.

и Арнольд, а также Сен-Мартен, которые были последователями и подражателями Бёме. В эти два года его начавшиеся в детстве экстатические видений «Вечной женственности» совпали gottliche Sophia бёмевской теологии и космологии. В дальнейшем, следуя собственным свидетельствам Соловьева, его религиозные и философские взгляды, которые он начал формулировать в своих трактатах 1870-х годов, были параллельными ключевым идеям бёмевской школы[41].

Автор успешно доказывает параллелизм ряда ключевых терминов у Бёме и Соловьева, ссылаясь на конкретные места в произведениях Бёме и Соловьева. Сюда относится и абсолютная сущность или существенная Премудрость (Sagesse essentielle в «La Russie et l'Eglise universelle») – die wesentliche Weisheit, «тело Божие» (Gottes Leib) или die gottlishe Leiblichkeit, «слава Божия» или «царство Славы» – Herrlichkeit Gottes, упоминание о двух полюсах, или центрах в Божестве (Centrum Naturae), упоминание о «темном огне» (das finstere Feuer) своеволия и использование относительно Софии понятия materia prima, применение к Софии, находящейся в состоянии чистой потенциальности, термина «Magia», актуализация Софии в трех ипостасях Троицы, – вот далеко не все параллели между Соловьевым и Бёме, которые скрупулезно выявляет Зденек Давид.

Все это, конечно, никоим образом не принижает достоинства и оригинальности соловьевской мысли и масштаба его личности, но заставляет нас задуматься о необходимости сопоставлять реальный облик философа и миф о нем, созданный его современниками и ближайшими потомками.

В данной публикации мы не ставили задачу выстроить публикуемые фрагменты по хронологии или дать предположительную датировку их написания. Несомненно, это задача будущего академического их издания, где фрагмент должен быть издан вместе с текстом работы, лекции, статьи, в который он, возможно, инкорпорирован, подробным описанием источника, сопровожден факсимиле, как это сделано с некоторыми записями, опубликованными в корпусе «Софии». Мы старались воспроизводить значимые сегменты текста, воспроизводя зачеркивания в прямых скобках, однако за рамками публикации остаются трудночитаемые фразы, наборы букв, из которых далеко не всегда проявляются осмысленные

[41] *David Zdenek V.* The influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought // Slavic Review. 1962. Vol. 21. № 1 (mar.). P. 59–60. Пер. с англ. мой. – *А.К.*

слова и фразы. Данная публикация дает возможность читателю представить эти «записи» в массиве, что, несомненно, позволяет несколько иначе взглянуть на внутреннюю пружину творчества философа и поэта, проникнуть в его творческую лабораторию.

Литература

1. *Андреев Л.Г.* Сюрреализм. М.: Высшая школа, 1972. 232 с.
2. *Белый А.* Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 2005. 510 с.
3. Владимир Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. I. Серия «Русский путь». СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2000. 895 с.
4. *Брандес Г.* Русские впечатления / Пер. с дат. Т. Чесноковой. М.: О.Г.И., 2002. 484 с.
5. *Гречишкин С.С.* Архив С.А. Полякова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома за 1978 г. Л.: 1980. С. 3–22.
6. *Дрёмова С.В., Гапоненков А.А.* Из архива В.С. Соловьева// Вопросы философии.1993. № 6.С. 169–171.
7. *Калинин Е.А.* Проблема теодицеи. Идеи софиологии Владимира Соловьева в свете аналитической психологии К.-Г. Юнга // Соловьевские исследования. Иваново: Вып. 2 (13). 2006.С. 207–219.
8. *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Издатель С.А. Савин, 2007. 544 с.
9. *Котрелев Н.В.* «Благонамеренность не спасает от заблуждений…». Неизданные автографы Владимира Соловьева // Наше наследие. 2000. № 55. http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/5507.php[дата обращения – 21.08.2018].
10. *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн.1–3 (Ч.1). Пг: 1917–1921.
11. *Лукьянов С.М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. В 3-х кн. М.:Книга, 1990.442+191 (1 паг.)+366 (2 паг.) +384 с.
12. *Пумпянский Л.В.* Заметка о Вл. Соловьеве // Философские науки. 1995. № 1. С.80–81.
13. Путеводитель по Научной библиотеке / Под ред. директора библиотеки В.А. Артисевич. Саратов: Саратовское гос. издательство, 1936. 20 с.
14. *Резниченко А.И.* «Я не знаю, насколько тверды и самоотвержены миряне парижские…»: пятнадцать писем другу // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 117–155.
15. *Соловьев В.С.* Письма. Т. IV / Под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. 240 с.

16. *Соловьев В.С.* Полн.собр. соч. и писем: В 20 т. Т.2. 1875–1877.М.: Наука, 2000. 398 с.
17. *Соловьев В.С.* Стихотворения и шуточные пьесы / Вступ. ст., сост. и комм. З.Г. Минц. Л.: Советский писатель, 1974. («Библиотека поэта. Большая серия»). 351 с.
18. *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1997.434 с.
19. *Степун Ф.А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак, Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с.
20. *Трушкин М.Д.* А.К. Толстой и мир русской дворянской усадьбы. М.: Русский Міръ, 2009.656 с.
21. *Чулков Г.И.* Автоматические записи Вл. Соловьева /Публ. М.В. Михайловой // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 121–132.
22. *Чулков Г.И.* Годы странствий / Вступ. ст., сост., подг. текста, комм. М.В. Михайловой. М.: Эллис Лак, 1999. 864 с.
23. *David V. Zdenek.* Theinfluence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought // Slavic Review. 1962. Vol. 21. № 1 (mar.). P. 43–64.
24. *Kornblatt J.D.* Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyev. Cornell University Press, 2009. 298 P.

Сокращения

ПССиП – *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Сочинения: В 15 т. Т. 2. 1875–1877. М.: Наука, 2000.

ПРИЛОЖЕНИЕ

АВТОМАТИЧЕСКИЕ ЗАПИСИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

РГАЛИ. Ф. 446 (В.С. Соловьев). Оп. 1. Ед. 40.

<Л. 2> Sophie буду ждать тебя сегодня вечером.
Милый приходи непременно. Я не могу жить без тебя ни дня одного
Милый радость моя <1 нрзбр.>
Милый мой жизнь моя не расставайся со мной никогда.

<Л. 2 об.> Я не могу жить без тебя радость ты моя единственная
Милый друг мой все моё Не покидай меня никогда никогда

Мы не должны расставаться Не должны жить друг без друга Я подарю тебе только хорошее
Sophie

<Л. 3> У старых Триумфальных ворот. Д<ом> Рязанова № 30.
Sophie Я буду тебя ждать скоро. Мы будем вместе навсегда. Я больше не хочу оставаться без тебя не могу жить так. Милый мой не обманывайся. Ты никого не должен любить кроме меня. Не думай о других я не хочу этого. Милый друг мой. Жизнь моя радость моя. Желанный мой. Я тоскую без тебя. Не покидай меня. Не оставайся так долго без меня радость моя <Л. 3 об.> единственная. Я буду молиться за тебя. Не обмани меня не думай о других никогда. Я не хочу этого. Sophie

<Л. 4> Sophie Я буду ждать тебя не оставайся в Москве. Милый друг мой я не могу жить без тебя. Я одного тебя люблю. Милый мой дорогой мой друг. Мы должны всегда быть вместе. Я не хочу, чтобы ты был без меня. Не думай о других этого я не могу допустить. Я не хочу быть одной из многих. Мой друг будь добрым не обижай Меня. Не покидай Меня. Sophie

<Л. 4 об.> Sophie Я буду твоя скоро очень скоро. Я не могу жить без тебя. Милый Мой дорогой друг Мой. Милый друг мы должны друг друга любить всей душой. Мы для того созданы. Я не могу быть одна. Я должна жить твоею жизнью. Милый Мой дорогой как я люблю тебя не оставляй Меня одну милый Мой радость Моя вся моя Мудрость требует чтобы мы были одним человеком. Я душой давно твоя нужно всем существом. Sophie

<Л. 6 об.> Je ne veux pas que tu crois que je mourrais[42]
Я не умру Я не умру Мы будем жить вместе. Я хочу любить тебя. Я хочу иметь с тобою одну жизнь.

<Л. 7 об.> Я не умру. Мы собою Мы с тобою связаны навсегда. Я не могу умереть без тебя. Я живу и умру с тобою вместе. Я твоя навсегда. Мы теперь уже больше не расстанемся. Два дня еще.
Я буду свободна да. Sophie.
Sophie Я давно проснулась и хочу тебя видеть. Приходи. Sophie.

[42] Я не хочу, чтобы ты думал, что я умру (*франц.*).

<Л. 8; на полях черновика> Sophie. Я буду ждать тебя. Милый мой дорогой как я скучаю без тебя друг мой желанный. Я буду доброй совсем. Я не буду больше мучить тебя. Милый только не покидай меня что я буду без тебя как я буду жить. Милый жизнь моя Дорогой мой Я молюсь за тебя Приходи поскорей Мой дорогой я люблю тебя бесконечно. Sophie.

<Л. 8 об.> Sophie. Я буду ждать тебя я не хочу чтобы ты долго был в Москве Я дома Я дома Мы будем вместе. Я не хочу жить одна. Я не могу без тебя Я люблю тебя Милый мой дорогой приезжай скорей. Sophie

<Л. 9> Sophie. Я буду ждать тебя сегодня Я люблю тебя Я хочу быть твоею Sophie. Je ne peux pas croire que tu m'as desaimé[43] <Л.10 об.> Я люблю тебя бесконечно. Я не знаю что со мною делаешь. Sophie

<Л. 11; на листке со схемой начал> Я мудрость мудрость Я буду с тобою всегда. Sophie

<Л. 12 об.> Sophie. Я люблю тебя бесконечно. Мы никогда не расстанемся. Я люблю тебя одного. Мы должны быть всегда вместе. Sophie

<Л. 14> Sophie Я буду ждать тебя Сегодня непременно мы должны увидеться скорее Не думай чтобы так можно было кончить Мы связаны друг с другом навсегда Я не могу жить без тебя Не обманывайся Мы должны быть вместе всегда Не будь злым. Это бесполезно. Sophie

<Л. 14 об.> Мы должны быть вместе в одном существе Я не могу жить без тебя. Не оставляй меня Не покидай Не уходи Милый мой Я не могу без тебя Я не могу жить так Мы должны всегда быть вместе Я люблю тебя бесконечно Милый мой друг дорогой Мой единственный мы удовлетворим судьбу мы под <1 нрзбр.> мы забудем <1 нрзбр.> Sophie

<Л. 15> Sophie Ne me quittez pas je vous aime malgré tout. Vous viendrez à KR où nous les étoiles menent Sophie[44]

[43] Софи Я не могу поверить, что ты меня разлюбил (*франц.*).

[44] Софи Не покидайте меня я люблю вас несмотря ни на что. Вы пойдете к КР, куда ведут нас звезды Софи (*франц.*).

Sophie Me trouvez vous mechante quelle betise Savez vous que dans toutes les femmes il existe la passion de tourmenter ceux qui les aiment d'amour. Si dans quelques jours je vous dis que je vous aime ne soyez pas trop étonné ce n'est que naturel Mais ne croyez pas que je puisse me transformer subitement non ce sera une longue histoire et je vous causerai beaucoup de souffrances encore. Ne m'en voulez pas pour cela Après tout je vous aime. Sophie +[45]

<Л. 16> Sophie Ne crois pas que je puisse rester comme je suis[46]. Медленно но постоянно я перерождаюсь. Друг мой Я буду твоею Мы двое будем делать то дело к которому ты призван Я люблю тебя верь этому несмотря ни на что. Может быть скоро все откроется Люби меня sans réserver – Sophie
Sophie encore Sophie[47] Я должна казаться очень дурной но мое лучшее я пробуждается Друг мой верь в меня Я та, которую ты любишь Софиа + Sophie Warte nur balde ruhest du auch. Je suis auprès de toi toujours[48] + Sophie

<Л. 17–18> Sophie Me voila. Je suis contente de toi pas tout à fait mais enfin. Ne reviens jamais sur tes pas. Je veux que tu vienne chez moi plus vite. Je t'aiderai à Moscou. Ne désespère jamais Ah que c'est difficile de parvenir à УЧАСТИЕ В ДРУГОМ. J'y suis maintenant mais très imparfaitement encore. Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir Au revoir[49]

[45] Софи Вы находите меня злой какая глупость. Знаете ли вы что у всех женщин есть страсть мучать тех, кто в них влюблен. Если однажды я скажу вам, что я вас люблю, не удивляйтесь, ведь это естественно. Но не думайте, что я могу превратиться внезапно, нет это будет долгая история и я причиню вам еще много страданий. Поэтому вы не должны меня желать. В конце концов я люблю вас. Софи+ (*франц.*).

[46] Софи. Не думай, что я могу остаться, как я есть (*франц.*).

[47] Софи ещё Софи (*франц.*).

[48] Софи. Подожди немного, отдохнешь и ты (*нем.* – цитата из стихотворения И.-В. Гёте «Ночная песнь странника» – «Uber allen Gipfeln ist Ruh…», написанного углем на дверной доске после возвращения с прогулки в горы. В переводе М.Ю. Лермонтова это стихотворение называется «Горные вершины»). Я всегда нахожусь рядом с тобой +Софи (*франц.*).

[49] Софи Вот и я. Я всё же довольна тобою, хоть и не совсем. Не иди никогда по своим стопам. Я хочу, чтобы ты пришел ко мне скорее. Я помогу тебе в Москве. Никогда не впадай в отчаянье. Ах как трудно добиться участия в

tu unique objet[50]
dein einziges Object und Inhalt deine einzige Idee[51]
Ce que tu es c'est moi, je suis ton essence. Tu n'es que mon sujet, mon ὑποκείμενον – la chose sur laquelle j'appuis mes pieds, mon ὑποστάσιον, cela doit être ton ambition supérieure mais je ne veux pas poser mes pieds sur un objet vulgaire c'est pour cela que tu dois travailler et produire de grandes choses. Sophie
Ainsi travaille à devenir grand pour que je daigne te fouler aux pieds. Sophie[52]

Sophie Je veux que tu aille chez A.T. il faut être toujours aimable. Ce soir tu travailleras à ton article je le veux bien je t'aiderai comme l'autre fois. Au revoir Sophie[53]

Me crois tu Me crois tu adorable adore moi donc Je suis ton dieu et tu ne dois pas avoir d'autres dieux que moi. Tu ne dois pas penser à qui que ce soit exepté moi Je suis[54]

<Л. 20; на черновике работы о Божестве как единстве> Sophie Я думаю что ты напрасно тревожишься. Я не буду больна. Я останусь жива и здорова Sophie

другом. Я уже здесь, но пока еще очень несовершенным образом. До свидания (13 раз) (*франц.*).

50 Ты единственный объект (*франц.*).

51 Вероятно, следовало бы «dein einziges Object und Inhalt deiner einzigen Idee» – твой единственный объект и содержание твоей единственной идеи (*нем.*).

52 Ты есть то, что есть я, ибо я твоя сущность. Ты есть лишь мой субъект, мой ὑποκείμενον <подлежащее – *др.-греч.*>, то, на что я опираю свои ноги, моя ὑποστάσιον <подставка – *др.-греч.*>, это должно быть предметом твоих высших стремлений. Но я не хочу возлагать своих ног на вульгарный предмет. Поэтому ты должен работать и создавать великие вещи. София. Итак, становись великим, чтобы ты удостоился быть попранным мной. София (*франц.*).

53 Софи Я хочу, чтобы ты пошёл к А.Т. Надо всегда быть любезным. Сегодня вечером ты поработаешь над своей статьей, я помогу тебе, как и раньше. До свидания Софи (*франц.*)

54 Веришь ли мне Веришь ли мне любимый люби же меня. Я твой бог и ты не должен иметь иных богов кроме меня. Ты не должен думать ни о ком, кроме меня. Я (*франц.*)

Sophie Я думаю что ты должен идти к С. Мы увидимся сегодня в Доме по... Милый мой я люблю тебя Мы должны быть вместе. Sophie

<Л. 23–23 об.>[55] Sophie. Mange un peu plus aujourd'hui. Je ne veux pas que tu t'epuises. Mon chéri. Nous voulons te préparer pour la grande mission que tu dois accomplir. Médite toujours sur les principes. Ne donne pas un accès aux pensées de désespoir, mais chasse aussi l'orgueil et l'ambition.
Dis, as-tu pensé <исбавление> Dis, as-tu pensé à ton camarade suicidé Бибиков. Sophie. Je t'avais dit que tu dois manger aujourd'hui[56].
Памфил. Не думай о таких пустяках. Ядый для Бога да яст и не ядый для Бога да не яст[57].
Что же ты думаешь о небесном обожествленном модусе менералов <sic!>:
золото, ртуть, медь, серебро, железо, олово и свинец. 7 духов:
первый Lucifer (Saturnus, свинец)
второй Михаил (Jupiter, олово)
третий Уриил (Mars, железо)
четвертый Гавриил (Luna, серебро)

55 Опубликовано: *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 119; *Соловьев В.С.* ПССиП. С.177–178.

56 Софи Поешь сегодня немного побольше. Я не хочу, чтобы ты обессилел. Мой дорогой. Мы хотим подготовить тебя к великой миссии, которую ты должен исполнить. Размышляй все время о началах. Не давай доступа мыслям отчаяния, но прогоняй также гордыню и честолюбие. Скажи, думал ли ты о твоем покончившем с собой друге Бибикове. Софи. Я уже говорила тебе, что ты должен сегодня поесть (*франц.*). Бибиков – одноклассник Соловьева по гимназии. О нем упоминает С.М. Лукьянов: О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг: 1917. С. 100–101. Однако, никаких данных о нем, кроме того, что он был из аристократической семьи, Лукьянов не приводит. Просмотр родословной Бибиковых результатов не дал. Представляется неверным отождествлять погибшего друга Соловьева с переводчиком и писателем П.А. Бибиковым, как это сделано в именном указателе к переизданию трехтомника Лукьянова (М.: Книга, 1990). В 1875 году кончает самоубийством по невыясненным обстоятельствам другой одноклассник Соловьева по первой московской гимназии сын писателя А.Ф. Писемского Николай.

57 Цитата из 1 Послания апостола Павла к Римлянам «Ядый, Господеви яст, благодарит бо Бога: и не ядый, Господеви не яст, и благодарит Бога» (Рим. 14:6). В русском переводе: «Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога; и кто не ест, для Господа не ест, и благодарит Бога».

пятый Анаил (Venus, медь)
шестой Рафаил (Mercurius, ртуть)
седьмой Шамаил (Sol, золото)

<Л. 24 об.; после заголовка «Общие онтологические начала»>[58]
Одобряю мнение Сведенборга о ничтожестве mentis humanae quod in suo proprio[59]. Ты должен управляться безусловно влиянием свыше. Мы будем сообщать тебе посредством письма всё, что ты должен делать относительно твоего просвещения светом духовным.
Я дотронулся до края ангельской одежды. Между мною и тобой <2 нрзбр.> свет небес. Sophie

<Л. 26 об.: на листе с набросками лекции по истории философии>[60]
Sophie Я думаю, что ты должен непременно ехать в Индию[61]. Я думаю, что ты начнешь там свое дело. Я мудрость мой милый Я явно может быть милый мой я люблю тебя бесконечно и для тебя могу отдать все что мне дорого Я может быть поеду с тобою.
Милый мой Люби меня так как я тебя люблю Sophie

Ф. 446. Оп. 2. Ед. 17.
<Л. 8; на рукописи статьи о душе и теле> Sophie Me voila Je veux que tu donne à mon amour[62]
adopt...

[58] Опубликовано: *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 119; *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 173.
[59] Человеческого ума в самом себе (*лат.*)
[60] Опубликовано: *Котрелев Н.В.* «Благонамеренность не спасает от заблуждений…».
[61] Ср. письмо В.С. к О.А. Новиковой (урожд. Киреевой) от 25 ноября 1875 г. из Каира: «Отправляясь на шесть недель гулять в Фиваидскую пустыню, спешу написать Вам несколько слов, многоуважаемая Ольга Алексеевна, хотя сомневаюсь, застанут ли они Вас в Лондоне.
Я живу здесь две недели, видел все, что можно видеть, но еще ничего для себя важного не понял. Зато нашел лето в ноябре и чувствую себя как нельзя лучше. В феврале или марте отправляюсь в Индию, если будет угодно богам» (*Соловьев В.С.* Письма. Т. IV. Пб.: Время, 1923. С. 162). Можно предположить, что данная автоматическая запись могла быть сделана в этот период. Как известно, поездка в Индию не состоялась, Соловьев прожил зиму в Каире, а в марте перебрался в Италию, в Сорренто.
[62] Софи Вот и я. Я хочу, чтобы ты отдался моей любви (*франц.*)

Sophie Ne crois pas à mes actions exterieures et à mes paroles. Tout cela n'est que surface Je t'aime Sophie[63]
+ Sophie Est-ce que tu crois que je puisse agir autrement? Ne suis je pas absolument dependante
<1 нрзбр.> avis de lui[64]

<Л. 8 об.> Sophie Je veux que tu donne une preuve de ton amour essaye de te das... d'apprendre que[65] я думаю что ты должен доказать твою любовь я Sophie Je veux que tu aille demain avec moi adieu Sophie[66]
avant que dor...
Sophie Je veux que tu aille demain avec moi
avec moi[67]

<Л. 42; на рукописи статьи об общественном идеале>
Sophie Ma nouvelle qualité de[68] у твоих <1 нрзбр.>

<Л. 109–109 об.>[69]
Вы должны узнать, что наступает время, когда вселенная universum снова станет unum. Теперешний мир есть unum versum[70], или единое извращенное, или вывороченное наизнанку. Отчего все существа страдают и стремятся к лучшему состоянию? Они находятся в ненормальном противоестественном состоянии, что есть противоречие: каждое существо сознает себя как частное и ничтожное условное явление в мире изменений и оно же чувствует себя всем средоточием вселенной? Это противоречие исчезнет только тогда, когда каждое существо, сохраняя свою частную индивидуальность, будет вместе с тем чувствовать в любви и сознавать в разуме свое внутреннее действительное, а не отвлеченное только

[63] Софи Не верь в мои внешние действия и в мои слова. Это только оболочка. Я люблю тебя. София (*франц.*)
[64] Софи Не думаешь ли ты что я могу действовать по-другому? Не являюсь ли я абсолютно зависимой <1 нрзбр.> мнения о нем. (*франц.*)
[65] Софи Я хочу чтобы ты доказал свою любовь постарайся… выучить что (*франц.*)
[66] Софи Я хочу чтобы ты отправился завтра со мной прощай Софи (*франц.*)
[67] Софи Я хочу чтобы ты отправился завтра со мной со мной (*франц.*)
[68] Софи Мое новое качество (*франц.*)
[69] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 180–181.
[70] Универсум, единое, единое опрокинутое (*лат.*)

единство со всеми другими как единичные положения единого существа. А для этого должен исчезнуть обман вещественного внешности, разрывающий связь миров. Настала пора! Человек у вас на земле возвысится надо всяким внешним непосредственно данным природным единством и общением. Все естественные связи порываются, исчезают семья, падает национальность, общество, государство. Предание всякое, вера отцов на словах только, не в умах и сердцах.
<Л. 109 об.> Одиноким стал человек в вашем природном мире, свободен стал ото всех связей его и ближе к нам, ибо наш мир есть свобода. Посему-то в стране крайнего индивидуализма, в стране свободной от иллюзий завязалась новая связь миров. Но свобода от внешних связей только отрицательное условие для совершенства, другое вы народ избранный, люди Божии. Ex Oriente lux. Памфил[71].

Ф. 446. Оп. 2. Ед. 14.
<Л. 31; на наброске об искусстве, бумага с водяным знаком фирмы «Johnson» и изображением Миродержицы>
Sophie Me voila[72]
Я буду больше думать о тебе чем прежде
Я буду помогать тебе
Мой милый Я твоя Я люблю тебя Прощай до завтра Sophie +
Sophie Je ne veux pas te quitter[73] Я буду всегда с тобою Я люблю тебя Милый Я твоя теперь навсегда Sophie +

<Л. 39 об.; на линованном листе почтовой бумаги листе с наброском статьи «Красота в искусстве»>
Sophie Je t'aime toujours de plus en plus[74] Я люблю тебя. Мы скоро, скоро будем вместе навсегда. Жизнь моя радость моя все мое. +

Ф. 446. Оп. 2. Ед. 2.
<Л.28 об.; на обороте последнего листа наборного экземпляра рукописи вступит. лекции в СПБ. ун-те 20 ноября 1880 г. «Исторические дела

[71] С Востока свет (*лат.*) Памфил – по всей видимости, Памфил Данилович Юркевич (1825–1874), профессор по кафедре философии Московского университета, философ, учитель В.С. Соловьева.
[72] Софи Вот и я (*франц.*)
[73] Софи Я не хочу тебя покидать (*франц.*)
[74] София. Я по-прежнему люблю тебя все больше и больше (*франц.*)

философии»; на бумаге с водяными знаками Миродержицы; карандашом>

Sophie Я не хочу чтобы ты думал что я была
[людоунулиноублад]
любовна к другому Милый мой я никого кроме тебя не люблю Не думай обо мне так Милый дорогой мой я не могла быть иначе я не владею собою Милый мой друг я люблю тебя одного бесконечно Я не могу жить без тебя Мы должны быть вместе непременно Непременно Sophie

Ф. 446. Оп. 2. Ед. 18.
<Л. 38.; на черновике об истине>
Sophie Admire avec quel quelle sagesse a present tu donnes ta [dorp] disp disposition[75] [a av]

Ф. 446. Оп. 2. Ед. 18.
<Л. 49 об.: на черновике главы «Критики отвлеченных начал» «XXIV. Удел всего философского натурализма...»>
Sophie je veux que tu vienne chez nous[76]. Меня мучит мысль что ты можешь забыть меня. Милый мой я люблю тебя Приезжай Приезжай Sophie
Sophie Je ne puis pas dire a egrayrelf
Je ne puis dire ayr...
Sophie Je ne puis мар marcher[77] Я не могу дойти до Я не могу дойти до тебя умерший является дабы
Я тебя удалила от мудрости Милый < нрзбр.>

<Л. 79; на переводе диалога Платона «Менон»>
Ты должен
яводмотвое
морла
Ты должен мерять явно и

[75] София. Я любуюсь, с какой мудростью ты проявляешь твое внимание к… (*франц.*)
[76] София. Я хочу, чтобы ты приехал к нам (*франц.*)
[77] София. Я не могу идти (*франц.*)

Ф. 446. Оп. 2. Ед. 24.
<Л. 64 об.: на бумаге с водяными знаками фирмы Stowford Mills и датой 1877>
Sophie. Я буду рада получить от тебя весть Милый мой – как я люблю тебя. Я не могу жить без тебя. Скоро скоро мы будем вместе Не печалься все будет хорошо. Sophie

Автоматические записи в рукописи незавершенного трактата «София»
Ф. 446. Оп. 1. Ед. 19.

<Л. 13 об.; на полях «Третьего диалога», написанного в Каире в феврале 1876 г., карандашом, после следует несколько неразборчивых знаков>[78]
Sophie + Je puis te dire que ta convertion[79]

<Л. 21; на полях «Третьего диалога», написанного в Каире в феврале 1876 г.>[80]

[Crois] Sophie: Je te réponds: il n'y a que la terre qui est habitée par le genre humain. Il y a des ébauches d'organisation dans d'autres mondes stellaires, mais point d'organismes capables de devenir le siège des âmes humaines. + Sophie[81]

<Л. 42 об.; на обороте листа беспорядочные записи по вертикали и горизонтали, сделанные автоматическим письмом>[82]
Софια Я воротилась к тебе, жизнь моя. Я приду к тебе завтра. Je voudrais bien être vivante pour toi[83]. Sophie.

<Л. 48 об.; рукопись прерывается автоматическим письмом, заключенным в квадратные скобки> [84]

[78] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 106.
[79] Софи+ Я могу сказать тебе, что твое обращение (*франц.*)
[80] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 102.
[81] [Верь] Софи: Отвечаю тебе: только земля населена человеческим родом. Начатки организации есть также и в других звездных мирах, но нет организмов, способных стать жилищем человеческих душ. +Софи (*франц.*)
[82] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 42.
[83] Мне хотелось бы стать живой для тебя (*франц.*).
[84] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 54.

[Софια + Думай обо мне. Я рожусь <в> апреле <1>878 Софια +]

<Л. 49 об.; на полях примитивный набросок человеческого лица в профиль и запись автоматическим письмом>[85]
Софια. Я родилась.

<Л. 58.; запись сделана автоматическим письмом, первая часть дешифруется Соловьевым обычным почерком, в конце пять раз прочитывается слово «Руттъ»>[86]
Осборн[87]. Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если только они решительно откажутся от всех земных целей. Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Димиурга[88] в себе, чтобы овладеть силой его вне себя.

<Л. 59 об.; на полях «Второго диалога», написанного в Сорренто в марте 1876 г.; прямые скобки принадлежат автору>[89]
[Comme les trois mondes divins sont un seul organisme, la correspondance entre eux confondus se maintient entre eux séparés. Mais[90]] [я радуюсь, что ты меня достиг]

РО ИРЛИ. Ф. 240 (С.А. Поляков). Оп. 2. Ед. 159.
<Л. 1; в конце черновика с тезисами «Бог есть все>
Sophie Je veux que tu dors. Au revoir à demain Sophie[91]

[85] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 56.
[86] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 73.
[87] Предположительно топоним, резиденция королевы Виктории на о. Уайт близ южного берега Англии.
[88] Демиург – гностическое божество, сын падшей Софии, гностики представляли его как космократора, сотворившего мир. По нормам транскрипции, бытовавшим в соловьевское время, «Димиург» обозначал гностическое божество, а «демиург» – принадлежащего в древнем мире к сословию ремесленников.
[89] Опубликовано: *Соловьев В.С.* ПССиП. С. 116.
[90] Поскольку три божественных мира являются одним организмом, постольку их взаимоотношение в смешении удерживается и в их разделенном состоянии. Но (*франц.*)
[91] Софи Хочу, чтобы ты поспал. До завтра Софи (*франц.*)

<Л. 9–10; на черновике со схемами начал; в конце рукой Соловьева указан адрес: Божедомка, против летнего Эрмитажа, дом Макарова>
Я должен сказать тебе, что твои планы дщетны <sic!> я добьюсь того, что ты убьешь сам себя Я овладею тобою Да будешь ты проклят чорт
Louis Sous la table de la chambre à coucher tu trouveras un portemonnaie Louis[92]

<Л. 19 об.; на конспекте лекции>
Sophie. Я буду другой раз лучше Прости меня, милый Я люблю тебя все больше Мы скоро скоро сойдемся навсегда Милый мой прости меня Я люблю тебя больше чем третьего дня Мы собою не дорожим Я люблю тебя – Sophie

Подготовка текста
и публикация А.П. Козырева

[92] Людовик Ты найдешь кошелек в спальне под столом Людовик (*франц.*)

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И НИКОЛАЙ ГРОТ: ПАРАДОКСЫ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ

Б.В. Межуев

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Аннотация: Цель данной статьи – анализ взаимоотношений Владимира Соловьева и руководителя Московского психологического общества, основателя и долгое время редактора/издателя журнала «Вопросы философии и психологии» Николая Яковлевича Грота. Автор выделяет для рассмотрения в первую очередь один аспект их интеллектуального взаимодействия, который приходится на 1895–1897 годы и связан с работой Вл. Соловьева над своим капитальным трудом «Оправдание добра», некоторый главы которого публиковались в журнале Грота. В одной из этих статей «Аскетическое начало в нравственности» Вл. Соловьев высказывает мысль о возможности распространения закона сохранения энергии на психический мир. Автор делает предположение, что, возможно, эту мысль Вл. Соловьев взял из трудов Н.Я Грота 1880-х годов. Сам Н.Я. Грот вновь возвращается к своей старой гипотезе и строит на ее основе концепцию «психоэнергии», которую он развивает в серии своих поздних статей уже под непосредственным влиянием своего товарища и ближайшего единомышленника.

Ключевые слова: психоэнергия, закон сохранения энергий, аскетизм, нравственная философия, психический деятель, монодуализм, экспериментальная психология.

Не претендуя на выяснение всех аспектов взаимоотношений Вл. Соловьева с создателем и первым редактором «Вопросов философии и психологии» (далее – ВФиП) Н.Я. Гротом, мы рискнем в рамках данного текста сосредоточиться только на одной теме – на возможном взаимовлиянии двух мыслителей в 1895 году в период написания Вл. Соловьевым отдельных глав его будущего сочинения по нравственной философии, многие из которых публиковались именно в журнале Н.Я. Грота. Но из этого очень и очень конкретного сюжета, который автор этих строк подробно проследил в рамках изучения творческой истории «Оправдания добра», можно сделать не совсем тривиальный вывод – из всех деятелей московского идеализма конца XIX века ближе всех к Вл. Соловьеву 1890-х стоял по своим воззрениям именно Грот. От философского ми-

ровоззрения Л.М. Лопатина Вл. Соловьев публично отделял свои новые гносеологические представления в 1897–1899 годы, в главах по «Теоретической философии»; с С.Н. Трубецким его явно связывали непростые отношения близости-отчуждения, в которых еще предстоит разобраться. Что касается Грота, то здесь близости было больше, а разногласий намного меньше. Здесь обнаруживается очень позитивное творческое сотрудничество, все более углубляющееся идейное сближение, обусловленное, в первую очередь, сходством взглядов в вопросе о необходимости синтеза метафизики и конкретных наук. Разногласия тоже были, и о них мы еще скажем. Однако в 1895 году оба философа, своими независимыми путями, приходят к общему теоретическому выводу, определившему характер их последующего интеллектуального общения. Речь идет о распространении закона сохранения энергии, приложимого к физическому миру, на мир психический.

Вл. Соловьев познакомился с Гротом, вероятно, в 1889 года, когда между ними завязывается оживленная переписка. Первый же номер журнала, появившийся в том же году, открывался передовицей главного редактора «О задачах журнала», вслед за которой шла статья Вл. Соловьева «Красота в природе»[1]. В 1891 году философы переходят на «ты», и тон переписки продолжает оставаться до конца весьма дружественным, несмотря на частое недовольство Вл. Соловьева ведением дел в журнале Грота, в частности, скоростью рассылки корректур и авторских экземпляров издания. Осенью 1891 года Грот много сил посвятил отражению критики правой прессы известного реферата Вл. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания», прочитанного 19 октября 1891 года на заседании Московского Психологического общества, и так и не разрешенного к публикации в ВФиП.

При размещении глав будущего сочинения по этике, которое по первоначальному замыслу должно было называться «Основания нравственной философии», Вл. Соловьев рассчитывал в первую очередь на журнал Н.Я. Грота. Статья, ставшая первой главой будущей книги («Первичные данные нравственности»), появилась в сентябрьской книжке ВФиП за 1894

[1] Любопытно, что впоследствии, в 1892 году, объясняя нежелание редакции публиковать ответ В.В. Розанова на данную статью Вл. Соловьева, Грот называет ее «довольно слабой, не встретившей особ<ого> сочувствия среди наших читателей». См. письмо Н.Я. Грота В.В. Розанову от 18 января 1892 г.: *Ломоносов А.В.* «Гротовская эпоха московского идеализма» (братья Н.Я. и К.Я. Грот в жизни В.В. Розанова) // Энтелехия. 2011. № 23. С. 87.

год ранее других глав, в том числе введения в «Оправдание добра», публиковавшегося в ноябрьском выпуске «Вестника Европы» за тот же год.

Наибольшие вопросы со стороны редакции (до 1896 года журнал имел двух со-редакторов – Н.Я. Грота и Л.М. Лопатина, притом что голос кн. С.Н. Трубецкого тоже имел вес для публикации того или иного материала) вызвал второй текст этического цикла, опубликованный в январской книжке журнала за 1895 год, – статья «Аскетическое начало в нравственности». История ее создания хорошо прослеживается по переписке Вл. Соловьева с Н.Я. Гротом[2].

Так, мы можем констатировать по этой переписке, что Вл. Соловьев опасался жесткого редакторского подхода Л.М. Лопатина и рассчитывал на более снисходительное отношение к его тексту Грота. Однако, видимо, и Грот подошел к тексту Вл. Соловьева критически. В письме, ошибочно датированном и в первом томе Писем, и в цитируемом издании 1895 годом, но которое можно с большой точностью датировать 19 ноября 1894 года[3], философ реагирует на серию замечаний своего редактора:

> Милый друг Николай Яковлевич, что же сей сон значит? Из письма твоего, а равно и из телеграммы явствует, что ты послал мне корректуру в среду 16-го, а вот суббота 19-го, а я ничего не получил. А если бы получил, то, конечно, мог бы исправить к понедельнику, а теперь на чем же я буду исправлять? никаких черновых у меня не бывает. А печатать без моего исправления *решительно не дозволяю*.
>
> Кому, куда и как ты послал корректуру? Если все сделано, как следует, то в таинственном исчезновении сей бумаги придется ви-

[2] Письма Вл. Соловьева Гроту предпочтительно цитировать не по первому тому Писем, выпущенному Э.Л. Радловым в 1908 году, куда эти письма частично вошли, но по изданию, предпринятому братом Грота, Константином Яковлевичем, в 1911 году, в котором порядок писем был уточнен, а их состав дополнен (не вошедшие в первый том письма Гроту, появившиеся в этом издании, впоследствии вошли в третий том радловского собрания Писем, вышедший в том же 1911 году). См.: Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911.

[3] В письме Вл. Соловьев сообщает, что ему нужно заканчивать Канта и писать некролог А.М. Иванцову-Платонову: и работа над словарной статьей о Канте, и кончина А.М. Иванцова-Платонова относятся к ноябрю 1894 года, на что удивительным образом не обратили внимания составители обоих изданий.

деть нарочитое указание судьбы, что статья не должна появиться в ноябрьской книге. Согласись, что на сей раз я ни в чем не виноват.

С замечаниями, сообщенными в твоем письме, я отчасти согласен безусловно, отчасти juxta modum[4], а отчасти вовсе не согласен. Писать об этом подробно некогда – еще Кант не кончен, а еще писать некролог А.М. Иванцову-Платонову[5].

Через три дня, 22 ноября 1894 года, Вл. Соловьев все же отправляет письмо с подробным ответом на возражения редакции. Письмо, видимо, было послано на адрес Грота, но было адресовано всем троим соредакторам ВФиП – Гроту, Лопатину и Трубецкому. В нем мы обнаруживаем такие строки, обращенные непосредственно к Гроту:

Согласен juxta modum с тем, что ты, Грот, возражаешь на счет размножения. Дело в том, что я употребляю это слово, чтобы избежать термина (coitus[6]) принятого в медицинской и зоологической, но не философской литературе. Размножение же в точном смысле, т.е. деторождение, по справедливому твоему замечанию, не есть грех, а по моему справедливому дополнению есть даже искупление греха – для матери прямо и принудительно, для отца косвенно и факультативно. Имею, однако, два возражения:

1) Conceptum generationemque futuram in actu coitus praescire non est mortalibus datum[7]

2) Любовь бесплодная сама по себе не может быть грехом, греховность же мер предупреждения concedo[8] в принципе.

Безусловно несогласен с возражением относительно неполного исчисления физиологических функций. Это возражение происходит единственно от вашей рассеянности, ибо я начинаю с заявления, что имею в виду главные физиологические функции, а вы мне указываете на такие, которые не суть главные, или на такие, которые относятся вовсе не к физиологии, а к психологии.

4 В определенной степени *(лат.)*

5 Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. С. 288.

6 Совокупление (*лат.*)

7 Зачатие и будущее рождение в половом акте смертным предугадать не дано (*лат.*)

8 Уступаю, признаю (*лат.*)

О столпничестве и бичевании у меня будет речь в главе о ложном аскетизме. Бичевание всегда было некоторым способом мастурбации и суррогатом coitus'a. Борьба с болтливостью и помыслами никакого физиологического значения не имеет. Ведь предметом обуздания здесь были не механические движения языка и мозговых молекул, о которых аскеты ничего не знали, а самое психическое содержание слов и мыслей…[9]

Как можно судить по ответным репликам автора письма, Н.Я. Грот в своем письме к Вл. Соловьеву утверждал, что грехом является не факт деторождения, то есть «размножение», но процесс совокупления, во всяком случае, совокупление без деторождения: вероятно, в подтверждение того, что размножение само по себе не греховно, но, напротив, весьма благословенно, Грот ссылался на отрицательное отношение церкви к средствам контрацепции, на что Вл. Соловьев не находил если не убедительного, то приемлемого для подцензурной печати ответа. Нельзя исключать, что реальной причиной введения и сохранения термина «размножение» были утопические воззрения философа, касающиеся обращения силы эроса на воскрешение предыдущих поколений, которые четко обозначились в цикле статей «Смысл любви», публиковавшемся в ВФиП в 1892–1894 годах.

Между тем, осторожные элементы полемики Н.Я. Грота именно с воззрениями Вл. Соловьева на «размножение» прослеживаются в ближайшей по времени публикации Грота в мартовском выпуске ВФиП, в его выступлении на темы этики «Устои нравственной жизни и деятельности». В этой работе Грот, полемизируя со сторонниками эвдемонизма в этике, пишет:

Можно сказать, что во всех так называемых, альтруистических поступках и подвигах заключается одна эмпирическая цель – сохранить, уничтожить, увеличить жизнь вне и вокруг себя, и в любви половой и материнской проявляется инстинкт создания и поддержания жизни возможно большей и многой, хотя бы в ущерб и с умалением индивидуальной жизни родителей[10].

9 Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. С. 279–280.

10 *Грот Н.Я.* Устои нравственной жизни и деятельности // ВФиП. Кн. 27 (2). 1895. Март. С. 158.

Следует отметить, что в той же статье Грот берет под защиту аскетизм от насмешек «современных позитивистов» и, называя «здоровый аскетизм» «путем к широкому развитию творческих сил человека», «освобождающим духовные силы наши от гнета и целей материальной жизни», ссылается в подстрочном примечании на вышедшую в предыдущем выпуске журнала статью «Аскетическое начало в нравственности»[11].

Обратим внимание на одну важную для нашей нынешней темы деталь работы над текстом этой статьи Вл. Соловьева. В третьем параграфе ее второй главы, завершая рассуждение о взаимоотношениях «духа» и «плоти (материи)», Вл. Соловьев пишет: «С этой реальной точки зрения, это – два вида энергии, превратимые один в другой, – подобно тому, как механическое движение превращается в теплоту и обратно». В журнальной редакции это предложение завершалось строками: «…так что и для духовной жизни закон сохранения энергии имеет полное применение»[12]. Идея приложимости закона сохранения энергии к психической и духовной сфере человеческого существования станет предметом постоянных размышлений Н.Я. Грота в последний период его творчества. Сам Вл. Соловьев в статье «Три характеристики», посвященной, в том числе, творчеству скончавшегося в 1899 году Грота, так описывал содержание его «последнего неоконченного философского труда – о *превращениях* энергии»:

> Наука уже установила механическую эквиваленцию так называемых физических сил – тепла, света, электричества, как различных форм одной и той же энергии, могущих переходить одна в другую. Следует, идя дальше, признать, что чрез постепенное одухотворение материального бытия, оно может, наконец, достигнуть своей противоположности, то есть устойчивой формы бытия духовного, не подлежащего разрушению во времени, – бытия бессмертного и нетленного.
>
> Некоторые технические неясности и недоразумения, в которые впал Грот при разработке своей последней задачи, помешали ученым специалистам и публике оценить по справедливости этот важный философский труд Грота, а оценки несправедливые, к которым

[11] Там же. С. 164.

[12] *Соловьев Вл.* Аскетическое начало в нравственности // ВФиП. Кн. 26 (1). 1895. Январь. С. 76.

> он – утомленный и больной – отнесся с излишнею чувствительностью, не дали ему докончить этого дела[13], –

выражал сожаление Вл. Соловьев.

Можно предположить, что на формирование поздних взглядов Грота и его представление о приложимости закона сохранения энергии к психической сфере оказала, в том числе, и статья Вл. Соловьева об аскетизме, хотя сам Грот в основной своей публикации на эту тему, статье 1897 года «Понятия души и психической энергии в психологии», ссылается в подстрочном примечании к ней на ряд более ранних своих сочинений, еще 1880-х годов, где, как он сообщает, он отстаивал «мысль о превращении психических энергий в физические и о реальном действии первых на вторые, а также положение, что закон сохранения энергии не противоречит идее свободы воли, и другие под»[14]. Представляется более вероятным, что старая, ранее отброшенная гипотеза вновь воскресла в сознании Грота, в том числе, под влиянием размышлений Вл. Соловьева об аскетизме[15].

[13] См.: *Соловьев В.С.* Три характеристики // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. IX. Брюссель, 1966. С. 390–391.

[14] *Грот Н.Я.* Понятия души и психической энергии в психологии // ВФиП. Кн. 37 (2). 1897. Март-апрель. С. 245.

[15] В ноябре 1895 года Н.Я. Грот обнаруживает возможность идеалистического разворота экспериментальной психологии. В рецензии на книгу английского психолога Джорджа Лэдда Грот с удовлетворением отмечает рост влияния «неовитализма» в биологии и неоспиритуализма (или неодуализма) в психологии и отступление материализма и узкого позитивизма из области естественных наук. Грот отмечает (не без доли национальной гордости), что «русские философы оказались в этом отношении особенно чуткими, и в то время как у нас протесты против позитивизма и механического миросозерцания начались с 70-х годов (Соловьев, Козлов, Страхов), а с половины 80-х тесно сплоченная группа молодых философов серьезно разрабатывает на почве критического исследования данных внутреннего опыта всевозможные метафизические проблемы, на Западе новое движение начинается только с конца 80-х годов…» (см.: *Грот Н.Я.* <Рецензия на книгу Дж. Г. Лэдда «Philosophy of Mind»> // ВФиП. Кн. 30 (5). 1895. С. 620). В той же рецензии Грот констатирует, что «<…> закон сохранения энергии пока не проверен еще в области биологии и явлений жизни, что не мешает признавать его значение известного обобщения количественных отношений в области физических явлений, но столь же не применим к объяснению их качественной разнородности и различий, как и особенной природе душевных явлений сравнительно с материальными» (Там же. С. 624).

В наиболее полном очерке философских взглядов Н.Я. Грота, принадлежащем П.П. Соколову, «поворот в настроении и миросозерцании» мыслителя, характеризующийся попыткой «примирения позитивизма и метафизики», прямо отнесен к 1895 году[16]. После этого поворота центральным в воззрениях Грота становится тезис, что «психические энергии могут переходить в физические процессы, а физические процессы могут превращаться в психическую работу». Он старается обосновать гипотезу, что «количество психической энергии во всех этих превращениях остается таким же постоянным, как и количество физической энергии в ее метаморфозах»[17]. Хотя количество энергии остается неизменным, может меняться ее качество, и поэтому, согласно Гроту, «при количественном постоянстве энергии вообще во вселенной происходит непрерывный процесс качественного превращения ее из низших, физических форм в высшие, психические, и это-то превращение служит основой мирового психического процесса»[18]. В подтверждение своего мнения Н.Я. Грот ссылался в работе 1897 года и на позитивное значение практики аскетизма, препятствующего «трате психической энергии» и, соответственно, способствующего «сбережению не только физических, но и психических сил»[19].

Столкнувшись с упреками в возвращении к материализму в его новой, «энергетической» формулировке, Грот обращался за символической поддержкой к Вл. Соловьеву, «чистейшему спиритуалисту и метафизику», который в финальной, XIX главе «Оправдания добра» («Нравственная организация человечества»), при разговоре об экономической деятельности человечества, решается вернуться к теме «сохранения энергии», хотя и в абстрактно-метафорической форме:

> Обеспечить свое материальное благосостояние, т. е. прежде всего исцелить свою физическую жизнь и дать ей бессмертие, человек не может путем внешней эксплуатации земных сил. <…> Разум открывает ему, что всякое реальное явление и отношение в мире подчинено непреложному закону сохранения энергии[20].

[16] См.: *Соколов П.П.* Философские взгляды и научная деятельность Н.Я. Грота // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. С. 120–121.

[17] *Грот Н.Я.* Понятия души и психической энергии в психологии // ВФиП. Кн. 37 (2). 1897. Март-апрель. С. 123–124.

[18] Там же. С. 125.

[19] Там же. С. 296.

Очевидно, что устраненная в редакции 1897 года ссылка на тот же «непреложный закон» в главе об аскетизме в большей мере устраивала бы Грота, поскольку здесь проблематика так или иначе выходила в сферу психологии, однако, в книжной редакции «Оправдания добра» 1897 года Вл. Соловьев решил эту ссылку снять. Возникает впечатление, что Вл. Соловьев опасался делать вывод о приложении закона сохранения энергии непосредственно к сфере психологии, предпочитая прямым суждениям косвенные намеки.

Той же весной 1897 года, когда появилась статья Н.Я. Грота «Понятия души и психической энергии в психологии», в номере газеты «Русь» за 11 мая в рамках еженедельного цикла «Пасхальные письма» (семь писем, вошедшие в более широкий цикл – «Воскресные письма») Вл. Соловьев публикует очерк «Два потока», в котором он рассказывает о произошедшем с ним случае под Малой Вишерой на пути из Москвы в Петербург, когда курьерский поезд, в котором он ехал, «вдруг остановился в узкой поляне между двух лесов». Вынужденный коротать время ввиду двухчасовой задержки Вл. Соловьев, как он пишет, «отправился в лес наслаждаться весенней благодатью»[21]. Во время прогулки по лесу он погрузился в напряженное размышление о душевном существовании человека, которое слагается из «страстей» и «дел». Поэтому Вл. Соловьев в очередной раз отверг «проповедь бесстрастия и неделания», вступая в заочный спор с вечными оппонентами – Н.Н. Страховым и Л.Н. Толстым, имен которых он, однако, в данном случае не называет. «Зло не в страстях и в делах, а бессмысленности страстей, в безумии и суетности дел. Значит, вместо бесстрастия и неделания, требуется только применение страстей и дел к добру и истине»[22].

Но далее для Вл. Соловьева возникает закономерный вопрос: как это осуществить? И тогда мысли его возвращаются к оставленному паровозу и самому принципу его движения: «А как заставить огонь и воду двигать этот поезд?» Соловьев погружается в подробности устройства па-

[20] Там же. С. 298.

[21] *Соловьев В.С.* Два потока // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. X. Брюссель, 1966. С. 46.

[22] Там же. С. 47–48.

рового двигателя, но далее проводит совершенно неожиданную аналогию между паровозом и человеком:

> Никакая сила и никакая работа не пропадают физически, но они могут пропадать практически для человека, когда рассеиваются и расточаются бесцельно во внешней среде. Та самая вода, которая, в виде заключенного в котле пара, двигала этот паровоз, если бы ее вместо этого вылить в океан, или хотя бы в Маркизову лужу, не пропала бы, конечно, физически, но скрытые в ней силы и вся невидимая молекулярная работа их осталась бы без прямой пользы для нас. Тому же общему закону, по которому всякая сила проявляется, или всякая работа совершается лишь насчет уже существующей силы или работы, – этому самому закону подчинена душевная и духовная жизнь человека в ее здешнем течении. Так уже самим Богом устроено, и *дуалисты* напрасно против этого говорят. Один закон![23]

Речь, конечно же, идет о критике приложения закона сохранения энергии к психической сфере «дуалистом» Страховым и – косвенно – об опровержении этого предрассудка «монодуалистом» Гротом; причем сам образ паровоза, стоящего пассивно у станции, в качестве модели сравнения с человеком, не расходующим свою потенциальную энергию, почерпнут Соловьевым именно из статьи Грота о «понятиях души и психической энергии». В этом тексте философ предлагает вместо сугубо материалистически интерпретируемого термина «тело» использовать понятие «деятеля» – «в эмпирическом смысле двигателя или источника всяких перемен и всякого движения, который, однако же, может находиться и в состоянии покоя (как готовый к движению паровоз, стоящий у станции, или как спящий в своей постели гений)»[24]. Думаю, Вл. Соловьев в своей заметке совершенно сознательно отталкивался от промелькнувшего в тексте Грота образа «паровоза, стоящего у станции».

Между тем, то, как Вл. Соловьев предполагал использовать таящуюся в человеке «психическую энергию», остается неясным и из этого текста, где философ по-прежнему играет с идеей аскетического сосредоточения в человеке данной энергии и с туманной метафорой ее «обращения

[23] Там же. С. 48.

[24] *Грот Н.Я.* Понятия души и психической энергии в психологии // ВФиП. Кн. 37 (2). 1897. Март-апрель. С. 272.

внутрь», которая появляется уже в «Смысле любви»[25]. Здесь же Вл. Соловьев фактически повторяет ту же мысль, только в еще более вольной, эссеистической форме:

> Тот внутренний акт, которым пробудившаяся страсть удержана от внешних выражений, и сила души вместо того, чтобы расточиться наружу, сосредоточена, вобрана внутрь, – этот акт, или эта энергия, разве может пропасть, а так как она ни во что внешнее не обратилась, то на что же она может идти, как не на укрепление самого душевного существа, в пищу его бессмертия?[26]

Из последующего заключительного абзаца может сложиться, однако, впечатление, что Вл. Соловьев видит конечный выход «психической энергии» в нравственном усовершенствовании человека, а не в какой-то особой сублимации половой любви. Данная трактовка метафоры «обращения внутрь» находилась в большем соответствии с воззрениями Грота, в одной из последних своих статей трактовавшим прогресс как «увеличение нравственной ценности жизни на Земле»[27]. По мнению Грота, прогресс требует приложения немалых психических затрат, которые при этом не должны расточаться бесцельно в пространстве, следуя законам Максвелла, но концентрироваться и накапливаться в душе человека, наполненной эфиром как тончайшим веществом.

Заметку «Два потока» Вл. Соловьев сразу по ее выходе в газете 11 мая направляет своему товарищу с письмом, начинающимся со слов: «Вот тебе отчасти касающееся психической энергии “воскресное письмо”»[28]. Похоже, своей заметкой о «превращениях энергии» философ хотел поддержать единомышленника, столкнувшегося с непониманием его позиции прежними товарищами, включая прежних коллег Н.Я. Грота по работе над

[25] «Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или *обращение внутрь* той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов». См.: *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. VII. Брюссель, 1966. С. 60.

[26] *Соловьев В.С.* Два потока // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. X. Брюссель, 1966. С. 49–50.

[27] См.: *Грот Н.Я.* Критика понятия прогресса // ВФиП. Кн. 45 (5). 1898. Ноябрь-декабрь. С. 786.

[28] *Соловьев В.С.* Письма. Т. 1. СПб.: Общественная польза, 1908. С. 102.

«Вопросами философии и психологии» – Л.М. Лопатина и С.Н. Трубецкого, для которых новые идеи прежнего редактора журнала (Грот окончательно отказался от редакторства в 1896 году) выглядели, возможно, как отступление от строгого идеализма. Трудно сказать, в какой мере публицистическая поддержка Вл. Соловьева помогла Гроту, поскольку заметных реакций на письмо «Два потока» мы не обнаруживаем, и солидарность Вл. Соловьева с новыми психологическими воззрениями Грота не была отмечена ни одним современником.

Неожиданный и кратковременный интерес Вл. Соловьева к психологии, по всей вероятности, может быть объяснен и его общением с Гротом. В том же 1895 году, который для Вл. Соловьева открывался публикацией «Аскетического начала в нравственности», в майском выпуске своего журнала, Грот публикует рецензию философа на книгу крупнейшего представителя школы экспериментальной психологии в Германии, Вильгельма Вундта «Лекция о душе человека и животных»[29]. Н.Я. Грот слушал лекции Вундта в Лейпциге в 1881 году, а в 1895 году напряженно трудился над интерпретацией нового поворота в философских воззрениях лейпцигского профессора: именно идеям Вундта и его школы Грот посвятил одну из своих больших статей того же 1895 года «Основания экспериментальной психологии»[30], и в рецензии на книгу Лэдда он указывает на «Систему философии» Вундта наряду с произведениями Альфреда Фуллье во Франции и Скотуса Новантика в Англии как на свидетельство в пользу возобновления интереса к метафизике на Западе[31]. В какой-то степени Вильгельм Вундт был для позднего Грота тем же, кем для раннего Вл. Соловьева являлся Эдуард фон Гартман: человеком, пытающимся соединить новейшие подходы в западной науке с метафизическими выводами. Любопытно, что эта попытка вызвала у Вл. Соловьева интерес, хотя, вероятно, кратковременный. Но, в целом, можно сделать вывод, что и для Вл. Соловьева, и для Грота 1895 год проходит, в том числе, под знаком усиления интереса к экспериментальной психологии и новым метафизическим тенденциям в этой области.

[29] *Соловьев Вл.* <Рецензия на книгу В. Вундта «Лекции о душе человека и животных» // ВФиП. Кн. 28 (3). 1895. Май. С. 372–375.

[30] *Грот Н.Я.* Основания экспериментальной психологии // ВФиП. Кн. 30 (5). 1895. Ноябрь. С. 568–618.

[31] *Грот Н.Я.* <Рецензия на книгу Дж. Г. Лэдда «Philosophy of Mind» // ВФиП. Кн. 30 (5). 1895. С. 620.

Поэтому не случайно, что сразу по выходе отдельного издания «Оправдания добра» в январе 1897 года именно Н.Я. Грот, уже полностью отошедший от руководства журналом, но, конечно, сохранивший свое место в неформальном редакционном кругу, пишет рецензию на этический труд Вл. Соловьева. Она появляется в 36-м выпуске ВФиП, помеченном январем-февралем 1897 года. Тон Грота в отношении книги Вл. Соловьева в высшей степени сочувственный, даже восторженный: автор рецензии не сомневается, что «Оправдание добра» «составит эпоху в истории развития русской философии, так как оно является в нашей литературе первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии. Это – первая этическая система русского мыслителя»[32].

Грот излагает только самый общий смысл рассматриваемой книги, не столько анализируя ее содержание, сколько призывая к внимательному чтению этого произведения, при этом рассчитывая на появление в будущих выпусках журнала «подробного разбора нравственной философии автора»[33]. Отметим, что, конечно, в течение 1897 года в журнале появилось два таких разбора – проф. Г.Ф. Шершеневича «По поводу книги Вл. С. Соловьева “Оправдание добра”» в майско-июньской 38-й книжке и Б.Н. Чичерина «О началах этики» в сентябрьско-октябрьской 39-й книжке. Однако оба разбора носили остро критический характер по отношению к новым этическим воззрениям Вл. Соловьева, и хотя философу была дана возможность ответить на критику в тех же выпусках, где были помещены полемические отзывы, обращает на себя внимание то обстоятельство, что единственная полностью положительная статья об «Оправдании добра» от имени кружка московских идеалистов была написана только Гротом.

При этом в рецензии Грот не мог скрыть (помимо небольшого замечания о названии сочинения) и своей главной претензии к составу книги, а именно своего отрицательного отношения к включению в качестве одной из ее глав злосчастной статьи «Смысл войны», появление которой в июле 1895 года в Литературном приложении к «Ниве»[34] стало причиной окон-

[32] *Грот Н.Я.* <Рецензия на книгу Вл. С. Соловьева «Оправдание добра»> // ВФиП. Кн. 36 (1). 1897. Январь-февраль. С. 155.

[33] Там же. С. 157.

[34] См.: *Соловьев В.С.* Смысл войны // Литературное приложение к «Ниве». 1895. № 7. С. 420–462.

чательного расхождения Вл. Соловьева с Л.Н. Толстым. Разделяя здесь позицию и петербургских либералов круга «Вестника Европы», которые также, согласно позднейшему свидетельству В.Д. Кузьмина-Караваева, встретили появление данного текста с недоумением[35], Грот не мог умолчать, что, с его точки зрения, «с основным духом нравственной философии» Вл. Соловьева

> все-таки не вяжется мысль, что война может быть хотя бы «относительным добром» в жизни человеческого общества, если она есть сама по себе «зло», как это признает автор <…> Война есть убийство равных нам существ, а убийство нельзя считать хотя бы относительным добром с точки зрения морали <…> Вообще, нельзя применять к общественной морали других общих норм, чем к морали личной: все обязательное в сфере этой последней также обязательно и в первой <...> Сознание истинности только что приведенной теоремы (а может быть, даже и аксиомы?) внесло бы много света в общественную мораль[36].

Вл. Соловьев, видимо, предпочел не реагировать на довольно жесткий этический реприманд ближайшего единомышленника, возможно, сочтя его неизбежной уплатой долга его дружбе с Л.Н. Толстым. Однако едва ли этот упрек его не задел: общее неприятие в русском обществе его «Смысла войны» стало для философа неприятным сюрпризом; он не ожидал, что толстовские настроения именно в этом пацифистском аспекте настолько мощно захватили образованный класс России[37], так что даже наиболее близкий ему московский идеалист отказался его поддержать в этом вопросе или хотя бы промолчать о своем несогласии. На этом фоне, кстати, выделяется иная позиция по поводу «Смысла войны» друг-

[35] См.: *Кузьмин-Караваев В*. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Вестник Европы. 1900. Ноябрь. С. 443–453.

[36] *Грот Н.Я.* <Рецензия на книгу Вл. С. Соловьева «Оправдание добра»> // Вопросы ВФиП. Кн. 36 (1). 1897. Январь-февраль. С. 159–160.

[37] Далеко не случаен тот факт, что «Смысл войны» Вл. Соловьев не смог опубликовать ни в одном из изданий, с которыми он сотрудничал на постоянной основе и где размещал последовательно главы будущего сочинения по нравственной философии (ни в «Вестнике Европы», ни в «Вопросах философии и психологии», ни в «Книжках Недели»), и данная статья увидела свет лишь в Литературном приложении к журналу «Нива» в июле 1895 года.

гого члена московского кружка, кн. С.Н. Трубецкого, которую он высказал в письме Н.Я. Гроту от 26 августа 1895 года: «Читал ли ты в “Ниве” статью В.С. о войне? По моему это одна из самых блестящих его вещей. Думаю, что и следующая статья его у нас будет, как говорит К. Прутков, “выходящею из рядовых”»[38] Но даже и С.Н. Трубецкой свое положительное отношение к «Смыслу войны» не рискнул высказать публично, по крайней мере, об этом нам пока ничего не известно.

Но при всех разногласиях с Вл. Соловьевым в вопросе о «смысле войны» особая товарищеская связка именно с Гротом у философа сохранялась до конца. Как следует из опубликованной А.В. Ломоносовым переписки Н.Я. Грота с В.В. Розановым, именно Грот с Вл. Соловьевым боролись солидарно за то, чтобы вернуть Розанова в состав авторов ВФиП. Осенью 1894 года Розанову было отказано в сотрудничестве с изданием из-за той позиции, которую он занял в споре с Вл. Соловьевым о «свободе и вере», названную тогда Гротом «Леонтьевщиной»[39]. Но в марте 1898 года Вл. Соловьев вместе с Н.Я. Гротом пытались проявить бóльшую терпимость к автору правых взглядов, но не были поддержаны другими членами редакционного кружка. Как писал Н.Я. Грот в письме В.В. Розанову 30 марта 1898 г.:

> Только что мы были все у Лопатина по случаю приезда Вл. С. Соловьева и мы оба и Солов<ьев> сильно настаивали на помещении Вашей заметки, но не победили. Соловьева Вы мало понимаете. Конечно, не он – причина Вашего остракизма: в 1-й раз заступились за него друзья его, между которыми был и я. Соловьев же никогда не питает злобы против своих критиков; это – само благородство и доброта, и мы с ним всегда сходимся на почве терпимости и гуманности[40].

После безвременной кончины Н.Я. Грота 23 мая 1899 года в харьковском селе Кочеток Вл. Соловьев посвятил ему два текста, появившиеся

[38] См.: Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. С. 307.

[39] Письмо Н.Я. Грота В.В. Розанову от 16 октября 1894 г.: см.: *Ломоносов А.В*. «Гротовская эпоха московского идеализма» (братья Н.Я. и К.Я. Грот в жизни В.В. Розанова). С. 88.

[40] Там же. С. 89.

в «Вестнике Европе»: это уже упоминавшаяся, хорошо известная всем знатокам Вл. Соловьева статья «Три характеристики», опубликованная в январской книжке 1900 года, и краткий некролог, размещенный в том же журнале в июле 1899 года, который выглядит во многом первым подступом к очерку о Гроте в «Трех характеристиках». Между тем, в сентябре 1899 года на мемуарный очерк о Гроте рассчитывал также друг Вл. Соловьева, редактор «Журнала Министерства народного просвещения» Э.Л. Радлов, который сообщал в письме к брату покойного философа, Константину Яковлевичу Гроту 27 сентября 1899 года:

> <…> О Николае Яковлевиче я просил написать В.С. Соловьева, но он по случаю болезни глаз до сих пор не мог приступить к выполнению своего обещания, ежели он <не> напишет в течение октября, то мне придется самому взяться за это, хотя В.С. сделал бы это гораздо лучше[41].

В итоге, некролог Гроту, уже для ноябрьской книжке ЖМНП, написал сам Радлов[42]. Вл. Соловьев успел почтить память Грота добрыми и печальными словами в другом издании, с которым тот, кстати, никогда не сотрудничал.

Покинувший Москву, ушедший со всех своих общественных постов Н.Я. Грот надеялся, что административная должность помощника попечителя Харьковского учебного округа[43], позволит ему продолжить в своем харьковском имении работу над развитием психологической концепции, тем более, что новые идеи Грота получили общеевропейскую известность, а его статья о «понятиях души и психических энергиях» была переведена на немецкий язык и издана в германском журнале по психологии[44]. Скоропостижная смерть прервала эту казавшуюся удивительно

[41] СПбФ АРАН ОР. Ф. 281 (К.Я. Грота). Оп. 2. Е. х. 432. Л. 3–4. Письма Э.Л. Радлова к К.Я. Гроту.

[42] *Э.Р.* <*Э.Л. Радлов*> Н.Я. Грот. Некролог // ЖМНП. 1899. № 11. С. 40–47.

[43] См. об этом в опубликованных А.А. Ермичевым воспоминаниях Е.А. Боброва о Гроте: *Бобров Е.А*. Н.Я. Грот // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 174–180.

[44] *Grot N.* Die Begriffe der Seele und der Psychischen Energie in der Psychologie // Archiv für systematische Philosophie. Vol. IV. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1898. S. 237–335; о резонансе от этой публикации и ее возможном влиянии на развитие идей К.Г Юнга: *Балановский В.В*. Н.Я. Грот и К.Г. Юнг: О вкладе русской философии в развитие аналитической психологии // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 115–124.

перспективной философскую карьеру, и она же положила конец не просто дружбе, но подлинному интеллектуальному союзу двух философов, разных по темпераменту и теоретическим подходам, но единых в стремлении соединить спекулятивную мысль и позитивное научное знание, возвышенный платонизм и экспериментальную психологию – в конечном счете, сблизить вечность и время.

Парадоксально, что это отчаянное стремление явно не способствовало накоплению «психической энергии» в их собственных телах, а подорвало физические силы обоих. Оба они ушли из жизни в возрасте 47 лет с разницей примерно в один год. Думаю, что это совпадение могло произвести тяжелейшее впечатление на тех современников, кто не просто знал об их дружбе, но догадывался о теснейшем совпадении воззрений обоих философов в вопросе о «сохранении энергии».

Литература

1. *Балановский В.В*. Н.Я. Грот и К.Г. Юнг: О вкладе русской философии в развитие аналитической психологии // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 115–124.
2. *Бобров Е.А*. Николай Яковлевич Грот // Вопросы философии. 2017. № 7. С.174–180.
3. *Грот Н.Я*. Критика понятия прогресса // ВФиП. Кн. 45 (5). 1898. Ноябрь-декабрь. С. 780–804.
4. *Грот Н.Я.* Основания экспериментальной психологии // ВФиП. Кн. 30 (5). 1895. Ноябрь. С. 568–618.
5. *Грот Н.Я.* Понятия души и психической энергии в психологии // ВФиП. Кн. 37 (2). 1897. Март-апрель. С. 239–300.
6. *Грот Н.Я.* <Рецензия на книгу Дж. Г. Лэдда «Philosophy of Mind» // ВФиП. Кн. 30 (5). 1895. С. 619–624.
7. *Грот Н.Я.* <Рецензия на книгу Вл. С. Соловьева «Оправдание добра»> // ВФиП. Кн. 36 (1). 1897. Январь-февраль. С. 155–160 (2-я пагинация).
8. *Грот Н.Я.* Устои нравственной жизни и деятельности // ВФиП. Кн. 27 (2). 1895. Март. С. 145–168.
9. *Кузьмин-Караваев В*. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Вестник Европы. 1900. Ноябрь. С. 442–453.
10. *Ломоносов А.В*. «Гротовская эпоха московского идеализма» (братья Н.Я. и К.Я. Грот в жизни В.В. Розанова) // Энтелехия. 2011. № 23. С. 79–96.
11. Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911. 444 с.
12. *Соловьев Вл.* Аскетическое начало в нравственности // ВФиП. Кн. 26 (1). 1895. Январь. С. 68–88.

13. *Соловьев В.С.* Два потока // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. X. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 46–50.
14. *Соловьев Вл.* <Рецензия на книгу В. Вундта «Лекции о душе человека и животных» // ВФиП. Кн. 28 (3). 1895. Май. С. 372–375.
15. *Соловьев В.С.* Смысл войны // Литературное приложение к «Ниве». 1895. № 7. С. 420–462.
16. *Соловьев В.С.* Три характеристики // Полн. собр. соч. Т. IX. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 380–400.
17. *Э.Р.* <*Э.Л. Радлов*> Н.Я. Грот. Некролог // ЖМНП. 1899. № 11. С. 40–47.
18. *Grot N.* Die Begriffe der Seele und der Psychischen Energie in der Psychologie // Archiv fьr systematische Philosophie. Vol. IV. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1898. S. 237–335.

III.
ВЛ. СОЛОВЬЕВ В КРУГУ ЖУРНАЛЬНЫХ И ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИХ ПОЛЕМИК ЭПОХИ

ИЗ НЕИЗДАННОГО И НЕСОБРАННОГО ВЛ. СОЛОВЬЕВА: ПИСЬМО М.Н. КАТКОВУ, 20 ИЮЛЯ 1886 г.; ПИСЬМО М.М. СТАСЮЛЕВИЧУ, 1886 г., ДО 2/14 СЕНТЯБРЯ

Н.В. Котрелев

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: В статье публикуется неизвестное письмо Вл. Соловьева к крупнейшему русскому публицисту М.Н. Каткову, в начале карьеры философа ему покровительствовавшего. В этом письме Вл. Соловьев протестует против консервативных убеждений Каткова, по убеждению Вл. Соловьева, защищавшего подчинение Русской Церкви государству, и пытается убедить Каткова в необходимости отказаться от идеи национальной церкви в пользу соединения национальных церквей под главенством Папы Римского. Это письмо знаменовало окончательный разрыв Вл. Соловьева с политическим консерватизмом и славянофильской партией. Одновременно с письмом Каткову Вл. Соловьев отправляет письмо одному из главных представителей либерализма в России, М.М. Стасюлевичу, издателю журнала «Вестник Европы», что означало переход Вл. Соловьева в лагерь либералов (это письмо также публикуется впервые).

Ключевые слова: Вл. Соловьев, М.Н. Катков, М.М. Стасюлевич, А.А. Киреев, философия, публицистика, национальная церковь, соединение Церквей, либерализм и консерватизм в России.

О том, что печатаемое ниже послание было написано, свидетельствовал сам Вл. Соловьев. Впрочем, и это свидетельство в течение почти века оставалось незамеченным для всех, кто интересовался наследием философа и поэта, оно было введено в литературный оборот только к концу XX века[1]. Равно и письмо, десятилетиями бывшее публично доступным в архивохранилище, внимания ученых и поклонников Соловьева не привлекло. Прежде чем познакомить читателя с его текстом, приведу отрывок из воспоминаний Соловьева, служащий необходимым, но недостаточным к нему комментарием:

> Лето 1886 г. я провел в Загребе, пользуясь радушным гостеприимством того самого каноника Рачки, которого Катков прочил в митрополиты наших католиков[2]. Мой хозяин, получавший «Москов-

[1] Я имею в виду статью: *Соловьева Вл.* Несколько личных воспоминаний о Каткове // Кавказ (Тифлис). 1897. 11 нояб. (№ 299); 12 нояб. (№ 300). Она была перепечатана мною в издании: *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2: Чтения о богочеловечестве; Философская публицистика / Сост., подготовка текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 626–634.

[2] Франьо Рачки (1828–1894) – католический священник, крупнейший представитель хорватской культуры второй половины XIX в. – историк, археолог; член-корреспондент Петербургской Императорской Академии наук. См. некролог Соловьева: Франциск Рачкий: 1/13 февраля 1894 г. // Вестник Европы. СПб., 1894. Март. С. 416–418 (СС[1], VIII, 432–434; СС[2], IX, 409–411), а также письма Соловьева к нему – П I, 164–179; Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris: 1935. P. 301–307 (СС[3] XI, 372–379).

О планах Каткова преобразовать католическую иерархию, убрав политически ангажированных поляков см. в названных в примеч. 1 воспоминаниях Соловьева (с. 631): «Последний раз я видел Каткова в августе 1884 г. в Петербурге. <…> Меня позвал “на Каткова” один наш общий приятель, прикосновенный к Министерству народного просвещения. Кроме меня были позваны приезжий из-за границы известный хорватский историк, каноник Рачки, и его земляк, петербургский академик Ягич. Катков говорил об университетском уставе и обращался больше ко мне. Он настаивал на принципиальной стороне дела. “Исполнение – это понемногу, со временем, само собою! Главное, принцип: установлен принцип–дело выиграно”. Слышался старый шеллингианец, очевидно, было желание сойтись на философской, идеальной почве. Но под конец вдруг сказался Катков 1864 г. Когда Рачки и Ягич, прощаясь с хозяином, сказали, что на завтра они приглашены в римско-католическую академию, Катков горячо воскликнул: “Не в римско-католическую, а в польско-католическую! С римским католичеством мы бы не спорили, но у нас его нет, у нас только одно польское”. Вскоре я узнал, что у Каткова был в это время план преобразования католической иерархии в России через замену епископов-поляков хорватами и чехами; мой друг Рачки был намечен как кандидат на могилевскую митрополию, от чего он уклонился, не желая расставаться со своею родиной». Причиною катковского проекта заменить польскую католическую иерархию на русской территории была глубокая политизация польских иерархов и священства, в связи с этим см., в частности, важнейшую передовую Каткова, помеченную 15 апреля 1885 г.: «Ведь нужно же полагать, что церковь, охраняемая законами государства, не проповедует революции и анархии, и признает истину текста: “власти от Бога суть”, а никакие каноны и уставы церкви не могут запретить государственной власти заботиться о том, чтобы в церковном клире не было создаваемо враждебных ей гнезд. Церковь свободна лишь поскольку ее духовенство не переходит в область политических отношений, этой злобы дня чело-

ские ведомости», был большим почитателем Каткова, находя у него настоящий государственный ум, в отличие от славянофилов, которых считал более риторами, нежели политиками. Он идеализировал взгляды своего любимого публициста, который, по его словам, ничего не имел против самой широкой автономии польского народа в его этнографических пределах. «У Каткова об этом те же самые мысли, как у нас с вами», – уверял он меня. Однажды–это было 20-го июля – я прочел передовую статью «Московских ведомостей» о национально-церковных вопросах; написанную, очевидно, под исключительным действием политической страсти, с полным забвением нравственных требований христианства. Я пошел излить свое негодование перед смущенным Рачки, который на этот раз со мною не спорил, потому что при всем своем крайнем русофильстве и политиканстве он был хорошим, добросовестным священником. Но в то время, как я негодовал на Каткова, вдруг всплыл в моей памяти духовный облик этого человека, каким я знал его в лучшие минуты с его глубоким благочестием, сердечною добротой в личных отношениях и высоким пониманием христианских идей. Я очень сильно почувствовал и желание, и обязанность сделать все от меня зависящее для духовной пользы этого человека, который, очевидно для меня, находился под наваждением злой силы. Я ушел в свою комнату, и мое душевное волнение разрешилось длинным письмом к Каткову, с такою главною мыслью: Вы увлечены политическою идеей, она вам кажется чем-то самым важным; но вообразите себя на смертном одре, при переходе в другой мир: неужели и тогда идея *крайнего* национализма по отношению к инородцам сохранит для вас какую-нибудь важность? А если не сохранит – то, значит, это есть идея временная, преходящая, недостойная увлекать собою мыслящего человека и христианина... Письмо на эту тему вышло, помнится, большое. Я сам отнес его в загребский почтамт и отправил заказным на имя моего младшего брата, с поручением лично доставить на Страстной бульвар, что и было исполнено[3].

Десять лет спустя Соловьев хорошо помнил основное содержание своего письма – подлинник неизвестен, но вот его копия:

вческого». – *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей: 1886 год. М.: Изд. С.П. Катковой, 1898. С. 179.

[3] Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 632.

ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ – М.Н. КАТКОВУ

1886 г., около 20 июля / 1 августа. Загреб.

Копия

Милостивый Государь
Глубокоуважаемый Михаил Никифорович.

Да хранит Вас Бог! Пишу Вам второй раз о том же[4]. Не приходил Христос на землю, чтобы основать греческую, русскую, англиканскую церковь, а только единую вселенскую церковь, она же требует единого средоточия. Мне противны безумные латынники, которые хотят все вобрать в свое средоточие, чтобы иметь вместо круга одну только точку. Но если центр без окружности есть только точка, то окружность без центра вовсе не может существовать[5]. И не существует. Вы умнее славянофилов и, отвергая средоточие церкви, Вы отрицаете вместе с тем у церкви всякую самостоятельность и отдаете ее всецело во власть государства (единовластие). Но, положа руку на сердце, неужели Вы думаете, что наша государственная власть способна и призвана быть средоточием, не говорю вселенной, но хотя бы нашей русской жизни? Неужели Вы не видите, что она сама ищет своего средоточия и доселе весьма неудачно.

Две есть всемирно исторические силы: Рим и Русь. Русь есть мір – собор, община. Рим есть начало центральной единящей власти. О Риме в лице камня сказано Богом: ты камень и на этом камне созижду церковь Мою и врата адовы не одолеют ее[6]. О России самой по себе ничего не сказано в Слове Божием. Кто хочет вечного блага России, должен стараться связать ее с тем, что имеет вечные обетования.

Я знаю, что Вы в этом деле придаете значение полякам. Но знаете ли Вы, что для поляков (враждебных к России) соединение церквей есть нож вострый. По поводу возбужденного мною вопроса о соединение церквей я читал в польских газетах, что конечно это утопия и что никто в России кро-

[4] Второе письмо «о том же», как и вообще какие-либо другие письма ВС к М.Н. Каткову нам не известны.

[5] Не исключено, что образ восходит к словам бога Любви в «Новой жизни» Данте, стихи из которой Соловьев незадолго перед тем переводил (см.: Из «Vita nuova» Данте (Все в мыслях у меня мгновенно замирает...) // Вестник Европы. 1886. Июнь. С. 748). Амор говорит: «Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo habent circumferentiae partes; tu autem non sic». (VNXII; Я подобен центру круга, от которого равно отстоят окружающие его части, ты же не таков – пер. А. Эфроса).

[6] Мф 16,18; вольная цитата – смесь русского и церковнославянского языков.

ме Соловьева об этом не думает, но что если бы per impossibile это совершилось, то все добрые поляки перешли бы в протестантство[7]. То, что страшит наших врагов, должно быть желательно для нас – это, кажется, аксиома.

Все мы под Богом ходим. Прошу Вас об одном. Перенеситесь мыслию в свой смертный час и если Вы при этом почувствуете свой взгляд правильным и несомненным – то Бог с Вами, я Вам не судья.

Душевно преданный Вам

(подп.<исано> Влад. Соловьев)[8].

Предположение об авторе надписи на копии вызвано тем, что документ хранится в фонде то ли Святейшего Синода, то ли К.П. Победоносцева. Уточнить сказанное можно было бы только в результате тщательного просмотра других документов этого фонда, сравнения почерков, анализа секретарского стиля изготовления копий – все это, к глубокому сожалению, для меня сейчас невозможно. Появление столь важного персонажа в истории документа открывает новый аспект его содержательности, и к этому мы вернемся ниже.

Датировка письма с точностью до нескольких хотя бы дней оказывается весьма затруднительной. Как мы сейчас увидим, даже указание Соловьева («Однажды–это было 20-го июля – я прочел передовую статью “Московских ведомостей”») подлежит сомнению и проверке, и не только в силу отвлеченного императива текстологической критики – сомнения возникают при самом первом чтении письма в сопоставлении с мемуарным автосвидетельством и первой попыткой связать его с известными письмами Соловьева. Уточнение даты письма требует помещения его в череду хорватских писем и биографических фактов, что сделать очень сложно, поскольку до сих пор мы не имеем сколько-нибудь строго упорядоченного их учета. Нас, ближайшим образом, интересуют пять писем философа к брату, М.С. Соловьеву, опубликованные С.М. Соловьевым под номерами 16–20[9] и сохранившие эти номера в перепечат-

[7] Источник соловьевской ссылки не установлен.

[8] Національна бібліотека України імені В.І. Вернадського, Інститут рукопису. Ф. XIII, № 2432. Писарская копия. Плотная бумага большого размера, верже; двойной лист в четверку. На л. 1 в лев. верхн. углу синим карандашом (рукой К.П. Победоносцева?), наискось: Папа. Сугубая парадность копии может служить, в известной мере, разумеется, гарантией достоверности соответствия ее текста подлиннику.

[9] Письма Владимира Соловьева к брату Михаилу / Сообщил С.М. Соловьев // Богословский вестник. 1915. Сент. С. 58–64. Сопровождающие письма датирующие

ке Э.Л. Радлова[10]. Для нас важно, что письмо 16 написано в Загребе после того, как Соловьев прожил десять дней в Штирийских Альпах в курортном местечке, где встречался с епископом Штроссмайером. Письмо 17 также писано в Загребе, у Соловьева нет денег на поездку в Дьяково, куда его нетерпеливо зовет Штроссмайер. И в 16, и в 17 письме Соловьев, совершенно истратившийся, просит брата прислать ему денег. Наконец, 18 письмом он извещает брата, что некоторый «билет» он получил и разменял и наконец «сегодня ночью» едет в Дьяково. Письмо 19 написано по возвращению из Дьяково, 20-е письмо правильно стоит под своим порядковым номером, эти два послания мы сейчас оставляем без внимания. Нам важно другое, – в 18 письме Соловьев говорит брату: «Из письма твоего [нам неизвестного – *Н. К.*] я увидел, что ты отвечаешь на мое, посланное от 16 или 17 июля, а дальнейших еще не получал»[11]. Речь идет, несомненно, о письме 16, о первом письме брату из Хорватии. Но о каких «дальнейших» письмах идет речь? Ибо в публикациях С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова есть только одно промежуточное, между 16 и 18 – семнадцатое. В нем, однако, мы читаем: «Я писал тебе дважды и с беспокойством дожидаюсь твоего ответа»[12]. Первое письмо из двух упоминаемых Соловьев, по письму 18, считает полученным и отвеченным (это письмо 16), в число пришедших в Москву позже входит единственное письмо 17, для употребления множественного числа – «дальнейших» – нет оснований, равным образом нельзя указать второе из двух, упомянутых в письме 17. Одного письма недостает, однако, оно сохранилось и, более того, было напечатано в общем числе писем философа к брату:

замечания С.М. Соловьева весьма приблизительно верны, с точностью до «лета» или «августа-сентября» 1886 г.

[10] *Соловьев Вл.С.* Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 98–103. Ред. минимизировал примечания С.М. Соловьева, опустив датирующие, и воспроизвел датировки первого публикатора.

[11] 22 июля / 3 августа 1886 г. Соловьев писал из Загреба А.А. Фету: «Из беспись-менности моей не заключайте, что я о Вас не думаю. Напротив, часто и часто Вас вспоминаю. А вот наконец подвигся и написать. Я доселе не приспособился к двум календарным стилям и живу как бы вне времени или в фальшивом времени, ибо руковожусь “Московскими Ведомостями”, которые получаются здесь почти через неделю, на каковой срок и я отстаю от действительности в своих хронологических представлениях» (*П III*, 113). 16 или 17 июля цитируемого отрывка названы по григорианскому календарю.

[12] *П IV*, 99.

ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ – М.С. СОЛОВЬЕВУ[13]

1886 г., около 20 июля / 1 августа. Загреб.

Милый Миша!

Прошу тебя доставить прилагаемое послание верным образом Каткову. Я писал тебе третьего дня и еще повторяю, что я сижу на мели без гроша, в самом неловком положении. Надеюсь, хоть что-нибудь накопилось же для меня в обоих складах за два месяца. Во всяком случае простри поскорее руку помощи. Все письма посылаю заказными. Будь здоров. Целую, кланяюсь.

Твой *Влад.*

Сергей Михайлович неправильно датировал это письмо, он поместил его среди писем 1883–1884 годов и сопроводил примечанием: «Письмо без даты. Упоминание о Каткове побуждает меня отнести письмо к началу 80-х годов, когда Соловьев еще не разошелся с Катковым». Парадоксальным образом, письмо на деле сопровождало самое резкое и последнее обращение Вл. Соловьева к М.Н. Каткову. Радлов отнесся к датировке С.М. Соловьева с недоверием, выставил сомнительную дату (1884 г. – ?), но изменять местоположение письма не стал[14].

По содержанию это письмо хорошо связывается с письмами 16 и 17. Чтобы не отяжелять моей заметки пространными цитатами, я ограничусь предложением читателю провести сравнение самостоятельно и только укажу очевидные тематические связи этих трех писем. В них Соловьев просит брата об экстренной денежной помощи; источник возможного перевода в письме 16 указан тот же, что и в только что приведенном письме: «Не накопилось ли для меня чего-нибудь в московском или петербургском складе» – речь идет о поступлениях от продажи с книжных складов «Истории России с древнейших времен», авторские права на которую С.М Соловьев завещал младшим сыновьям (этот вполне серьезный источник дохода часто упоминается в письмах Вл. Соловьева).

Первая фраза приведенного выше письма в точности отвечает, тому, что Соловьев написал в воспоминаниях о письме к Каткову: «Я сам отнес его в загребский почтамт и отправил заказным на имя моего младшего брата, с поручением лично доставить на Страстной бульвар, что и было исполнено». Не случайно, несомненно, и совпадение оговорок об

[13] Богословский вестник. М., 1915. Сент. С. 45.

[14] *П IV*, 88.

отправке писем заказными (как ни много говорит об этом своим корреспондентам Соловьев, всегда недовольный работой почт).

Наконец, если письмо 16, по памяти автора, было послано «16 или 17 июля», то написанное через два дня на третий после него, было написано 20 июля, как и сказано в мемуаре Соловьева, с возможной ошибкой памяти в день-другой.

Все хорошо сходится – кроме главного: я не сумел в «Московских ведомостях» обнаружить «передовую статью “Московских ведомостей” о национально-церковных вопросах; написанную, очевидно, под исключительным действием политической страсти, с полным забвением нравственных требований христианства». Учитывая то, что газета получалась в Загребе с большим опозданием, что Соловьев с середины июня 1886 г. перемещался за пределами России и, добравшись до Загреба, где у каноника Рачки, поклонника Каткова и его газеты, мог читать разом все пропущенные номера, я просмотрел «Московские ведомости» за июнь и июль 1886 г.[15] И ничего, касающегося церковной и государственной политики, что сколько-нибудь касалось проблем национальной церкви, соединения церквей, положения церкви в России и тому подобного, так чтобы вызвать в Соловьеве конвульсивный, несдерживаемый протест, – я не нашел[16]. Есть достаточно едкая статья о взаимоотношениях Ватикана и

[15] За исключением номера 207 от 29 июля, оказавшегося мне недоступным при подготовке настоящей публикации. Однако искомого материала нет и в посмертном собрании газетных статей Каткова за 1886 г., см.: *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей: 1886 год. М.: Изд. С.П. Катковой, 1898. В этом собрании воспроизведены не только собственно передовые Каткова, но и его статьи, помещенные в газете. При перепечатке газетных материалов были опущены небольшие прибавки, формально связанные с основной статьей, но гетерогенные по отношению к ее теме, – об этом в моей заметке далее.

[16] При этом с легкостью обнаружилась ссылка на катковскую газету из письма Соловьева Ф. Рачки. «Катков пишет в “Московских Ведомостях”, – сообщал Соловьев из Загреба своему хозяину, в это время уехавшему на встречу с епископом Штроссмайером, – что посещение нашими сановниками князя Бисмарка похожи на поездки русских князей в Золотую Орду к татарским ханам, и что мы поставили себя в вассальные отношение к Германии, тогда как она гораздо более нуждается в нас, чем мы в ней». Это точная цитата передовой Каткова, см.: Московские ведомости. 1886. 19 июля (№ 197). С. 3. Между прочим, в памяти Соловьева именно эта реплика на катковскую газету, как конкретный отклик, могла сохраниться под «20 июля» (увидеть номер Соловьев, разумеется, мог только с опозданием приблизительно на неделю – см. выше, примеч. 11 – в письме к А.А. Фету).

Франции в связи с их политикой в Китае, в ней иронический упрек русской политике[17]. Но этот материал должен был попасть в руки Соловьева уже к середине августа. И ничего другого, что сколько-нибудь явным образом касалось бы тем соловьевского письма, я не увидел. Может быть, это удастся сильнейшему.

Неудача поисков повода к письму в газете заставляет меня вернуться к началу соловьевского письма: «Глубокоуважаемый Михаил Никифорович. Да хранит Вас Бог! Пишу Вам *второй раз* о том же». Курсив в цитате мой. Мы не знаем *первого* письма «о том же». Несомненно, что повод к нему явился много прежде поездки Соловьева за границу летом

[17] Московские ведомости. 1886. № 211, 2 августа. С. 3. В конце этой передовой Катков едва касается русской и православной темы – отнюдь не в ключе соединения церквей и устроения национальной церкви: «…Один ли дальний Восток предоставляется Ватикану с оттеснением Франции? Для Ватиканского владыки это было бы слишком мало. Что ему Китай? И что ему за особенная выгода вытеснить оттуда Францию, которая там покорно служила всем потребностям папской курии? Ватиканская политика не так благодарна, как наша Российская. Она за бесценок ничего не дает, а германский политик привык расплачиваться всегда на счет других. Ватикану всего ценнее свобода действовать в сфере Восточной православной церкви и стало быть в пределах ближнего Востока, в Турции, с оттеснением России; а заправителю европейского концерта [т. е. Бисмарку. – *Н. К.*] не только ничего не стоит, но и очень выгодно оказывать здесь Ватиканскому владыке всякое содействие. Австро-Венгрии предоставляется пролагать ему пути, а России при участии ее в концерте подписывать протоколы». На следующий день (№ 212, от 3 августа) эта тема получила продолжение в виде приписки к очередной передовой (именно приписки, не связанной с основным текстам, посвященным английским университетам): «…все католические церковные вопросы в Германии полюбовно улажены, причем папа пожертвовал и Поляками, что же касается Австро-Венгрии, то там никакого вопроса относительно “святого престола” не поднималось. О чем же по отношению к этому престолу могло быть совещание между князем Бисмарком и графом Кальноки? [Упомянут граф Густав Кальноки (1832–1898), тогдашний министр иностранных дел Австро-Венгерской империи, между прочим, потерявший свой пост в 1895 г. по обвинению в русофильстве]. Очень вероятно о стесненном положении “святого престола” на Востоке, где господствует “схизма”. Недоставало только присутствия русского министра для подписания протокола о оказании Ватиканскому владыке надлежащей поддержки против восточной схизмы. Папа, как сообщает телеграмма, повелел благодарить кого следует. Как бы и нам не заслужить этой благодарности… Папская пропаганда <…> уже успешно действует на Балканском полуострове». – Достаточная ли тут мотивация к печатаемому письму Соловьева Каткова?

1886 г. Скорее всего, Катков не ответил Соловьеву, что само по себе могло раздражить философа. Если же Катков отвечал и Соловьев получил его ответ в Загребе – или вспомнил о нем, по более или менее случайному поводу – тем более ответ Каткова никак не мог успокоить Соловьева или оставить равнодушным. Но здесь я уже вступаю на путь неконтролируемых предположений…

Важно другое. Катков, долгое время относившийся к Соловьеву более чем дружески, пожалуй, с отеческой заботой, печатаемое письмо воспринял как весьма значимый *общественный* жест, важный в видах дальнейшего поведения публициста, уже создавшего себе, в том числе и при сильной поддержке самого Каткова, влиятельное положение в русском обществе. И Каткову потребовалось обсудить письмо с К.П. Победоносцевым, какое-то время также Соловьева привечавшего. Катков либо распорядился изготовить копию письма, которая напечатана выше, либо в одну из встреч с обер-прокурором показал ему подлинник, а Победоносцев изготовил копию для себя. Об этом мы имеем свидетельство под 6 декабря 1888 г. в дневнике А.А. Киреева, еще одного друга и покровителя Соловьева в начале его пути, с которым Соловьев в это время вел уже острейшую полемику:

> Получаю письмо от Соловьева, жалуется, что его притесняют за то, что он отстаивает религию; на меня восстали православные атеисты, пишет он мне, и мои оппоненты не могли его побороть иначе как закулисной клеветой. Цензура из-за этого мне пакостит, м<ежду> пр<очим>, не пропускает ни одной статьи, направленной и против Вас. Защитите. Я отправился к Победоносцеву и усиленно хлопотал за Соловьева, но ни в чем не успел. Я объяснил Победоносцеву, что из-за того, что Соловьев несет чепуху относительно католицизма, нельзя ставить ему преграду вообще. <...> Поб<едоносцев> утверждает, что он сошел наполовину с ума, произвел соблазн вообще между всеми православными, ни о какой личной злобе тут нет речи (н<а>-пр<имер>, Колаковский из Варшавы писал об этом Победоносц<еву>)[18]. Катков показывал Поб<едоносцеву> письмо, в

[18] Я не знаю этого письма П.А. Кулаковского (1848–1913), профессора Императорского Варшавского университета, слависта, долго работавшего в Сербии и поддерживавшего плотные отношения со многими представителями славянской культуры, в том числе с Ф. Рачки.

котор<ом> Соловьев уговаривает его (Каткова) «припомнить о своем смертном часе и <прекратить> восставать на наместника Христа»! Действительно бедный Соловьев, по-видимому, в анормальном состоянии. Победоносцев наотрез отказался что-нибудь сделать в пользу Соловьева[19].

Обстоятельное и вдумчивое изучении личных и духовных отношений Соловьева и М.Н. Каткова – настоятельная задача, несомненно, более важная в плане восстановления образа младшего из двух совопросников, ибо в его жизнеописании встреча со старшим значила больше, нежели приобретение и потеря старшим младшего. Напечатанное письмо всего лишь первый финал в этой истории, тогда как черту под нею подводят воспоминания Соловьева о Каткове, которые должно читать не только в контексте взаимоотношений, прекратившихся со смертью Каткова в 1887 г., но и контексте творчества Соловьева в последние годы жизни, наполненного поминаниями ушедших в стихах, в некрологах, в мемуарах.

Летом 1885 года Соловьев принял решение, о котором писал брату Михаилу:

> <…> я вызываю на смертный бой Голиафа, обитающего на Страстном бульваре. А вызов ищи в ближайших №№ «Руси» под заглавием «Государственная философия в программе Министерства Народного просвещения»[20]. Если бой не будет принят, то я буду считать себя победителем. Подпись П. Б. Д. желающим не возбраняется принять за сокращенную фамилию Победоносцева[21].

Библейский великан со Страстного бульвара – М.Н. Катков, априорный Давид-победитель – Владимир Соловьев (в шутку летроним подписи можно было понимать «ПоБеДонсцев», но в шуточных рамках шутки его первое чтение – «ПоБеДитель», так, вероятно, подпись и родилась). Под тем же именем напечатан и второй соловьевский выпад, 19 октября[22], эти камни из пращиположили конец литературному сотрудничеству Соловьева и Каткова – последними публикациями Соловьева в катковском журнале были лирические стихотворения[23]. За чем последовали два письма Соловьева Каткову, одно из которых теперь нам известно, положившие конец личным отношениям.

[19] *Соловьев В.С.* Письма А.А. Киреева / Сост., публ. и комм. А. Носова // Символ (Париж). 1992. № 27. С. 211–212, 244.

[20] *Соловьев Вл.С.* [П. Б. Д.] Государственная философия в программе Министерства Народного Просвещения // Русь. 1885. № 11, 14 сент. – С. 5–8.

[21] Богословский вестник. 1915. Сент. С. 51. – Ср. штрихи к описанию Соловьевым своих выступлений против Каткова: *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 670–671.

В высшей степени знаменательно и символично то, что практически одновременно с последним посланием Каткову Соловьев, из Дьяково, где гостил у епископа Штроссмайера, обратился, предлагая перевод лирических стихов, с первым нам известным письмом к М.М. Стасюлевичу. Это письмо означало переход Соловьева в другой лагерь – в лагерь либералов. Дружба и сотрудничество со М.М. Стасюлевичем, издателем журнала «Вестник Европы», наполнили следующие пятнадцать лет жизни философа и поэта:

ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ – М.М. СТАСЮЛЕВИЧУ

1886 г., до 2/14 сентября. Дьяково.

Милостивый Государь
Михаил Матвеевич,

Дабы Вы не думали, что я намерен постоянно угощать Вас длинными и сентиментальными стихами[24], посылаю Вам стихотворение краткое и простое по лирическому мотиву[25]. – Живя теперь в Хорватии, я думаю перене-

[22] *Соловьев Вл.С.* [П. Б. Д.] Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо к С.А. Рачинскому // Русь. 1885. № 16, 19 окт. С. 5–6. – Авт. дат.: Москва, 15 октября.

[23] См.: Русский вестник. 1884. Нояб. С. 308–309; 1885. – Февр. С. 834; Июнь. С. 890–896. Заметим, что речь идет о важнейших поэтических произведениях Соловьева, таких, в частности, как «В тумане утреннем неверными шагами...», «Восторг души расчетливым обманом...», «Под чуждой властью знойной вьюги...».

[24] Сотрудничество Соловьева в журнале Стасюлевича началось с мартовского номера: Вестник Европы. 1886. Март. С. 114–115; Июнь. – С. 748; Июль. – С. 372; Авг. – С. 613–617. Вслед за комментируемым письмом последовали публикации: Окт. – С. 549; Нояб. – С. 269.

[25] Имеется ввиду стихотворение П. Прерадовича «Моя ладья». Стасюлевичу перевод очень понравился («С величайшим удовольствием прочел Ваши несколько строф, прелестных по простоте и музыкальности; особенно симпатична и в высшей степени грациозна – последняя строфа». – РГАЛИ, ф.446.2.59, л.1), однако почему-то в его журнале оно напечатано не было. Выбор Соловьевым стихотворения для перевода отражает его радужные боевитые настроения от общения с

сти кое-что из здешнего превосходного лирика Прерадовича. В России из него было переведено только 8 стихотворений (которых я и не буду трогать) в сборнике Гербеля[26].

Происшествия в Болгарии возбуждают здесь величайшее недоумение по отношению к России. – Да здравствует «национальная политика!» Вся сия бысть да сбудется реченное: «велика Федора да дура». Кажется наконец и здешние политики и политиканы начинают постигать всю знаменательность сего изречения[27].

Остаюсь с совершенным почтением

Ваш покорный слуга

Влад. Соловьев

В настоящую минуту я нахожусь в Дьякове на границах Славонии и Боснии, но постоянный мой заграничный адрес:

Autriche. Hongroie. *Agram*

A M. le Président de l'Acad<émie> des sciences

Dr F. Rački (Kaptol, 13) Pour le dr. V.S.

Впрочем к Октябрю полагаю вернуться в Россию[28].

Литература

1. *Данте Алигьери.* Из «Vita nuova» Данте (Все в мыслях у меня мгновенно замирает...) / [Пер. В.С. Соловьева] // Вестник Европы. 1886. Июнь. С. 748.

епископом Штросмайером, вот его последняя строфа, которая пришлась по вкусу и Стасюлевичу: «Во власть ветров себя отдай, / На волю бурных волн, / Гляди вперед, не унывай, / И к небу стяг, мой челн». Вероятно, тогда же свой перевод Соловьев послал С.П. Хитрово – см. *П, II,* 195 (в письме, содержавшем стихотворение, Соловьев печалится о смерти А.М. Бутлерова, умершего 5 августа 1886 г.).

[26] Имеется в виду: Поэзия славян: сборник лучших поэтических произведений славянских народов, изд. под ред. Ник. Вас. Гербеля. СПб., 1871. На деле в нем помещены переводы девяти стихотворений П. Прерадовича.

[27] Речь идет о пертурбациях, связанных с изгнанием и возвращением на болгарский престол первого правителя самостоятельной Болгарии, князя Александра Баттенберга (1857–1893),

[28] Печатается по автографу: ПД. Ф. 293.1.1341. Л. 1–2.

Датируется по помете М.М. Стасюлевича об ответе (см. ниже).

Текст в кавычках (пословица) подчеркнут синим карандашом, вероятно М.М. Стасюлевичем.

В левом верхнем углу помета М.М. Стасюлевича об ответе на письмо: Динар || 2/14 сент.<ября 18>86. Этот ответ, пока не напечатанный, процитирован в примеч. 24.

2. *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей: 1886 год. М.: Изд. С.П. Катковой, 1898. [2], VIII, 691 с.
3. *Катков М.Н.* [Передовая статья] // Московские ведомости. 1886, 19 июля. № 197. С. 3.
4. Поэзия славян: сборник лучших поэтических произведений славянских народов, изд. под ред. Ник. Вас. Гербеля. СПб., 1871. XXXII, 448 с.
5. *Соловьев В.С.* Собр. соч.: [В 14 т.]. Фототип. изд. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966–1970.
6. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. / Сост., подготовка текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского.М.: Правда, 1989. 735 с.
7. *Соловьев В.С.* [П. Б. Д.] Государственная философия в программе Министерства Народного Просвещения // Русь. 1885, 14 сент. № 11. С. 5–8.
8. *Соловьев В.С.* [П. Б. Д.] Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо к С.А. Рачинскому // Русь. 1885, 19 окт. № 16. С. 5–6.
9. *Соловьев В.С.* Стихотворения // Русский вестник. 1884. Нояб. С. 308–309; 1885. Февр. С. 834; Июнь. С. 890–896.
10. *Соловьев В.С.* Стихотворения // Вестник Европы. 1886. Март. С. 114–115; Июнь. С. 748; Июль. С. 372; Авг. С. 613–617; Окт. С. 549; Нояб. С. 269.
11. *Соловьев В.С.* Франциск Рачкий: 1/13 февраля 1894 г. [Некролог] // Вестник Европы. 1894. Март. С. 416–418.
12. *Соловьев В.С.* Несколько личных воспоминаний о Каткове // Кавказ (Тифлис). 1897, 11 нояб. № 299; 12 нояб. № 300.
13. Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э.Л. Радлова: В 3 т. СПб., 1908–1911.
14. *Соловьев В.С.* Письма Владимира Соловьева к брату Михаилу / Сообщил С.М. Соловьев // Богословский вестник (Сергиев Посад). 1915. Сент. С. 58–64.
15. *Соловьев Вл.С.* Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. 240 с.
16. *Соловьев В.С.* Письма А.А. Кирееву / Сост., публ. и комм. А. Носова // Символ (Париж). 1992. № 27. С. 211–212, 244.
17. *Strémooukhoff D.* Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris: 1935. 351 p.

КАТКОВ И ГОГОЛЬ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В.А. Воропаев

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Аннотация: В статье ставится вопрос об отношении М.Н. Каткова к творчеству Н.В. Гоголя. Приведены факты, свидетельствующие об интересе начинающего журналиста и публициста к Гоголю: посещение представлений «Ревизора» в Москве, суждения о «Мертвых душах», некролог Гоголю, напечатанный в «Московских Ведомостях» и др. В целом взгляд Каткова на Гоголя сходен с отношением к нему консервативно настроенных представителей его времени (А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, К.Н. Леонтьев и др.), сформированном во многом под влиянием В.Г. Белинского.

Ключевые слова: Катков, Гоголь, Аксаковы, Белинский, Леонтьев, Герцен, русские консерваторы.

Проблема, вынесенная в заглавие, – совершенно не исследованная, не имеет научной традиции. Вот некоторые факты, свидетельствующие об интересе М.Н. Каткова к Гоголю и несколько предварительных размышлений на этот счет.

Катков не раз присутствовал на представлениях «Ревизора» Гоголя. 25 мая 1836 года он был на премьере комедии в Московском Малом театре. Вскоре после представления, 29 мая 1836 года, К.С. Аксаков сообщал брату Григорию в Санкт-Петербург:

> У нас давали «Ревизора». Публика хлопала и хохотала, но не вызвала ни одного актера. До театра еще я условился с Катковым, чтобы вызывать Гоголя, хотя он и в Петербурге: мы показали бы этим, по крайней мере, что мы ценим автора. Как скоро кончилась пьеса, я тотчас бросился в кресла (я был в ложе), чтобы исполнить условие. Прихожу – все расходятся; несколько голосов слабо кричат: «*Щепкина!*». Мне попадается Катков: «Что же вы! – говорит он мне. – «Я только сейчас пришел в кресла, а вы что?» – Я крикнул раз пять: «*Гоголя!*», – отвечал он, – меня никто не поддержал, да и тут я имел историю с одним». – Тогда рассказал он мне, что какой-то, с крестом, вздумал его удерживать. Катков отвечал ему. Слово за слово, дошло до того, что незнакомый сказал ему: «Я вас проучу», а Катков в ответ: «Я сам тебя проучу». Дело, казалось, тем и кончилось, я пошел опять в ложу; это было в понедельник; во вторник и середу экзамен у Каткова[1]. Вчера, т. е. в четверг, я посылал к Каткову за книгами: дело известное, что уже четыре дня как Каткова нет <…> и не знают, где он. Каково это тебе покажется? Если б это была дуэль, об этом, верно, бы знали[2].

В конце письма Аксаков не без разочарования заметил, что «с Катковым история вышла вздор», т. е. до дуэли дело не дошло[3].

Катков был также на представлении «Ревизора» 17 октября 1839 года в Большом театре в Москве, на котором присутствовал Гоголь. Через неделю после спектакля Константин Аксаков извещал братьев Григория и Ивана:

> Здесь был назначен «Ревизор», и Гоголя убедили приехать. Публика хотела его непременно вызвать. Разумеется, этого ему не говорили. Я пошел нарочно в кресла. Там увидал я много знакомых: Кетчера, Боткина, Каткова (я был у Белинского еще перед этим и там видел их); встретился я с ними дружески, но не совершенно свободно. Скоро Гоголь приехал в ложу и совершенно спрятался; я указал на него своим знакомым. Мы условились было хлопать беспрестанно даже в антрактах и вызвать после пьесы. Актеры играли чудесно. Вдруг после второго действия несколько голосов закричали: «Автор!». Я изумился, потому что я не ожидал этого и боялся, что не будет дружен вызов; я совсем было расположился, но, видя, что уж начали вызывать, я присоединился к вызывающим и начал поддерживать всеми силами, голосом, руками и ногами. Уж если вызывать, так вызывать же! Все мои знакомые сделали то же, и вызов стал общим» (из письма от 24–25 октября 1839 года)[4].

---

1 В ту пору М.Н. Катков был студентом Московского университета.

2 Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3 т. Т. 2 / Издание подготовил И.А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2012. С. 786.

3 Там же.

4 Там же. С. 788.

Гоголь не вышел к публике и покинул театр, не дожидаясь конца спектакля.

Об этой истории рассказывал также историк Т.Н. Грановский в письме к Н.В. Станкевичу из Москвы от 2 декабря 1839 года:

> Был здесь Гоголь. Я поругался за него с Белинским и Катковым: давали Ревизора (играли чудесно); вдруг, после второго акта наши друзья и еще несколько молодцов заорали: подавай сюда сочинителя. Разумеется, к ним присоединилось много других голосов; кричали, кричали, но без толку: сочинитель уехал, не желая тешить зрителей появлением своей особы. За это его ужасно поносили. Мне стало досадно: как будто человек обязан отдавать себя на волю публики, да еще какой! И Белинский и Катков видели, какой народ наиболее кричал: отъявленные дураки, люди известные[5].

Современники передают отдельные суждения Каткова о Гоголе, в частности, о поэме «Мертвые души». Так, П.В. Анненков, хорошо знавший Каткова и много общавшийся с ним за границей, вспоминал, что в 1842 году он «подозрительно относился даже к "Мертвым Душам" Гоголя <…> и не столько к поэме, сколько к будущим ее панегиристам, которых предвидел и которых более опасался, чем выводов самого произведения» (Гоголь в воспоминаниях и письмах П.В. Анненкова)[6].

Сам Катков в письме из Москвы от 20 февраля 1843 года к своему приятелю А.Н. Попову за границу признавался:

> С интересами, которые теперь, сколько я мог заметить, господствуют в Петербурге и Москве, я нахожу в себе мало сочувствия. Только и слышишь, что Гоголь, да Гегель, да Гомер, да Жорж Занд. <…> Я здесь молчу и только слушаю: там слышишь, что Россия гниет; здесь, что Запад околевает, как собака на живодерне; там, что философия цветет теперь в России и надо бы держать ее как можно далее от жизни, заключив ее в формулы, чтобы толпа не смела в нее вмешиваться; здесь, что философия – морска-сука, что она есть не более, как выражение немецкого филистерства. Но над всем царит

[5] Там же. С. 148.

[6] Там же. Т. 3. С. 508.

> в непоколебимой высоте Гоголь. Впрочем, брошюрка Аксакова[7] возбудила и здесь общий смех[8].

В письме к В.А. Елагину от 23 февраля 1843 года Катков также с иронией говорит о том, что некоторые москвичи «изъявляли сожалительное презрение», что он, Катков, «не становится на колени, когда гремит слово Гоголь»[9].

В дневниковой записи издателя «Русского Архива» П.И. Бартенева (февраль 1849 года) есть упоминание о каком-то анекдоте про Гоголя, который рассказывал Катков. Вот контекст, в котором упомянут этот анекдот:

> Если поэт вообще предполагает прекрасную душу, то такой поэт, какой является в произведениях Гоголя, который умел из ничтожного и грязного породить высокое и художественное, обладающий такою удивительною ваятельною силою, такой поэт должен иметь душу не только прекрасную, но и глубоко добродетельною; а между тем все говорят про Гоголя, что он гордец. Стоит вспомнить анекдот о Берлине, который рассказывал Катков (Гоголь в дневниковых записях и воспоминаниях П.И. Бартенева)[10].

Содержание анекдота Бартенев не пересказывает.

Каткову принадлежит некролог Гоголю, напечатанный в газете «Московские Ведомости» (1852. 23 февраля. № 24):

> В четверг, 21 февраля, в 8 часов утра, скончался Николай Васильевич Гоголь. <…> Незадолго до своего последнего дня он выходил еще из дома, но в нем самом, казалось, было уже предчувствие близкой смерти. Еще в Сырную неделю он готовился к приобщению Святых Таин. Глубокая религиозность, бывшая его отличительным свойством, сопровождала его до последней минуты, и он скончался весь преданный загробным помыслам, обращенный к тому

[7] Имеется в виду брошюра К.С. Аксакова «Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова, или Мертвые души» (М., 1842).

[8] Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 194.

[9] Там же.

[10] Там же. Т. 3. С. 696.

миру, который перед ним открывался. Гоголь скончался 44 лет от роду, унося с собою еще так много надежд. <…>[11].

Некрологическая статья в «Московских Ведомостях» не подписана, но ее автором был Катков. Сотрудник газеты А.Н. Костылев, университетский приятель П.И. Бартенева, сообщал ему 9 марта 1852 года: «Об Гоголе написал сам Катков»[12].

В «Московских Ведомостях» (1852. 13 марта. № 32) напечатано также известное письмо И.С. Тургенева о смерти Гоголя («Письмо из Петербурга»), не пропущенное петербургской цензурой. В этом же номере помещено «Письмо к друзьям Гоголя» С.Т. Аксакова. И в дальнейшем Катков неоднократно печатал в своей газете и журнале «Русский Вестник» материалы о Гоголе мемуарного характера.

О личных встречах Каткова с Гоголем сведений не сохранилось. Но они, безусловно, могли встречаться, например, у Аксаковых. Согласно воспоминаниям Г.П. Данилевского, 31 октября 1851 года Катков приезжал к Аксаковым, у которых был в это время Гоголь, но встреча не состоялась, так как Гоголь к тому времени уже уехал[13].

Подводя предварительные итоги, можно заключить, что в целом взгляд Каткова на Гоголя сходен с отношением к нему консервативно настроенных представителей его времени (А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, К.Н. Леонтьев и др.), он контрастирует с общепринятым мнением, которое сформировалось под влиянием В.Г. Белинского. Так, К.Н. Леонтьев говорил, что Гоголь «был очень вреден, хотя и непреднамеренно» (письмо к В.В. Розанову из Оптиной Пустыни от 13 апреля 1891 года)[14]. Впрочем, А.И. Герцен называл Гоголя «бессознательным революционером», и в этом отчасти сходился с русскими консерваторами. В этой связи примечательно свидетельство того же Леонтьева об И.С. Тургеневе:

> Тургенев повторил <…> одобрительно мнение Герцена о том, что «Гоголь бессознательный революционер», потому что он изображает русскую жизнь с самой пошлой, возмутительной точки зрения… Одобрял, впрочем, он Герцена (я это хорошо помню) – не в смысле *политическом*, не в смысле какого-нибудь прямого сочувствия или коренным реформам или народным восстаниям, а только в том смысле, что Герцен верно понял *тот род влияния*, который, между прочим, могут иметь сочинения Гоголя, независимо от собственной воли автора и неожиданно для его сознания[15].

[11] Там же. Т. 2. С. 194.

[12] Там же. Т. 3. С. 701.

[13] См.: Там же. Т. 1. С. 305–306.

[14] *Леонтьев К.* Избранные письма. 1884–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 565.

Отношение к Гоголю как к «отрицателю» устоев русской жизни, было характерно и для окружения Каткова. К примеру, П.Ф. Заикин сообщал ему летом 1842 года:

> «Мертвые души», поэма Гоголя, уже напечатана, и я ее читал. Вот содержание ее: Чичиков, помещик, коллежский советник, разъезжает по России и закупает мужиков, которые *давным-давно* померли, но из ревизских сказок не исключены; хотя этот новый род покупки поражает всех, но добрые люди помещики на все соглашаются легко и всему верят – таким образом Чичиков скупил 400 душ. Вот главное содержание этой поэмы… Вероятно, в следующем томе будет их закладывать в Опекунский совет. Все, что есть гадкого, гнусного и подлого в России, все здесь обнаружено. – Разговор помещиков, помещиц, лакеев, кучеров с лошадьми и жизнь каждого и вообще целой России, т. е. провинциальных жителей, характеризованы очень верно; одним словом, когда я прочел поэму, как будто вышел из этого пошлого, безотрадного общества[16].

Князь Н.П. Мещерский в своих воспоминаниях о Каткове, изложенных в виде писем к его вдове, Софье Петровне, приводит такой эпизод:

> Однажды в беседе с глаза на глаз, помнится, еще в 70-х годах, я полушутя высказал Михаилу Никифоровичу, что в одном отношении ляжет на него тяжелый упрек.
>
> – А в каком именно?
>
> – Боюсь, с Вашей легкой руки установится, пожалуй, такой взгляд, что есть русская пресса, – la presse russe! Какая тут пресса?.. А будут говорить: la presse russe. Карамзин, самый искренний, любящий, сердечный человек – и образовалась школа приторно-

[15] Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 834.

[16] Там же. Т. 2. С. 193.

сентиментальная. Гоголь – самый Русский из русских, а образовал школу отрицателей, и прежде всего столь дорогих ему русских начал! Это фатум какой-то!

Катков рассмеялся.

– А знаете, что и мне приходила эта мысль. Так, la presse russe, а? La presse russe! … Впрочем, – продолжал он уже не смеясь, – я твердо и положительно определил, что *«Московские Ведомости»* – мой *личный* орган.

И верно была исполнена во время предсмертной его болезни воля его: руководящие статьи прекратились[17].

Одной из причин подобного отношения к Гоголю стало истолкование его творчества В.Г. Белинским. В свое время В.В. Кожинов писал:

> Белинский своим <…> сознательным, намеренным «перетолкованием» дал своего рода первый толчок умонастроению, которое поработило затем и подавляющее большинство литераторов, и вообще почти всю интеллигенцию России – от петербургских профессоров до сельских учителей. Есть достаточные основания полагать, что этот всеобщий взгляд на Гоголя повлиял даже на таких отнюдь не «отрицающих» Россию мыслителей, как Константин Леонтьев и Василий Розанов, которые усматривали в Гоголе именно «отрицателя», нанесшего тяжкий вред русской литературе и русской культуре в целом[18].

Сходные мысли высказывали и современники Гоголя. Так, князь П.А. Вяземский, откликаясь на выход в свет «Выбранных мест из переписки с друзьями» и имея в виду, в частности, В.Г. Белинского, заметил: «Гоголь во многих местах книги своей кается в бесполезности всего написанного им, – это неверно. Писанное им не бесполезно, а, напротив, принесло свою пользу; но оно частью вредно, потому что многими было худо понято и употреблено во зло»[19].

[17] Воспоминания о Михаиле Каткове. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 104.

[18] *Кожинов В.В*. Разгул широкой жизни. «Мертвые души» Н.В. Гоголя // Кожинов В.В. Победы и беды России. М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2002. С. 163.

[19] *Вяземский П.А*. Языков и Гоголь // Вяземский П.А. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Литературно-критические статьи. М.: Художественная литература, 1982. С. 183.

Подобный взгляд на Гоголя не изжит и поныне. По словам современного писателя, «понимание Белинским того же Гоголя, безусловно, повлияло и продолжает влиять на восприятие Гоголя читателями и сейчас. До сих пор многие воспринимают бессмертную поэму «Мертвые души» лишь как обличение косности, произвола и бюрократизма николаевской России, и не замечают той поразительной, глубинной красоты русской жизни, что запечатлена Гоголем»[20].

Литература

1. Воспоминания о Михаиле Каткове / Сост., предисл. и коммент. Г.Н. Лебедева; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 624 с.
2. *Вяземский П.А*. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Литературно-критические статьи / Сост., подготовка текстов, коммент. М.И. Гиллельсона. М.: Художественная литература, 1982. 383 с.
3. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3 т. / Издание подготовил И.А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2011–2013.
4. *Кожинов В.В*. Разгул широкой жизни. «Мертвые души» Н.В. Гоголя // Кожинов В.В. Победы и беды России. М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2002. – (История России. Современный взгляд). 512 с.
5. *Коняев Н*. Белинский: за и против. Размышления о литературной критике в свете 170-летия со дня кончины известного критика и публициста XIX века [Электронный ресурс] // Ruskline.ru (дата обращения: 12. 06. 2018).
6. *Леонтьев К*. Избранные письма. 1884–1891 / Публ., предисл. и коммент. Д. Соловьева; вступ. статья С. Носова. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. 640 с.

[20] *Коняев Николай*. Белинский: за и против. Размышления о литературной критике в свете 170-летия со дня кончины известного критика и публициста XIX века [Электронный ресурс] // Ruskline.ru (дата обращения: 12. 06. 2018).

ВЯЗЕМСКИЙ И КАТКОВ: ЗАМЕТКИ К ТЕМЕ

Д.П. Ивинский

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

***Аннотация*:** Задача данной работы – не исчерпать тему, до сих пор практически не исследованную, а только обозначить некоторые существенные ее контексты, в том числе литературные, биографические, социально-политические. В ходе их обсуждения фиксируются как возможности сближения позиций Вяземского и Каткова, так и их несовпадения и принципиальные расхождения. Особое внимание при этом уделяется выдвинутым двумя литераторами историко-литературным концепциям, их соотношению и месту в них Пушкина.

***Ключевые слова*:** Катков, Вяземский, Пушкин, Погодин, «Русский Вестник».

Историю отношений Вяземского и Каткова мы представляем себе приблизительно, причем не только потому, что ею, насколько мне известно, специально никто не занимался, но и потому, что она не является простой. Вообще говоря, сложна вся система личных и литературных отношений Каткова: слишком часто там, где мы готовы увидеть нечто очевидное, на самом деле имела место динамика смыслов, отражавшая не только сложность обсуждавшихся проблем, но и необходимость оперативно откликаться на постоянно меняющиеся обстоятельства, очевидная для любого журналиста, в особенности политического, каким был Катков, не говоря уже о том, что на статьях его постоянно отражалась тактика политической борьбы.

Казалось бы, отношения Каткова именно с Вяземским в этом контексте не показательны: в отличие от первого, второй не занимался специально политической журналистикой, а когда случалось ему выступать в роли политического публициста, предпочитал отдельные издания[1], не желая входить с соответствующими материалами в современные журналы, презрение к которым обычно не считал нужным скрывать. Однако он

[1] Lettres D'Un Vétéran Russe de L'Année 1812 Sur La Question D'Orient: Publies par P.<rince> D'Ostafievo. Lausanne, 1855; Trois Nouvelles Lettres D'Un Vétéran Russe de L'Année 1812 Sur La Question D'Orient: Publies par P.<rince> D'Ostafievo. Lausanne, 1855; La Question Polonaise et M. Pelletan. Saint-Pétersbourg, 1864.

внимательно следил за ними, реагируя, в основным, в партикулярной переписке, в эпиграммах, распространявшихся в узком кругу, или отдельными репликами в статьях, посвященных преимущественно литературным вопросам. Для Каткова особенного исключения он не делал, рассматривая его как фигуру яркую, но не слишком серьезную. Как известно, в стихах Вяземского («Хлестаков», «Воспоминание о Буало» [оба 1866]), после которых его отношения с Катковым фактически прекратились, он представал легкомысленным болтуном, приписывающим себе то политическое значение, которым заведомо обладать не мог как по причине интеллектуальной, так и социальной недостаточности.

Однако это не означает, что Вяземский ограничивал Каткова данным амплуа или рассматривал его как политического оппонента или противника; в этом отношении имеющиеся комментарии к только что названным его стихотворениям отмечены некоторыми преувеличениями[2].

Попробуем кратко указать на некоторые точки соприкосновения Вяземского с Катковым, не вдаваясь здесь в детали, имеющие, конечно, свое значение и требующие отдельного обсуждения.

Во-первых, до некоторой степени общей была общественно-литературная среда, с которой они взаимодействовали. Так, Катков был женат на дочери кн. П.И. Шаликова, многолетнего редактора «Московских ведомостей», самым известным преемником которого оказался именно он, Катков. Для Вяземского Шаликов, эпигон Карамзина, – фигура комическая и вместе с тем колоритная, органически встроенная в картину московской жизни за полвека; более того, Шаликов, при всех его странностях, бросавшихся в глаза современникам и самому Вяземскому, всегда оставался для него в каком-то смысле *своим*; достаточно напомнить, что в 1824 г. именно в его «Дамском журнале» Вяземский печатал свои полемические статьи по поводу «Бахчисарайского фонтана». Но дело, конечно, не только в Шаликове: едва ли не вся литературная Москва, по крайне мере в той ее части, с которой Вяземский был связан и личными,

[2] Ср., например: «Статьи Каткова вызывали испуг среди косного, реакционного дворянства, потрясенного призраком революционной опасности. Между тем Вяземский, не веря в "левую" опасность, с презрением относился к позиции Каткова» (Вяземский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1982. С. 437 [комментарий М.И. Гиллельсона]). Ср. столь же прямолинейные замечания В.С. Нечаевой о «презрительно-насмешливом» отношении Вяземского «и к либералам западной ориентации, и к славянофилам, и к идеологам крайней реакции, подобным Каткову» (Вяземский П.А. Записные книжки [1813–1848]. М., 1963. С. 344).

и литературными отношениями, например М.П. Погодин и его круг, была связана и с Катковым (в частности, именно через Погодина 16 августа 1865 г. Вяземский переслал для публикации в «Русском вестнике» свое недавно завершенное стихотворение «Поздравить ли мне Вас…»[3]). И не только Москва: своя история отношений с Катковым была, например, у Тютчева, с которым у Вяземского сложились непростые, подчас чреватые конфликтами[4], но вместе с тем в чем-то доверительные и даже близкие отношения. В отдельных случаях Вяземский оказывался осведомлен не только об общественной и литературной, но и о частной жизни Каткова[5].

[3] РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 119. Л. 7. Разумеется, при этом Вяземский не скрывал от Погодина свое двойственно-ироническое отношение к Каткову, ср. напр. заметки о его патриотических фанфаронадах в письме Вяземского из Петербурга к Погодину от 15 декабря 1865 г. с цитатой из комедии И.А. Крылова «Урок дочкам»: «Есть ли на свете солнце, мы о том ничего не ведаем. Царствует серая мгла, и теперь утром пишу Вам при свечах. Не захочет ли Катков и климат наш передать с прочим нашим добром иноязычникам? Он часто напоминает мне няню в комедии Крылова: “Извольте, матушка, радоваться по-русски”. – “Извольте, барышня печалиться по-русски”. – Когда будет у нас крепкая и богатая литература, то и без просьб, увещаний, угроз и насилий иноязычники выучатся по-русски. А теперь, когда и в русских школах есть у нас недостаток в русских учителях, то хотеть поить других своим молоком значит переливать из пустого в порожнее. Кстати о молоке. Коровье оспопрививание дело очень желательное и полезное. Но чтобы сделать его всеобщим, нужно иметь достаточное количество коров, оспянной <так!> материи и оспопрививателей. Как в литературе, так и во всем прочем. Вот мое исповедание» (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 119. Л. 7–7 об.).

[4] В этой связи напомним, что Катков отказался печатать в «Руссом вестнике» стихотворение Тютчева «Когда дряхлеющие силы…» (1866), метившее в Вяземского именно в отместку за его стихи против Каткова (см. об этом хотя бы: *Тютчев Ф.И.* Лирика: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1965. С. 428–430 («Литературные памятники»); ср.: *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. Т. 2. М.: Издательский центр «Классика», 2003. С. 526–528).

[5] Ограничимся одним примером. М.П. Погодин, знающий, что Вяземский страдает хронической бессонницей, вспоминает об этом, услыхав, что Катков, подверженный тому же недугу, от него излечился, немедленно пишет к Н.П. Барсукову, разбиравшему тогда архив Вяземского: «15 Март<а 1873 г.> Пишу два слова: вчера услышал я нечаянно от Писемского, что Катков излечился на днях от бессонницы, после нескольких приемов гомеопатических средств. Знакомый доктор шутя предложил ему это средство, и он дня через два почувствовал позыв ко сну, – и теперь спит как нельзя лучше. Сообщите это сию минуту от меня Князю Вяземскому, прошу Вас. Я не знаю, где он теперь» (РГАЛИ. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 67. Л. 733–733 об.). Через два дня Барсуков пересылает погодинское сообщение Вяземскому (РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. 1404. Л. 14; черновик: РГАЛИ. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 67. Л. 731).

Во-вторых, при всей своей «хлестаковщине», Катков все же вызывал неослабевающий интерес Вяземского подчеркнуто «антилиберальной» позицией, против которой Вяземский, в сущности, ничего не имел против. Именно в журнале Каткова Вяземский напечатал одно из своих политических стихотворений, «Оправдание», посвященное либеральной парижской газете «Journal des Débats» (до 1864 г. – «Journal des Débats Politiques et Littéraires»), постоянным читателем которой Вяземский оставался в течение нескольких десятилетий. Приведем фрагмент этого текста:

Всех пуще я взбешен Журналом де Деба:
В нем с жалкой трусостью надменности борьба.
Двуличный либерал с улыбкой сладко-кислой,
Смиренник у себя и злой крикун над Вислой,
Кудряво расцветив увертливую речь,
Не прочь Европу он из края в край зажечь,
Чтоб греясь пред огнем, в приличном расстояньи,
Народам толковать об их преуспеяньи.
Читать терпенья нет, тоска и злость берет;
А не читать нет сил: на пытку так и прет.
Тут чувствуешь себя пред злобой безоружным,
Здоровья не придать безвыходно недужным,
Не выпрямишь того, в ком совесть на боку:
И хватишь чарку рифм, чтоб заморить тоску[6].

Этой цитаты достаточно для того, чтобы отдать себе отчет в том, что автор данного стихотворения печатает его отнюдь не у политического оппонента (отдельный вопрос – признавал ли Вяземский вообще Каткова значительной политической фигурой), а само оно имеет отнюдь не случайный или «проходной» характер: в нем, в частности есть и прямое указание на «польский вопрос», столь актуальный именно в 1863 году, когда началось «январское» восстание в Польше и Литве, сопровождавшееся шумной антирусской пропагандистской кампанией во французской

[6] Русский вестник. 1864. Т. 50. № 4. С. 682.

прессе, на которую исключительно резко реагировал именно Катков. В «Оправдании» Вяземский выражает то свое отношение к этой кампании, которое он оформит окончательно в небольшой книжке «Господин Пеллетен и польский вопрос» (1864), неслучайно написанной им на французском языке. Напомним еще, что именно в «Русском вестнике» Вяземский печатал свои «Заметки», в том числе «Свободой дорожу, но не свободой вашей…»[7], «Вы гласность любите, но в одиночку, с правом…»[8] и др.[9]

В-третьих, именно Вяземскому Катков был обязан разрешением издавать «Русский вестник»[10], который он сумел сделать лучшим русским литературным журналом и постоянным читателем которого Вяземский оставался с 1856 г., когда вышел в свет первый номер, до конца жизни, т.е. более двадцати лет. Показательна заинтересованная реакция Вяземского на задержки с доставкой ему за границу очередных номеров «Русского вестника», постоянным подписчиком которого он стал в последние годы своей жизни. Так, после разорения А.Ф. Базунова, через книжную лавку которого он был подписан на журнал Каткова, Вяземский неоднократно и настойчиво расспрашивает Н.П. Барсукова о судьбе этой подписки. 16/28 февраля 1876 г. к нему пишет секретарь Вяземского Д.А. Чаплин:

> Мы здесь также чувствуем расстройство дел и исчезновение Базунова. На нынешний год, Князь подписался чрез Г<осподина> Ладыженского, между прочим и на журналы: <«>Русскую Старину<»> и <«>Русский Вестник<»>. После неоднократной переписки с Г<осподином> Ладыженским, наконец <«>Русскую Старину<»> за Январь и Февраль прислали только сегодня. А <«>Русского Вестника<»> и до сих пор не присылают. Князь просит Вас, не будете ли Вы так добры, чтобы справиться, может ли он надеяться на получение <«>Русского Вестника<»> и когда именно последует такая милость со стороны редакции[11].

[7] Русский вестник. 1861. Т. 34. С. 697.

[8] Современная летопись «Русского вестника». 1861. № 22. С. ???

[9] См.: *Пономарев С.П.* Памяти Князя П.А. Вяземского (1792–1878) // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 20. СПб., 1880. С. 101–102.

[10] *Любимов Н.А.* Михаил Никифорович Катков и его историческая заслуга: По документам и личным воспоминаниям. СПб., 1889. С. 57–59.

[11] РГАЛИ. Ф. 87. Оп. 2. Ед. хр. 9. Л. 31–31 об. (Ф.Н. Ладыженский – главноуправляющий имениями гр. С.Д. Шереметева).

2/14 марта к Барсукову пишет уже сам Вяземский, напоминает о письме Чаплина и сообщает, что «Русского вестника» «все еще не получал»[12]. 28 марта Барсуков пишет к Вяземскому и говорит, что его «поиски <…> о <“>Р<усском> Вестнике<”> не увенчались успехом»[13], вероятно полагая, что на этом все закончится. Однако 5 апреля Вяземский вновь напоминает ему о журнале Каткова:

> О <«>Русском Вестнике<»> надобно переговорить с Ладыженским. Если он подписался для меня у Базунова, и деньги с ним пропали, и нет возможности получить журнал, то прошу за-ново подписаться на <«>Рус<ский> Вестник<»> у Исакова, или другого книгопродавца, не из мошенников, если таковой найдется в благочестивом и богоспасаемом Питере. Между тем, вижу из Газет, что Базуновская контора предлагает в замен пропавших денег на <«>Русском Вестнике<»>, выдать желающим другие книги на равную сумму. Если так, то предоставляю Вам и уполномочиваю Вас взять для себя книги, какие Вам угодно[14].

Переписка о «Русском вестнике» продолжалась, мы же здесь останавливаемся, так как нам важно не столько ее содержание, сколько сам тот факт, что она имела место, – красноречивое свидетельство об интересе Вяземского к журналу. Отдельные статьи «Русского вестника» могли, видимо, подталкивать Вяземского к реализации собственных замыслов, возникших в других контекстах. Так, например, 6 октября 1873 г. тот же Барсуков сообщает Вяземскому: «На днях мне показывали <“>Русский Вестник<”> Каткова, в котором есть статья о Грибоедове и в оной упоминаетесь Вы. Не прикажете ли сделать выписку из тех мест, в которых говорится о Вас <?>»[15]. Вяземский в ответном письме от 10/22 октября 1873 г.: «Очень буду благодарен за выписки из Грибоедова»[16]. Речь здесь идет о статье В.И. Родиславского[17], выписку из нее Барсуков переслал к

[12] РГАЛИ. Ф. 87. Оп. 2. Ед. хр. 2. Л. 123.

[13] РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. 1404. Л. 122.

[14] РГАЛИ. Ф. 87. Оп. 2. Ед. хр. 2. Л. 128.

[15] РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. 1404. Л. 36–36 об.

[16] РГАЛИ. Ф. 87. Оп. 2. Ед. хр. 2. Л. 36.

[17] *Родиславский И.В.* Неизданные пьесы А.С. Грибоедова // Русский вестник. 1873. № 9. С. 233–286; № 10. С. 808–809.

Вяземскому при письме от 16 октября 1873 г.[18], который учел этот материал, работая над своими заметками о «Горе от ума», оставшимися тогда неопубликованными[19].

Но Катков представлял интерес для Вяземского и как литературный критик и, в частности, как автор статьи о Пушкине, напечатанной в том же «Русском вестнике» и внимательно прочитанной Вяземским. Нет оснований считать, что эта статья его устроила (зависимость некоторых ее пассажей от Белинского, которого Вяземский считал ничтожеством, если не злонамеренным, то во всяком случае принципиально неспособным понимать литературу пушкинского уровня, была слишком очевидной). Однако в этой статье было и нечто такое, что перекликалось со статьями самого Вяземского о Пушкине.

Статья Каткова воспринимается обычно как первый опыт описания художественной системы Пушкина в том ее аспекте, который позднее назовут «поэтикой фрагмента». Катков писал:

> По особенной природе своего гения, Пушкин был поэт мгновения. Его дар состоял в изображении отдельных состояний души, отдельных положений жизни. <…> Но не было в его даровании переходить в непрерываемом развитии от положения к положению <…>. Напрасно стали бы мы искать у Пушкина полных характеров: лица, выводимые им, большею частью исчезают в поэзии отдельных мгновений, или служат только внешнею связью, соединяющею различные положения жизни. <…> Исчерпав одно, он обращался к другому, и в целом ходе его повествования или драматического движения редко мы усматриваем внутреннюю последовательность. Целое всегда распадается у него на отдельные положения и сцены, но так однако, что каждая часть представляет собою нечто относительно цельное. <…> Единственное полное драматическое произведение Пушкина «Борис Годунов» в сущности вовсе не есть драма, а представляет собою только ряд внешним образом связанных между собою сцен. <…> Везде отдельные моменты, <…> нигде нет последовательного развития. Либо целое распадается на эпизоды, и повествование служит только нитью, на которой нанизывается великолепный ряд картин <…>, очерков, образов, лирических мест. Таков «Евгений Онегин», <…> «Руслан и Людмила», «Полтава». Либо вся поэма представляет собою одно какое либо положение <…>. Таковы: «Кавказский Пленник», «Бахчисарайский Фонтан», «Цыганы», «Медный Всадник», и пр. Либо поэт <…> остается при начале или при каком-нибудь отрывке из замышленного повествования <…>: таковы все эти отрывки или начала поэм <…>; сюда относятся «Галуб», отрывок или два отрывка, которые стоят многих целых поэм <…>; <…> пьеса, называемая в изданиях «Началом поэмы» («Стамбул гяуры ныне славят») и пр.
>
> В прозаических повестях своих Пушкин <…> пробует вести связный рассказ от начала до конца; но дарование его падает под этим усилием. Рассказы его, по большей части, вялы и бесцветны. Кто что ни говори о красотах «Повестей Белкина», мы с своей стороны не видим в них большого достоинства <…>[20].

Так поэзия Пушкина, опирающаяся на «поэзию мгновения», противопоставляется его прозе, в которой он попытался отказаться от своей поэтической манеры, основанной на принципе фрагмента, и именно поэтому потерпел неудачу. Говоря все это, Катков, конечно, помнил статьи Вяземского, в которых впервые был поставлен вопрос о «поэтике фрагмента» применительно к Пушкину и, шире, к европейскому романтизму (Байрон, Мицкевич), ср. в предисловии к первому изданию «Бахчисарайского фонтана»:

> *Кл<ассик:>* Со всем тем я уверен, что, по обыкновению романтическому, все это действие только слегка обозначено. Читатель <…> должен быть подмастерьем автора и за него досказывать. Легкие намеки, туманные загадки: вот материалы, изготовленные романтическим поэтом, а там читатель делай из них, что хочешь. Романтический зодчий оставляет на произвол каждому распоряжение и устройство здания <…>, не имеющего ни плана, ни основания.
>
> *Изд<атель:>* Вам не довольно того, что вы перед собою видите здание красивое: вы требуете еще, чтоб виден был и остов его. <…> Творение искусства – обман. Чем менее выказывается прозаическая связь в частях, тем более выгоды в отношении к целому. <…> Зачем все высказывать, и на все напирать, когда имеем дело

[18] РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. 1404. Л. 38.

[19] Их текст и комментарий к нему см.: *Ивинский Д.П.* О Пушкине. М., 2005. С. 161–195.

[20] Русский вестник. 1856. Т. 2. С. 291–292.

с людьми понятия деятельного и острого? а о людях понятия ленивого, тупого и думать нечего[21].

Ограничиваясь здесь этой выпиской, мы считаем целесообразным напомнить о том, что схожие мысли Вяземский высказывал и в статьях о пушкинских «Кавказском Пленнике» и «Цыганах» и в предисловии к переводу сонетов Мицкевича[22]. Катков, опираясь на Вяземского, существенно трансформирует его постановку вопроса: во-первых, он говорит не о поэтике романтизма в целом, а именно об одном Пушкине, игнорируя намеченный Вяземским контекст; во-вторых, он распространяет сказанное Вяземским на все творчество Пушкина (за вычетом, как мы видели, его прозы) и на этой основе характеризует его литературную индивидуальность.

На этом Катков, как известно, не остановился: он заявил о том, что Пушкин впервые выразил индивидуальные начала внутренней жизни личности и связал их с русской жизнью:

> После этого небольшого анализа мы скажем уже не пустую фразу, говоря, что Пушкин внес в наше образование начало художественное, начало чистой поэзии. <…> Пушкин <…> впервые в истории нашего умственного образования коснулся <…> индивидуального, личного существования. Русское слово в лице Пушкина <…> приобрело способность выражать действительность в ее внутренних источниках[23].

Между тем для Вяземского, который, разумеется, не имел ничего против признания заслуг Пушкина перед русской литературой, оказывалась неприемлемой попытка абсолютизировать эти заслуги за счет других поэтов, значение которых признавал и сам Пушкин. Катков же, вполне сознавая слабость своей позиции в этой точке, предпринял попытку оградить себя от критики:

> Общее значение Пушкина в нашей литературе было давно оценено <…> верно. В нем по справедливости видят представителя художественного начала в русском слове, виновника чистой и истинной поэзии в развитии нашего народного сознания. <…> Не будет ли это несправедливостию к предшественникам и современникам Пушкина? Были герои и до Агамемнона, были у нас поэты и до Пушкина: что же останется для них <…>? Не говоря уже о Ломоносове, <…> что же скажем мы о Державине <…>? А поэты ближайшие к Пушкину, его старейшие современники, Жуковский и Батюшков?
>
> Заслуги предшественников Пушкина <…> могут быть почтены <…> признанием всей важности того, что без их деятельности не могло бы произойти. Пушкин был наследником их, и, оценивая богатство, оставленное им, мы с тем вместе оцениваем и все то, что было ему завещано от прежних деятелей. Не было бы поэзии Пушкина, если бы ему не предшествовали сильные дарования <…>. В прежних поэтах <…>должно признать более или менее успешные стремления привить художественное начало к русскому слову <…>. Каждый из них выражал в своей деятельности какое-либо особое направление, и потому каждый более или менее имеет в истории нашего образования свое самостоятельное значение, независимо от вопроса о художественности своих произведений[24].

Как видим, Катков полагает, что необходимо опереться на Белинского, подробно обсуждавшего «художественность» как «пафос» поэзии Пушкина; что заслуги его предшественников сводятся к тому, что они подготовили его появление; поскольку же каждый из них разрабатывал свой аспект «художественного начала», все они получают в истории русской литературы «самостоятельное значение», независимо от того, насколько успешна была их литературная деятельность. Заявив все это, Катков продолжает:

> Читая Пушкина после Державина, чувствуешь уже по одному языку, что находишься в другой эпохе. <…>
>
> Конечно, главная заслуга в преобразовании литературного языка оказана не столько Пушкиным, сколько Карамзиным. Сверх того, и самую славу создания нового стиха Пушкин разделяет со многими другими старейшими своими современниками, особенно с Жуковским <…>. Когда таким образом станем изучать ход нашей ли-

[21] Бахчисарайский Фонтан: Сочинение Александра Пушкина. М., 1824. С. XVI–XVIII.

[22] *Ивинский Д.П.* Князь П.А. Вяземский и А.С. Пушкин. Очерк истории личных и творческих отношений. М.: ИЧП «Филология», 1994. С. 67–72.

[23] Русский вестник. 1856. Т. 2. С. 284.

[24] Русский вестник. 1856. Т. 1. Кн. 2. С. 318–319.

> тературы во всей его постепенности, обращая внимание на все посредствующие явления, то не будем более дивиться резким и внезапным сменам эпох. <…> Мы можем вполне знать силу элементов, из которых рождается вещь, но тем не менее ее живое появление поражает нас как нечто новое и неожиданное. Поэзия Пушкина, в своих зрелых произведениях, именно поражает нас такою неожиданностию, хотя мы можем со всею постепенностию различать и оценять все, что приготовило и достойно сопровождало ее развитие[25].

Итак, Карамзин, Жуковский и другие предшественники Пушкина – поэты, готовившие пушкинскую литературную революцию, но оставшиеся в пределах того эволюционного отрезка, который ей предшествовал; поэтому их значение признается, но «поражает неожиданностью» именно Пушкин.

Историко-литературная модель Вяземского – эволюционная. В статье «Взгляд на литературу нашу в десятилетие после смерти Пушкина» (1847, 1876) он писал:

> В лучшие эпохи и у нас литературная держава переходила <…> наследственно из рук в руки. На нашем веку литературное первенство долго означалось в лице Карамзина. После него олицетворилось оно в Пушкине. В настоящую минуту верховное место в литературе нашей праздно. Наша эпоха отвечает исторической эпохе нашего междуцарствия, смут и самозванцев. В этом безначалии заключается второй важный недостаток нашей современной литературы. <…> Силы раздробленные, второстепенные не могут заменить силу полную и сосредоточенную. Нет направления, нет стройного законного развития. Направление к расстройству, к беспорядку мы не можем назвать направлением; это разве уклонение[26].

Итак, Вяземский считает, что после Карамзина и Пушкина в русской литературе воцарился «беспорядок», ее нормальное («законное») развитие прервалось и нет никаких признаков того, что эта эпоха беззакония закончится. С этой позиции Вяземский не сходил до конца жизни, напряженно всматриваясь в происходившее в русской литературе, и то,

[25] Русский вестник. 1856. Т. 1. Кн. 2. С. 319–320.

[26] Вяземский П.А. Полн. собр. соч.: В 12 т. Т. 2. СПб., 1879. С. 357–358.

что он видел, вновь и вновь подтверждало его правоту, которая между тем отнюдь не была очевидной подавляющему большинству его современников, принципиально не отделявших историю от игры. При этом он понимал, что ситуация усугубляется, поскольку любая уступка игре чревата умалением исторического сознания, ведущим к обрушению культуры. Эту свою позицию он разъяснял неоднократно; здесь процитируем статью «Стихотворения Карамзина», написанную к его столетнему юбилею (1866): «В отношении к минувшему зрение наше все более и более тупеет. Карамзина и Дмитриева видят уже немногие. Едва разглядывают самого Пушкина. Завтра глаз и до него не доберется. За каждым шагом нашим вперед оставляем мы за собою пустыню, тьму кромешную, тьму египетскую, да и только...»[27].

Данной ситуации Вяземский пытался противопоставить такую историю русской литературы и литературной жизни, которая открывалась не только как последовательность блестящих имен, но прежде всего как сложное развернутое во времени культурное пространство, в каждой точке которого пересекалось множество разнонаправленных импульсов, связывавших авторские самолюбия, расчеты, взаимодействия, плагиаты, влияния, личные отношения, политическую борьбу с идеологиями, «духом времени», образом жизни («общежитием»), «европеизмом» и «народностью».

С этой точки зрения вопрос о «преемниках», об их «подготовке» предшественниками был важным, но не первостепенным: задача человека, претендующего на понимание истории литературы, заключалась, по мнению Вяземского, в том, чтобы увидеть любого поэта в сложном контексте его эпохи и уяснить степень его адекватности ее вызовам, духу, претензиям и возможностям. Этот последовательный историзм Вяземского оказывался принципиально несовместим с легкомысленными или злонамеренными попытками оформить образ историко-литературного процесса, охватывавший несколько эпох литературы и жизни, под какого бы то ни было одного выдающегося или великого поэта, объявив (с любыми оговорками), что значение его предшественников заключается в том, что они ими были[28].

[27] Беседы в Обществе любителей российской словесности при Императорском Московском университете. Вып. 1. М., 1867. С. 52.

[28] Ср.: «Где-то было сказано, например, что к *так называемому пушкинскому периоду* принадлежит Жуковский. Уж если подразделять литературу нашу на краткие и сбивчивые удельные периоды, то правильнее сказать, что Пушкин принадлежит к периоду Жуковского. Не Пушкин же дал движение Жуковскому <…>. Справедливее сказать, что Жуковский подвинул Пушкина, которого дарование развилось

На этой основе Вяземский оценивает деятельность и роль Карамзина в истории русской литературе:

> Припомним настроение лир Петрова, Хераскова, Державина, не говоря уже о их <…> подражателях. Вспомним их часто напряженный, надутый стих, совершенную, за исключением одного Державина, отвлеченность и безличность нашей поэзии до появления Карамзина. С ним родилась у нас поэзия чувства, <…> нежных отливов мысли и впечатлений: <…> поэзия внутренняя, задушевная. В ней впервые отразилась не одна внешняя обстановка, но в сердечной исповеди сказалось, что сердце чувствует, любит, таит и питает в себе. Из этого <…> скромного родника пролились и прозвучали позднее обильные потоки, которыми Жуковский, Батюшков, Пушкин оплодотворили нашу поэтическую почву. <…>. Если в Карамзине можно заметить некоторый недостаток в блестящих свойствах <…>, то он имел чувство и сознание новых поэтических форм. Преобразователь языка нашего, он не был рабски приписан к ямбу и другим узаконенным стопосложениям. Он первый и в стихотворный наш язык ввел новые приемы и соображения. Попытки его были удачны[29].

Сравним этот фрагмент с приведенной выше выдержкой из Каткова, утверждавшего, что Пушкин «впервые» «коснулся того, что составляет основу жизни, коснулся индивидуального, личного существования», и выяснится суть его расхождений с Вяземским, который готов признать дарование Карамзина-поэта «скромным», но при этом он именно с Карамзиным связывает преодоление «безличности нашей поэзии» и возникновение «поэзии внутренней».

Подведем некоторые итоги. Итак, во-первых, у Вяземского и Каткова была до некоторой степени общая литературная среда; во-вторых, Вяземский не только протежировал Каткову на решающем этапе его борьбы за разрешение «Русского вестника», но и напечатал в этом издании политическое стихотворение, текст которого свидетельствует об отсутствии принципиальных расхождений с Катковым по вопросу об отношении к европейскому либерализму и польскому вопросу; следовательно, в-третьих, «антикатковские» стихотворения Вяземского касались, главным образом, его склонности к саморекламе и шумным эффектам, а не его политической программы, отношение Вяземского к которой еще предстоит выяснять; в-пятых, в статье о Пушкине Катков оказался последователем Вяземского, распространив его замечания о поэтике недосказанности об одной поэме Пушкина на всю его поэзию; в-шестых, тут же обозначилось принципиальное расхождение Каткова с Вяземским: если первый выстраивал «пушкиноцентричную» модель истории русской литературы, то второй тяготел к полицентричной модели, требуя исторической адекватности; при этом если Катков связывал начало поэзии «индивидуального существования» с Пушкиным, то Вяземский – с Карамзиным.

и возросло под его влиянием. Нет сомнения, что в развитии дарования Пушкина отозвалось и влияние Батюшкова. <…> Пушкин, и по летам своим, и по внутреннему, прямодушному сознанию истинного дарования, всегда признавал себя учеником Жуковского. Из того не следует, чтобы ученик уступал место первенства учителю, чтобы он во многом не сравнялся с ним и <…> не проложил впоследствии новые поэтические пути <…>. Но здесь идет речь о хронологическом порядке: нельзя примыкать старшего поэта к периоду младшего, особенно когда этот старший поэт сам должен быть признан родоначальником нового поэтического поколения. Таким образом, пожалуй, и Карамзин сопричислен будет к *сателлитам* Пушкина, потому что один продолжал писать, когда другой писать начинал» (Москвитянин. 1851. Ч. 2. С. 6).

[29] Беседы в Обществе любителей российской словесности при Императорском Московском университете. Вып. 1. М., 1867. С. 47.

Литература

1. *Вяземский П.А.* Вместо предисловия: Разговор между Издателем и Классиком с Выборгской стороны, или с Васильевского острова // Бахчисарайский Фонтан: Сочинение Александра Пушкина. М., 1824. С. I-XX.
2. *Вяземский П.А.* К.Н. Батюшков (Письмо к М.П. Погодину о найденных статьях Батюшкова: воспоминание мест, сражений и путешествий и воспоминание о Петине) // Москвитянин. 1851. Ч. 2. С. 3–7.
3. <*Vyazemsky, Pierre*>. Lettres D'Un Vétéran Russe de L'Année 1812 Sur La Question D'Orient: Publies par P.<rince> D'Ostafievo. Lausanne, 1855. ???p.
4. <*Vyazemsky, Pierre*>. Trois Nouvelles Lettres D'Un Vétéran Russe de L'Année 1812 Sur La Question D'Orient: Publies par P.<rince> D'Ostafievo. Lausanne, 1855. ???p.
5. *Вяземский П.А*. Свободой дорожу, но не свободой вашей… // Русский вестник. 1861. Т. 34. С. 697.

   6. *Вяземский П.А*. Вы гласность любите, но в одиночку, с правом… // Современная летопись «Русского вестника». 1861. № 22. ???p.
7. <*Vyazemsky, Pierre*>. La Question Polonaise et M. Pelletan. Saint-Pétersbourg, 1864. 46 p.

8. *Вяземский П.А.* Оправдание // Русский вестник. 1864. Т. 50. № 4. С. 681–682.
9. *Вяземский П.А*. Стихотворения Карамзина // Беседы в Обществе любителей российской словесности при Императорском Московском университете. Вып. 1. М., 1867. С. 45–52.
10. *Вяземский П.А*. Соч.: В 2 т. / Сост., подг. текста. вступит. статья и примеч. М.И. Гиллельсона. М., 1982.
11. *Ивинский Д.П.* Князь П.А. Вяземский и А.С. Пушкин. Очерк истории личных и творческих отношений. М.: ИЧП «Филология», 1994. 173 с.
12. *Ивинский Д.П.* О Пушкине. М.: Intrada, 2005. 272 с.
13. *Катков М.Н.* Пушкин // Русский вестник. 1856. Т. 1. Кн. 1. С. 155–174. Кн. 2. С. 305–324. Т. 2. С. 281–310.
14. *Любимов Н.А*. Михаил Никифорович Катков и его историческая заслуга: По документам и личным воспоминаниям. СПб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1889. 357 с.
15. *Пономарев С.П*. Памяти Князя П.А. Вяземского (1792–1878) // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 20. СПб., 1880. С. 59–178.
16. *Родиславский И.В*. Неизданные пьесы А.С. Грибоедова // Русский вестник. 1873. № 9. С. 233–286; № 10. С. 808–809.
17. *Тютчев Ф.И*. Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. М., 2002–2005.
18. *Тютчев Ф.И*. Лирика: В 2 т. / Изд. подг. К.В. Пигарев. М., 1965 («Литературные памятники»).

И.С. АКСАКОВ И М.Н. КАТКОВ: К ВОПРОСУ ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ РАЗНОГЛАСИЯХ В СТАНЕ КОНСЕРВАТИВНОЙ ЖУРНАЛИСТИКИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА[1]

Н.Н. Вихрова

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого

Аннотация: В статье освещается история взаимоотношений двух известных московских журналистов пореформенного времени – И.С. Аксакова и М.Н. Каткова – и выявляются точки их идеологического размежевания. С точки зрения современного осмысления расклада общественно-политических сил в России второй половины XIX века можно утверждать, что оба они прочно стояли на платформе консерватизма. Однако даже при условии личной симпатии друг к другу они демонстрировали непреодолимые идеологические разногласия. И. Аксаков считал, что его идеологическая позиция, основанная на славянофильском учении, в корне противоположна охранительной идеологии М.Н. Каткова. В качестве материала в статье привлекается, в частности, малоизвестная статья Каткова «Эпигоны славянофильства», опубликованная в 1865 г. в «Московских ведомостях» (не подвергавшаяся с тех пор републикации), другие произведения И. Аксакова и М. Каткова, а также множественные упоминания М.Н. Каткова в переписке И.С. Аксакова с женой.

Ключевые слова*: И.С. Аксаков, М.Н. Катков, консерватизм, славянофильство, публицистика, охранительство.*

В восприятии как современников, так и последующих поколений идеологические позиции публицистов второй половины XIX в. И.С. Аксакова и М.Н. Каткова в большинстве своем не различались, их фамилии зачастую в разного рода воспоминаниях и исследованиях ставились вместе. Очень часто одни и те же авторы посылали свои материалы в их издания, не видя принципиальной разницы между их идеологическими установками, к тому же даже личный круг общения Аксакова и Каткова в целом совпадал. Одинаковому их восприятию способствовали и внеш-

[1] Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 18–012–00419 .

ние обстоятельства: оба журналиста работали в Москве, отличались ярко выраженной патриотической настроенностью, проявляли оппозиционность к революционным нигилистическим общественным движениям и некоторым либеральным реформам, защищали государственную политику по подавлению Польского восстания 1863–1865 годов, выступали против низкопоклонства перед Западом и в целом стояли на консервативной платформе, защищая принцип самодержавия. Тем не менее, И. Аксаков считал, что его идеологическая позиция, основанная на славянофильском учении, в корне противоположна охранительной идеологии Каткова и его последователей, которую он, вторя общему голосу либеральной и демократической общественности, называл «катковщиной», или «катковизмом». Поэтому важно проследить историю взаимоотношений Каткова и Аксакова, выявляя точки их идеологического размежевания.

———

М.Н. Каткова хорошо знали в семье Аксаковых еще с тех пор, как он учился в Московском университете на одном курсе с Ю. Самариным и Н. Ригельманом, с которыми дружил К.С. Аксаков. Когда в 1855 г. Каткову разрешили издавать журнал «Русский вестник», И.С. Аксаков одобрительно писал родным:

> Весьма важно дозволение политического журнала в Москве, хотя он и издается людьми, воззрения которых на политические события могут быть несогласны с нашими. <…> Имена Каткова, Корша и Леонтьева порукою в том, что журнал будет серьезный, честный, добросовестный, не петербургская литературная Сенная площадь, и я очень рад этому явлению…[2]

В письме родным от 28 ноября 1856 г. И. Аксаков, сравнивая недавно появившийся славянофильский журнал «Русская Беседа» с «Русским Вестником», констатирует превосходство последнего:

> Бедная *Беседа* имеет в Харькове только 4 подписчика, да и то, – университет, архиерей, Квитка (по знакомству со мной, теперь же он и за границу уехал) и еще кто-то. *Русский* же *Вестник* чуть ли не во всех домах, а с будущего года заменит петербургские, на которые перестают подписываться[3].

[2] *Аксаков И.С.* Письма к родным. 1848–1856 / Изд. подг. Т.Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1994. С. 405.

Первый конфликт с Катковым на идейной почве произошел после публикации им в «Русском вестнике» статьи «Русская сельская община»[4], в которой И. Аксаков усмотрел недобросовестное присваивание себе славянофильских идей:

> Позиция, которую теперь занял и занимает «Р<усский> вестник», очень для него выгодна и очень невыгодна для нас. Он вырывает у нас плоды победы, он – в глазах публики – является журналом славянофильским, стоящим за славян и народность, но «без крайностей, увлечений и односторонности славянофилов!» – говорит публик[5].

Вначале не вполне добросовестная манера выступлений Каткова, склонного заимствовать без указания источника и упрощать, делая легковесными вещи, которые славянофилы серьезно разрабатывали, смущала Аксакова: «Я всегда привык считать Каткова человеком добросовестным, но нельзя не заметить какой-то странной ловкости в его действиях»[6]. С ним был согласен и Ю.Ф. Самарин, который приветствовал весной 1861 г. разрешение Аксакову издавать газету «День»: «Нужен орган, особенно теперь, когда тупоумная дерзость Коршей, Катковых, Леонтьевых доходит до цинизма, когда с получением каждого № “Вестника” или газеты видишь, как мельчают и переряживаются умственные интересы»[7]. По мере укрепления реакционно-охранительных позиций Каткова и упрочивания его связей с власть предержащими, со двором и министрами, которая для Аксакова была неприемлема, усугубляется негативное представление о репутации Каткова и увеличивается идеологическая пропасть между двумя лагерями московских консерваторов. Думается, уже в письме Аксакова Ю. Самарину от 11 января 1863 г. пассаж о «честной репутации» Каткова следует воспринимать в ироническом ключе, учитывая контекст

[3] Там же. С. 466–467.

[4] Русский вестник. 1858. Т. 17. Кн. 1. С. 308–334.

[5] Письмо И.С. Аксакова к Ю.Ф. Самарину от 2 октября 1858 г. // Переписка И.С. Аксакова и Ю.Ф. Самарина (1848–1876)/ подг. изд. Т.Ф. Пирожкова, О.Л. Фетисенко и В.Ю. Шведова. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2016. С. 69.

[6] Там же. С. 70.

[7] Там же. С. 93.

«дружественных» связей со двором и упоминания в этом же письме «пошлой и подлой» публикации «Русского Вестника»:

> Пребывание здесь двора вместе со всеми министрами чрезвычайно усилило власть нравственно. <...> Они действовали на литературу подкупом и не имели опоры в независимых органах: дружественный союз с Катковым, человеком репутации честной и достойным своей репутации, придал им гордость неимоверную. Я остался один, – и потому со мной можно и не церемониться[8].

Через несколько месяцев Аксаков вновь обращается к репутации Каткова в письме к тому же адресату, подчеркивая его успех в общественном мнении (правда, особенно среди публики Английского клуба, т.е. элиты московского дворянства), его неоднозначную репутацию («врет») и вместе с тем общую для славянофилов и Каткова платформу – патриотизм («все же ему дорога честь России»)[9]. К 1865 году Аксакову становится совершенно ясно, что и патриотизм его «внешний», продукт «лжи и фальши нашей Петровской цивилизации», о чем он красноречиво пишет Н.С. Соханской, добавляя:

> <…> в Москве она родит своего рода пошлость – Катковизм. Все дворяне-идиоты, все помещики, воздыхающие о крепостном праве, все генералы-конституционалисты (ведь это très comme il faut), все мечтающие о пересадке английской аристократии на русскую почву, все казенные православные, т.е. такие, которых православие такое, какое следует иметь в генеральских чинах, в известном возрасте, при общественном положении, – все это, составляющее, разумеется, большинство, поклоняется своему органу – Каткову до безобразия. Оно очень удобно. Головоломных мыслей он не задает, подвигов духа не требует; налагается только известная мера пошлейшего, внешнего патриотизма и крепкое стояние за «единство и цельность[10].

[8] Там же. С. 169.

[9] См. письмо от 5 мая 1863 г.: Там же. С. 174–175.

[10] Письмо И.С. Аксакова к Н.С. Соханской от 23 января 1865 г. // Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская). Переписка (1858–1884) / Сост., вст. ст., подг. текста и комм. О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2018. С. 250.

Слова эти сказаны были в пылу полемики по поводу верноподданнического адреса Московского губернского дворянского собрания, к тому же Аксаков в это время узнал, что Катков ищет себе защиту от цензуры через Тютчева и царскую семью, которые были в Ницце. Цензурный вопрос был крайне чувствителен как для Аксакова, так и для Каткова. 23 января Аксаков опубликовал в «Дне» статью, которая в первом собрании его сочинений получила условное название «Об основаниях для освобождения изданий от предварительной цензуры»[11], в которой задел Каткова. Возмущенный Катков в передовой «Москва 27-го января», опубликованной в № 22 «Московских ведомостей», не называя имен, поднимает вопрос об интерпретации различными общественными партиями национального вопроса. Аксаков принял на свой счет прозрачные намеки Каткова о лидере «ультра-русской партии», который якобы замешан в «мистификации, имеющей предметом своим дела целой страны, и нагло передергивающей свои карты перед глазами целого мира! Мистификация, о которой мы говорим, имеет своим предметом русские дела, и расчет игроков основан на особых обстоятельствах, характеризующих в настоящее время русские дела»[12]. Насколько болезненно эти слова ударили по самолюбию и чувству чести И. Аксакова свидетельствует тот факт, что он с крайнем возмущением вспоминал о ней уже в самом конце этого года в письме невесте, А.Ф. Тютчевой, рассказывая, что «крепко» отругал графиню Блудову:

> [Блудова] отправляется нынче обедать во 2-й раз к Каткову, человеку, обругавшему, оплевавшему так недавно память Хомякова, брата и назвавшему меня печатно шулером, т. е. человеком, «умеющим ловко передергивать карты». Я знаю очень хорошо, какое это для Каткова торжество: заставить у себя обедать графиню Блудову, женщину, известную своим почитанием Хомякова и дружбою с славянофилами. «Видно, – говорит его партия, – плохо приходится славянофильству; как ни ругай его корифеев, последователи их все же льнут к нам: мы сила». Я не понимаю такого безразличного отношения к убеждениям, к знамени, к чести друзей. Все это выражает нашу общественную дряблость. Дело идет, впрочем, не о разных

[11] См.: *Аксаков И.С.* Собр. соч. М., 1886. Т. 4. С. 417–424.

[12] См.: *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей» 1865 год. Издание С.П. Катковой. М., 1897. С. 56.

мнениях. Я знаком и дружен с людьми, принадлежащими к противоположному лагерю, но эти люди, которые уважают меня лично и уважают моих друзей, хотя не согласны с ними. Но разница убеждений не значит, – клевета и всяческие оскорбления, наносимые личной чести, личному характеру. «Хомяков шарлатан и невежда», печатает Катков, и друзья Хомякова, не дожидаясь, чтоб Катков faire pénitence[13], спешат пожать ему руку; он не только не думает faire pénitence, но еще пуще усиливается в этом направлении[14].

Помимо упомянутой выше статьи, Аксакова возмутила статья Каткова «Эпигоны славянофильства», опубликованная 12 марта и целившая лично в Аксакова[15]. В полемическом задоре Катков язвительно оценивает и все славянофильское направление в целом, и его лидеров:

Газета «День» именует себя органом славянофильства. Под этим курьезным прозвищем, похожим более на кличку, за много лет пред сим стал известен один московский кружок, к которому принадлежало несколько лиц, получивших более или менее заслуженную известность в нашей литературе. Некоторых из этих людей мы знали довольно близко и ценили их личные качества. <...> Большою известностью пользовался Хомяков, ставший средоточием этого кружка, человек очень даровитый, но, к сожалению, слишком тщеславный для того чтобы сосредоточиться на чем-нибудь до ясного разумения, до точного знания. Ничему серьезно не учившийся и за все хватавшийся, начитавшийся всякой всячины, от Гегелевой логики до сан<с>критского лексикона; отважный ум, готовый ежеминутно дать на все ответ и с одинаковою легкостию объяснить по пальцам, что̀ было до сотворения мира и что̀ последует по его кончине, но был тем не менее человек замечательно даровитый, хотя и испорченный поклонением кружка и ролью ересиарха. Но мы положительно уверены, что при всех недостатках и эксцентричностях своих, все-таки знакомый собственным опытом с процессом мышления, во всяком случае способный отозваться на действительные интересы, когда они поднимали свой голос, способный в серьезные минуты распознать и почувствовать их, – Хомяков отнюдь не мог бы считать своим органом передовые статьи нынешнего «Дня» уже по причине их слишком тесной специальности, ограничивающейся преимущественно филологическими предметами. К славянофильскому кружку принадлежал также покойный Константин Аксаков, к которому нельзя было не чувствовать симпатии, даже при совершенной разнородности взглядов. Наивный, простодушный, буквально не знавший жизни, с ее нешуточными нуждами, с ее непризрачною борьбой, с ее немечтательными уроками, переходивший последовательно от Гофмана к Шиллеру, от Шиллера к Гете, от Гете к Гегелю, от Гегеля к Ломоносову, от Ломоносова к шапке мурмолке, но способный к искреннему увлечению предметом, который овладевал его умом, также попорченный атмосферою кружка, но оставшийся чистым и честным, менее всего способным к сознательной передержке карт... Писатель, скрывающий себя под псевдонимом Василья Заочного, недавно отзываясь об этой газете, назвал ее направление «славянофильством низкой пробы». Эпигоны сходствуют с старейшими славянофилами лишь фразеологией кружка, похожею на ассигнации, изъятые из обращения, очень пригодною для обозначения пустопорожнего места в уме[16].

Очевидно, что Катков был недоволен именно практической деятельностью И. Аксакова, характеризующейся в пореформенное время откровенной оппозиционностью по отношению к государственной политике в широком смысле. При этом жесткие публичные инвективы Каткова в адрес Аксакова, снижающие его значение как самостоятельного лидера пореформенного славянофильства, были направлены и на дискредитацию самого этого направления, на «зачистку» консервативного поля под себя. Это хорошо понимал Аксаков, видя, какой вес приобретает Катков среди широких кругов интеллигенции: практически все «классики» русской литературы предпочитали публиковать свои произведения у Каткова, даже лично близкие Аксакову. Например, ему приходилось с некоторым раздражением констатировать в письме невесте А.Ф. Тютчевой даже по поводу стихов ее отца: «Но не правда ли, это странно и забавно, что

[13] Раскаялся (*фр.*)

[14] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 290.

[15] Московские ведомости. 1865. № 54, 11 марта. С. 1–2. Статья не подписана, но Аксаков был уверен, что принадлежала она Каткову. Впоследствии статья не переиздавалась.

[16] Там же. С. 2.

мы с Катковым точно наперегонки играем? Или лучше сказать – выходит, что я точно забегаю вперед и вызываю у твоего отца стихи, а Катков не двигается с места, твердо уверенный, что его от него не уйдет»[17]. Поэтому, когда встал вопрос о прекращении «Дня» в связи с предстоящей женитьбой на фрейлине царского двора А.Ф. Тютчевой, Аксаков испытывал нравственные страдания от того, что в глазах своих сторонников он будет выглядеть ренегатом. За полгода до прекращения «Дня», 18 августа 1865 г., он писал невесте:

> Я еще никому серьезно и наверно не объявлял о прекращении «Дня», я знаю – какая поднимется от этого буря и в кругу моих близких знакомых и сотрудников. Даже люди, почти никогда не читающие «Дня», будут кричать о необходимости этого органа. Оставить поле за Катковым, видеть его одного владычествующим на журнальной арене – эта мысль невыносима будет для многих»[18]. А когда они с невестой договорились продолжать «День», хоть и в другом формате, он с нравственным облегчением ей писал: «Ты пишешь, que cour et la ville sont plus ou moins scandalisées, que une demoiselle d'honneur épouse un rédacteur démocrate[19] и пр. <...> Но точно так же скандализована и другая, не менее обширная и, конечно, лучшая часть общества, и не только в столицах, но и во всей России, т.е. все молодое, честное, вольномыслящее, для которых имя, которое я ношу, и знамя, которое я держу, – имело столько нравственного обаяния (если и не всегда сочувствия в политических и религиозных убеждениях). Не зная тебя, они приходят в скорбь и ужас при мысли, что последний яркий представитель славянофильства и всей той плеяды людей, отличавшихся духом полнейшей гражданской независимости, свободомыслия, честности, несколько республиканского отношения к почестям и выгодам, – *изменил*, связался со двором, вступил в сделку с враждебным, чуждым лагерем, стал чужой всей этой массе бедных плебеев, одним словом, – стал как бы «генералом». Эти клики скорби и ужаса до меня доходят. И так как я сочувствием этой стороны *дорожу несравненно более*, чем сочувствием двора и большого света (сочувствием которых не дорожу ни на волос), – то я особенно рад тому, что «День» будет продолжаться, что я не вступаю (по крайней мере) в *службу*: последнее было бы слишком резкой переменой дирекции в моей деятельности, в моем общественном положении. Именно, мое сокровище, как ты пишешь – das Stilleben[20] Абрамцева и издание журнала будут лучшим ответом на все эти толки. Но толки двора и света – имеют свойство не сердить меня, а *забавлять*, мне от них становится *очень весело*. Я бы нашел невыразимое наслаждение в том, чтоб в виду Двора и раззолоченной знати, сбросить раззолоченные одежды и надеть *рубище*, лохмотья. Каким бы царем – вольным молодцом, говоря языком русской песни – почувствовал бы я себя пред этими рабами![21]

[17] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 97.

[18] Там же. Л. 32.

[19] Что двор и город более или менее шокированы, что фрейлина выходит замуж за демократического редактора (*фр*.)

Таким образом, для Аксакова Катков еще с 1860-х годов был идеологическим противником, возможно, потому, что кардинально различалась мотивация их деятельности: Катков воспринимал современное государство как венец эволюционного развития России, а Аксаков, в соответствии со славянофильской теорией, видел в современном государстве плод цивилизационной ошибки, совершенной Петром, прервавшем органичный ход российской истории. При этом с внешней стороны Катков выбрал службу России (и дослужился до журналистского «генерала», обладателя орденов Св. Анны 1-й степени и Св. Владимира 2-й степени), а Аксаков – служение (с категорическим отрицанием «стяжательства» каких-либо государственных наград и званий «придворного публициста»[22]). Впоследствии,

[20] Тихая жизнь (*нем*.)

[21] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 150. Курсив – И. Аксакова.

[22] Ср. в письме Аксакова гр. А.Д. Блудовой еще 20 октября 1861 г.: «Подумайте сами: разве не противоестествен, не чудовищен воображаемый Вами мой союз с Петербургским правительством, со двором и т. д.? Я иду своей дорогой: если Вам и *Вашим* приходится пройти со мною un bout de chemin по одной дороге, я очень рад, но я знаю и помню хорошо то, что Вы должны были бы знать, но легко забываете, что вы не пойдете, не отважитесь идти туда, куда ведет меня моя дорога, – Ваш путь идет в сторону, а я с своей дороги не сворачиваю и не сворочу. Позвольте мне считать себя лучшим судьею в том: верен или неверен я славянофильским принципам. Я Вам всегда говорил, когда Вы ручались за меня en haut lieu**, что Вы берете на себя слишком большую ответственность, что я не отступлю от своих убеждений ради деликатности; извольте меня знать и разуметь, каким я есть, а сделать

в 1870-х годах, когда Аксаков был лишен собственного печатного органа, отношение к Каткову смягчилось. Он отдавал должное ему как выдающемуся журналисту, стоящему на службе интересов России, особенно на внешней арене. Во время Пушкинских торжеств 1880 года, когда либеральная общественность во главе с Тургеневым, предприняла попытку подвергнуть остракизму Каткова, Аксаков продемонстрировал личное уважение человеку, который в свое время написал одну из лучших статей о Пушкине[23]. Последний крупный идеологический конфликт с Катковым возник весной 1882 г. в связи с противостоянием по поводу созыва Земского собора, который Аксаков поддерживал, а Катков отвергал[24]. Тогда вновь представился случай размежеваться с Катковым, как писала А.Ф. Аксакова мужу: «*Ce serait le cas ou jamais de faire un magnifique article pour expliquer le significations* du Земский Собор et le moment rompre en visière à Katkof et te délivrer une bonne fois pour toutes de toute apparence même de solidarité avec lui»[25]. Размежевание в этом конкретном случае состоялось, но не «раз и навсегда», как предполагала А.Ф. Аксакова. Уже сразу после смерти Аксакова «размежевывать» Аксакова и Каткова продолжил, например, О.Ф. Миллер, который для пущей убедительности даже вывел Аксакова с поля консерватизма[26]. В настоящее время в идейном различии Аксакова и Каткова пытаются разобраться, например, А.Е. Котов и Д.А. Бадалян[27]. Ясно одно: Катков и Аксаков символизировали собой две несливающиеся струи в русском консервативном море.

из меня Hofроёт'а или Hofpublicist'а Вам не удастся». (Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. III. М.: Русская книга, 2004. С. 362).

23 См. письмо И.С. Аксакова жене от 6 июня 1880 г., в котором он сообщает, что, когда Катков произносил тост в честь Пушкина, «слава Богу, что не вышло скандала и что небольшой кружок, столпившийся около него, чтоб слушать, поддерживал его одобрениями, в том числе и я. Я подошел к нему с бокалом, и он поцеловался со мной» (РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 196).

24 См. подробнее: *Вихрова Н.Н.* «...Торжество Победоносцева и Каткова...»: об идеологических разногласиях среди консерваторов по поводу созыва Земского собора в 1882 г. в переписке И.С. Аксакова с женой // Русско-Византийский вестник. 2018. № 2 (в печати).

25 РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 173. Л. 204об. – 205. Перевод: «*Наверное, сейчас или никогда: надо выступить с великолепной статьей о значении* Земского Собора, и это еще случай напасть на Каткова и избавиться раз и навсегда от внешней даже солидарности с ним» (*фр*.). Выделено А.Ф. Аксаковой.

26 См. републикацию статей О.Ф. Миллера «Спускала ли "Русь" нашим консерваторам?» и «Славянофилы и Катков»: *Миллер О.Ф.* Славянство и Европа / Сост., предисл., коммен. Ю.В. Климаков. Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 163–178.

Литература

1. *Аксаков И.С.* Письма к А.Ф. Аксаковой. 1865–1866 // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236.
2. *Аксаков И.С.* Письма к А.Ф. Аксаковой. 1866–1886 // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235.
3. *Аксаков И.С.* Письма к родным. 1848–1856 / Изд. подг. Т.Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1994. 405 с.
4. *Аксаков И.С.* Собр. соч. Т. 4. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1886. 770 с.
5. *Аксакова А.*Ф. Письма к И.С. Аксакову. 1866–1886 // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 173.
6. *Бадалян Д.А.* Колокол призывный: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х – первой половины 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016. 360 с.
7. *Вихрова Н.Н.* «...Торжество Победоносцева и Каткова...»: об идеологических разногласиях среди консерваторов по поводу созыва Земского собора в 1882 г. в переписке И.С. Аксакова с женой // Русско-Византийский вестник. 2018. № 2 (в печати).
8. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. III. М.: Русская книга, 2004. 608 с.
9. *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей» 1865 год. Издание С.П. Катковой. М., 1897. 841 с.
10. *Катков М.Н.* Эпигоны славянофильства // Московские ведомости. 1865. № 54. 11 марта. С. 1–2.
11. *Катков М.П.* Русская сельская община // Русский вестник. 1858. Т. 17. Кн. 1. С. 308–334.
12. *Котов А.Е.* «Царский путь» Михаила Каткова: идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х годов. СПб.: Владимир Даль, 2016. 487 с.
13. *Миллер О.Ф.* Славянство и Европа / Сост., предисл., коммен. Ю.В. Климаков/ Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 880 с.
14. Переписка И.С. Аксакова и Ю.Ф. Самарина (1848–1876) / Подг. изд. Т.Ф. Пирожкова, О.Л. Фетисенко и В.Ю. Шведова. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2016. 712 с.
15. Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская). Переписка (1858–1884) / Сост., вст. ст., подг. текста и комм. О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2018. 600 с.

27 См. монографии: *Котов А.Е.* «Царский путь» Михаила Каткова: идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х годов. СПб.: Владимир Даль, 2016; *Бадалян Д.А.* Колокол призывный: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х – первой половины 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016.

М.Н. КАТКОВ И Е.П. БЛАВАТСКАЯ: К ВОПРОСУ О СОТРУДНИЧЕСТВЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ

Е.А. Володченко

Санкт-Петербургский государственный университет

***Аннотация**:* Статья посвящена истории печати индийских заметок теософа, публициста и писательницы Е.П. Блаватской и освещению политического аспекта самой публикации (скептическое отношение к английской политике на Востоке). До сих пор остается без должного внимания знакомство Е.П. Блаватской с М.Н. Катковым, видным публицистом и издателем «Московских ведомостей» и «Русского вестника». В «Московских ведомостях» (1880–1883) и «Русском вестнике» (1881–1886), редактируемых Катковым, ее проза публиковалась под псевдонимом Радда-Бай. В единственном сохранившемся письме к издателю раскрывается характер их взаимоотношений и позиций. Публикация экзотических путевых очерков «Из пещер и дебрей Индостана» была выгодна для Каткова как издателя. В то же время Е. Блаватская и М. Катков сходились в идейно-политической оценке роли России в международно-политической ситуации 1870–1880-х годов, и это также упрочило их сотрудничество.

***Ключевые слова**:* литература, публицистика, путевые очерки, этнография, консерватизм, самодержавие, английский конституционализм, индийское восстание, восточный вопрос.

Творческая деятельность Е.П. Блаватской не ограничивается программными произведениями религиозно-этического толка, такими как «Разоблаченная Изида» (1877), «Тайна доктрина» (1888) и «Ключ к теософии»(1889). Блаватская также была публицистом, сотрудничая как с русскими газетами («Тифлисский вестник», «Московские ведомости», «Ребус») и журналами («Русский вестник» и «Отечественные записки»), так и с американскими изданиями (в 1870-х годах): Tribune, Sun, Daily Times. Деятельность Блаватской реализуется и в чисто литературных жанрах. Русской публике были известны ее этнографические заметки «Из пещер и дебрей Индостана. Письма на родину» (1879–1886) и две повести, впервые опубликованные в «Русском вестнике» – «Дурбар в Лахоре, из дневника русской женщины» (1881) и «Загадочные племена. Три месяца на Голубых горах Мадраса» (1885).

Надо заметить, что тягу к литературному творчеству Е. Блаватская явно унаследовала от матери, Е.А. Ган (1814–1842). Елена Андреевна печаталась в журналах «Библиотека для чтения» и «Отечественные записки» под псевдонимом Зенеида Р-ва. Она опубликовала повести («Утбалла», «Медальон», «Напрасный дар»), замеченные И.С. Тургеневым и В.Г. Белинским. Писательница была знакома с Пушкиным и состояла в дальнем родстве с Ф.И. Тютчевым. Е.П. Ростопчина, поэтесса, признанная Лермонтовым, Пушкиным, Жуковским, приходилась Е. Ган кузиной, так же, как и Е.А. Сушкова, которая была «музой» Лермонтова. Продолжила эту традицию и В.П. Желиховская (1835–1896), сестра Блаватской, ставшая детской писательницей и драматургом. Ее перу принадлежат повести, очерки, воспоминания.

Однако до сих пор нет специальных исследований, посвященных Е.П. Блаватской как писательнице, хотя практически во всех энциклопедических изданиях о Блаватской говорится как о прозаике, литераторе, писательнице, беллетристке. В Словаре псевдонимов русских писателей под ред. И.Ф. Масанова зафиксированы ее литературные псевдонимы: Б-ая Е., Б-ская Е. (в «Отечественных записках»), Радда-Бай[1]. Последний фигурировал в «Московских ведомостях» и «Русском вестнике» в связи с публикацией путеводных писем (очерков) и двух повестей. В биографическом словаре под редакцией С.А. Венгерова подчеркнуто, что Блаватская «приобрела большое имя в России <…> своим недюжинным литературным талантом»[2]. Отмечаются такие сильные стороны ее писем «Из пещер и дебрей…», как «в высшей степени» художественные описания храмовых построек, празднеств и пейзажей, а также увлекательность рассказа о «самых разнообразных сторонах современной и древней жизни Индии»[3]. Современные биографы Блаватской (А.Н. Сенкевич[4] и Е.Ф. Писарева[5],

---

1 *Масанов И.Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. Т. 1. М.: Изд-во Всесоюз. книжной палаты, 1956, С. 138, 286; Т. 3. М., 1958. С. 24; Т.4. М., 1960. С. 68.

2 *Венгерова З.* Блаватская // Критико-биографический словарь русских писателей и ученых / Под ред. С. Венгерова: В 6 т. Т. 3. СПб.: Семеновская Типо-Лит., 1892. С. 302.

3 Там же. С. 315.

4 *Сенкевич А.Н.* Блаватская. М.: Молодая гвардия, 2010. 494 с.

5 *Писарева Е.В.* Елена Петровна Блаватская. Биографический очерк. Новосибирск: Россазия, 2015. 60 с.

В. Мильдон[6]) не одинаково высоко оценивают ее как прозаика, однако никто не сомневается в ее писательском потенциале.

Публикация писем «Из пещер и дебрей…» началась в газете М.Н. Каткова «Московские ведомости» в ноябре 1879 года и продолжалась вплоть до 1883 г. В 1883 г. 29 глав (писем) будут полностью воспроизведены в журнале Каткова «Русский вестник» и дополнены новыми. Таким образом, переиздание в журнале началось спустя четыре года, когда большинство читателей газеты Каткова уже было знакомо с вестями из Индии от «корреспондента» Радда-Бай. Отдельные издания «Из пещер и дебрей…» (в 1879–1880 годах; в 1883 г. в прил. к «Русскому вестнику») содержали только I часть писем (общую для газеты и журнала), до 1912 г.[7] оставаясь неполными.

Как нам представляется, Е.П. Блаватская не случайно решила послать свои письма для публикации именно М.Н. Каткову. Он был знаком с ее дядей, Р.А. Фадеевым (1824–1883), генералом-майором, историком и публицистом, также печатавшимся в «Русском вестнике» в 1867 г. (цикл статей «Вооруженные силы России»). Панславистская и монархическая позиции Р.А. Фадеева были близки взглядам Каткова.

В.П. Желиховская, младшая сестра Блаватской, приводит в своих воспоминаниях строки из письма Блаватской, которые позволяют понять, что в лице Каткова писательница видела единомышленника дяди и высоко ценила его за прямоту высказываний: «Я Каткова просто обожаю за его патриотизм! Молодец! Режет правду. Такие статьи, как его, делают честь всей России. Я уверена, что, если бы родной дядя жив был, он нашел бы в них отголосок собственных мыслей...»[8]. Катков представлялся не только ярким публицистом, но и достойным предводителем общественного мнения, «драконом, оберегавшим интересы нации»[9].

К сожалению, связанная с публикацией «Из пещер и дебрей…» переписка Е.П. Блаватской и М.Н. Каткова утрачена. В единственном сохранившемся письме (которое не датировано, но по содержанию можно установить, что оно написано не позднее 1884 г.) Блаватская аргументирует свое участие в журнале следующим образом:

[6] *Мильдон В.И.* Блаватская // Русские писатели. 1800–1917: биограф. словарь. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 273.

[7] *Блаватская Е.П.* Из пещер и дебрей Индостана. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912. 438 с.

[8] *Желиховская В.П.* Радда-Бай. Правда о Блаватской. М.: СП Интербук, 1992. С. 50.

[9] Письмо Н.А. Фадеевой от 5 августа 1887 г. // Там же. С. 53.

> Вы печатали мои письма, когда еще никто меня не знал, вы мне платили аккуратно, дядя вас уважал и любил как немногие, но если вы сами не откажите мне в принятии моих писем и рассказов, то, конечно, не я откажусь от Р<усского> В<естника> – лучшего в России ежемесячного журнала[10].

Катков, в свою очередь, относился к Блаватской с не меньшим почтением и горячо приветствовал ее писательский талант. Не упускает этого факта С.Ю. Витте, двоюродный брат Блаватской, познакомившийся с издателем «Русского вестника» ближе к середине 1880-х годов:

> Я помню, что, когда я познакомился в Москве с Катковым, он заговорил со мной о моей двоюродной сестре Блаватской, которую он лично не знал, но перед талантом которой преклонялся, почитая ее совершенно выдающимся человеком[11].

В какой-то мере это подтверждает отрывок из письма Каткова (от 27 апреля 1884 г.) Блаватской, приведенный в воспоминаниях Желиховской, где он выражает признательность за возможность печатать ее произведения и искренне радуется сохранению «русского начала, которое так хорошо сказывается в <…> [ее] языке»[12]. Мэри К. Нэф, которая, работая с эпистолярным наследием Блаватской, по всей вероятности, опиралась на свидетельства Желиховской и/или на неизвестные нам архивные документы, утверждает, что «Катков, прославляя эту русскую журналистку, в самых лестных словах отзывался о ее литературном даровании…»[13].

Стоит заметить, что индийские письма Блаватской вполне отвечали общей политике журнала. Среди публикаций в «Русском вестнике» регулярно встречались статьи и очерки этнографического толка (которые зачастую помещались первыми в выпуске). Среди них: дневники и записки

[10] РГБ. РО 120. Катков. Ед. хр. 35.

[11] Из архива С.Ю. Витте. Воспоминания. Т. 1: Рассказы в стенографической записи. Кн. 1. СПб, 2003. С. 23.

[12] *Желиховская В.П.* Е.П. Блаватская и современный жрец истины: Ответ г-жи Игрек (В.П. Желиховской) г-ну Всеволоду Соловьеву. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1893. С. 72.

[13] *Мэри К. Нэф*. Личные мемуары Е.П. Блаватской. М.: Сфера, 1993. С. 112.

В.В. Крестовского «В гостях у мира Бухарского. (Путевой дневник)»[14], «В дальних водах и странах»[15]; путевые заметки «О быте Киргиз Тургайской области» Б. Юзефовича[16]; «Шесть месяцев в Сибирской тайге» Л.В. Аксеновой[17]. Также в «Русском вестнике» в рассматриваемый нами период с 1879 по 1885 годы печатаются воспоминания о Фракии[18]и Черноморских странах[19], дневниковые записи, написанные во время плавания по Нилу[20]и т.п. Вписывались письма Блаватской и в политический контекст «Московских ведомостей»: они публиковались наряду со статьями о Ближнем и Дальнем востоке («О значении греческого вопроса»[21], «О рабстве в Турции»[22], «Из Тяньцзима»[23], «Вести из Японии»[24]).

Можно предположить, что публикация «Из пещер и дебрей…» осуществлялась не только из-за ее научной и этнографической ценности; это произведение в определенной мере отвечало идеологическим и историософским установкам Каткова.

В начале своей публицистической карьеры, до 1863 г., Катков «стоит на позициях либерализма и западничества»[25]. Однако, став редактором вместе с К. Леонтьевым (январь 1863 г.) «Московских ведомостей», Катков приходит к более радикальным взглядам[26], выдвигая на первый

[14] *Крестовский В.В.* В гостях у мира Бухарского. (Путевой дневник) // Русс. Вест. 1884. № 1. С. 469–453; № 3. С. 113–154; № 5. С. 5–75; № 6. С. 608–659; № 7. С. 49–110; № 8. С. 478–559.

[15] *Крестовский В.В.* В дальних водах и странах // Русс. Вест. 1885. № 1. С. 59–103; № 2. С. 538–588; № 4. С. 460–516; № 6. С. 706–752; № 9. С. 55–119; № 11. С. 129–179.

[16] *Юзефович Б.* О быте Киргиз Тургайской области // Русс. Вест. 1880. № 4. С. 799–836.

[17] *Аксенова Л.В.* Шесть месяцев в Сибирской тайге // Русс. Вест. 1880. № 2. С. 735–769.

[18] *Леонтьев К.Н.* Мои воспоминания о Фракии // Русс. Вест. 1879. № 3. С. 256–290.

[19] *Аристида М.* Прямым путем и околицей. Отрывок из воспоминаний о путешествии в летнее время 1876 г. по Румынии, Сербии и Турции // Русс. Вест. 1880. № 8. С. 533–570; № 11. С. 340–372.

[20] *Щербачев Ю.Н.* По Нилу и на Суэцком канале // Русс. Вест. 1881. № 9. С. 368–400.

[21] Моск. Вед. 1879. № 138, 2 июн. С. 3.

[22] Моск. Вед. 1879. № 206, 12 авг. С. 3.

[23] Моск. Вед. 1879, № 298, 23 нояб. С. 2.

[24] Моск. Вед. 1879, № 7, 10 янв. С. 3.

[25] *Брутян А.Л.* Социально-политические взгляды М.Н. Каткова. М.: Макс-пресс, 2001. С. 123.

[26] «Россия есть до бесконечности организованная индивидуальность, своеобразная и сама себе равная», – статья «Все, что противоречит основному строя российского государства, должно быть устранено из него самым решительным образом» // Моск. Вед. 1881. № 99, 9 апр. С. 2.

план в своей публицистике национальный вопрос[27]. Это было связано с недавним польским восстанием. Выход из этой политической ситуации Катков видел один – в авторитарной власти, и обвинял правительство в слишком умеренных настроениях, которых оно, по его мнению, придерживалось по отношению к бунтовщикам. «Зло – в польском патриотизме России», – говорил он[28]. Подобные резкие высказывания «Московских ведомостей» не остались без внимания: выход номеров газеты на время был прекращен.

С этого времени «Московские ведомости» из номера в номер начинают утверждать, что «либерализм расшатывает устои государства»[29]. М.Н. Катков и К.П. Победоносцев (член Государственно совета, а в будущем (с 1880 г.) обер-прокурор Святейшего Синода, долгое время бывший единомышленником Каткова) становятся для общественного мнения главными «стойкими и верными идеологами самодержавия»[30].

С приходом к власти в 1881 г. Александра III Катков окончательно занимает ведущее положение в формировании общественного мнения, отстаивая неколебимые устои самодержавного строя. «Московские ведомости» становятся официальным правительственным органом печати, о чем красноречиво свидетельствует запись Д.А. Милютина в дневнике за 1884 год: «По-прежнему его [императора] идеалы выражаются в статьях Каткова <…> главною задачей [поставившего] – обуздывать всякие поползновения по пути прогресса в европейском смысле этого слова»[31].

Единомышленники воспринимали Каткова как лидера русской печати, говорящего «от лица настоящей России»[32]. Именно в русском царстве, где стомиллионный народ покорился единой власти, видит Катков свой

[27] Воспоминания генерала-фельмаршала Д.А. Милютина 1865–1867 г. / Под. ред. Л.Г. Захаровой Т. 6. М.: РОССПЭН, 2005. С. 588 (комм. 79).

[28] *Любимов Н.А.* М.Н. Катков и его историческая заслуга. По дневникам и личным воспоминаниям. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1889. С. 333–334.

[29] Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / Под ред. В.Я. Гросул. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 234.

[30] Там же. С. 237.

[31] Дневник генерала-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина 1882–1890 / Под. ред. Л.Г. Захаровой. Т. 4. М.: РОССПЭН, 2010. С. 131–132.

[32] Там же. С. 11.

идеал[33]. Что он и подчеркивал, когда сравнивал государственный строй России с политическими системами других стран, например, Великобритании – основного политико-идеологического противника и оппонента России на тот момент. Комментируя английский метод самоуправления, применявшийся в то время в Англии, Катков попутно резко высказывается против иллюзий о создании конституции в России: «…Нет ничего нелепее того конституционного шаблона, который снят с английских учреждений <…> один из самых грубых обманов нашего времени»[34]. Он твердо убежден в том, что «монархия и самодержавие обеспечивают [народную свободу] более, чем всякий шаблонный конституционализм»[35]. И потому независимость неотъемлемы для государства с сильным авторитарным началом, в то время как «все, что имеет характер общественной власти, не должно считаться независимым»[36], представляя для издателя самоуправство.

Не остался Катков беспристрастным и при обсуждении Восточного вопроса, обострение которого во второй половине 1870-х годов было вызвано, в основном, деятельностью Турции (находившейся в то время под покровительством Великобритании), притеснявшей славянские народы. В своих журнале и газете Катков регулярно печатает репортажи и статьио положении дел в Боснии, Герцеговине, Черногории, Болгарии и Сербии, а также о Дальнем Востоке, где в скором времени также мог произойти раздел территорий («Возможен ли союз Англии с Китаем?»[37], «Англичане в Японии»[38]). Для публициста важно не только национальное сознание, которое необходимо проявить при разрешении Балканского кризиса, но также готовность отстаивать веру и идеологию православной России, интересами которой «в этом деле <…> [стали] интересы человечества и христианства»[39]. Издатель не мог не понимать, что европейские державы готовы содействовать выгодному для них разделению средиземноморских земель и призывал к объединению славян вовремя, когда события «поднявшейся на Востоке борьбы» «были внутренним делом» «для русского народа»[40]. Подобные настроения во время русско-турецкой войны 1878–1878 годов были не чужды и Блаватской, которая, по свидетельству Желиховской, «болела душой <…> своей русской <…> за кровь <…> соотечественников», публикуя в американских газетах «разгромные статьи»[41] против врагов-католиков славян.

[33] М.Н. Катков о современных вопросах России (1879–1887). М.: Унив. тип., 1889. С. 2.

[34] Там же. С. 20.

[35] *Катков М.Н.* Единственно царский путь // Моск. Вед. 1881. № 114, 26 апр. – цит. по: *Катков М.Н.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2: Русский консерватизм. Государственная публицистика. Деятели России. СПб.: Росток, 2011. С. 433.

[36] *Катков М.Н.* Свобода и власть // Моск. Вед. 1881. № 126, 7 мая – цит. по: *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1881 г. М.: Изд. С.П. Катковой, 1898. С. 225.

[37] Моск. Вед. 1879. № 7, 10 янв. С. 4.

[38] Моск. Вед. 1879. № 228, 6 сент. С. 3.

О внешней политике Великобритании Катков высказывался менее радикально, однако в 1880-е годы резко высказывался о действиях Англии на Востоке. Р.И. Сементковский в биографическом очерке о Каткове пишет, что в 1885 г., «когда произошло столкновение между Россией и Англией из-за афганского вопроса, [Катков] решительно советовал России начать в Средней Азии войну,<…> угрожая завоеванием Индии»[42]. На эти факты стоит обратить особое внимание, когда речь идет о печати «Из пещер и дебрей…», осуществляемой в то же время в катковском журнале.

Критическое отношение Блаватской к представителям британской власти в индийской колонии вполне явно выражено в ее письмах из Индии. Тем более что писательница ставила перед собой задачу не только фиксировать свое путешествие, но и «представить русским читателям Индию такой, какой ее сделала Англия»[43]. Она достаточно безапелляционно описывает недостатки английской элиты и ее нравов, методов правления в завоеванной стране.

В первую очередь, автор «Из пещер и дебрей…» не приемлет английского высокомерия – основной национальной черты, которая сказывалась при отношениях англичан с местным населением:

[39] *Катков М.Н.* Отповедь европейской журналистике // Моск. Вед. 1877. № 79, 4 апр. – цит. по: *Катков М.Н.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 395.

[40] *Катков М.Н.* Русское народное движение минувшего года // Моск. Вед. 1877, 5 янв. – цит. по: Катков М.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 387.

[41] *Радда-Бай*. Из пещер и дебрей Индостана: Загадочные племена на «Голубых горах». Дурбар в Лагоре. СПб., 1893. С. 12.

[42] *Сементковский Р.И.* М.Н. Катков, его жизнь и литературная деятельность. СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1892. С. 75.

[43] Русс. Вест. 1881. № 6. С. 85.

> Ехидная злоба Индо-Британцев распространилась не только на настоящие поколения Индусов, но <…> в своем ненасытимом презрении к порабощенным потомкам, изливает это <…> мелочное чувство, величаемое ими будто бы в законное оправдание “чувством расы” (race feeling) даже на их далеких праотцов[44].

Со свойственной Блаватской едкостью ярко отображены скрытые настроения английской среды:

> Удивительный субъект Англичанин как у себя дома, так и в своих «колониях»! При всей своей высокомерной чванливости и требования, чтобы, мол, считали <…> наипервейшим представителем человеческой семьи <…> Гордятся Индией <…> зовут ее «драгоценнейшим перлом в короне Великобритании», а законных деятелей ее почвы, Индусов, ненавидят, презирая и вместе страшась их, хуже лютой мачехи![45]

Кроме того, Блаватская не могла не замечать неприязни индусов в ответ на «неуважение и ежедневные оскорбления»[46], которые, по ее мнению, вызвали мятеж в 1857 году. Взаимная ненависть не способствует процветанию страны; и автор, представляя ситуацию и объясняя настроения в обществе, говорит: «<…>горят сердца неугасаемою ненавистью к Англичанам у всех Индусов как верующих, так и неверующих», так как «“дело не в идоле, – говорят они, – а в оскорблении целой нации”»[47]. И хотя, как отмечает Блаватская, англичанам свойственно нейтральное отношение к религиозным представлениям и конфессиям своих колоний, даже этот положительный аспект не оправдывается и иронично ею оценивается:

> Политика Англии – никогда и ни под каким предлогом не мешаться в чисто религиозные вопросы завоеванной страны. Можно, конечно, подозревать, что такое правило является следствием скорее трусливости, чем либерализма правительства[48].

[44] Русс. Вест. 1885. № 11. С. 306.

[45] Там же.

[46] Русс. Вест. 1885. № 11. С. 293.

[47] Русс. Вест. 1885. № 11. С. 293–294.

[48] «Политика Англии – никогда и ни под каким предлогом не мешаться в чисто религиозные вопросы завоеванной страны. Можно, конечно, подозревать, что такое правило является следствием скорее трусливости, чем либерализма правительства» – *Радда-Бай*. Из пещер и дебрей Индостана // Русс. Вест. 1881. № 6. С. 85.

В комическом ключе поданы и британские граждане (мисс Б*), описанные в «Из пещер и дебрей…». Их поступки и высказывания часто комментируются автором с долей сарказма.

В итоге писательница выносит вердикт отношениям двух народов, предвидя драматическое разрешение событий: «Это незаслуженное презрение, высказываемое при всяком случае туземцам <…> с каждым годом расширяет между двумя нациями пропасть, которой им веками не засыпать»[49].

Таким образом, становятся ясны подспудные политические и историософские, а не только этнографические причины актуальности и востребованности «Из пещер и дебрей Индостана…». Политический подтекст в свете противостояния Англии и России в 1880-х годах получает особый резонанс, содействуя интересу к тексту Блаватской в русской интеллектуальной среде.

Итак, взгляды на методы внешней политики Англии как проявление «национального эгоизма»[50] совпадают у Блаватской и Каткова, осуждавшего несостоятельность захватнической английской политики, несмотря на признание, что сильным державам свойственно подавлять менее авторитетные страны. Правда, напрямую Англию Катков обвинять не решался, заявляя, что следует желать «не [ее] ослабления, а усиления других народов»[51].

Литература

1. *Блаватская Е.П.* Из пещер и дебрей Индостана. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912. 438 с.
2. *Блаватская Е.П.* Из пещер и дебрей Индостана. М.: Сфера, 1994. 480 с.
3. *Брутян А.Л.* Социально-политические взгляды М.Н. Каткова. М.: Макспресс, 2001. 159 с.
4. Воспоминания генерала-фельдмаршала графа Д.А. Милютина 1865–1867 г. / Под. ред. Л.Г. Захаровой. Т. 6. М.: РОССПЭН, 2005. 696 с.
5. Дневник генерала-фельдмаршала графа Д.А. Милютина 1882–1890 / Под. ред. Л.Г. Захаровой. Т. 4. М.: РОССПЭН, 2010. 582 с.

[49] *Блаватская Е.П.* Из пещер и дебрей Индостана. М.: Сфера, 1994. С. 121.

[50] Русск. вест. 1858. № 2. С. 165–166.

[51] Там же.

6. *Желиховская В.П.* Радда-Бай. Правда о Блаватской. М.: СП «Интербук», 1992. 80 с.
7. *Желиховская В.П.* Е.П. Блаватская и современный жрец истины: Ответ г-жи Игрек (В.П. Желиховской) г-ну Всеволоду Соловьеву. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1893. 177 с.
8. Из архива С.Ю. Витте. Воспоминания. Т. 1: Рассказы в стенографической записи. Т. 1. Кн. 1. СПб.: ДБ, 2003. 524 с.
9. *Катков М.Н.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2: Русский консерватизм. Государственная публицистика. Деятели России. СПб.: Росток, 2011. 896 с.
10. *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1881 г. М.: Изд. С. П. Катковой, 1898. 632 с.
11. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых / Под ред. С. Венгерова: В 6 т. Т. 3. СПб.: Семеновская Типо-Лит., 1892. 444 с.
12. *Любимов Н.А.* М.Н. Катков и его историческая заслуга. По дневникам и личным воспоминаниям. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1889. 356 с.
13. *Масанов И.Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. М.: Изд-во Всесоюз. кн. палаты, 1956–1960.
14. *Мэри К. Нэф*. Личные мемуары Е.П. Блаватской. М.: Сфера, 1993. 320 с.
15. М.Н. Катков о современных вопросах России (1879–1887). М.: Унив. тип., 1889. 42 с.
16. РГБ. РО. Ф. 120 (М.Н. Катков). Ед. хр. 35.
17. *Радда-Бай.* Из пещер и дебрей Индии: Загадочные племена на «Голубых горах». Дурбар в Лагоре. СПб., 1893. 310 с.
18. Русские писатели. 1800–1917: биограф. словарь. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1989. 691 с.
19. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / Под ред. В.Я. Гросул. М.: Прогресс-традиция, 2000. 440 с.
20. *Сементковский Р.И.* М.Н. Катков, его жизнь и литературная деятельность. СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1892. 80 с.

IV.
ВЛ. СОЛОВЬЕВ
И
Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ:
ОТ НИГИЛИЗМА
К СМЫСЛУ ЛЮБВИ

НИГИЛИЗМ КАК ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

Д.Д. Романов

Институт общественных наук
Российская академия народного хозяйства и государственной службы

***Аннотация*:** В работе проведено исследование русского нигилизма как комплексного культурного явления, отраженного в классической литературе, публицистике и религиозной философии. Метод философского анализа дополняется моделированием жизненной реальности художественной словесностью. Это объединение выступает адекватным способом взаимодействия философии и литературы. Оно позволяет выявить такие скрытые черты нигилизма, как морализм, антропологический эгоизм, сциентизм, субъективно-авторитарное понимание религиозного откровения. Данный предметный ракурс освещает философские концепции Чернышевского, Толстого, Писарева, а реальным антитезисом к ним выступает экзистенциальный подход Достоевского, Бердяева, религиозный опыт Леонтьева, Ильина, Франка, Флоренского и Соловьева. Русское художественное поле идейной борьбы порождает особое понимание нигилизма, более глубокое, чем западноевропейское, исследованное Хайдеггером. Онтологическая укорененность нигилизма объясняется с одной стороны спецификой православного мироощущения с его апокалиптическим предчувствием, а с другой – вечным поиском земной справедливости. Ключевыми для понимания остаются вопросы самобытности идей нигилизма для русской культуры, их судьба и актуальность.

***Ключевые слова*:** нигилизм, русская религиозная философия, морализм, бунт, христианство, русская литература.

Нигилизм всегда находился в зоне повышенного внимания русской религиозной философии, поскольку духовная жизнь человека не знает более страшного врага, чем «дух отрицания». Мефистофель говорит у Гёте: «Я отрицаю всё – и в этом суть моя». И вот в конце XIX века русская литература, культурная матрица страны, тоже уловила веяние этого духа. Пришел ли он из Европы как реакция на шеллингианский идеализм или явился из собственно русской бездны среди карнавала «мертвых душ»? – исследованию этого вопроса посвящена данная работа.

Над проблемой нигилизма рефлексируют как философия, так и литература. Теоретическая философия в дискурсе о нигилизме сталкивается

с вопросом «размытости» идеи. А литература – с проблемой имплицитного содержания. Нигилизм действует скрытно, и нужен категориальный аппарат философии, чтобы выявить его действие.

Следовательно, необходима взаимная работа художественного текста, предлагающего как бы идеальную модель исследования, найденную интуицией творческого духа, и философского анализа. Тогда проблематика нигилизма в его прошлом и настоящем будет освещена. И мы будем знать, за какими личинами спрячется нигилизм будущего – будет ли это потеря культурных ориентиров нового поколения или, выражаясь словами Лермонтова, «насмешка горькая обманутого сына над промотавшимся отцом».

Так в чем, собственно, суть нигилистического отрицания?

Сам термин «нигилизм» пришел к нам из западноевропейской традиции. М. Хайдеггер говорит, что впервые слово «нигилизм» в современном его понимании начали использовать Ф. Якоби и И. Фихте, затем – Ф. Ницше, а в России – И.С. Тургенев и М.Н. Катков.

Хайдеггер дает следующие определения:

1. Во-первых, нигилизм – «это овладевающая сознанием истина о том, что все прежние цели утратили свою силу»[1];
2. Во-вторых, нигилизм – это событие, постоянно свершающееся, обладающее актуальным, устремленное в будущее, где истина о сущем трансформируется полностью и приближается к своему концу[2]. То есть, нельзя сказать, что идеи нигилизма в наши дни изжили себя. Напротив, это как бы прогрессирующая болезнь;
3. Наконец, онтология нигилизма базируется на утверждении, что «христианский Бог утратил свою власть над сущим и определением природы человека»[3], и теперь сам человек определяет свою сущность.

Проще говоря, нигилизм – это отрицание ценностей трансцендентных, духовных и абсолютных. В России нигилизм получил не только свою теоретическую основу, но и объективировался в конкретных исторических событиях.

Мы рассмотрим основные взгляды на эту проблему. Это будут следующие концепции:

---

1 *Хайдеггер М.* Ницше: В 2 т. Т.2.СПб.: Владимир Даль, 2007. С.29.
2 Там же. С. 29.
3 Там же. С. 28.

1. Художественно-антропологическая модель личности в понимании Тургенева и ее рефлексия Писаревым.
2. Принципы разумного эгоизма Чернышевского и экзистенциальная проблематика Достоевского как антитезис к этим принципам.
3. Морализм Толстого, понимаемый религиозными философами конца XIX– начала XXвеков как духовный нигилизм.

Художественно-антропологическая модель личности в понимании Тургенева и ее рефлексия Писаревым

Небывалый подъем прагматических настроений в русском обществе 50-х – 60-х годов XIX века («насмешка горькая обманутого сына») явился антитезисом к предшествующему идеализму русского дворянства («промотавшийся отец») и заимствовал у Запада принципы материализма и социального прогресса, изначально выступая явлением синтетическим. Как говорит Ницше: «Всякое плодотворное и мощное движение человечества одновременно создавало и нигилистическое движение»[4].

Попытаемся разобраться в адекватности восприятия западного образца Россией.

Современный исследователь русской мысли XIX – XXвеков профессор С.Б. Роцинский, предлагает такой социально-исторический срез: «К нигилистам в широком смысле относили оппозиционно настроенных авторов “Современника”, представителей радикального течения разночинцев-шестидесятников, отрицавших социальные устои крепостнической России»[5]. То есть, нарождался особый тип интеллигенции, доселе в России неизвестный.

Антропологическую модель нигилиста впервые описал И.С. Тургенев в 1862 году в лице Базарова. Д.И. Писарев в том же году отрефлексировал этот образ, отметив, что появление Базарова заполняет культурную пустоту, возникшую в русском обществе. Базаров – личность самодовлеющая, обращенная (и в то же время – обреченная) на саму себя, черпающая все императивы из собственной самоутвержденности, признающая абсолютную субстанциональность своего сознания, а мир – объективацией своей воли.

[4] Цит. по: *Хайдеггер М.* Ницше. С. 77.

[5] *Роцинский С.Б.* Русская религиозная философия: отечественное и вселенское. Саарбрюккен: Sanctum, 2013. С. 142.

Так возникает новая этика. Нравственность строится исключительно на расчете и личной выгоде. Выгода – основной императив новой этики. Быть честным, быть свободным, быть любящим – выгодно, и не более того. Нравственность определяется добродетелью эгоизма как максимы индивидуальной воли. А чтобы равновесие воль привело к социальному благу, все должны стать эгоистами. «Если будет хорошо мне, – утверждает такая добродетель, – будет хорошо и всем окружающим», – заключает Писарев, зачарованный эгоистической драмой нового человека, который «полон собою»[6].

Такая этика подразумевает аскетическую манеру социального поведения, где «пролетарий-труженик самым процессом своей жизни, независимо от процесса размышления, доходит до практического реализма»[7]. В этом и заключается та онтологическая укорененность нигилизма в православном мироощущении, о котором писал Н.А. Бердяев.

По мнению Бердяева, русский человек в основе своей остается религиозным, даже подменяя христианство богоборчеством. Аскеза, эта характерная черта ее, становится тому свидетельством. Бердяев замечает это и делает смелое, далеко идущее заключение, что «у нигилистов 60-х годов появляется аскетическая складка, характерная для последующей революционной интеллигенции. Без этой аскетической складки невозможна была бы героическая революционная борьба. Очень усиливается нетерпимость и изоляция себя от всего остального мира»[8].

Бердяев, в отличие от славянофилов, например, Н.Я. Данилевского[9], понимает нигилизм как феномен полностью русский. Внутренняя раздвоенность русского характера предполагает «бессмысленный» бунт как антитезис в процессе духовного становления личности. «Нигилизм – типически русское явление, – пишет Бердяев, – и он родился на духовной почве православия, в нем есть переживание сильного элемента православной аскезы <…> в русском нигилизме можно различать

[6] *Писарев Д.И.* Прогулка по садам российской словесности. Разрушение эстетики. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.С. 238.

[7] Там же. С. 240.

[8] *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука классики, 2008. С. 145.

[9] О воззрениях Данилевского на вопрос об имманентности нигилистических настроений русскому национальному мироощущению см.: *Аринин А.Н., Михеев В.М.* Прошлое. Настоящее. Будущее (Историко-философская мысль России XIX–XX вв.). М.: Изд-во РАГС, 1995. С. 176.

аскетические и эсхатологические элементы. Русский народ есть народ конца»[10].

Писарев концентрируется на революционно-демократическом понимании аскезы просвещенного реалиста, ждущего установления коммуны и равного труда. Это не позволяет оценить самое глубинное и, возможно, намеренно скрытое от поверхностного взгляда состояние человеческого духа, замкнутого в пределах наличного бытия. Ведь недаром один из героев романа «Отцы и дети» спрашивает о Базарове: *что* он такое? В этом «*что*» слышится отзвук антропологического вопроса Канта «что такое человек?»

Тургенев дает нам не столько социальные черты личности, сколько явление духовного порядка, спонтанное в действии, но при том целостное и потому позволяющее исследовать его глубинную суть.

Принципы разумного эгоизма Чернышевского и экзистенциальная проблематика Достоевского как антитезис к этим принципам

Удивительный синтез аскезы и эгоизма являет нам философия Н.Г. Чернышевского. Об этом впервые пишет Бердяев, исследуя влияние его творчества и, в первую очередь, романа «Что делать?» на становление русской идеи в ее аскетически-материалистическом ключе[11].

Прагматический эгоизм у Н.Г. Чернышевского становятся основным вектором развития личности. Сциентистские воззрения Чернышевского, во-первых, подразумевают принцип выгоды основным в природе человеческих действий. Он выводит следующую антропологическую формулу:

> При внимательном исследовании побуждений, руководящих людьми, оказывается, что все дела, хорошие и дурные, благородные и низкие, геройские, и малодушные, происходят во всех людях из одного источника: человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия[12].

[10] *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 167.
[11] Там же. С. 146.
[12] *Чернышевский Н.Г.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М.: Правда, 1974. С. 282.

Во-вторых, Чернышевский считает, что на природу человека следует смотреть не как на колеблющуюся между Богом и дьяволом одновременно (это характерно для воззрений Ф.М. Достоевского), а как на устойчивое единство биологического и психического организмов. Так человек освобождается от антиномий, несовпадений с самим собой, а вместе с тем закрывается путь трансцендирования за пределы биологических ограничений. Животные инстинкты преобразуются разумным человеком в личные выгоды, и на их основе возникает позиция разумного эгоизма.

Антитезисом к этому выступает антропология «подпольного человека».

У Достоевского выгоде больше не принадлежит роль смысла жизни. Напротив, утверждая свою свободу, человек выступает против всех социально-условных выгод, желая добровольного хождения по мукам, боли и «пощечины».

Желать «против всех выгод» – вот мотив человека из подполья. Это желание предполагает несение ответственности за свое утверждение в бытии. Рациональность объявляется ложью, как и любой детерминизм. Готовых формул нет. И пусть социум стремится построить Царство Божие на земле, но единичного человека волнует процесс строительства, а не итог. В отличие от социума, единичная личность знает, что построится не Царствие, а Вавилонская башня. И потому личность ужасается любой завершенности, если только она не достигается личной жертвой по примеру Христа. В последнем случае человек достигает бытия всеединого.

Бердяев хорошо понимал бунтующую раздвоенность и незавершенность человека и видел в идеях Достоевского пророчества о скором культурном крахе. «Русский,– пишет Бердяев, – апокалиптик или нигилист; апокалиптик на положительном полюсе и нигилист на отрицательном полюсе»[13]. Русский апокалиптик ждет конца времен и верит в приход Царствия Божьего, где уже не будет ни земной культуры, ни быта, и они уже теряют свою ценность в эсхатологическом ожидании. Напротив, нигилизм – это вовсе не конец истории, а утеря истины, то есть, выражаясь словами Хайдеггера, «скорее, продолжающее совершаться событие, в котором истина о сущем принципиально меняется и устремляется к определенному ею концу»[14].

Для Достоевского важна внерациональная истина, которая есть Христос, и он готов отказаться от всего концептуального мира ради этой ис-

[13] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины.М.: Правда, 1991.С. 261.
[14] *Хайдеггер М.* Ницше. С. 29.

тины. Следуя за истиной-Христом, человек проходит через страдание и ужас бытия-без-формул, но этот ужас есть причина сознания. Свобода человека заключена в возможности выбора между крестным страданием и пребыванием в без-умной инерции.

Морализм Толстого, понимаемый религиозными философами конца XIX – начала XX веков как духовный нигилизм

Именно религиозные философы – Бердяев, Франк, Ильин, Леонтьев, Флоренский, – ясно увидели в учении Л.Н. Толстого утонченный «дух отрицания», который воспитывает скрытый нигилизм религиозного бунта.

Это бунт против исторической церкви, влекущий за собой соблазн отпадения от церковности как таковой. Бердяев по этому поводу замечает: «Нигилисты были людьми, соблазнившимися историческим христианством и исторической духовностью»[15].

Социалистический лозунг о «сведении небес на землю» предполагает обновленную социальную онтологию, в центре которой стоит дух общины. Цель человечества – идеальное единство перед лицом апокалипсиса. Вот почему Толстой выносит на первый план общежитие людей в их идеальном состоянии братства и столь сдержан в оценке духовной составляющей исторического процесса. «Русский нигилизм, – пишет Бердяев о толстовском понимании исторической несправедливости, – не принимает самого источника исторического процесса, который заложен в божественной действительности, он бунтует против божественного миропорядка, в котором задана история со своими ступенями, со своей неотвратимой иерархичностью»[16].

Грезящий о справедливости человек бунтует против иерархии миропорядка, и это чревато социальным переворотом. С.Л. Франк отмечает, что попытка создать царство разума и социальной справедливости на земле означает рождение нигилистической религии, богом которой является мораль – такая интерсубъективная установка, в которой «из отрицания объективных ценностей вытекает обожествление субъективных интересов ближнего (народа)»[17].

[15] *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 176.

[16] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции. С. 266.

[17] *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.С. 176.

Гуманистическое морализаторство Толстого системно и выдержано в духе рационализма своей эпохи. Это прекрасно отражено в «Трёх разговорах» В.С. Соловьева через позицию молодого князя, морализаторство которого приводит его к отвержению факта воскресения, поскольку он противоречит здравому рассудку, знающему лишь закон нравственности. Основания нравственности почитаются Толстым за априорный ориентир в процессе любой деятельности.«Нравственные законы, – утверждает Толстой, – уже есть, человечество только уясняет их себе, <…> это уяснение нравственного закона есть не только главное, но единственное дело всего человечества»[18].

Толстовский анализ Евангелия направлен на вскрытие противоречий в христианском вероучении, которые не позволяют рассудку принять его. П.А. Флоренский в этом рационализме видит предел эгоизма: «…вера по Толстовской формуле:

> «Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне, как необходимость разума», – такая вера есть заскорузлый, злой, жесткий и каменный нарост в сердце, который не допускает его к Богу, – крамола против Бога, чудовищное порождение человеческого эгоизма, желающего и Бога подчинить себе. Много есть родов безбожия, но худший из них – так именуемая «разумная», или, точнее, рассудочная вера[19].

Рассудок конструирует мир без антиномий веры, без воскресения, без троичности нераздельного Божества, без внерациональной деятельности духа – потому что он хочет снять все эти антиномии. И сам берется за эту деятельность вместо духа.

М. Хайдеггер назвал эту позицию Толстого «деятельным нигилизмом», стремящимся утвердить сущность через разрушение культурных норм и традиций, через активное создание обновленных форм бытия[20]. Попытка найти справедливость в мире через отрицание высшей несправедливости – это бунт Ивана Карамазова, результатом которого становит-

[18] *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 25. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1937. С. 226.

[19] *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Правда, 1990. С. 65.

[20] *Хайдеггер М.* Ницше. С.83.

ся непринятие высшей реальности и, одновременно, тотальное сомнение в существовании эмпирически наличного бытия. Если человек отказывается от мира горнего, у него отнимается и дольний мир. Речь не идет о полноте или неполноте – если нет полноты, то есть «ничто».

Справедливость человеческая (познанная) и справедливость божественная (мистическая) могут не совпадать при рациональном анализе, что, по Толстому, требует корректировки. Он предлагает корректировку и человека, и законов мистического бытия для их соответствия друг другу. Франк замечает по этому поводу: «Ничто не противоречит так самому духу христианской веры, как беспощадно суровое, осуждающее человеческую душу моральное пуританство»[21]. Личность превосходит даже самую высокую мораль, утверждая евангельское изречение «суббота для человека, а не человек для субботы» (Марк 2:27)[22]. По мнению Франка, человеку через Евангелие дан непоколебимый этический ориентир для соизмерения с ним своих действий и стремления соответствовать заданному идеалу.

Толстой такую непоколебимость отрицает как дурную статичность, утверждая, что «нравственность есть нечто постоянно развивающееся, растущее»[23]. Этическая динамика развития противоречит раз и навсегда конституированной догматике, историческому воплощению церкви и ее практикам. Деятельный нигилизм при этом видит становление идеального (достижение Царствия Божьего) в онтологически неукорененном. Поскольку идеал христианина – Христос, то единственное, что, по мнению Толстого, можно осуществлять христианину – это соизмерение своей природы с Его природой, но не веру в Него как в путь приобщения к божественной сущности. Развитию этой мысли посвящено послесловие к «Крейцеровой сонате». Ковчег церкви как собрание верующих не осуществит Царствия Божьего, но всегда будет в процессе, в становлении, меняясь количественно, формально, но не качественно. Отвергая веру в вечную жизнь как актуальную для каждого человека действительность, Толстой пишет, что «идеал только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее, в мысли, когда он представляется достижимым только в бесконечности и когда поэтому возможность приближения к

[21] *Франк С.Л.* С нами Бог. М.: АСТ, 2003.С. 582.

[22] Там же. С. 581.

[23] *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 39. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 23.

нему – бесконечна»[24].Такое понимание идеала позволяет фиксировать отклонения от него, но непребывание в нем как в истине. Свобода человека у Толстого подчинена и выводится из закона негативности, но поскольку закон лежит в сфере рассудка, а свобода – в сфере веры, то здесь свобода принесена в жертву закону.

Бердяев, анализируя толстовскую философию, акцентирует, что «его мысль была занята теологией», что«Толстой всю жизнь искал Бога, как ищет его язычник», и что он «прежде всего видит устойчивый, природный строй человеческой жизни, ее растительно-животные процессы»[25]. Для Бердяева тема личности центральна, сам Бог – личность, поэтому важно погружение не в природу, а в персонализм. Теодицея Достоевского представляется Бердяеву более правильной: «Достоевский не теолог, но к живому Богу он был ближе, чем Толстой. Бог раскрывается ему в судьбе человека. Быть может, следует быть поменьше теологом и побольше антропологом»[26].

Критику толстовства в книге «Сопротивление злу насилием» даёт И.А. Ильин, рисуя такой портрет человека морали:

> Религиозно обескрыленный, осмеянный и низведенный; познавательно обессиленный и ослепленный; художественно урезанный и порабощенный; лишенный прав, обороны и родины, – человек остается к концу этого противодуховного циклона жалким существом об одном, моральном измерении, и высшим призванием его оказывается самопонуждение к безвольно-сентиментальной жалости[27].

Ильин обвиняет Толстого в сентиментальном стремлении избежать страданий, защитить от них человека щитом морального закона. Тогда как только через страдания стяжается дух, и через него же достигается высшее состояние бытия. Вот почему Ильину экзистенциализм Достоевского оказывается ближе, чем реализм Толстого.

Рефлексируя над повестью Толстого «Чем люди живы» в статье «Страх Божий и любовь к человечеству», К.Н. Леонтьев делает вывод о недопу-

[24] *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 12. М.: Художественная литература, 1982. С. 202.

[25] *Бердяев Н.С.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 391.

[26] Там же. С. 392.

[27] *Ильин И.А.* Пусть к очевидности. М.: Республика, 1993.С. 55.

стимости человеческого суда над установленным Богом порядком. Как и Ильин, Леонтьев находит в толстовских воззрениях сентиментализм морали. Вместе с тем, по Леонтьеву:

> Любовь без страха и смирения есть лишь одно из проявлений (положим, даже наиболее симпатичное) того индивидуализма, того обожания прав и достоинства человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века и, уничтожив в людях веру в нечто высшее, от них независящее, заставив людей забыть страх и стыдиться смирения, привело на край революционной пропасти все те западные общества, в которых эта антрополатрия пересилила любовь к Богу[28].

Под «антрополатрией» понимается возведение человека в статус божества, преклонение перед ним. Без смиренного осознания в своей природе греховного начала, человек не выйдет из порочного круга, где рациональное, стремясь подчинить себе мир и бунтуя против мировой несправедливости, оборачивается нигилизмом.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что русская религиозная философия видела в моралистическом рационализме с его стремлением к телесно-душевному благополучию человека опасность для духовных основ культуры и цивилизации – церковной, то есть богочеловеческой жизни. Возвеличивая эмпирическую науку, разумный эгоизм и материализм, нигилизм отрицает главнейшую часть триады цельного знания, как его понимает Вл. Соловьев, – Божественное начало сущего. Нигилизм погружает человека в «ничто». Но пустота, nihil, не может стать основой существования. Рационалистически избежать умозаключения о ничтожности жизни возможно, как писал Вл. Соловьёв, «только признавая выше человека и внешней природы другой безусловный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир кажущихся, поверхностных явлений»[29]. Такое «признание тем естественнее, что сам человек, по своему вечному началу, принадлежит к тому трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную связь»[30].

[28] *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. С. 332.

[29] *Соловьев В.С.* Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. С. 225.

Литература

1. *Аринин А.Н., Михеев В.М.* Прошлое. Настоящее. Будущее (Историко-философская мысль России XIX-XX вв.). М.: Изд-во РАГС, 1995.208 с.
2. *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука классики, 2008. 320 с.
3. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ: Астрель, 2011. 672 с.
4. Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.608 с.
5. *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
6. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. 799 с.
7. *Писарев Д.И.* Прогулка по садам российской словесности. Разрушение эстетики. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.290 с.
8. *Роцинский С.Б.* Русская религиозная философия: отечественное и вселенское. Саарбрюккен: Sanctum, 2013. 283 с.
9. *Соловьев В.С.* Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. 912 с.
10. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 25. Произведения 1880-х годов. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1937. С. 182–412.
11. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1928–1958.
12. *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. М.: Художественная литература, 1978–1985.
13. *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Правда, 1990. 837 с.
14. *Франк С.Л.* С нами Бог. М.: АСТ, 2003. 750 с.
15. *Хайдеггер М.* Ницше: В 2 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. 464 с.
16. *Чернышевский Н.Г.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М.: Правда, 1974. 454 с.

[30] Там же.

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ ГЛАЗАМИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Януш Добешевский

Институт философии Варшавского университета

Аннотация: В статье автор утверждает, что ранние взгляды Вл. Соловьева можно охарактеризовать как славянофильские, но одобрительные высказывания Вл. Соловьева о славянофильстве могли касаться только классической версии славянофильства, в которой национальный аспект уравновешивался общечеловеческим, или универсалистским. Избегая в свою очередь сведения поставленных классическим славянофильством вопросов только к «интеллектуально-археологическим» спорам о И. Киреевском или А. Хомякове, Вл. Соловьев мог апеллировать к исключительному во всех смыслах союзнику – к Ф.М. Достоевскому, и он обращается, во-первых, к художественному творчеству Достоевского, положившему начало новому направлению в развитии искусства, а, во-вторых, к его знаменитой «Речи о Пушкине», произнесенной в 1880 году на праздновании, посвященном открытию памятника Пушкину в Москве. В конце концов, Соловьев отказался от славянофильства, но только после того, как проверил и испробовал все шансы, которые, казалось, были со славянофильством связаны и предвестниками которых были Достоевский, Киреевский и Хомяков.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, классическое славянофильство, И. Киреевский, А. Хомяков, «Речь о Пушкине».

Иногда ранний период развития мысли Вл. Соловьева (от его дебюта в 1873 году вплоть до начала 80-х) называют славянофильским[1]; славянофилом молодого философа считали его современники. Также сам Соловьев был склонен ощущать некую внутреннюю связь с этим направлением русской мысли. Однако если мы всерьез хотели бы поместить имя Соловьева в ряду славянофилов, то речь должна идти не о принадлежности его творчества к основанию, ядру славянофильской мысли, но о некоторой предельной возможности славянофильства. Поэтому одобрительные высказывания Соловьева о славянофильстве могли касаться только его классической версии, в которой национальный аспект уравновешивался

[1] Этой точки зрения придерживается, например, К. Мочульский (см.: *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М. Республика, 1995. С. 64, 136).

общечеловеческим, или универсалистским, а отправной точкой рассуждений была философия Гегеля и Шеллинга. Вместе с тем, борьба за наследство и образ классического – называемого также ранним – славянофильства 40–50-х годов XIX века не могла быть единственной целью и содержанием интеллектуальной активности и политико-публицистических выступлений Соловьева по этому вопросу. В то время классическое славянофильство воспринималось как пройденный этап, как концепция, соответствующая интеллектуальной и исторической ситуации минувшего прошлого России.

Соловьев активно настаивал на универсалистском видении славянофильства (а вернее, на истинно универсалистском, а не националистическом наследии славянофильства) и, избегая сведения поставленных классическим славянофильством вопросов только к «интеллектуально-археологическим» спорам о Киреевском или Хомякове, мог апеллировать к исключительному во всех смыслах союзнику в этом вопросе, а именно к Ф.М. Достоевскому. Общественный авторитет Достоевского, его интеллектуальный и художественный гений, наконец, националистические черты его публицистики, хоть и бросающие тень на первичные для него идеи универсализма, гуманизма и христианства, но в тоже время придающие этим идеям особую силу убедительности (так как национальный момент оказывается здесь подчинен универсальному), стали для Соловьева полем для собственных славянофильских размышлений.

Соловьев в своем стремлении использовать славянофильскую традицию для описания собственных взглядов, обращается, во-первых, к художественному творчеству Достоевского, положившему начало новому направлению в развитии искусства, а, во-вторых, к его знаменитой «Речи о Пушкине», произнесенной в 1880 году на праздновании, посвященном открытию памятника Пушкину в Москве.

Рассмотрим сначала первый из этих аспектов. В истории развития искусства, по мнению Соловьева, можно выделить два этапа. На первом этапе искусство было подчинено религиозной идее; художник был жрецом и пророком, искусство отвлекало человека «от той тьмы и злобы, которые господствуют в мире, оно уводило его на свои безмятежные высоты»[2]. Это время осталось позади. Искусство отделилось от религии; и если прежде искусство служило богам, то в Новое время само

[2] *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Ред. А.В. Гулыга, А.Ф. Лосев. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 293.

стало божеством, сделав своим объектом реальность, а своей страстью форму. Теперь искусство рабски копирует явления действительности и служит человеку, доставляя ему удовольствие. Однако ни той, ни другой цели ему все же не удается достичь, поскольку оно не хочет понять, что реальность это не какой-то отдельный объект или конкретная действительность, но все в целом, понятое с некой сверхреальной точки зрения, а потому подражательный реализм самоуничтожается либо в погоне за частностью, либо в сверхреальном (в его перспективе) реализме целого, либо в открытой капитуляции: в признании главенства формы и в идеале искусства для искусства. Некоторые несколько истерично заявляют о кризисе искусства и упадке творчества, однако, в сущности, за этим ведущим к кризису беспомощным стремлением искусства к реализму и полезности кроется позитивный замысел, состоящий в том, чтобы искусство стало реальной силой, чтобы просветляло и преображало мир, а не уводило от мира или смягчало мировую злобу и тьму, как делало это до сих пор. Искусство, призванное преображать мир, должно привлечь к этому «неземные силы»[3], должно снова обратиться к религии; в то же время это не будет отказом от традиции реализма, но скорее утверждением реализма, связанным, с одной стороны, с творческо-пророческой ролью художника, а с другой, – с осознанием, что «всякая подробность, взятая отдельно, сама по себе не реальна, ибо реально только все вместе»[4]. По мнению Соловьева, мы стоим на пороге новой эры в развитии искусства. После эпохи, когда искусство было подчинено религии, и после эпохи автономного развития искусства наступает эра нового религиозного искусства, в которой связь искусства и религии будет свободным и глубоким замыслом художника, а не принуждением или неотрефлексированной традицией, как это было раньше: «Еще нет представителей этого нового религиозного искусства, но уже являются его предтечи. Таким предтечей был и Достоевский»[5].

Соловьев одним из первых, а, возможно, и первый, обратил внимание на роль Достоевского – новатора и первопроходца – в развитии новых тенденций в искусстве. Достоевский открыл новые пути духовности и создал новый литературный жанр. Он независим и оригинален, и в то же время сопоставим по своему значению со всей предшествующей

[3] Там же.

[4] Там же. С. 292.

[5] Там же. С. 294.

литературной традицией: Достоевский «основоположник» и «законодатель» на карте человеческой художественности и духовности[6]. На этом фоне все недостатки (с традиционной точки зрения) стиля Достоевского теряют свое значение, утверждает Соловьев. Как вполне в духе Соловьева емко заметил в этой связи в 1902 году Сергей Булгаков:

> Быть может, с точки зрения архитектуры романа, покажется неудачным, что одна из центральных фигур вместе с тем является как бы эпизодической и лишней для развития действия. Бесспорно, что все почти романы Достоевского страдают большими недостатками, даже неряшеством архитектуры и выполнения, и фанатикам формы есть от чего прийти в справедливое негодование. Но как-то странно и неуместно говорить о недостатках формы, когда речь идет о таких колоссальных произведениях, как «Братья Карамазовы». Они сами себе закон, и разумной критике следует ограничиться относительно их только констатированием фактов, возможно полным раскрытием художественного замысла[7].

В настоящее время уникальный стиль и особенности жанровой специфики творчества Достоевского для большинства исследователей являются отправной точкой в определении сущности творчества автора «Бесов». В этом контексте стоит упомянуть еще о двух особенно интересных подходах к этому вопросу, содержащих, к тому же, некоторые отсылки к соловьевскому анализу творчества Достоевского. Как напоминает И.И. Евлампиев, С. Аскольдов делил литературу на литературу *типа*, в которой в описании человека доминируют характеристики, раскрывающиеся в соотнесении человека с социальной средой (таково творчество Гоголя, Островского, Лескова); на литературу *характера*, которая свое внимание сосредотачивает на чертах, отражающих реакцию человека на события внешнего мира (мастерами изображения характеров были Тургенев и Лев Толстой); и, наконец, на литературу *личности*, направленную

[6] Как пишет современный японский исследователь творчества Достоевского, «Соловьев имеет определенные заслуги в пропаганде литературы Достоевского как основоположник квазирелигиозных славословий типа “все начинается Достоевским и все им заканчивается”» (*Накамура К.* Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. С. 255).

[7] *Булгаков С.Н.* Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб., 1903. С. 86.

на изображение исключительности, неповторимости, целостности человека. Достоевского Аскольдов считает создателем и единственным представителя литературы личности[8].

В то время как классификация Аскольдова не получила широкого распространения и практического применения в исследованиях по теме, второй подход к пониманию сущности творчества писателя, напротив, широко известен и высоко ценится исследователями. Мы имеем в виду, конечно, концепцию полифонического романа М.М. Бахтина; и здесь мы сталкиваемся с подобной ситуацией: Бахтин называет Достоевского создателем и единственным представителем полифонического романа[9]. Хотя чересчур поспешное решение связать подход Соловьева с теорией Бахтина кажется нам рискованным[10] – тем более, что ни Соловьеву, чтобы подчеркнуть, например, его пророческий дар или вневременность его творчества, не обязательно играть роль одного из предшественников концепции Бахтина, ни Бахтину не нужно искать дополнительное укоренение идеи полифонии в XIX веке и в творчестве профессионального философа Соловьева[11] – тем не менее, трудно, разумеется, отрицать существование определенной общей интеллектуальной тональности, сходств в выводах Соловьева и Бахтина в вопросе понимания творчества Достоевского. Черты этой непростой для концептуализации, хотя и очевидной общности будут раскрыты в ходе дальнейшего анализа.

[8] *Аскольдов С.А.* Религиозно-этическое значение Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы. Сб. 1. М., 1922; данные привожу по: *Евлампиев И.И.* Антропология Достоевского // Вече. Вып. 8. 1997. С. 140.

[9] Хотя Бахтин искал в истории литературы зачатки полифонии, указывая на определенные достижения Рабле и Сервантеса в этом вопросе.

[10] Примером тому может послужить статья В. Викторовича, в которой ключевым понятием прочтения творчества Достоевского через Соловьева было «примирение по существу». Согласно пояснению самого Соловьева, оно заключается «не в том, чтобы *перенять*, а в том, чтобы *понять* чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины» (Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 316). После этой цитаты Соловьева В. Викторович задает риторический вопрос: «Не есть ли это то, что Бахтин называл диалогом – не формой, а сущностью бытия сознания?» (*Викторович В.А.* Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский в конце XX века / Ред. К.А. Степанян. М., 1996. С. 456). По нашему мнению, этот вопрос совсем не риторический, а его постановка требует ряда дополнительных условий и предварительных замечаний.

[11] Стоит обратить особое внимание на тот факт, что в посвященном историко-литературной проблематике объемном разделе, открывающем «Проблемы поэтики Достоевского», там, где Бахтин стремится показать становление идеи полифонического романа и диалогизма в литературе о Достоевском, нет ссылок на Соловьева. В то же время Бахтин упоминает Вяч. Иванова и С. Аскольдова, мыслителей, в значительной мере выросших из идей Соловьева. Нам кажется, что это наиболее подходящая перспектива для анализа отношений Бахтин-Соловьев.

Динамическое изображение реальности, понимание истины, смысла и ценности как цели, предназначения, возможности – вот то, что в глазах Соловьева делало творчество Достоевского оригинальным, что позволило ему открыть новую эпоху в искусстве. Творчество здесь является своего рода броском в будущее, с перспективы которого дается оценка, анализируется современность, со всем пониманием риска, который с этим сопряжен, но также и со всем пафосом проникновения в тайну и ощущением силы творческого воздействия искусства. «Здесь все в брожении, ничто не установилось, все еще только становится. Предмет романа здесь не *быт* общества, а общественное *движение*»[12] (курсив автора. – *Я.Д.*). В этом смысле Достоевский оказывается в оппозиции ко всей остальной традиции русской литературы. Ее лучшие представители – Гоголь, Тургенев, Лев Толстой – изображают только *состояние* общества; в их мире «все ясно и определенно, все установилось; если есть желание чего-то другого, стремление выйти из этих рамок, то это стремление обращено не вперед, а назад, к еще более простой и неизменной жизни»[13]. Такое понимание творчества Достоевского и противостоящей ему литературной традиции, приводят Соловьева к истолкованию идей Достоевского не с перспективы нации, народа, почвы, но веры, всеобщности и церкви – не с перспективы прошлого, того, что уже есть, а с перспективы будущего, того, чего нет, что только просвечивает (хотя и испокон веков) через трещины человеческой тоски, через разрывы-противоречия человеческого существования.

Идеалом Достоевского является идеал христианский, который, однако, постоянно находится под угрозой влияния разного рода партикуляризмов и редукционизмов. Но Достоевский, по мнению Соловьева, в своих произведениях смог выразить этот идеал в исключительной полноте, смог показать всю его многомерность: его реальность, динамизм, а

[12] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 295.

[13] Там же. Позднее, это динамическое видение мира и человека Н. Бердяев в своей пространной книге «Миросозерцание Достоевского» выберет в качестве ключа к прочтению творчества писателя.

вместе с тем, и его потенциал. Итак, христианский идеал у Достоевского предполагает, прежде всего, свободного человека – личность это *необходимое* веры; а вместе с тем, ни одна личность, что следует из выше сказанного, не может обладать правом на какую-либо исключительность, на какую-либо форму принуждения по отношению к другим личностям; напротив, личность здесь призывается к внутреннему преображению, братству и всеобщей солидарности. Такая общность – ею может быть также общность национальная – есть, в свою очередь, *возможное* веры. Но вера не может ограничиваться тем, что необходимо и возможно; подлинно она начинается с допущения того, что *невозможно*, то есть свободного всечеловеческого единства, преодолевающего границы времени и места, с идеи общности живых и мертвых; и только тогда она выражает идеал Христа.

Соловьев не сомневался, что идеал Достоевского носил не национальный, а морально-религиозный характер. Утверждая обратное, мы бы свели творчество Достоевского к чему-то в сущности бессмысленному, абсурдному и недействительному (хотя и реальному). В самом деле, у Достоевского «личность должна преклониться перед народной верой, но не потому, что она народная, а потому, что она истинная. А если так, то, значит, и народ во имя этой истины, в которую он верит, должен отречься и отрешиться ото всего в нем самом, что не согласуется с религиозною истиной», вместе «и даже *непременно*, с пожертвованием своего национального эгоизма» [14] (курсив автора. – *Я.Д.*). Как известно, в литературе, посвященной Достоевскому, часто можно встретить утверждение о националистической ограниченности взглядов писателя, особенно заметной в публицистике, но присутствующей также и в его художественном творчестве, выражением чего являются хотя бы его негативные, язвительные характеристики и оценки других наций, его народолюбие, а также радикальные утверждения о превосходстве православия над католицизмом. В. Зеньковский писал, что свойственное Достоевскому «чувство освященности России и проводило незаметно в самые тайники мысли начало натурализма», а «сочетание почвенничества с универсализмом создавало идиллический взгляд на Россию, легко перерождалось в ограниченный национализм и сводило все мировые проблемы к русской проблеме» [15].

[14] Там же. С. 304.

[15] *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С. 235. Почвенничество было «славянофилизирующим» мировоззрением и идеологией, проповедовавшейся А. Григорьевым, Н. Страховым и собственно Достоевским, призывающей к возврату к почве, народу и народному православию, что должно было стать альтернативой европейским опасностям развития России и всего современного мира. О почвенничестве см.: *Lazari A.* «Poczwiennictwo». Z badań nad historia idei w Rosji. Łódź, 1988.

Художественным выражением этой позиции Достоевского, по мнению Зеньковского, был образ Шатова в «Бесах» [16]. Это мнение разделяют, кажется, и многие другие исследователи Достоевского. Убедительно, на наш взгляд, оппонировал Зеньковскому Сергей Гессен. По его мнению, Достоевский всегда старался избегать «славянофильской исключительности», и «как ни близки иногда мысли Шатова мыслям Достоевского, об отождествлении автора со своим злосчастным героем не может быть, конечно, и речи» [17]. В подтверждение своих слов Гессен приводит утонченный, но сильный аргумент из текста «Бесов», где Шатов на вопрос Ставрогина, верит ли он в Бога, в страстном экстазе начинает излагать свои идеи: «– Я верую в Россию, я верую в ее православие… Я верую в тело Христово… Я верую... – залепетал в исступлении Шатов. – А в бога? В бога? – Я... я буду веровать в бога» [18]. «Таким образом, – продолжает Гессен, – точка зрения Шатовского национализма, которую часто считают выражением взглядов самого Достоевского, им самим в “Бесах” была определена как страдающая маловерием» [19].

Сказанное выше позволяет нам считать вполне обоснованным (а не только проекцией собственной позиции [20]) утверждение Соловьева, что «если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а *Церковь*» [21] (курсив автора. – *Я.Д.*). Церковь является здесь понятием, выражающим то надындивидуальное, а вместе с тем наднациональное, что есть в истине, то есть всеобщность открываемых христианством божественных

[16] *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. С. 232.

[17] *Гессен С.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева // Современные Записки. Кн. 45. 1931. С. 278.

[18] *Достоевский Ф.М.* Бесы. М., 2008. С. 234.

[19] *Гессен С.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева. С. 278.

[20] Такое предложение мы находим, например, в цитированном тексте Зеньковского (*Зеньковский В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей), у К. Мочульского (*Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение), а также в монографии Г. Пжебинды (*Przebinda G.* Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992).

[21] *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. С. 300.

признаков человека, которыми являются в индивидуальном плане – «бесконечность человеческой души», а в неразрывно связанном с ним общественном плане – «всечеловечество»[22].

Достоевский, по мнению Соловьева, как никто другой понимал, что идея истинной христианской церкви возвышается как над «храмовым христианством», ограничивающим веру праздниками и отводящему вере строго определенное пространство в человеческой жизни, так и над «христианством домашним», сводящимся к личному плану, к частной жизни человека. Истинное христианство может быть только вселенским, но пока оно в действительности, по факту таким не является (в отличие от фактических «храма» и «дома»), потому оно «есть только *задача*, и какая огромная, превышающая, по-видимому, силы человеческие задача»[23] (курсив автора. – *Я.Д.*). Художественная идея и жизненный идеал Достоевского воплощали как раз такое понимание веры – веры, обращенной к тому, что невозможно, а также реализма, изображающего человека в динамике, преодолевающей всякую фактичность. Можно было бы сказать, что христианство храмовое (или храмовая религиозность вообще) связано с культурой Востока, домашняя религиозность – с культурой Запада; России, в свою очередь, выпала роль осуществить синтез вселенской религиозности. Все надежды, которые Достоевский связывал с русским народом, имели свое основание в своего рода иерархии универсалий, вершиной которой является «всемирное братство во имя Христа». Следующими ступенями были «истинная церковь», «православие», «Россия», и только после них – их общественно-историческая «служебная сила», и в этой роли русский народ. С этой точки зрения, по мнению Соловьева, необходимо понимать все национально-православные увлечения Достоевского. Безусловно, он говорил о «всемирном деле православия», но это были слова не столько о «божественном учреждении, неизменно пребывающем», сколько о «*задаче* всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христово и в духе Христовом – в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования»[24] (курсив автора. – *Я.Д.*). Действительно, он «считал Россию избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для

[22] Там же. С. 306, 304.
[23] Там же. С. 303.
[24] Там же. С. 304.

осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества, или вселенской Церкви»[25]. Залогом этой особой роли России и русского народа являются – по Соловьеву – определенные национальные особенности, складывавшиеся в ходе исторического развития и в процессе утверждения православия, которые, в сущности, являются национальными «пустотами», трещинами; это открытость и только ожидание становления своего национального характера. Среди этих характеристик, или скорее, национальных антихарактеристик Соловьев называет «слабость национального эгоизма и исключительности», «необыкновенную способность усваивать дух и идеи чужих народов», наконец, «сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем»[26].

Эти русские национальные характеристики, или антихарактеристики, Соловьев эксплицирует не только из художественной прозы Достоевского. О них писатель говорил в «Речи о Пушкине», а также в «Объяснительном слове» к ней. Формулировки Соловьева не только передают дух выступления Достоевского, но и его букву. «Да, назначение русского человека, – проповедовал Достоевский в принятой слушателями с восторгом «Речи о Пушкине», – есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите»[27]. «Речь о Пушкине» произвела огромное впечатление, казалось, что она стала переломным моментом в истории русской культуры и России в целом. По мнению Соловьева, «недаром тогда почувствовалось и сказалось, что упразднен спор между славянофильством и западничеством»[28]. Сам Достоевский, впрочем старавшийся не преувеличивать своих заслуг, писал, что «Речь» потому стала событием, что благодаря сформулированным в ней идеям и ее духовно-интеллектуальной атмосфере «объявлено было, наконец, что все недоумения между обеими партиями и все злые препирания между ними были доселе лишь одним великим недоразумением. <…> представители славянофильства тут же, сейчас же после речи моей, вполне согласились со всеми ее выводами.

[25] Там же.
[26] Там же.
[27] *Достоевский Ф.М.* Пушкин [Дневник писателя] // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 14. СПб, 1995. С. 439.
[28] *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. С. 315.

<…> лишь я сошел с кафедры, подошли ко мне пожать мою руку и западники, и не какие-нибудь из них, а передовые представители западничества[29] <…>. Они жали мне руку с таким же горячим и искренним увлечением, как славянофилы, и называли мою речь гениальною»[30]. «Речь о Пушкине», по-видимому, действительно выражала это заявленное Соловьевым синтетическое новаторство русской культуры, совершенно осознанно преодолевающей, наконец, собственный разлом и побеждающей в своем универсализме ограниченность погруженных в застой и кризис культур Востока и Запада. Достоевский по разным причинам казался писателем избранным, заслуживающим особенного доверия, а потому подходящим для утверждения идей универсальности и прорыва русской культуры. Однако, даже если Достоевский сыграл эту роль объединителя (а он ее, несомненно, сыграл), то это вовсе не связано с содержанием его «Речи о Пушкине» – это видно сегодня, впрочем, многие и тогда довольно быстро это поняли. Как писал Зеньковский, «тот исключительный успех, какой имела его речь при открытии памятника Пушкину, то глубокое стремление к примирению, которое тогда охватило всех, все же оказалось недолговечным и невлиятельным»[31]. Где же кроются причины того, что поколебало славянофильские надежды Соловьева и связанный с ними философский проект?

Не ставя под сомнение значение и достоинства «Речи» Достоевского, необходимо, прежде всего, обратить внимание на то, что ее ключевые идеи, по сути, повторяют положения концепций классических славянофилов, у которых национальный момент находился в тесной связи с моментом универсальным, и только очень поверхностное и схематичное прочтение их мысли, а также интерпретации, осуществленные с перспективы постклассического славянофильского национализма, могли бы утверждать что-то другое. С этой точки зрения, «Речь» Достоевского была славным возвратом к истокам славянофильства, его обновлением[32]. Однако в том, что этот поворот к истокам славянофильства осуществляется под лозунгом синтеза славянофильства и западничества, – есть что-то знаковое как для понимания славянофильства, так и для понимания синтеза. Эта мыслительная структура, которая в конце 30-х годов XIX века как одна из двух определяющих сторон (наряду с западничеством) лежала в основе фундаментального, центрального для культуры того времени спора западников и славянофилов, оказывается в конце 1870-х основой синтеза славянофильства и западничества. Это выразительно показывает культурный и интеллектуальный уровень классического славянофильства, а вместе с тем и поверхностность и даже мнимость «Речи» Достоевского как синтеза славянофильства и западничества; а косвенно это свидетельствует о слабости славянофильства 1870-х годов, которое было только националистическим, консервативно-политическим осколком первоначального славянофильства, осколком довольно сомнительным, прежде в классическом славянофильстве всегда находившемся в тени. С этой точки зрения, «Речь» Достоевского была возвышенной и патетической драмой в старых декорациях, от которой – после того, как улеглись связанные со спектаклем эмоции и восторги – осталось немного. Реальность, из которой выросло славянофильство, осталась в прошлом; в реальности 1870–1880-х годов оно было лишь программой национальной автаркии, апеллирующей к естественному превосходству русского народа, к неизменной ортодоксии православия и к патриархальному деспотизму как истинной форме социально-политической жизни. Попытки возрождения классического славянофильства после Крымской войны и крестьянской реформы, в ситуации нарастающей индустриализации России и, с другой стороны, неспособность политической (и церковной) власти отвечать на вызовы времени, могли быть только замаскированной, хотя и благородной формой политического квиетизма, обеспечивающей, кроме того, интеллектуальное и историческое алиби постславянофильскому национализму. Если классическое славянофильство в своей философии истории могло удерживать равновесие между национальным и универсалистским началами, то в 1870-х и 1880-х годах универсализм должен был, если о нем вообще шла речь, преодолеть славянофильские ограничения и двусмысленности (так как историческая реальность лишила эту

[29] Речь идет о И.С. Тургеневе и П.В. Анненкове; в то время как главным представителем славянофильского лагеря, воздавшим дань Достоевскому, был Иван Аксаков.

[30] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. С. 421–422.

[31] *Зеньковский В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. С. 247.

[32] См.: *Walicki A.* W kręgu konserwatywnej utopii. S. 449–450. Валицки в связи с идеей универсальности России в «Речи» совершенно справедливо напоминает, что уже «Хомяков писал о свойственной славянам способности понимания всего человеческого, а Константин Аксаков, просто отождествлял русский народ с человечеством». Те же мотивы без труда можно найти и у Киреевского (например, см.: Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 61).

двусмысленность очарования полноты и возвышенности; успехи ясности и недвусмысленности были слишком очевидны), а значит верность славянофильству означала верность его народолюбию, его консервативным мотивам, которые без дисциплинирующего влияния универсалистских мотивов принимали форму реакционизма, шовинизма и империализма.

Таким образом, «Речь о Пушкине» Достоевского была для Соловьева предельной возможностью славянофильства в интеллектуальном плане. Но в актуальном социально-историческом плане (который для проекта синтезирующей роли России в истории, а особенно для открытого, только «возможного» характера исполнения этой роли был чрезвычайно важным) эта предельная возможность попросту становилась невозможностью. В этой ситуации важно было избежать иллюзий, а также разоблачить главную угрозу идеи интегральности и всеобщности, а этой угрозой был агрессивный и тривиальный национализм 70–80-х годов XIX века. Более того, следовало учитывать, что его связь со славянофильством не сводилась только к дерзкому захвату знамени, она была связана с дуализмом классического славянофильства, с отсутствием в классическом славянофильстве «страховки» от сползания – при «благоприятных» обстоятельствах – в шовинизм. Поэтому у Соловьева, вместе с высокой оценкой славянофильства (выражением которой была интерпретация художественного творчества Достоевского и «Речи о Пушкине»), мы находим и сведение «прокурорских» счетов со славянофильством (в сборниках «Национальный вопрос в России»).

Мы уже вспоминали, что Соловьеву было чуждо восхищение надындивидуальным православно-соборным сознанием народа, он не возносил хвалу общине. Тем не менее, в чертах русского народа и в истории России философ искал аргументы в пользу своей славянофильско-универсалистской позиции и против главной ее угрозы, то есть против славянофильско-националистической программы. Если Соловьев и отказался от славянофильства, то только после того, как проверил и испробовал все шансы, которые, казалось, были со славянофильством связаны, и которых предвестниками были Достоевский, Киреевский и Хомяков. И в заключение отметим, что этими «последними шансами» славянофильства в философии истории Соловьева были русские «акты самоотречения» («призыв» варягов, крещение Руси, реформы Петра I); но эта тема уже выходит за рамки данного исследования.

Литература

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 320 с.
2. *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. Париж: YMCA-Press,1968. 239 с.
3. *Булгаков С.Н.* Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1903. С. 63–70.
4. *Викторович В.А.* Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский в конце XX века, ред. К. Степанян. М.: Классика плюс, 1996. С. 432–461.
5. *Гессен С.И.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьев // Современные Записки. Кн. 45, 1931. С. 308–338.
6. *Достоевский Ф.М.* Бесы. М.: Эксмо, 2008. 608 с.
7. *Достоевский Ф.М.* Пушкин // Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Собр. соч.: В 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995. С. 425–441.
8. *Евлампиев И.И.* Антропология Достоевского // Вече. 1997. Вып. 8. С. 122–196.
9. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж: YMCA-Press, 1955. С. 279.
10. *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 383 с.
11. *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М.: Изд-во «Республика», 1995. С. 63–216.
12. *Накамура К.* Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. С. 330.
13. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Ред. А.В. Гулыга, А.Ф. Лосев. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 290–323.
14. *Lazari A.* «Poczwiennictwo». Z badań nad historia idei w Rosji. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1988. 207 s.
15. *Przebinda G.* Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków: Wydawnictwo Arka, 1992. 245 s.
16. *Walicki A.* W kręgu konserwatywnej utopii. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964. 494 s.

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО[1]

Т.А. Касаткина

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: Принято говорить о влиянии философских идей Соловьева на Достоевского. Но философия всеединства – исконная интуиция писателя, обнаруживаемая в его текстах задолго до того, как у юного Соловьева появились философские идеи. Достоевский говорит о всеединстве не как о заданном (как это делает Соловьев), но как о данном; «эгоистическое» состояние человека, с его точки зрения – ошибка восприятия того, кто видит как реальность лишь «насущное видимо-текущее», но не опознает в ней «концов и начал». Ошибка восприятия касается не столько связности/отказа от связности всего со всем, как у Вл. Соловьева, сколько видения человеком своего собственного размера и конфигурации.

Ключевые слова: Достоевский, Вл. Соловьев, проблема влияния, философия всеединства, функция воли, «Братья Карамазовы», Элевсинские мистерии.

«Философия всеединства» для русскоязычного читателя практически автоматически ассоциируется с именем Владимира Соловьева. И ее очевидное присутствие в последнем романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» обычно связывают с влиянием, оказанным философскими воззрениями Соловьева на творчество Достоевского[2].

Полагаю, однако, что все происходило совсем иначе. Чтобы начать это видеть – достаточно вспомнить и держать в голове, что в момент встречи Достоевского и Соловьева первому было примерно 52 года и он был прирожденным философом, что очевидно еще в его юношеских, семнадцатилетних, письмах, – а второму было всего 20 лет, и все его достоинство (немалое, особенно учитывая возраст) на тот момент заключалось в том, что его заботили те же философские проблемы (по меньшей мере – он, безусловно, оказался к ним восприимчив), что и старшего товарища, и

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

[2] Этот тезис прозвучал и на международной конференции «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века: к 165-летию Вл. Соловьева», на основе которой выпущен этот сборник, в докладе С.А. Кибальника «Теократический идеал Вл. Соловьева и роман Ф.М. Достоевского “Братья Карамазовы”».

что ту философию, которую внутренне проживал и делал основой своих художественных текстов пятидесятилетний писатель, юный философ стал пытаться излагать дискурсивно[3].

Кроме того, нужно заметить, что идея влияний чрезвычайно проблематична вообще – и особенно проблематична в случае Достоевского (как и других великих мыслителей, в высшей степени оригинальных, даже если исследователям удается проследить «заимствования» всех составных частей их учений). Здесь нужно вспомнить фразу: «Я беру *мое* добро там, где его нахожу» и сделать акцент на слове «мое». Мыслитель не заимствует – он, самое большее, радостно обнаруживает сродные ему, его собственные мысли, удачно сформулированные другим – и заимствовать чего-либо действительно чужого он совершенно не в состоянии. В изложении Соловьева Достоевский приветствовал свои собственные мысли.

В известном письме Н.П. Петерсону по поводу учения Н.Ф. Федорова Достоевский напишет: «Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел ***как бы за свои***» (30_1, 14)[4]. Вот только такие мысли, *прочтенные за свои*, и имели шанс проявиться в творчестве писателя. То, как Достоевский продолжает это письмо, наглядно показывает, что он видит здесь случившуюся встречу единомышленников, а вовсе не учеников и учителей, имеющих сообщить друг другу нечто новое и невиданное: «Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву, молодому нашему философу, читающему теперь лекции о религии <…> Он глубоко сочувствует мыслителю ***и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию***» (30_1, 14).

Соловьев стал одним из любимых собеседников Достоевского именно потому, что молодой человек оказался его *сомысленником* в вещах, ко-

[3] О проблеме влияния в этой паре недавно опубликована статья, разбирающая, в том числе, и историю возникновения идеи влияния Соловьева на Достоевского. См.: *Прийма И.Ф.* Достоевский и Соловьев: проблема влияния // Вестник МГОУ. Сер.: Русская филология. 2016, № 3. С. 94–104. https://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/11226 Из этой статьи тоже видно, что идея заимствования появляется исключительно в голове исследователя, отчетливо видящего прямое дискурсивное высказывание и не очень способного считывать то, что иным образом выражено в художественном тексте.

[4] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Здесь и далее том и страница указываются в тексте в скобках после цитаты. Выделение в цитатах курсивом и курсивом+полужирным – сделано мною. Выделение полужирным – курсив цитируемого автора.

торые для Достоевского были важнейшими и фундаментальными основами его мировоззрения, которые Достоевский продумывал уже на протяжении длительного времени (практически – с начала своей литературной деятельности, с романа «Бедные люди»[5]) и о которых поговорить прямо и вне художественных текстов было особенно и не с кем. Надо отметить при этом, что Достоевский продумывал эти вещи, на мой взгляд, *на более глубоких уровнях*, чем не только ранний, но даже и поздний Соловьев.

Укажу для начала, что в «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев говорит, что фундаментальный разлад, который происходит в мире, движение к разделению, к отделению от целостности, от *всего*, случается в результате интенций и действий *мировой души*, которая, соответственно, и несет ответственность за происходящее. Она соблазнилась идеей *иного владения вещами этого мира*, которые и так ей принадлежали, – но ей захотелось владеть ими *иным образом*. И, собственно, лишь в процессе восстановления отпавшего в результате падения мировой души мира появляется человек как воссоединение, впервые произведенное, логоса с природным началом[6].

Уже из сказанного понятно, почему правы были те, кто говорил, что идеи Владимира Соловьева отразились в идеях Ивана Карамазова – ибо этот восходящий вектор движения, это человечество, которое выстраивает свое движение к Богу и идет к Нему в поисках мировой гармонии, выражены в философии Ивана вполне отчетливо. Человек не виновен в том, что произошло (во всяком случае – не *априорно* виновен) – он есть, напротив, некий *способ* восстановления первоначального единства, разрушенного не им, – и именно от такого «мира Божьего» отказывается Иван, заявляя, что не должен неповинный расплачиваться за сделанное другими.

Для Достоевского же вообще все принципиально иначе. И если мы вспомним о тех черновых записях, которые представляют собой первоначальный набросок философии всеединства Достоевского (хотя философия эта вполне отчетливо выражалась и в опубликованных «Зимних заметках о летних впечатлениях»): «Маша лежит на столе, увижусь ли с Машей…» и «Социализм и христианство», то мы увидим, в чем эти исходные позиции различаются.

В одном из писем Достоевский говорит, что социализм и христианство – антитезы (см.: 29_1, 262). Он имеет в виду, что они исходят из противоположных базовых принципов – и эти разные принципы им проговорены как раз в упомянутых двух черновых текстах. Социализм исходит из предпосылки, что все есть *отдельные*. И этих отдельных нужно соединить в некую общность. Достоевский исходит из того (и христианство, с точки зрения Достоевского, исходит из того), что первично в*сё/все*. Всё и все – это синонимы в идиоязыке Достоевского, и это, собственно, то, что единственно реально, потому что отдельное, уединенное существование вещей, с точки зрения Достоевского, не есть некая данность – как она все же *данность* (искажающая идеал) с точки зрения Вл. Соловьева – а есть *ошибка* зрения, *ошибка* восприятия и понимания. Отдельное существование заключенных в себе эгоистических единиц – это просто невидение своего настоящего положения, непонимание своей настоящей природы. Это та резкая редукция, которую претерпевает существо, начавшее видеть себя в очень ограниченном объеме, на слишком небольшой глубине.

Если мы посмотрим на пальцы (или если пальцы посмотрят на себя), не принимая во внимание соединяющую их ладонь, – мы увидим (они увидят) отдельные объекты. Вот это невидение пальцами того, что они – части ладони, а дальше вместе с ладонью часть всего организма – это и есть состояние современных людей по Достоевскому.

Дело не в наличии *другого* способа бытия (как получается по Соловьеву) – дело в *неведении о наличном способе бытия*. Важно при этом отметить, что идеал, согласно Достоевскому (и согласно фундаментальному принципу христианства, о чем неоднократно было сказано самыми

---

[5] Эпиграф к «Бедным людям» был взят из повести В.Ф. Одоевского «Живой мертвец» – а вот как главную мысль своей повести высказывает сам автор повести в вымышленном эпиграфе к ней: «Скажите, сделайте милость, как перевести по-русски слово солидарность (solidaritas)?

– Очень легко – *круговая порука,* - отвечал ходячий словарь.

– Близко, а не то! Мне бы хотелось выразить буквами тот психологический закон, по которому ни одно слово, произнесенное человеком, ни один поступок не забываются, не пропадают в мире, но производят непременно какое-либо действие; так что ответственность соединена с каждым словом, с каждым, по-видимому, незначащим поступком, с каждым движением души человека» (*Одоевский В.Ф.* Повести и рассказы. Примечания Е.Ю. Хин. ГИХЛ, 1959). Таким образом, мысль, заявленная подспудно Достоевским еще в «Бедных людях», окончательно и очевидно для читателя – ибо практически дискурсивно – была раскрыта лишь в «Братьях Карамазовых», где Достоевский изо всех сил стремился «высказаться весь» – то есть не оставить читателю возможности так легко не воспринимать/искажать важнейшие мысли автора, как это обычно происходило по отношению ко всем предшествующим его текстам.

[6] См.: *Соловьев Вл.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б. Муратов. СПб.: Художественная литература, 1994. С. 156–164.

разными христианскими авторами как Востока, так и Запада), – это не нечто отсутствующее в реальности, а нечто наличествующее в реальности. Для христианства невозможно помыслить идеал вне воплощения – потому что оно все о том, что самый высокий мыслимый идеал – уже воплощен. И грех – «промах» по-гречески – это не осуществление другого способа бытия – это промахивание *мимо* бытия, непопадание в бытие. Таким образом, для Достоевского идеал – не нечто, к чему нужно идти с усильным напряженным постоянством, не некий вектор движения, не некое преобразование того, что здесь дано «в иной конфигурации» (как это будет у Соловьева), а проявление, видение того, что уже налично, но перестало (или так и не стало) восприниматься в силу некоторых ошибок, которые совершены самим человеком.

То, что у Соловьева совершает мировая душа, то у Достоевского (как и в христианстве) совершает человек в момент своего грехопадения, сам говоря: «я – отдельный». В словах Адама «жена, которую Ты мне дал, она мне дала, и я ел» как раз и выражено резкое сужение восприятия себя человеком, видящим себя отныне в границах «одежд кожаных», отдельно от Бога и от ближнего; прекращение восприятия «другого» как себя же самого, перенос ответственности и вины на другого, потому что он теперь «отдельный», «не я».

Для Достоевского существование современного человека в «период уединения», как он назовет это состояние в «Братьях Карамазовых» отчетливо и многократно, – это существование внутри той ошибки зрения, когда человек не видит своих собственных границ и не понимает своих собственных размеров – потому что размер человека – это размер всего человечества, а его границы – это границы вселенной. В черновой записи «Маша лежит на столе…» это им отчетливо уже выражено, Достоевский говорит там об идеальном состоянии человечества: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем…» (20, 174; заметим, что здесь еще звучит «будем», гораздо более солидарное с видением Вл. Соловьева, чем решительное авторское «есть» «Братьев Карамазовых», где «будем» всецело отдано Ивану Карамазову[7]).

Именно поэтому Мережковский скажет о Достоевском, что за последние пятнадцать веков лучше него никто не говорил об Элевсинских мистериях. В центре романа «Братья Карамазовы» находится обращение к

[7] См. об этом подробнее: *Касаткина Т.* Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 305 и далее.

Элевсиниям, а Элевсинии – это тоже история о вспоминании человеком своего истинного масштаба и конфигурации: о том, что человек видит свой истинный масштаб и границы тогда, когда он видит себя как некий фокус единого человечества, и каждую из личностей видит таким же фокусом этого единого тела (что-то вроде сферы, центр которой везде (поскольку каждая личность – ее центр), а периферия нигде).

Именно в силу такого видения (и без этого видения вообще нельзя понять, что имеется в виду) старец Зосима говорит: «Каждый перед всеми за всех виноват» – фразу, которая вызывала наибольшее количество претензий к Достоевскому в самых разных аспектах. Фразу эту можно понять, лишь учитывая, что здесь тело человечества – это не соборное/сборное тело, это не общность, в которой каждый – ее элемент и часть[8]. Это, напротив, раздвижение размеров каждого человеческого тела и человеческого восприятия до пределов *всего*. Каждый не входит в состав всего – наоборот, *все* входит в состав каждого[9]. Каждый становится всечеловеком, доходя до своих естественных границ, обретая наконец истинный свой масштаб, можно сказать, разглядев и ощутив наконец истинный свой масштаб – потому что он никогда и не был меньше, никогда не был отличен от *всего*, исключен из *всего* – он просто ошибался в восприятии себя самого – и это обретение своего истинного масштаба Алешей отчетливо и очень *технично*, а вовсе не романтично показано в конце главы «Кана Галилейская».

[8] Как это все же получается у Вл. Соловьева, например, здесь: «Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех – все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов. Ибо все частные, особенные элементы мирового организма, сами по себе именно как особенные (каждый как “нечто”, а не все, как “это”, а не другое), не находятся в непосредственном единстве друг с другом, а имеют это единство лишь посредством мировой души, как общего их средоточия, всех их в себе заключающего и собою обнимающего» (*Соловьев Вл.* Указ соч. С. 164).

[9] Собственно, здесь очевидно, что Достоевский блистательно решает проблему, так сформулированную В.В. Зеньковским, описавшим радикальный разрыв между идеей сохранения индивидуальности в вечности и необходимостью всеобщности: «Истина лежит, очевидно, в таком понимании индивидуальности, которое не ведет ни к метафизическому плюрализму, ни к деперсонализации человека» (*Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1992. С. 96).

Только при таком восприятии вина за другого начинает *технически* быть очевидна, потому что здесь дело, если угодно, в том, чтобы перехватить управление, перевести его в свой фокус в тот момент, когда другой (другой фокус управления в этом едином человеческом теле) начинает *ошибаться*, то есть грешить – грех – это и есть *огрех*, ошибка, непопадание, *промах* (это об этом: «мог светить как единый безгрешный»).

Именно таким образом Достоевский и видит возможности преображения «социума» – для него почти нет идеи «общего дела», или, вернее, она сразу осмыслена им как почти утопическая в силу невозможности одновременного осознания единой задачи человечеством; для Достоевского, напротив, чрезвычайно важна – и она будет проходить через весь «Дневник писателя» – идея того, как может быть силен один человек.

Заметим, что в этом вопросе – вопросе о значении индивидуальной воли – Достоевский опять резко расходится с Соловьевым.

Для Соловьева в идеальном состоянии для человека «погасает мучительный огонь личной воли»[10].

Для Достоевского, напротив, *сконцентрированная и усиленная воля одного человека становится главным движителем общего преображения*, и эта идея является основополагающей для «Дневника писателя» и начинается буквально с первого номера 1876 года, который представляет собой предисловие и политическую, философскую, социологическую декларацию о намерениях. Первый номер, кроме прямо декларирующего эту идею «Золотого века в кармане», содержит и рассказ о маленьком человеке, который жил-жил и умер, и, по видимости, тут и заключена вся его биография. А между тем «этот скромный и молчаливый человечек до того страдал душой всю жизнь свою о крепостном состоянии людей, о том, что у нас человек, образ и подобие Божие, так рабски зависит от такого же, как сам, человека, что стал копить из скромнейшего своего жалования, отказывая себе, жене и детям почти в необходимом, и по мере накопления выкупал на волю какого-нибудь крепостного у помещика, – в десять лет по одному, разумеется. Во всю жизнь свою он выкупил таким образом трех-четырех человек и, когда помер, семье ничего не оставил». Он думал, «что одним мельчайшим *частным случаем* может побороть всю беду». И, заключает автор: «Я ужасно люблю этот комический тип маленьких человечков, серьезно воображающих, что они своим

[10] См: *Соловьев Вл.* Указ. соч. С. 152–153.

микроскопическим действием и упорством в состоянии помочь общему делу, *не дожидаясь общего подъема и почина*» (22, 25).

Достоевский тонко внутри текста подводит читателя к той мысли, что именно в результате того, что в сороковые годы XIX века, этот «идеалист сороковых годов» следовал самому истинному и глубинному желанию и движению своего сердца, через двадцать лет вся Россия как один человек встает и освобождает своих крепостных.

Вот, собственно, каким образом, по Достоевскому, действует эта целостность человечества как единого человека с разными фокусами восприятия.

То же самое будет составлять главную мысль «Сна смешного человека», где Достоевский пытается показать ту же идею от противного – потому что наше сознание гораздо легче воспринимает, что малое может испортить все, что один может заразить всех (что мы видим в жизни хоть на примере ежегодных эпидемий гриппа – то есть – регулярно). А вот идея того, что один может стать источником всеобщего выздоровления для нас не так очевидна, хотя логически она вытекает из возможности воздействовать на человечество отрицательным образом. Восстановление происходит так же, как разрушение – если одна клетка перерождается и задает свой ритм организму – неотвратимо перерождается весь организм, потому что она запустила другой принцип работы всего. Если в основе нашего перерождения было истинное и глубинное желание сердца, истекающее из первоначального истока – это перерождение неизбежно распространится на все человечество.

Поэтому у Достоевского ответственность за «тварь, стенающую и мучающуюся доныне», которая у Соловьева ложится на отпавшую мировую душу, всецело лежит на человеке. Ибо с того момента, когда Христос своим пришествием восстановил в полноте сущностное единство всего, человеку осталось только прозреть – именно поэтому старец Зосима будет говорить в черновиках: «жизнь есть рай, ключи у нас» (15, 245), повторять за братом: «все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (14, 262). Он констатирует, что мы находимся в ситуации ошибки зрения – о чем Достоевский в «Дневнике писателя» от себя скажет, когда будет описывать роль художника в теле человечества. Говоря о том, что «нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а концы и начала – это все еще для человека фантастическое», и о том, что задача «глаза художника» проявлять для человечества «концы и начала» (23, 144–145), то есть

представлять ему действительное положение вещей, которое оно большей частью не в состоянии видеть в силу ограниченности и неизбежной поверхностности своего взгляда, сосредоточенного (и в этом они с Вл. Соловьевым совершенно солидарны) каждым на самом себе и именно поэтому не способного к восприятию реальности. При любой попытке видения человеку эгоистичному удается выхватить из реальности лишь некоторые блоки, какие-то отрывки и огрызки, потому что любое восприятие, в центре которого стоит «эго», отдельность человека, неизбежно искажает видимое – из-за того, что субъект зрения становится алчно заинтересованным. Алчная заинтересованность совершенно меняет тип восприятия человека, и человек видит мир иным и неспособен прозреть его истинное райское состояние. Для того, чтобы его увидеть, нужно пройти тем путем, который отчасти и описывает и объясняет, а отчасти и демонстрирует в романе «Братья Карамазовы» старец Зосима, потому что его «прованивание» и есть, кроме всего прочего, наглядное соединение с общей плотью и общим грехом, которое происходит в процессе его смерти – и именно пройдя через это соединение, он начинает творить чудеса, которых ожидали при жизни, но которые все совершились после смерти.

Единое тело человечества, единое тело мироздания, это «Бог будет все во всем» доходящее до самых границ мира, а граница мира – это и есть материя, и вот просветление этой материи описано Достоевским уже в 1864 году, хотя вполне отчетливо проявлялось и ранее, в 1862 году, в «Зимних заметках о летних впечатлениях».

Главная ошибка зрения и восприятия человека заключается в том, что он считает, что другой его ограничивает и вытесняет. Но на самом деле – другой дает тебе, позволяет освоить тебе то новое пространство бытия, которое без другого для тебя недоступно. И пока мы не переменим свое отношение, ощущение, свое непосредственное чувство с «другой меня ограничивает» на «другой предоставляет мне пространство, которое я никогда не смог бы освоить без него», – мы будем умирать, задыхаясь в тех искусственных границах, внутри «одежд кожаных», которые видятся нами как единственная настоящая реальность. Смерть – это тоже результат *ошибки, промаха, непопадания в себя самих* (то есть – греха) – недаром Достоевский делает прямые и скрытые отсылки к Элевсинским мистериям одной из главных несущих линий в романе «Братья Карамазовы». Потому что главным в Элевсинских мистериях было научение правильному зрению, правильному видению себя и своей природы. Если ты видишь и знаешь – ты будешь стоять в белых одеждах наверху, объединившись со всеми знающими и видящими, просветляясь единым светом, убирающим границы, обозначенные кожаными одеждами – а внизу будут валяться в грязи и смраде, давя друг друга, те, кто пытается удержать на себе кожаные одежды, свою здешнюю форму, те, кто прикипел к своей здешней форме[11]. Именно поэтому в Евангелии от Иоанна следующим за: «Истинно, истинно говорю вам, если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода», – будет пассаж: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12, 25).

Это сказано о нестремлении сохранить свою здешнюю форму, не удерживании ее на себе из последних сил, что и происходит с теми, давящими друг на друга, удерживающими свою отдельность, вместо того чтобы открыться друг другу и соединиться. Потому что для них тоже пошел процесс откровения всеединства, которого уже невозможно не замечать, как было возможно на земле – но они вместо наступившего «избытка жизни», каковым он является, воспринимают его как наступающую вторую смерть.

Таким образом, Достоевский (и Евангелие) говорят нам, что для нас существуют совсем другой вид, совсем другое соединение, совсем другой контакт, совсем другой способ бытия, чем мы привыкли замечать, сосредоточиваясь на «насущном видимо-текущем» – и что мы держимся не за то, за что нужно держаться.

Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
2. *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1992. 269 с.
3. *Касаткина Т.* Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
4. *Касаткина Т.* Тайна и мудрость «включительности» // Новый мир. 2018. № 1. С. 211–217.
5. *Одоевский В.Ф.* Повести и рассказы. Примечания Е.Ю. Хин. ГИХЛ, 1959. 496 с.
6. *Прийма И.Ф.* Достоевский и Соловьев: проблема влияния // Вестник МГОУ. Серия: Русская филология. 2016, № 3. С. 94–104.
7. *Соловьев Вл.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б. Муратов. СПб.: «Художественная литература», 1994. 526 с.

[11] См. подробнее: *Касаткина Т.* Тайна и мудрость «включительности» // Новый мир. 2018. № 1. С. 211–217.

ИДЕАЛ «ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ» В РОМАНЕ «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» (Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ)[1]

С.А. Кибальник

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
Санкт-Петербургский государственный университет

Аннотация: В главах V – VI первой книги «Братьев Карамазовых» возникает соотнесенность образа мыслей героев с конкретными позициями некоторых русских мыслителей или с целыми направлениями общественной мысли. Так, отец Паисий в основном придерживается славянофильских воззрений. Иван Карамазов излагает (хотя сам и не очень верит в нее) теократическую утопию Вл. Соловьева о будущем перерождении государства во вселенскую Церковь. В речах же старца Зосимы она утверждается в гуманистическом варианте самого Достоевского как идеал, частично уже воплотившийся в России.

Ключевые слова: литература, философия, христианство, социальный, Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, «Братья Карамазовы», теократический, идеал.

В главе V первой книги «Братьев Карамазовых», в которой герои обсуждают статью Ивана Карамазова о церковно-общественном суде, речь у них заходит об идее «вселенской Церкви»:

> – О любопытнейшей их статье толкуем, – произнес иеромонах Иосиф, библиотекарь, обращаясь к старцу и указывая на Ивана Федоровича. – Нового много выводят, да, кажется, идея-то о двух концах. По поводу вопроса о церковно-общественном суде и обширности его права ответили журнального статьею одному духовному лицу, написавшему о вопросе сем целую книгу...
>
> – К сожалению, вашей статьи не читал, но о ней слышал, – ответил старец, пристально и зорко вглядываясь в Ивана Федоровича.
>
> – Они стоят на любопытнейшей точке, – продолжал отец библиотекарь, – по-видимому, совершенно отвергают в вопросе о церковно-общественном суде разделение церкви от государства. – Это любопытно, но в каком же смысле? – спросил старец Ивана Федоровича. Тот наконец ему ответил, но не свысока-учтиво, как боялся еще накануне Алеша, а скромно и сдержанно, с видимою предупредительностью и, по-видимому, без малейшей задней мысли. – Я иду из положения, что это смешение элементов, то есть сущностей церкви и государства, отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, потому что ложь лежит в самом основании дела. Компромисс между государством и церковью в таких вопросах, как например о суде, по-моему, в совершенной и чистой сущности своей невозможен. Духовное лицо, которому я возражал, утверждает, что церковь занимает точное и определенное место в государстве. Я же возразил ему, что, напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества (14, 56)[2].

В работах В.Е. Ветловской и, соответственно, в академическом издании полного собрания сочинений Достоевского (см.: 15, 534), названа книга «духовного лица», с которой полемизирует Иван. Это статья протоирея М.И. Горчакова, и она действительно содержит существенные параллели с описанной в романе книгой[3].

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта «Русская литература и “социальное христианство”», № 17–04–00317.

[2] Здесь и далее цитаты из Достоевского приводятся с указанием в скобках тома и страницы по изданию: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

[3] «Прообразом этого “лица” явился протоирей М.И. Горчаков (1838–1910), профессор Петербургского университета и автор статьи “Научная постановка церковно-судного права» (Сборник государственных знаний. Под ред. В.П. Безобразова. СПб., 1875. Т. 2. С. 223–270 (этот том имелся в библиотеке Достоевского, см.: *Библиотека Достоевского.* С. 187). Горчаков пытается примирить «государственников» и «церковников». Симпатии его лежат на стороне последних, однако, стараясь согласовать желания духовенства с существующим государственным правом и считая это право незыблемым, он невольно оказывается в лагере «государственников». Значение статьи Горчакова для дискуссии о церковном суде в «Братьях Карамазовых» указано Л.П. Гроссманом (см.: *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1956. С. 490; *Ветловская В.Е.* Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Издатель-

Что касается противоположной точки зрения, которую развивает Иван и которую – в ответ на возмущение Миусова – поддерживает старец Зосима, то еще Е.В. Трубецкой писал:

> Совершенно те же требования лежат в основе того идеала, который, как мы видели, высказывается Достоевским в «Братьях Карамазовых». Мысль Достоевского, «о царстве Церкви», которой должно быть подчинено все земное, как сказано, является вместе с тем руководящим началом того теоретического учения, которое излагается в «Критике отвлеченных начал» Соловьева[4].

При этом Трубецкой не останавливается на том, какие герои «Братьев Карамазовых» развивают этот идеал, и не разъясняет, почему, с его точки зрения, они выражают точку зрения автора.

В отличие от него, В.А. Викторович прямо говорит в связи с этим о позиции старца Зосимы:

> Идея Церкви как идеального устройства земной жизни человека исповедуется в романе тем же Зосимой. И вновь генезис этой идеи возвращает нас к Соловьеву, особенно к его «Чтениям о Богочеловечестве». «Царство Божие», – полагал философ, – должно обладать царством мира «сего», при этом «подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала»[5].

Однако идея вселенской Церкви утверждается в романе не только Зосимой, но и Иваном Карамазовым. Ведь Зосима только повторяет вкратце формулировки ее Иваном: «если бы все общество обратилось лишь в

ство «Пушкинский Дом», 2007. С. 441). См. также: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом / Комментарии В.Е. Ветловской. СПб.: ИД «Петрополис», 2015. С. 812–813.

4 *Трубецкой Е.В.* Миросозерцание Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимир Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. СПб.: РХГА, 2002. С. 352. Можно заметить также, что основы этого учения Соловьев излагает уже в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878).

5 *Викторович В.А.* Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. Ч. II. СПб., 1993. С. 18.

церковь…», «теперь общество христианское <…> пребывает все же незыблемо, в ожидании полного своего преображения из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14, 61).

В свою очередь формулировки Ивана: например, «**напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство,** а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества» (14, 56–57) – почти прямо воспроизводят соответствующую мысль Соловьева: «**если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены…**»[6], «**духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим, образует один цельный организм – *свободную теократию* или *цельное общество***»[7], «**для человека, последовательно стоящего на религиозной точки зрения, церковь как Царство Божие должно обнимать собою *все* безусловно**»[8].

Как мы видим, у обоих героев эта утопия Соловьева представлена не в общем виде, а применительно к вопросу о церковном суде. Это вполне объясняется природой художественной литературы, в которой философские концепции чаще всего представлены через разговоры о них конкретных людей, ведущиеся по конкретным поводам.

Чтобы разобраться в том, есть ли все же разница между формулировками Ивана и Зосимы и какие из них в большей мере воспроизводят теократическую утопию Соловьева, а какие близки самому Достоевскому, перечитаем соответствующие страницы романа.

Во-первых, вспомним, что статья Ивана не выражает его подлинных убеждений. Когда Зосима говорит ему: « – Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и о церковном вопросе», то Иван почти соглашается с

6 *Соловьев В.* Чтение о Богочеловечестве второе // Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. С. 45. Здесь и далее выделено полужирным мной – *С.К.*

7 *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., б.г. Т. 1 (1873–1877). С. 262.

8 *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., б.г. Т. 2 (1878–1880). С. 159.

этим: «– Может быть, вы правы!.. Но всё же я и не совсем шутил...» (14, 65)[9]. Речь же Зосимы в поддержку идеи Ивана о церковном суде не только, очевидно, выражает его убеждения, но и, по-видимому, воспроизводит пафос горячо сочувствовавшего Соловьеву Достоевского. Впрочем, одна из формулировок Ивана: «возьмите взгляд самой церкви на преступление; разве не должен он измениться против теперешнего, почти языческого, и из механического отсечения зараженного члена, как делается ныне для охранения общества, **преобразиться, и уже вполне и не ложно, в идею о возрождении вновь человека, о воскресении его и спасении его...»** (14, 59) – определенно напоминает убеждение Достоевского – причем по вопросу не только о преступлении, но и о главной задаче современного искусства[10].

Во-вторых, обратим внимание, на то, что как раз сразу после этих слов Ивана и недоуменной реплики Миусова Зосима высказывает свою мысль о том, что именно таково значение церкви для преступника и сейчас: «Да ведь по-настоящему то же самое и теперь, – заговорил вдруг старец, и все разом к нему обратились, – ведь если бы теперь не было Христовой церкви, то не было бы преступнику никакого и удержу в злодействе и даже кары за него потом…» (14, 59). В этих словах ощущается собственный опыт Достоевского как каторжника и его художественный опыт создания «Записок из Мертвого дома» и «Преступления и наказания», в которых приверженность большинства преступников из народа христианской вере передана в ряде ярких и убедительных образов. И, главное, они свидетельствуют о том, что, по мнению Зосимы, идеал вселенской Церкви в России отчасти осуществляется уже теперь: в отличие от «лютеранских земель» и Рима, «кроме установленных судов, есть у нас, сверх того, еще и церковь, которая никогда не теряет общения с преступником, как с милым и все еще дорогим сыном своим, а сверх того, есть и сохраняется, хотя бы только мысленно, и суд церкви, теперь хотя и не деятельный, но все же живущий для будущего, хотя бы

[9] В какой-то степени прав оказывается Миусов, заметивший Ивану: «Я подозреваю, вы просто потешаетесь, Иван Федорович» (14, 59). Не исключено, кстати сказать, что этот диалог передает склонность Соловьева к отстаиванию противоположных, взаимно исключающих друг друга позиций, неоднократно отмеченную мемуаристами.

[10] Правда, как известно, это убеждение от самого Достоевского вполне усвоил Соловьев, развив его впоследствии в концепцию теургического искусства.

в мечте, да и преступником самим несомненно, инстинктом души его, признаваемый» (14, 61)[11].

При этом Зосима, в сущности, как бы предваряет другую идею Ивана, о которой Миусов будет говорить в следующей главе: «Если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14, 60). Это ведь не что иное, как теоретическое обоснование положения, из которого следует практический постулат Ивана: «Если Бога нет, то все позволено» – с той разницей, что для Зосимы и, очевидно, для самого Достоевского, из него следует, разумеется, не вседозволенность, а существование Бога.

Заметим, что этот постулат Ивана, восходя в конечном счете к возражению Штирнера на отрицание Бога Фейербахом[12], непосредственно также находит прямые параллели у Соловьева: «Итак, после того, как философский рационализм отверг всякую объективную реальность в *теории*, **отвергаются теперь в *практике* всякие объективные начала нравственности. Единственным жизненным началом становится безусловное исключительное самоутверждение *я*»**[13].

Так что обе упомянутые в соседних главах идеи Ивана воспроизводят убеждения Соловьева, высказанные им еще в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881) и затем не раз повторенные впоследствии.

[11] По мнению Э.Л. Радлова, высказанному безотносительно к позиции старца Зосимы в романе, для Достоевского была только одна возможность «соединить в одно целое учение о вселенском христианстве, в котором сольются все народности и уничтожатся все разногласия, с представлением о Боге как народной синтетической личности, с представлением об особом Боге каждого народа, о том, что народность есть тело Божие». Она заключалась «в представлении о той миссии, которая, по его мнению, возложена на Россию,а именно – в утверждении, что вселенское христианство не есть задача будущего и что оно уже осуществлено – и именно в православии русского народа» (*Радлов Э.Л.* Соловьев и Достоевский // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. статей. М.: Книга, 1990. С. 326).

[12] См. об этом: *Кибальник С.А.* О философском подтексте формулы «Если Бога нет…» в творчестве Достоевского // Русская литература. 2012. № 3. С.153–163.

[13] *Соловьев В.С.* Кризис западной философии // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., б.г. Т. 1. С. 118. Ср. также в «Критике отвлеченных начал» Соловьева: **«лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божием, бессмертии и свободе человека можем мы признать возможность осуществления нравственного начала»** (*Соловьев В.С.* Собр. соч. СПб., б.г. Т. 2. С. 182–183).

Попутно Зосима повторяет собственные прошлые выпады самого Достоевского (а одновременно и Соловьева) против католической и протестантской церквей:

> <…> во многих случаях там церквей уже и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церквей, сами же церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так, кажется, по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство (14, 60–61).

И, наконец, прямо возвещаетет осуществление в будущем идеи вселенской Церкви: «**если бы всё общество обратилось лишь в церковь…**», «теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает всё же незыблемо, **в ожидании своего полного преображения из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь**» (14, 61).

Отметим, что еще один участник этого спора, отец Паисий занимает позицию, которая недвусмысленно отсылает нас к славянофилам. Он возмущается словами автора книги: «церковь есть царство не от мира сего…» – и пытается опровергнуть его ссылками на Священное Писание. Также отец Паисий воспроизводит характерное для славянофилов противопоставление православного Востока католическому Западу:

> – Совершенно обратно изволите понимать! – строго проговорил отец Паисий, – не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет (14, 62).

Фигура отца Паисия, по всей видимости, символизирует внутреннюю связь теократической утопии Соловьева с концепциями славянофилов, которую прекрасно сознавал как сам Соловьев, так и Достоевский.

Когда Миусов истолковывает пророчество Зосимы о перерождении государства в церковь противоположным образом – в смысле перерождения церкви в государство – то отец Паисий, в полном согласии с самим Достоевским, указывает на то, что это идея католицизма. По-видимому, не в последнюю очередь автократическая позиция К.Н. Леонтьева[14] (а, возможно, в ряду прочих и Жозефа де Местра) имеется в виду в реплике отца Паисия: « –… **по иным теориям, слишком выяснившимся в наш девятнадцатый век,** церковь должна перерождаться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации».

Указание отца Паисия на ошибочность понимания идеи Ивана Карамазова Миусовым подчеркивает преемственность мысли Соловьева о «вселенской Церкви» по отношению к славянофильству: «По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более» (14, 58).

Вспомним теперь, что прототипом Миусова по первоначальному плану романа, о котором Достоевский писал в письме от 25 марта 1870 г. А.Н. Майкову, был П.Я. Чаадаев: «Тут же, в монастыре, посажу Чаадаева (конечно, под другим тоже именем). <…> К Чаадаеву могут приехать гости и другие: Белинский, наприм<ер>, Грановский, Пушкин даже. [Ведь у меня же не Чаадаев, я только в роман беру этот тип.]» (29, 1, 118). Разумеется, от замысла к воплощению «дистанция огромного размера» и, как мы видим, в романе герой, литературным прототипом которого, по-видимому, является Чаадаев, сам приезжает в монастырь к старцу Зосиме, прообразом которого был известный отец Амвросий.

Если первоначальное намерение Достоевского вывести на сцену в «Братьях Карамазовых» *Петра Яковлевича* Чаадаева действительно вылилось в конечном итоге в образ *Петра Александровича* Миусова (а других кандидатов на эту роль в романе, кажется, нет), то все равно фигура Чаадаева, конечно же, представлена в романе в трансформированном

---

[14] Ср. в «Византизме и славянстве» К.Н. Леонтьева: «Византизм, т.е. Церковь и Царь, прямо или косвенно, но во всяком случае глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма» (*Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. СПб.: Владимир Даль, 2004. Т. 6. С. 331).

виде – всего лишь как «тип»[15]. Тем не менее, имеет значение, что Чаадаева называли «русский Ламенне» и, следовательно, видели в нем, и небезосновательно, одного из главных представителей «социального христианства» в России[16].

Что касается самого Фелисите де Ламенне, то он вошел в историю европейского общественного движения именно в первую очередь как страстный борец против «ультрамонтантства» (против которого выступает на протяжении всей пятой главы части первой Миусов). Имевшие огромный издательский успех «Слова верующего» (1834) Ламенне, которые отозвались в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор»[17], были даже осуждены энцикликой римского папы.

В конце V главы Миусов-Чаадаев усматривает в идее Зосимы «не то что ультрамонтанство <…> архиультрамонтанство» (14, 61) и рассказывает «парижский анекдот» о том, что, по словам некоего парижского сыщика, «социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника». В свою очередь отец Паисий «без обиняков» спрашивает его: «– То есть вы их прикладываете к нам и в нас видите социалистов?» (14, 62).

Миусов не отвечает, но кивает на Ивана:

> Вот Иван Федорович на нас усмехается: должно быть, у него есть что-нибудь любопытное и на этот случай. Вот его спросите. – Ничего особенного, кроме маленького замечания, – тотчас же ответил Иван Федорович, – о том, что вообще европейский либерализм, и даже наш русский либеральный дилетантизм, часто и давно уже смешивает конечные результаты социализма с христианскими. Этот дикий вывод – конечно, характерная черта. Впрочем, социализм с христианством смешивают, как оказывается, не одни либералы и дилетанты, а вместе с ними, во многих случаях, и жандармы, то есть заграничные разумеется (14, 64).

[15] По-видимому, образ Миусова предопределен некоторыми воспоминаниями о Чаадаеве, вызвавшими также следующий отзыв о нем В.В. Розанова: «…Чаадаев был ум гордый, высокомерный, изумительно талантливый по силе экспрессии, литературной выразительности, но принадлежащий человеку (судя по некторым воспоминаниям о нем) едва ли не пустому» (*Розанов В.В.* Размолвка между Достоевским и Соловьевым // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб.: Художественная литература. Санкт-Петербургское отделение, 1997. С. 259).

[16] Как известно, Достоевский увлекался идеями «социального христианства», которое в советское время неправомерно называли «христианским социализмом». «Русский социализм», о котором сам он писал в «Дневнике писателя», опирающийся в первую очередь на идею «братства людей», в этом отношении представляет собой разновидность французского «социального христианства». См. об этом: *Кибальник С.А.* «Христианский социализм» или «социальное христианство» (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли)? // Проблемы исторической поэтики. 2017. Т. 15. № 3. С. 70–93).

[17] См.: *Кибальник С.А.* Гоголь, Достоевский и «социальное христианство» // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 155.

Подчеркнем, что в данном случае Иван определенно высказывает уже мысль самого Достоевского. В рабочей тетради 1864–1865 гг. писатель пометил: «NB. О социалистах (**глубокая противуположность** <с. 7> **социализму христианства)**» (20, 190) – а в письме М.П. Погодину от 26 февраля 1873 г. писал: «Моя идея в том, что **социализм и христианство – антитезы**» (29 (1), 262).

При этом, судя по всему, Соловьев был одним из прототипов некоторых героев романа. М.Н. Стоюнина считала, что это утверждение верно по отношению к Алеше, А.Г. Достоевская – к Ивану[18], а Г.М. Фридлендер и вслед за ним многие другие – что и к Алеше[19], и к Ивану (см.: 15, 472). Возможно, что какие-то отдельные черты Соловьева преломились даже и в образе старца Зосимы: различие в их возрасте и положении в данном случае ни в коей мере не может служить аргументом против этого – даже напротив. Впрочем, вопрос о прототипах – это область, в которой возможны только гипотетические суждения.

[18] Из воспоминаний М.Н. Стоюниной об А.Г. Достоевской // Ф.М. Достоевский. Ст. и материалы/ Под ред. А.С. Долинина. М.; Л.: «Мысль», 1924. Сб. 2. С. 579. В.А. Викторович справедливо напоминает, что «слова эти вырвались у вдовы писателя в минуту раздражения. Анна Григорьевна осуждала выступление Вл. Соловьева против казни революционеров-первомартовцев» (*Викторович В.А.* Достоевский и Вл. Соловьев. С. 10). Однако, кажется, это не слишком повлияло на беспристрастность ее суждения.

[19] Отмеченная исследователями параллель к роману: Зосима признается, что любил Алешу в особенности потому, что тот «казался ему схожим» (14, 259) духовно с его рано умершим братом Маркелом, – а сам Достоевский признавался Соловьеву, что тот напоминает ему покойного друга его юности Шидловского (*Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: Художественная литература, 1981. С. 262) – показательна еще и в том отношении, что показывает соотнесенность образа Зосимы с самим Достоевским.

О чем можно говорить с большей определенностью – так это о том, что если какие-то черты личности Соловьева отразились в Алеше, то весь образ его мыслей, с небольшими трансформациями, передан Ивану. А также, между прочим, отчасти и Зосиме, хотя последний, будучи, вероятно, наделен также отдельными деталями поведения отца Амвросия (см., например: 15, 532), в основном все же, по-видимому, передает образ мыслей самого Достоевского последних лет его жизни. Такая расстановка героев соответствует личным отношениям Достоевского и Соловьева, который при жизни был «в некотором духовном подчинении» Достоевскому[20].

Остается еще два важных вопроса: чем идеи «русского социализма» отличаются от теократической утопии Соловьева как они преломились в художественном целом романа[21]?

Как известно, в последнем выпуске «Дневника писателя» (1881) Достоевский сформулировал свое понимание «русского социализма» как «неустанной жажды в народе русском, всегда в нем присущей, **великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово»,** как веры его в то, что «спасется лишь в конце концов **всесветлым единением во имя Христово**» (27, 19). Тем самым он как бы перекладывал основной пафос французского «социального христианства», ранее, как и русское славянофильство, сыгравшего значительную роль в формировании «почвенничества», на славянофильские рельсы[22]. Соответственно, это порождало органическое восприятие Достоевским идеи «вселенской Церкви».

Оговоримся, что, поскольку эта идея в общем виде высказывалась еще русскими славянофилами и поскольку сам Достоевский в 1870-е годы, как и Соловьев, двигался в их русле, то она органично вытекала из его собственного развития. Однако получив в соловьевских «Чтениях о Богочеловечестве» чисто рационалистическое обоснование, которое отличает некоторая умозрительность, абстрактность и холодность, она обрела характер теократической утопии. Этот характер она сохраняет и в изложении ее Иваном Карамазовым.

[20] *Розанов В.В.* Размолвка между Достоевским и Соловьевым. С. 251.

[21] Между прочим, Ламенне также исповедовал теократические идеи и неоднократно становился предметом горячей защиты Соловьева от русского обскурантизма. См. об этом: *Никитина Ф.Г.* Идеи Ламенне в России. С. 216.

[22] См. об этом: *Кибальник С.А.* «Христианский социализм» или «социальное христианство»? С. 78–79.

В переложении же ее Зосимой и затем в особенности в его «беседах и поучениях» (14, 284–294) эта утопия представлена как действительный земной, гуманистический и вполне достижимый идеал современного человечества. Иначе, по-видимому, и не могло быть: ведь «в творчестве Достоевского преобладал элемент бессознательного вдохновения, в Соловьеве же преобладала логическая, сознательная мысль, державшая, так сказать, в руках его вдохновение»[23].

Соловьев в Боге видел всеобъемлющую любовь, выделял в нем «трех единосущных и нераздельных субъектов»: безусловное Первоначало, Слово и Дух Святой, а в Софии видел «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе». «Беседы и поучения старца Зосимы» о том, что «всякий пред всеми за всех виноват» (14, 270), что «кто уверовал в народ божий, тот узрит и святыню его, хотя бы и сам не верил в нее до того вовсе» (14, 267), что «от народа спасение Руси» (14, 285), о «служении братолюбию и человеческому единению» (14, 285), о «смиренной любви» (14, 289) и о принесении жизни «в жертву любви» (14, 293) являют перед нами ряд ярких и конкретных образов: послушника Порфирия, брата Маркела, «таинственного посетителя», денщика Афанасия и др. Так что Достоевский в «поучениях» Зосимы остается верным своей почвеннической вере в народ, которому и в его концепции «русского социализма» отводится существенная роль на пути к единению человечества.

Сам Соловьев в «Трех речах в память Достоевского (1881–1883 гг.» стремился представить «церковь как положительный общественный идеал» «центральною идеей романа «Братья Карамазовы», а «русский социализм» писателя – как такое учение, которое «*возвышает* всех до нравственного уровня церкви как духовного братства»[24]. Ему вторят многие исследователи. Так, В.А. Викторович полагает, что не только «учение Зосимы, изложенное в романе <…> становилось художественной обработкой теории всеединства Вл. Соловьева», но и «весь роман подтверждает единство трансцедентного и имманентного»[25].

[23] *Радлов Э.Л.* Соловьев и Достоевский. С. 323.

[24] *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 239.

[25] *Викторович В.А.* Достоевский и Вл. Соловьев. С. 18.

Подтверждает ли, и если да, то является ли художественное воплощение этой идеи в романе развитием, дополнением или коррекцией философских убеждений Соловьева? Для того, чтобы в полной мере ответить на этот вопрос необходим целостный анализ «Братьев Карамазовых» под этим углом зрения[26]. Однако уже сами по себе «беседы и поучения» Зосимы представляют собой, с нашей точки зрения, не просто «художественную обработку теории всеединства Вл. Соловьева», а, судя по уже приведенным выше цитатам, некоторую ее трансформацию – или скорее даже развитие собственного мировосприятия Достоевского, в котором есть, возможно, элементы притяжения и отталкивания от идей молодого философа.

В этой трансформации, на наш взгляд, выразилась внутренняя художественная полемика Достоевского с Вл. Соловьевым по вопросу о вселенской Церкви. Намек на это, возможно, содержится уже в замечании об идее Ивана, сделанном в начале главы V библиотекарем, иеромонахом Иосифом: «Нового много выводят, да, кажется, идея-то о двух концах» (14, 56). Суждение о некоторой неясности и утопичности этой идеи, по-видимому, отчастие, разделяемое автором романа – при всем скептическом изображении этого героя – высказывает Миусов: «… опять какая-то мечта. Что-то бесформенное, да и понять нельзя» (14, 58).

Зосима же – при том, что он, казалось бы, поддерживает идею Ивана – одновременно существенным образом ее перетолковывает. Он утверждает, что и сейчас, «если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14, 58). Сознавая связь между неверием и преступлением, которую ниже будет декларировать сам Иван, Зосима предвидит в случае отлучения преступника от церкви возможное укоренение его во зле:

> Что было бы, если б и церковь карала его своим отлучением тотчас же и каждый раз вослед кары государственного закона? Да выше не могло бы и быть отчаяния, по крайней мере для преступника русского, ибо русские преступники еще веруют. А впрочем, кто знает: может быть, случилось бы тогда страшное дело – произошла бы, может быть, потеря веры в отчаянном сердце преступника, и тогда что?

[26] Некоторые элементы подобного анализа присутствуют в отдельных статьях обобщающего труда: «Братья Карамазовы». Современные проблемы изучения романа / Ред. Т.А. Касаткина. М., 2007. С. 173.

На место понятия «деятельной любви» у Зосимы приходит здесь идея «деятельной кары», от которой «церковь, как мать нежная и любящая» «устраняется» (14, 60).

Однако именно эта «деятельная кара», по его мнению, постигает – и здесь уже читатель «Братьев Карамазовых» невольно вспоминает швейцарские страницы романа «Идиот», посвященные Мари, и рассуждения Мышкина о европейском правосудии, – «иностранного преступника», который,

> говорят, редко раскаивается, ибо самые даже современные учения утверждают его в мысли, что преступление его не есть преступление, а лишь восстание против несправедливо угнетающей силы. Общество отсекает его от себя вполне механически торжествующею над ним силой и сопровождает отлучение это ненавистью (так по крайней мере они сами о себе, в Европе, повествуют), – ненавистью и полнейшим к дальнейшей судьбе его, как брата своего, равнодушием и забвением (14, 60).

Таким образом, теократической утопии Соловьева, представленной в романе как несколько умозрительная и рационалистически обоснованная идея Ивана Карамазова, старцем Зосимой придан характер земного, гуманистического и вполне достижимого идеала современного человечества, зачатки которого уже теперь присутствуют в русском обществе и который, даст Бог, вполне осуществится в будущем.

Литература

1. «Братья Карамазовы». Современные проблемы изучения романа / Ред. Т.А. Касаткина. М.: Наука, 2007. 835 с.
2. *Ветловская В.Е.* Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2007. 637 с.
3. *Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: «Художественная литература», 1981. 517 с.
4. Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. Ч. II. СПб.: Литературно-мемориальный музей Ф.М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 1993. 191 с.
5. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. Комментарии В.Е. Ветловской. СПб.: ИД «Петрополис», 2015. 939 с.

6. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
7. Из воспоминаний М.Н. Стоюниной об А.Г. Достоевской // Ф.М. Достоевский. Ст. и материалы / Под ред. А.С. Долинина. М.; Л.: Мысль, 1924. Сб. 2. 611 с.
8. *Кибальник С.А*. Гоголь, Достоевский и «социальное христианство» // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 150–158.
9. *Кибальник С.А*. О философском подтексте формулы «Если Бога нет…» в творчестве Достоевского // Русская литература. 2012. № 3. С.153–163.
10. *Кибальник С.А*. «Христианский социализм» или «социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли) // Проблемы исторической поэтики. 2017. Т. 15. № 3. С. 70–93.
11. *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. Т. 6. СПб.: Владимир Даль, 2004. 607 с.
12. *Никитина Ф.Г.* Идеи Ламенне в России // Достоевский и мировая культура. М.: Классика плюс, 1997. Альманах № 8. С. 202–204.
13. *Радлов Э.Л.* Соловьев и Достоевский // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. статей. М.: Книга, 1990. С. 316–331.
14. *Розанов В.В*. Размолвка между Достоевским и Соловьевым // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб.: Художественная литература. Санкт-Петербургское отделение, 1997. С. 251–260.
15. *Соловьев В.С*. Собр. соч. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», б.г. Т. 1 (1873–1877). 375 с.
16. *Соловьев В.С*. Собр. соч. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», б.г. Т. 2 (1878–1880). 386 с.
17. *Соловьев В.С*. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 700 с.
18. *Соловьев В.* Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». Краткая повесть об Антихристе. СПб.: Художественная литература. Санкт-Петербургское отделение. 1994. 527 с.
19. *Трубецкой Е.В*. Миросозерцание Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимир Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. СПб., 2002. 815 с.

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. СОЛОВЬЕВ: СМЫСЛ ЛЮБВИ[1]

Т.Г. Магарил-Ильяева

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: Цель данной работы показать, что идеи, рассмотренные В. Соловьевым в цикле статей «Смысл любви» очень созвучны мыслям Ф.М. Достоевского, которые отразились еще в его раннем творчестве. То, что философ высказал дискурсивно, писатель передал через художественный образ. В статье рассматривается разница между философским высказыванием и художественным, при этом отмечается осознание обоими мыслителями необходимости чувственного познания как получения непосредственного опыта. Прослеживается, каким образом Соловьев выводит смысл любви и каким он видится в современном мире. Показывается схожесть воззрений на любовь молодого Достоевского и Соловьева. Анализ «философии любви» писателя осуществляется на примере романа «Белые ночи», где союз двух душ, пусть мимолетный, оказывается ценнее долгих лет супружества или всепоглощающей страсти. Эти мысли звучат в унисон с теорией Соловьева, видевшего в истинной любви путь к вечной жизни.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, роман «Белые ночи», Вл. Соловьев, «Смысл любви».

В цикле «Смысл любви», объединяющем пять статей (1892–1893 годов), предложенный Соловьевым путь заставляет вспомнить о Достоевском и его раннем творчестве, где любовь и ее осмысление являются одними из центральных мотивов. То, что философ высказал дискурсивно, писатель передал через художественные образы.

Но прежде оговорим разницу между философским дискурсом и высказыванием в произведении искусства. Философское высказывание по своему замыслу строится как математическое утверждение, оно должно быть понятно и доказательно для любого заинтересованного воспринимающего. В произведении искусства как в эстетическом продукте основной посыл направлен не на рациональную логику, а на чувства. Безуслов-

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

но, идеи, заложенные в произведении, утрачивают свою поверхностную ясность и математическую строгость. Теперь воспринимающему необходимо самому проследить и выстроить логику, как бы извлечь ее из художественного образа. Но с другой стороны, такое высказывание оказывается гораздо мощнее. Оно приходит к человеку как непосредственный опыт, а не как абстрактное знание. Помимо этого, высказывание становится более объемным, то есть у него есть возможность включить в себя большее смысловое поле – одной цитатой можно привлечь целое направление мысли.

Достоевский и Соловьев понимали эту особенность и важность художественного высказывания. Молодой Достоевский в письме к брату рассуждает:

> Познать природу, душу, Бога, любовь… Это познается сердцем, не умом <…> Ум – способность материальная… душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце… Мысль зарождается в душе. Ум – орудие, машина, движимая огнем душевным. Притом <…> ум человека, увлекшись в область знаний, действует независимо от чувства, следовательно, от сердца. Ежели же цель познания будет любовь и природа, тут открывается чистое поле сердцу (28, 53)[2].

Писатель говорит о том, что истинное познание происходит через чувства, а не через рациональное восприятие. Об этом же говорит Соловьев, когда рассуждает о недостаточности теоретического сознания истины для пребывания в ней. Задачей творчества он как раз видит в донесении понятия истины через чувства: «… наша творческая деятельность не может иметь высшей цели, как воплощать в ощутительных образах это изначала созданное и провозглашенное единство небес, земли и человека»[3].

Вернемся к теме смысла любви столь важной для двух мыслителей. Обратимся к тексту Соловьева и к одному из ранних романов Достоевского, чтобы наглядно проследить, как схожие идеи по-разному реализуются в философском и художественном планах. Безусловно, в рамках одной статьи невозможно проанализировать весь ход рассуждений философа и писателя. Сфокусируем внимание на том, как Достоевский и Соловьев понимали и оценивали любовь в ее наличном состоянии в нашем сегодняшнем мире. Но прежде скажем несколько слов о том, как Соловьев выводит понятие истинной любви.

[2] Здесь и далее том и страница указываются в тексте в скобках после цитаты по изд.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990.

[3] *Соловьев В.* Смысл любви: избранные произведения. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 77.

Соловьев начинает свои рассуждения с утверждения, что смысл половой любви заключен в самой идее высшего организма, то есть человека. Далее он выстраивает логическую цепочку размышлений, чтобы определить идею человека и посредствам этого определить любовь. Сначала философ показывает, что любовь действительно служит целям именно индивидуального человека. Соловьев последовательно доказывает, что смысл любви не сводим к идее рода, то есть размножения или создания исключительного потомства, так как наличие сильной любви между партнерами не гарантирует ни большое потомство, ни его исключительность. Таким образом, любовь не бывает орудием родовых целей, ее значение корениться в индивидуальной жизни человека.

Индивидуальная жизнь обеспечивается наличием индивидуального сознания, которое позволяет человеку осознавать факты не только по отношению друг к другу, «но и ко всеобщим идеальным нормам, его сознание сверх явлений жизни определяется еще разумом истины. Сообразуя свои действия с этим высшим сознанием, человек может бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, не выходя из пределов человеческой формы»[4]. Эта способность к постоянному самоусовершенствованию и делает человека, по мнению Соловьева, выше всех остальных существ.

Способность индивидуального сознания человека соотносить факты с высшей нормой объясняется тем, что в индивидуальное сознание изначально заложена истина о всеединстве. По Соловьеву, всеобщее единство и есть истина, человек в отличие от других существ природы имеет возможность воплощать и осуществлять ее: «…каждый человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни»[5]. В реальности же человек, хоть и имеет такую возможность, но не находится в истине:

> <…>он находит себя как обособленную частицу всемирного целого, и это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме как целое

[4] Там же. С. 75.

[5] Там же. С. 78.

> для себя, хочет быть всем в отдельности от всего – вне истины. Эгоизм как реальное основное начало индивидуальной жизни всю ее проникает и направляет, все в ней конкретно определяет, а потому его никак не может перевесить и упразднить одно теоретическое сознание истины. Пока живая сила эгоизма не встретится в человеке с другою живою силою, ей противоположною, сознание истины есть только внешнее освещение, отблеск чужого света[6].

Соловьев отмечает, что весь ужас эгоизма не в том, что человек мнит себя совершенством, ведь он на самом деле таким и является, а тем, что он отказывает в этом другим, низводя их до уровня функций. Осуществить всеединство можно только, отказавшись от своих границ, перенести центр из себя в другого, собственно, сделать это и позволяет любовь: «Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности»[7]. «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма»[8]. Соловьев вынужденно признает, что на практике это почти никогда не воплощается в полной мере. Но, по его мнению, это не повод считать такую любовь неосуществимой. Ведь прошли миллионы лет эволюции, прежде чем появился человеческий разум. Любовь должна воплотить то, что мы только чувствуем – вечную жизнь, в которой нет места разделению на мужчин и женщин как отдельных созданий, – высшее единство обоих – вот задача любви.

Соловьев констатирует, что в любви, как бы мы ее не идеализировали, присутствует и физиологический, и социальный (создание семьи) аспекты, но без соединения в Боге эти аспекты сродни некрофилии, имеющей дело только с безжизненным телом. Философ рассуждает о ненормальности того, что человечество привыкло называть нормой. Он говорит, например, что многие склонны осуждать фетишизм в любви, но любовь к одному телу по своей сути тот же фетишизм, так как мы любим только часть, а не целое. За принятыми социальными нормами скрывается извращение и эгоизм. Но так как у физического и социального аспекта есть видимые цели (обладание телом или создание семьи), а у духовного – нет, он видится многим лишь «поэзией». Но истинная духовность не отвергает тело. Настоящая любовь – это одновременно восхождение и нисхождение. Мы любим и идеал – тот истинный образ любимого, который возникает, когда мы влюблены (то есть мы прозреваем его истинный облик), и его земное воплощение пока неосуществленного идеала, как его потенцию. При этом Соловьев остерегает пары от обособления от мира, так как это приведет к порождению новых границ. Философ видит любовь как путь к вечной жизни, где каждый, не теряя свою индивидуальность, будет одновременно един со всеми.

[6] Там же. С. 79.
[7] Там же. С. 79.
[8] Там же. С. 90.

Уже в своих самых первых произведениях Достоевский очень четко понимал именно эту задачу любви. Т.А. Касаткина называет такую любовь у Достоевского «другой»:

> Если прочитать подряд произведения Достоевского, написанные до конца 1849 года, в глаза бросается одна странность в построении сюжета, присущая почти всем им: везде присутствует любовная интрига, но это какая-то странная любовная интрига. Вглядевшись, замечаешь, что традиционная любовная интрига также присутствует, но занимает скорее периферию повествования, оттеняя те странные отношения героев, которые и становятся собственно предметом изображения Достоевского. <…> Меня поразило, что молодой Достоевский, до всякого опыта каторги и до «перерождения убеждений», начинает свою литературную карьеру с того, что ставит в центр своих произведений «другую» любовь[9].

Достоевский действительно ощущал необходимость соединения с другим человеком не как с физическим или социальным партнером, а как с кем-то, кто даст тебе возможность, с одной стороны, выйти за свои пределы, а с другой – достичь своей полноты, своего истинного размера. В своих ранних произведениях Достоевский находится в процессе «нащупывания» пути, как такая любовь может осуществиться в реальной жизни. Его героям, в общем-то, не удается это соединение в полной мере, каждый раз что-то идет не так. При этом Достоевский показывает и суть отношений, построенных только на физическом или со-

[9] *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004. С. 131–141.

циальном факторе, понимая их невозможность. Рассмотрим сказанное на примерах.

Можно сказать, что роман «Белые ночи» и есть рассуждение на тему, какой бывает любовь. При этом его внешнюю коллизию можно свести к обычной любовной истории. У главной героини романа, Настеньки, есть потенциальный муж, ее бывший жилец, в которого она влюблена, но по ряду обстоятельств им приходится на время расстаться, и их союз оказывается под угрозой. В это нелегкое время она встречает мечтателя. Их отношения быстро становятся близкими. Придя к выводу, что жених Настеньки ее бросил, мечтатель и главная героиня решают сойтись как пара, но в это же время возвращается жених Настеньки, и она уходит к нему. Что может быть банальней! Но именно в рамках этого банального сюжета Достоевский выстраивает свою «философию любви». Он очень тонко и точно описывает чувства героев, которые при внимательном чтении могут очень удивить читателя.

Мы знаем, что Настенька полюбила жильца и всем сердцем стремится к союзу с ним, но вот как она говорит о своих чувствах при встрече с любимым: «С тех пор я, чуть шум в сенях, как мертвая. Вот, думаю, жилец идет, да потихоньку на всякий случай и отшпилю булавку» (1, 200), «Я, как услышала, побледнела и упала на стул как мертвая» (1, 202), «…ни жива ни мертва, пошла в мезонин к нашему жильцу. Думаю, я шла целый час по лестнице. Когда же отворила к нему дверь, он так и вскрикнул, на меня глядя. Он думал, что я привидение…» (1, 203). Собственно, говоря словами Соловьева, вот, что есть любовь без соединения в Боге – это некрофилия. Настенька подавлена своей бабушкой и всеми силами пытается уйти из-под ее власти. Жилец становится средством для «выхода», то есть ей важна в нем только функция «мужа», который заберет ее от бабушки. Он не важен ей как человек, и она не чувствует себя с ним свободно, именно поэтому Достоевский описывает ее, как мертвую, потому что такие отношения без истинных чувств приводят к смерти. Вообще для Достоевского отсутствие чувств – это эквивалент смерти, о чем он не раз упоминал в своих произведениях[10].

[10] Например, в произведении «Ползунков» главный герой довольно странно называет свою бабушку – «замкнутая покойница» – и поясняет: «Она была слепа, нема, глуха, глупа» (2, 7). Иначе говоря, она была лишена основных чувств. В романе «Белые ночи» бабушка главной героини Настеньки также лишена некоторых чувств – она слепа и почти не выходит из дома. Автор, подчеркивая «бесчувственность» бабушки, проводит сравнение между ней и домом, «твердым замкнутым предметом»: «…домик <…> совсем деревянный и такой же старый, как бабушка» (2, 121). Из-за потери чувств бабушка Настеньки оказывается как бы замкнутой в доме, у нее нет возможности покидать его. Когда же речь идет о «замкнутом покойнике», то первое, что приходит в голову, что замкнут он в гробу. Дом часто является метафорой тела. Таким образом, для лишенного чувств сердца, тело становится гробом, вместо того чтобы быть проводником чувств. Для Достоевского жизнь в отсутствие чувств, т. е. живого чувствующего сердца, является синонимом смерти. В «Белых ночах» есть следующее описание бывшего жильца бабушки: «Это был старичок, сухой, немой, слепой, хромой, так что наконец ему стало нельзя жить на свете, он и умер» (2, 121).

Совсем иначе автор описываются чувства Настеньки и мечтателя еще до их решения сойтись как жених и невеста:

> Теперь, милая Настенька, когда мы сошлись опять после такой долгой разлуки, – потому что я вас давно уже знал, Настенька, потому что я уже давно кого-то искал, а это знак, что я искал именно вас и что нам было суждено теперь свидеться, – теперь в моей голове открылись тысячи клапанов, и я должен пролиться рекою слов, не то я задохнусь» (1, 191).

Мечтатель и Настенька не знали друг друга, по крайней мере, в этой жизни, но мы видим, что они настоящее продолжение друг друга, и, соединившись, они ломают границы и позволяют себе стать «изобильными источниками». Они буквально становятся одним человеком:

> – Неужели и в самом деле вы так прожили всю свою жизнь?
>
> – Всю жизнь, Настенька, – отвечал я, – всю жизнь, и, кажется, так и окончу!
>
> – Нет, этого нельзя, – сказала она беспокойно, – этого не будет; этак, пожалуй, и я проживу всю жизнь подле бабушки (1, 195).

До встречи с Настенькой мечтатель планомерно отделял себя от мира, заточал в углу. Собственно этого же боится и Настенька.

Писатель не ограничивается простым противопоставлением отношений Настеньки с двумя героями, ведь эту разницу можно свести к разнице между характерами самих героев. Достоевский идет дальше, он показывает, как в одно мгновение может иссякнуть до этого изобильный источник. Когда вдруг Настенька и мечтатель решают сойтись в рамках соци-

альных норм – стать женихом и невестой, решив, что жилец уже не вернется, всей их близости приходит конец: «…как же мог я быть так слеп, когда все уже взято другим, все не мое» (1, 207), – восклицает мечтатель. Тут же Настенька для него становится посторонним лицом, даже не лицом, а предметом, который можно присвоить или отдать. Вот собственно идея эгоизма, когда другой человек сведен к функции, то есть становится предметом. А вот как описываются чувства мечтателя и Настеньки, когда они принимают это решение сойтись как пара: «Говоря это, мы ходили оба как будто в чаду, в тумане, как будто сами не знали, что с нами делается. То останавливались и долго разговаривали на одном месте, то опять пускались ходить и заходили бог знает куда, и опять смех, опять слезы...» (1, 218). Точно также описывается состояние мечтателя, когда он находится в самом глубоком отчуждении от мира, в плену своих фантазий: «…где он теперь стоит, по каким улицам шел? – он наверно бы ничего не припомнил, ни того, где ходил, ни того, где стоял теперь <…> на его широкую созерцательную улыбку и жесты руками» (1, 192). Мы видим, что Достоевский протягивает ниточку между этими двумя состояниями героев. Светлые чувства мечтателя и Настеньки становятся похожи на помешательство, сам же мечтатель такое свое состояние называл грехом.

После того как прошло «помешательство» героев, решивших вдруг перевести свой союз из духовного в разряд социальный, мечтатель возвращается к ощущению полноты и истинной любви. Вот, что он отвечает на письмо Настеньке, вернувшейся к своему жениху:

> Но чтоб я помнил обиду мою, Настенька! Чтоб я нагнал темное облако на твое ясное, безмятежное счастие, чтоб я, горько упрекнув, нагнал тоску на твое сердце, уязвил его тайным угрызением и заставил его тоскливо биться в минуту блаженства, чтоб я измял хоть один из этих нежных цветков, которые ты вплела в свои черные кудри, когда пошла вместе с ним к алтарю... О, никогда, никогда! Да будет ясно твое небо, да будет светла и безмятежна милая улыбка твоя, да будешь ты благословенна за минуту блаженства и счастия, которое ты дала другому, одинокому, благодарному сердцу! Боже мой! Целая минута блаженства! Да разве этого мало хоть бы и на всю жизнь человеческую?.. (2, 141)

Достоевский через художественные образы своих героев показывает читателю, что лишь соединение в идеальной любви, пусть и мимолетное, пусть не осуществленное во всей полноте, ценнее долгих лет супружества или всепоглощающей страсти. Эти мысли звучат в унисон с теорией Соловьева, видевшего в истинной любви путь к вечной жизни.

Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
2. *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480с.
3. *Соловьев В.* Смысл любви: избранные произведения. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 352 с.

«ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ»: РЕЦЕПЦИЯ ТРАГИЧЕСКОГО МИРООЩУЩЕНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКОЙ КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

С.В. Сызранов

Тольяттинский государственный университет

***Аннотация*:** В статье развивается понимание трагического мироощущения, изложенное в работах А.Ф. Лосева. Трагический миф в описании Лосева включает три бытийных плана: 1) мир как противоборство космоса и хаоса, 2) человек как средоточие этого противоборства и 3) план грядущего мирового преображения. Эта триадическая парадигма признается порождающей моделью картины мира Ф.М. Достоевского. Степень актуализации этой модели служит критерием оценки концепций «философии трагедии», предложенных истолкователями творчества писателя.

Ключевые слова: «философия трагедии», «трагедия философии», художественное мироощущение, трагический миф, А.Ф. Лосев, Ф.М. Достоевский, русская философская критика.

Обращаясь к творчеству Ф.М. Достоевского, представители русской философской критики, как правило, на первый план выдвигали категорию *миросозерцания*. Однако на деле они нередко исходили из данных первичного, интуитивного опыта писателя, то есть, из его *мироощущения.* Эта методологическая непоследовательность наглядно проявлялась в тех случаях, когда исследователи приближались к проблемам поэтики трагического. Отсутствие методологически осознанного различения категорий *миросозерцание* и *мироощущение* создавало в этих случаях серьезные затруднения. Указанная непоследовательность и связанные в нею затруднения не преодолены в полной мере и современным литературоведением, не располагающим до сих пор специально разработанным учением о *художественном мироощущении.*

Между тем исходные положения такого учения сформулированы еще в середина 1910-х годов в работах А.Ф. Лосев «О мироощущении Эсхила» и «Строение художественного мироощущения». В первой из них утверждается примат *мироощущения*, реализующего «<…> способность

прозрения, сливающую воедино наше *Я* и познаваемые предметы, т.е. способность по преимуществу синтезирующую»[1]. В основе же *миросозерцания* лежит «<…> способность рассудочного, анализирующего, выводного, опосредованного характера»[2], являющаяся для художественного творчества вторичной. Во второй работе конститутивными началами художественного мироощущения признаются: *«чистый опыт»* – точка первичного тождества бытия и сознания, *музыкальность* как переживание взаимоперехода *оформленности* и *бесформенности* мира, рождающийся из этого переживания *трагизм* (здесь Лосев солидарен с автором «Рождения трагедии из духа музыки»), *принцип личной актуальности* и *до-конфессиональная религиозность*. Художественное *миро-ощущение,* по Лосеву, имманентно трагично, поскольку его первоистоком является музыкальное переживание мира как *хаокосмоса*: «Мировая жизнь мыслится в трагическом мироощущении или совсем *бесформенной, или имеющей свою, не-человеческую организацию*»[3]. Нарастание принципа *индивидуации* в самосознании личности, включенной в план *хаокосмоса*, обнаруживает зыбкость и непрочность совмещения этого принципа с принципом *всеобщности*, одновременно обнаруживая и зыбкость совмещения начал *оформленности* и *бесформенности* в строении мира. Актуализация аспекта бесформенности переживается трагической личностью как прорыв хаоса в «ясный и оформленный мир видимой действительности»: «<…> за пределами стройной и понятной внешней жизни кроется страшная бездна и черный хаос, который вот-вот прорвется наружу и уничтожит зыбкое строение нашей жизни и нашего сознания». Переживающая такого рода опыт личность «<…> сама являет собой раздвоение и сама становится воплощенным противоречием»[4]. В основе художественного мироощущения, по Лосеву, лежит опыт *мифа*, поскольку его исходным пунктом является точка *«чистого опыта»* – точка совпадения *бытия* и *сознания*, *субъекта* и *объекта*[5]. Поэтому всякое глубокое художественное мироощущение с необходимостью воссоздает ту или иную модификацию *трагического мифа.*

Нетрудно заметить, что данная Лосевым характеристика трагического мироощущения воспроизводит контуры той картины мира и чело-

---

1 *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 783.

2 Там же.

3 *Лосев А.Ф.* Указ. соч., С. 315 – курсив А.Ф. Лосева.

4 Там же. С. 316.

5 Там же. С. 299.

века, которую мы находим у Достоевского: мир в творчестве писателя переживается в онтологической динамике противоборства начал *оформленности* и *бесформенности*, *бытия* и *не-бытия*, и человек обнаруживает себя, свое самосознание центром проявления этих противонаправленных сил *хаокосмоса*. Это значит, что человек Достоевского является героем трагического мифа, развертыванием которого становится все творчество писателя[6].

Момент актуализации трагического мироощущения, отмеченного несомненными чертами мифического опыта, с поразительной яркостью запечатлен в известном описании «Видения на Неве», включенном Достоевским в повесть «Слабое сердце» (1848) и в роман «Подросток» (1875). Автобиографический характер этого видения засвидетельствован писателем в фельетоне «Петербургские сновидения в стихах и прозе» (1861). Созерцая внутренним зрением «<…> превращение каменной реальности Петербурга в фантасмагорию дымящихся в небе громад <…>»[7], автор признается: «Я как будто <…> прозрел во что-то новое <…> Я полагаю, что в эти именно минуты *началось мое существование*»[8] (19, 69). Мы не ставим здесь задачи подробно анализировать этот исключительно важный для понимания мироощущения Достоевского текст. Отметим лишь два ключевых, с нашей точки зрения, мотива: мотив титанического самоутверждения, отсылающий к библейскому повествованию о Вавилонском столпотворении (Быт. 11: 1–9), – «<…> и, словно великаны, со всех кровель <…> неслись вверх по холодному небу столпы дыма <…>»; и другой, контрастный, мотив – «<…> казалось новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе …» (19, 69). Этот второй мотив «нового города», хотя очень слабо и неотчетливо, но все же дает

[6] Обоснование подхода, рассматривающего трагический миф в качестве порождающей модели творчества Достоевского (с привлечением методологии А.Ф. Лосева), дано нами в работе: *Сызранов С.В.* «Целое в виде героя»: к пониманию диалектических оснований поэтики Ф.М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. Вып 13: Евангельский текст в русской словесности XII – XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 10. С. 174–197.

[7] *Степун Ф.А.* Миросозерцание Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов. Сборник статей. М.: Книга, 1990. С. 334.

[8] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Здесь и далее том и страница указываются в тексте в скобках. Здесь курсив Достоевского.

почувствовать встающую за созерцаемым видением апокалиптическую перспективу (*Новый Иерусалим* Откровения св. Иоанна Богослова). Таким образом, правомерен вывод, что в столь значимом для Достоевского «Видении на Неве» мы находим зерно трагического мифа писателя, явленного не только в его общемифологических контурах (переживание мира в его хаокосмической динамике, имеющей своим средоточием человека и устремленной к конечному преображению), но и в специфических чертах, отражающих начальный и конечный моменты Священной истории Ветхого и Нового Заветов. При таком истолковании ключевых интуиций, выразившихся в этом тексте, обнаруживается тесная связь *трагического, утопического* и *эсхатологического* элементов в художественном мироощущении Достоевского, делающая уместным привлечение понятия *эсхатологическая тревога*[9]. Утопический элемент актуализируется мотивом *столпотворения,* эсхатологический – мотивом *нового города*, а момент конфликтности утопизма и эсхатологизма актуализирует элемент трагизма: попытка всецело осуществить в рамках *меона* (не-бытия, становления, временности) проект «нового города», принадлежащий плану *эсхатона*, вневременности, обнаруживает свою изначальную обреченность. Углубляться в рассмотрение связи трагизма, утопизма и эсхатологизма у Достоевского мы здесь не намерены. Однако будем иметь в виду, что специфическое сочетание этих элементов составляет характерную особенность трагического мифа писателя. Именно это сочетание сообщает трагическому мифу Достоевского те черты, которые включают его в контекст *петербургского мифа* русской литературы.

Показательно, что «видение на Неве», это исключительное по важности свидетельство об истоках мироощущения Достоевского, оставлено русской философской критикой без внимания. Лишь философ Ф.А. Степун специально обратился к этому тексту, увидев в нем выражение основного принципа творчества писателя, дающего ключ к пониманию формальных особенностей его произведений и через них – ключ к его миросозерцанию. Поскольку внимание исследователя было сосредоточено

[9] Понятие *эсхатологической тревоги* как определение первичной философской интуиции обосновано в статье В.В. Варавы, где оно оказывается синонимичным понятию трагизма: «Трагическое ощущение жизни – это и есть эсхатологическая тревога в нашей терминологии («малая эсхатология») <…>». См.: *Варава В.В.* Рождение философии из духа эсхатологии (Опыт русской мысли) // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 81.

на проблеме миросозерцания Достоевского, трагическая природа зафиксированного в «видении на Неве» переживания осталась им не осознанной. Принцип трагизма как средоточие художественного мира писателя опознается критиком лишь тогда, когда он выводится на уровень конфессионально обусловленного миросозерцания (речь заходит о проблеме соотношения *идеи* и *идеологии*): «Быть может, разницу между идеей и идеологией легче всего уяснить себе сопоставлением двух понятий свобод, о которых говорится в Святом Писании. <…> Борьба этих двух свобод представляет собою основную проблему всего творчества Достоевского. Менее глубокой проблеме он не мог бы посвятить своего творчества: борьба Бога с дьяволом, разрывающая сердце человека, является самой загадочной и самой трагической проблемой истории»[10]. Преобладающий интерес к уровню *миросозерцания,* находящего опору в вероучении, при недостатке внимания к уровню художественного *мироощущения*, *до-конфессионального* религиозного опыта составляет общую черту рецепции творчества Достоевского русской философской критикой.

Методология Лосева, возвращает трагический принцип к его глубинным мироощутительным истокам. Согласно Лосеву, в составе трагического мироощущения помимо двух описанных выше бытийных планов (*хаокосмос* и переживающая хаокосмические грани *личность*), «незримо и прикровенно дан еще и третий план»:

> Это план *преображенной и воскресшей жизни*, с точки зрения которой реальная человеческая жизнь и реальные удары судьбы квалифицируются именно как нравственно-небезразличные. Если бы этого плана не разумелось, то нельзя было бы объяснить всю тягость и весь ужас бытия, фиксируемого в трагическом мироощущении. Раз есть ужас бытия, то уже тем самым ожидается и смутно чувствуется мир всеобщего счастья и преображение этого страдающего мира[11].

[10] *Степун Ф.А.* Указ. соч. С. 344.

[11] *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 315 – курсив А.Ф. Лосева. Как видим, третий план трагического мироощущения вводится помимо всяких апелляций к вероучительным авторитетам, путем непосредственного проникновения в до-рефлективную диалектику мироощутительных интуиций: ужас бытия потому и переживается как *ужас*, что он заключает в себе ощущение непостижимой отчужденности мира и человека от самих себя, от своего подлинного бытийного статуса. Переживание ужаса погруженности в *не-бытийность* (*меон*) неотделимо от предчувствия избавления от

Актуализация этого «третьего плана» сообщает формирующемуся в художественном мироощущении трагическому мифу ту необходимую завершенность, которая позволяет рассматривать его в качестве парадигмы художественной картины мира. Признавая парадигмальный статус трагического мифа в том виде, в каком он обрисован Лосевым, мы получаем принципы систематизации и критерии оценки осуществленных философской критикой опытов рецепции трагического мирочувствия Достоевского. Логика движения мысли исследователей обнаруживает в себе объективную заданность, обусловленную развертыванием парадигмы трагического мифа, его триадической диалектической структуры: 1) от описания цельной структуры мифа 2) к акцентуации нарастающего антиномизма двух первых его планов и далее 3) через преодоление этого антиномизма к третьему плану «преображенной и воскресшей жизни».

Картина трагического мифа Достоевского в цельности его триадической структуры впервые дана в третьей речи о Достоевском Вл. Соловьева (1883) и статье В.В. Розанова «О Достоевском» (1894). Трагический миф в универсальности его христианского содержания представлен Соловьевым как квинтэссенция отраженного в творчестве религиозного миропонимания писателя. Предельное отвлечение от художественной конкретики позволяет философу обойтись без самих терминов «мироощущение», «трагизм», «миф». Однако структурные очертания трагического мифа у Соловьева прослеживаются со всей отчетливостью: от зафиксированного писателем «человеческого падения», извращения, «насилия и хаоса» в социальной жизни к опознанию «сущего Добра» как в Его надмирной природе, так и в Его богочеловеческом воплощении, ведущем к искуплению и обожению всей природы[12]. Мысли Соловьева подчинены собственной внутренней логике, они развиваются скорее по поводу творчества Достоевского, но в целом точно отражают диалектическую логику развертывания трагического мифа в художественном мире писателя. Следует заметить, что автор «Трех речей» в целом соблюда-

этого состояния в *эсхатоне*, в окончательно достигнутом преображении мира. Тем самым в составе трагического мироощущения актуализируется неотъемлемо ему присущий момент *до-конфессионального* религиозного опыта. Однако при описании этого первичного опыта ничто не препятствует нам пользоваться терминологией (*меон*, *эсхатон*), освященной философской и конфессиональной традицией.

[12] *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. Третья речь // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов. Сборник статей. М.: Книга, 1990. С. 48–50.

ет ту меру методологической корректности, которая призывает считаться с первичностью и основоположностью интуиций мироощущения для последующих установок миросозерцания. Воплощенные в творчестве Достоевского идеалы христианского миропонимания философ выводит из первичных интуитивных импульсов его мирочувствия. Прослеживая диалектику этих первичных импульсов в сознании писателя (и далее – в человеческом сознании вообще), мысль философа с необходимостью очерчивает линии развертывания парадигмальной структуры трагического мифа:

> Он слишком хорошо знал все глубины человеческого падения, он знал, что злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы, и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса. <…> И немного нужно здравого смысла, чтоб, чувствуя все зло в человеке, заключить к Добру независимому от человека, и небольшое нужно усилие доброй воли, чтоб обратиться к этому Добру и дать ему место в себе. Ибо это сущее Добро уже само ищет нас и обращает нас к себе <…>[13].

Хотя здесь используются выражения «знал», «здравый смысл», но у Соловьева они определяют содержание не рассудочно-миросозерцательного, но интуитивно-мироощутительного знания.

В.В. Розанов в статье «О Достоевском» формулирует триадический закон развития «каждого отдельного человека <…> и целого человечества» как прохождение через «три фазиса»: «непосредственной первоначальной ясности, падения, возрождения»[14]. Проникновение в этот закон составляет, по мысли критика, «особую, ни с кем не разделенную сферу духовного опыта Достоевского»[15]. Розанов, таким образом, опознает контуры трагического мифа в его христианской модификации на уровне именно мироощущения писателя. Об этом свидетельствует также и то обстоятельство, что, в отличие от Соловьева, он выдвигает в центр внимания не третий, а второй фазис триадической модели мифа. И внутреннюю телеологию этого фазиса «падения, преступления, греха» раскрывает как диалектический переход от первого фазиса к третьему, что в целом соответствует картине мира Достоевского. Работая с уровнем мироощущения писателя, Розанов движется здесь в том же направлении, что и Соловьев, избегая, в отличие от него, аргументов, восходящих к сфере конфессионально обусловленного миросозерцания.

[13] Там же. С. 48–49.

[14] *Розанов В.В.* О Достоевском // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов. Сборник статей. М.: Книга, 1990. С. 66.

[15] Там же. С. 67.

Если Соловьев и Розанов дают описание трагического мифа Достоевского в его цельной триадической структуре, то следующие за ними Д.С. Мережковский, Л.И. Шестов, А. Белый акцентируют внимание на втором фазисе этой структуры – нарастающем противостоянии антиномических начал в картине мира писателя. С особой радикальностью эта тенденция выразилась в работах Шестова. В книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1903) он заявляет о себе как о мыслителе сознательно трагического миросозерцания. В Достоевском, точнее в его герое – «подпольном» парадоксалисте, Шестов находит себе в этом отношении союзника. При этом он исходит из принципиального отождествления позиции автора «Записок из подполья» и его героя. Некорректность подобной установки очевидна и не раз отмечалась. Важно показать, что эта установка определяется общей философской позицией мыслителя, реализованной в весьма специфической модификации трагического мифа, которая представлялась Шестову адекватным отражением «философии трагедии» Достоевского. Ценность трагического опыта, образец которого, по мнению критика, запечатлен в «Записках из подполья», – в осознании ложности и нежизненности тех общеобязательных «истин» – научных, философских, этических, эстетических, – порожденных диктатом отвлеченного разума, составляющим главное основание новоевропейской культуры. Все эти мнимые «истины» воспринимаются трагическим сознанием как нечто навязанное извне, как воплощение закона необходимости, игнорирующего личностную свободу и потому заслуживающее решительного отвержения. Такая обрисовка трагического опыта «подпольного» героя в целом соответствует интенциям автора повести, но в полной мере их не исчерпывает. У Достоевского всегда, в том числе и в «Записках из подполья», «незримо и прикровенно» (пользуемся здесь и ниже выражениями Лосева) присутствует третий план трагического мифа – «план преображенной и воскресшей жизни». Здесь он актуализируется концептом «живая жизнь», а также диалогическим принципом организации слова героя. Но Шестов этого третьего плана в повести не усматривает, поскольку его видение трагического мифа ограничено созерцанием неразрешимого антиномизма двух первых его пла-

нов – модуса всеобщности, получившей характер абстрактного «всемства» (подхваченное критиком слово из лексикона «подпольного» антигероя), и модуса индивидуации – личности, восстающей против диктата «всемства». Концепция «философии трагедии», изложенная в книге о Достоевском и Ницше, в дальнейшем не претерпела у Шестова существенных изменений. В статье «Преодоление самоочевидностей» (1921), приуроченной к столетию писателя, к основному тезису: «“всемство” – главный враг Достоевского»[16] – добавляется гипотеза о «двойном зрении» писателя, радикально углубляющем его трагическое мировидение, но не дающем чаемой «гармонии». Однако свою последнюю статью о Достоевском Шестов заканчивает мыслью о присутствии положительного опыта «гармонии» в творчестве писателя (речь идет о мистическом видении Алеши Карамазова): «Из глубин ужасов и падений он научился взывать к Господу»[17]. Описание видения Алеши уподобляется «одному из несравненных псалмов Давида»[18]. Шестов констатирует положительное религиозное содержание трагического мифа Достоевского там, где первичный мистический опыт выведен в план эксплицитно выраженного миросозерцания, но не улавливает его там, где этот опыт представлен в имплицитной форме – в плане мироощущения (в тех же «Записках из подполья»). В своих поздних работах в борьбе с тиранией рационализма (его олицетворением у Шестова является чаще всего Кант) мыслитель принимает на вооружение лютеро-кьеркегоровский постулат веры, радикально изолированной от разума: Sola fide («Только верою!»). Однако апология фидеизма, основанием которого признается радикальный иррационализм, остается тем же рационализмом, только взятым «с отрицательным коэффициентом», по меткому замечанию С.Н. Булгакова[19].

В работе Вяч. Иванова «Достоевский и роман-трагедия» (1911) трагический миф впервые представлен в своем парадигмальном значении, определяющем как «принцип миросозерцания», так и «принцип формы» писателя. Согласно концепции Иванова, Достоевский возродил в роман-

[16] *Шестов Л.И.* Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб.: Художественная литература, 1997. С. 474.

[17] *Шестов Л.И.* О «перерождении убеждений» у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 257.

[18] Там же.

[19] *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 535.

ной форме античный универсально-космический принцип трагизма, соединив его с христианской модификацией этого принципа, выдвигающей в центр внимания судьбу личности, вовлеченной в метафизическое преступление и ставшей средоточием «борьбы между божественным началом человека, погруженного в материю, и законом отпавшей от Бога тварности»[20]. Обнаружение метафизического первоистока трагической антиномии личной воли и последующее преодоление этой антиномии через катастрофу и катарсис и являются, по Иванову, характерными чертами творений Достоевского как романов-трагедий. Внимание к катарсису как необходимому элементу архитектоники романа-трагедии актуализирует третий фазис трагического мифа – видение мира «накануне преображения» (А.Ф. Лосев). Однако в понимании катарсиса обнаруживается наиболее уязвимое место концепции критика. В описании душевного процесса очищения от противобожеской интенции личной воли Иванов акцентирует моменты, общие, по его мнению, «Дионисовой религии» и христианству. Но очищение в этом описании никак не затрагивает телесной стороны личности: обновленное *я* возвращается в тело как в «старый дом»[21]. Сохраняющаяся у Иванова оппозиция души и тела, «божественного начала» и «материи» и развивающееся на этой основе усмотрение в Достоевском «раздвоения» на личность эмпирическую и личность метафизическую едва ли совместимы с христианством. Концепция Иванова несет следы несомненного влияния кантианства с его неразрешимым дуализмом феноменального и ноуменального планов. Констатация «раздвоения» Достоевского подкрепляется прямой ссылкой на авторитет Канта и Шопенгауэра: «Так внутренний опыт научил Достоевского тому различению между эмпирическим характером человека и метафизическим, умопостигаемым его характером, которое, идя по следам Канта, философски определил Шопенгауэр»[22]. Не свободно от кантианских установок и понимание Ивановым принципа «ты еси»:

> <…> душа кажется самой себе необычайно многострунной и все вмещающей; всем переживаниям чужого *я* она, мнится, находит в себе соответствующую аналогию и, по этим подобиям и чертам

[20] *Иванов В.И.* Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов. Сборник статей. М.: Книга, 1990. С. 184.

[21] Там же. С. 174.

[22] Там же. С. 182.

родственного сходства, может воссоздать в себе любое состояние чужой души. Дух, напряженно прислушивающийся к тому, как живет и движется узник в соседней камере, требует только легчайшей сигнализации соседа, чтобы угадать недосказанное, несказанное[23].

Все это напоминает учение Канта о трансцендентальной апперцепции, хотя и существенно очищенное от грубых рационалистических привнесений, поскольку речь идет не об интеллектуальном познании, но интуитивном «проникновении» в чужое *я*. Однако это *я* остается для охваченного «дионисийским пафосом» субъекта «проникновения» такой же трансцендентной «вещью в себе», какой оно является для «гносеологического субъекта» в системе Канта: оно лишь «узник в соседней камере». Душе лишь «кажется» и «мнится», что она способна воссоздать в себе внутреннюю жизнь этого «узника». «Дионисийский пафос» обнаруживает свое бессилие перед лицом кантианского трансцендентализма. Односторонний монизм «дионисийства» и столь же односторонний дуализм кантианства не слились у Иванова в одно необходимое диалектическое целое. В этом, на наш взгляд, главная причина, не позволившая Вяч. Иванову дать адекватную картину трагического мифа Достоевского[24].

Таким образом, представители русской философской критики различными путями, с различных позиций приближались к опознанию трагического мифа как средоточия художественного мира Достоевского. Однако та методология, которой они располагали, не позволяла прийти к его вполне адекватному описанию. Опыты построения «философии трагедии» обнаруживали в ряде случаев серьезные аберрации в философствующем сознании самих исследователей. Обрисованные трагические антиномии в сознании философствующих истолкователей творчества Достоевского являются, по-видимому, наследием тех фундаментальных аберраций ев-

[23] Там же. С. 176.

[24] По выводам В.Л. Махлина, оценивающего ивановскую концепцию «ты еси» с позиций бахтинского *диалогизма*, Иванов остается в пределах *монологического* «гносеологического сознания», кантианского в своих истоках: «Ивановское “ты еси”, в качестве “этико-религиозного принципа отвлеченного мировоззрения”, не схватывает (не видит, не переживает, не созерцает) возможной и действительной “*фактичности”* этого “ты” <…> – поскольку, критикуя “идеалистическое сознание”, Вяч. Иванов в основном еще остается в его же границах <…>». См.: *Махлин В.Л.* «Ты еси»: Достоевский между Вяч. Ивановым и М.М. Бахтиным // Вяч. Иванов: pro et contra, антология: В 2 т. Т. 2. СПб.: РХГА, 2016. С. 74.

ропейской философской мысли, которые Вл. Соловьев определил как господство «отвлеченных начал» («Критика отвлеченных начал»). Дело Соловьева продолжил С.Н. Булгаков в книге «Трагедия философии» (1921). Дальнейшая разработка нашей темы потребует привлечения материала этих работ. Необходимо будет также учесть предложенную А.Ф. Лосевым в трактате «Диалектика художественной формы» (1927) типологию конструирования идеи. Лосев здесь показывает, что основные направления новоевропейской философии (рационализм, трансцендентализм, позитивизм, неокантианство, феноменология) являются результатом распада первичной диалектической парадигмы отношений *сущности* и *явления*. Русская философская мысль остро ощущала в себе последствия этого распада и активно искала путей его преодоления. Освоение наследия Достоевского было одним из направлений этих поисков.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993.
2. *Варава В.В.* Рождение философии из духа эсхатологии (Опыт русской мысли) // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 78–91.
3. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
4. *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.
5. *Махлин В.Л.* «Ты еси»: Достоевский между Вяч. Ивановым и М.М. Бахтиным // Вяч. Иванов: pro et contra, антология: В 2 т. Т. 2. СПб.: РХГА, 2016. С. 50–76.
6. О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1921 годов. Сборник статей. М.: Книга, 1990. 432 с.
7. *Сызранов С.В.* «Целое в виде героя»: к пониманию диалектических оснований поэтики Ф.М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. Вып 13: Евангельский текст в русской словесности XII–XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 10. С. 174–197.
8. *Шестов Л.И.* Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 15–175.
9. *Шестов Л.И.* О «перерождении убеждений» у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 237–257.
10. *Шестов Л.И.* Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб.: Художественная литература, 1997. С. 461–537.

V.
ФИЛОСОФИЯ НА ПЕРЕПУТЬЯХ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

ЛИЧНОСТЬ И ПОЭЗИЯ Е.А. БОРАТЫНСКОГО В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И В.В. РОЗАНОВ О ПОЭТЕ [1]

Ю.Ю. Анохина

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Институт мировой литературы имени А.М. Горького

Аннотация: В работе анализируется восприятие творчества Боратынского в работах В.С. Соловьева и В.В. Розанова. Отмечается, что Соловьев понимал поэзию Боратынского как отражение кризисного, но необходимого этапа в развитии русской поэзии («Поэзия гр. А.К. Толстого). В отличие от Соловьева, Розанов не встраивал поэзию и личность Боратынского в какую-либо систему. Высокая оценка творчества поэта, привлечение отдельных стихотворений для иллюстрации своих идей – все это не помешало Розанову увлечься идеей «сальеризма» Боратынского.

Ключевые слова: Е.А. Боратынский, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, философия, литература.

Забвение лирики Е.А. Боратынского (1800–1844) во второй половине XIX века было преодолено, как известно, во многом благодаря символистам, обратившимся в поисках опоры для новой эстетики к поэзии романтизма. Об участии символистов в «воскрешении» творчества Боратынского пишет М.М. Гельфонд, посвятившая монографию традиции «поэта мысли» в литературном процессе XX века. Исследовательница отмечает: «Отказываясь от идеологической тенденциозности, символисты создавали альтернативную историю литературы, в которой Боратынскому отводилась роль их непосредственного предшественника»[2]. То, как было воспринято творчество Боратынского старшими символистами, в том числе и Д.С. Мережковским, уже рассматривалось О. Лекмановым[3]. Интересно проследить, как осмыслена поэзия Боратынского влиявшими на эстетику символистов философами, В.С. Соловьевым и В.В. Розановым. Это интересно тем более, что «являясь представителями религиозной тенденции в русской мысли», они «выражали совершенно разные грани этой тенденции, принципиально несводимые воедино»[4]. Ни Соловьев, ни Розанов не посвятили Боратынскому специальной работы, но отдельные высказывания философов о поэте выявляют их отношение к его лирике.

Наиболее ярко представление Соловьева о поэзии Боратынского воплощено в статье «Поэзия гр. А.К. Толстого» (1895). Один из ключевых пунктов текста – классификация русских поэтов. Как известно, по Соловьеву, поэты «распределяются на три естественные группы»[5]. Критерий «деления» – то, насколько глубоко мысль о сущности поэзии проникла в творчество того или иного автора.

У поэтов первой группы мысль о природе творчества занимает незначительное место и не нарушает внутреннего единства лирики. Главный здесь – А.С. Пушкин, чье «непосредственное, органическое»[6] отношение к мысли не лишает его поэзию гармонии.

Сомнение в «правах красоты»[7] повлияло на то, что творчество поэтов второй группы утратило внутреннюю целостность. Эту группу возглавляют Боратынский и Лермонтов. По Соловьеву, пессимистические начала в лирике этих поэтов связаны с их отрицательным отношением и к собственной жизни, и к внешней действительности. Идея бессодержательности собственного бытия могла бы привести к идее бессмысленности поэзии. Однако до этого поэты не дошли, потому что они были «резонерами на почве субъективных впечатлений»[8], а не мыслителями. При этом философ считал Боратынского «умом более развитым и зрелым»[9],

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

[2] *Гельфонд М.М.* «Читателя найду в потомстве я…»: Боратынский и поэты XX века. М.: Биосфера, 2012. С. 15.

[3] *Лекманов О.* Боратынский и старшие модернисты: попытка обобщения // Параболы: studies in Russian modernist literature and culture: in honor of John E. Malmstad / ed. by Nikolay Bogomolov [et al.]. Frankfurt am Main [etc.]: Lang, 2011. P. 29–43.

[4] *Сарычев Я.В.* Соловьев Владимир Сергеевич // Розановская энциклопедия / Сост. и гл. ред. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008. С. 895.

[5] *Соловьев В.С.* Поэзия гр. А.К. Толстого // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 484.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 485.

[8] Там же. С. 488.

[9] Там же.

чем Лермонтова, что позволило «поэту мысли» создать «хотя бы видимость объективных оснований»[10] для пессимизма.

Соловьев полагал, что Боратынский принял за истину «материалистические обобщения некоторых научных данных»[11], это убедило поэта в иллюзорности «поэтического и религиозного воззрения на мир и жизнь»[12] и спровоцировало появление тоски в его лирике. Сущность оценки философом поэзии Боратынского определили Р.А. Гальцева и И.Б. Роднянская: «Так, по его [Соловьева] проницательному замечанию, Баратынский был раздвоен между религиозно-поэтическим взглядом на мир и материалистическими выводами современного ему научного умонастроения, что делало его пессимистом, то есть в каком-то смысле “отступником”»[13].

Соловьев назвал творчество поэтов третьей группы (Ф.И. Тютчева и А.К. Толстого) «поэзией гармонической мысли»[14], потому что в ней были преодолены противоречия, возникшие в лирике Боратынского и Лермонтова.

Представляется парадоксальным, что творчество «поэта мысли» (такая репутация успела закрепиться за Боратынским со времен Пушкина) воспринято философом как чуждое. Даже поэт С.М. Соловьев, племянник философа, был удивлен тем суровым и, как ему думалось, несправедливым судом, каким судил философ Боратынского. С.М. Соловьев полагал, что Соловьев попросту не всмотрелся «в философскую и религиозную сущность этого великого поэта»[15] и объяснял одностороннее понимание поэзии Боратынского тем, что поэтический гений самого Соловьева был ограничен областью чистой лирики.

Поэзия Боратынского, по-видимому, была неблизкой не только поэтическому творчеству Соловьева, но и его философским воззрениям. Этим можно объяснить то, что в первом из «Чтений о Богочеловечестве», озвучивая чуждое ему представление об ограниченности сущего земным, Соловьев процитировал строки из стихотворения Боратынского «На что вы дни? Юдольный мир явленья…»: «Все концы и начала человеческого существования сводятся к наличной действительности, к данному природному бытию, и вся наша жизнь должна быть замкнута “в тесный круг подлунных впечатлений”»[16]. Показательно, что слова Боратынского возникли в лекции философа будто бы непреднамеренно[17] в 1878 году, задолго до появления его статьи о поэзии А.К. Толстого и в эпоху, когда, как считается, о творчестве поэта почти никто не помнил.

Еще одну причину «несправедливого суда» Соловьева над Боратынским можно найти в рассматриваемой статье о поэзии А.К. Толстого. В тексте подчеркнуто: появление «разочарованной» поэзии – необходимый для развития лирики этап, «первый толчок к работе сознания и мышления»[18]. Чуждость Боратынского Соловьеву объясняется тем, что философ стремился показать диалектическое развитие русской поэзии XIX века. В статье об А.К. Толстом творчество Боратынского предстает как «антитеза» по отношению к пушкинскому, а поэзия Тютчева и Толстого оказывается их «синтезом». Интересно, что через три года диалектические процессы в развитии лирики самого Боратынского будут показаны В.Я. Брюсовым в статье «Мировоззрения Баратынского» (1898).

Увидев в лирике Боратынского выражение пессимистического направления русской поэзии, Соловьев объяснял это тем, что внутренняя гармония творчества поэта разрушена его рефлексивным характером. И потому лирика Боратынского была воспринята философом как отражение кризисного, но закономерного этапа в развитии русской поэзии.

Представление о сущностном отличии творчества Боратынского от пушкинского не помешало Соловьеву увидеть в самом поэте одного из тех, кто был близок Пушкину и формировал «блестящий и плотный круг людей понимающих и сочувствующих»[19]. О близости Боратынского кругу Пушкина писал и Розанов, который, относившись к Соловьеву

[10] Там же.

[11] Там же.

[12] Там же.

[13] *Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.* Реальное дело художника. «Положительная эстетика» Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество // Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 172.

[14] *Соловьев В.С.* Поэзия гр. А.К. Толстого. С. 489.

[15] *Соловьев С.М.* Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et Contra. Антология в двух томах. Т. 2. СПб.: Изд. РХГИ, 2002. С. 571.

[16] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве / Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: В 20 томах. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 10.

[17] Возможно, Соловьев не писал текст лекции заранее, а импровизировал, значит, стих Боратынского мог возникнуть ассоциативно в процессе речи, что подтверждает близкое знакомство философа с творчеством поэта. См.: *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 20 томах. Т. 4. С. 541.

[18] *Соловьев В.С.* Поэзия гр. А.К. Толстого. С. 488.

[19] *Соловьев В.С.* Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 290.

предвзято, впоследствии сожалел «о несостоявшемся общении»[20] с ним. Розанов в заметке о выходе «Татевского сборника» (1899)[21] характеризовал Боратынского как «сверстника и друга Пушкина и Дельвига»[22] и вместе с тем как «изящного и глубоко сердечного поэта»[23].

«Татевский сборник» был издан ученым и педагогом С.А. Рачинским, племянником Боратынского. Особая роль сборника в возрождении интереса к творчеству «поэта-философа»[24] состоит в том, что в нем впервые были опубликованы 52 письма Боратынского И.В. Киреевскому. Появление заметки Розанова о выходе этой книги неслучайно: философ был лично знаком с ее составителем[25], бывал в Татево и еще до выхода сборника знал о подготовке писем к публикации. Рачинский в письме от 28 августа 1899 года сообщал философу: «Ожидаю писем Баратынского к Киреевскому (их Лясковский отыскал целых 50). Тут могут найтись вещи, заслуживающие полного внимания»[26].

Письма действительно были прочитаны с «полным вниманием», но оказались понятыми своеобразно. И.Л. Леонтьев-Щеглов уделил особое внимание тем из них, которые содержат размышления поэта о творчестве Пушкина, и пришел к выводу о том, что прототипом Сальери в «Маленьких трагедиях» был Боратынский. Изложив эту идею в статье «Нескромные догадки» (1900)[27], Щеглов положил начало формированию мифа о «сальеризме» Боратынского. Розанов, пересказав идеи Щеглова в статье «Кое-что новое о Пушкине» (1900), способствовал укоренению мифа. Так

[20] *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев и В.В. Розанов // Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / Предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 422.

[21] Татевский сборник С.А. Рачинского с приложением портрета А.С. Хомякова. Общество ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. С.-Петербург. Типография М. Стасюлевича, 1899.

[22] *Розанов В.В.* «Татевский сборник» Рачинского // Розанов В.В. Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2014. С. 617.

[23] Там же.

[24] *Розанов В.В.* На границах поэзии и философии (Стихотворения Владимира Соловьева) // Розанов В.В. Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. 1. С. 711.

[25] *Фатеев В.А.* Рачинский Сергей Александрович // Розановская энциклопедия. С. 771–779.

[26] *Рачинский С.А.* Письмо Розанову В.В. от 28 авг. 1897 // Розанов В.В. Собр. соч.: Литературные изгнанники. Книга вторая. М.: Республика, СПб: Росток, 2010. С. 454.

[27] Вместе с другой статьей об отношении Боратынского к Пушкину «Сомнительный друг» вошла в книгу: *Щеглов И.Л.* Новое о Пушкине. СПб.: Издание Спб. Т-ва Печатного и Издат. дела «Труд», 1902.

Боратынский из «сверстника и друга Пушкина и Дельвига» превратился в недоброжелателя, а сам философ сыграл роль «единомышленника»[28] и «сторонника»[29] Щеглова.

Интерес Розанова к «сальеризму» Боратынского был более широким, чем у Щеглова. Философа интересовало не столько «темное» чувство, сколько сама природа «сальеризма», которая хоть и включает зависть, но не ограничена ею. Образ пушкинского Сальери в интерпретации Розанова неоднозначен: способность глубоко мыслить и чувствовать, талант и трудолюбие сопряжены с отсутствием подлинной гениальности и с «недоброжелательством». Двойственность трагична: «Тут – несправедливость, тут действительная и роковая несправедливость»[30]. Представление об этой двойственности спровоцировало то, что в стихотворениях Боратынского «Не ослеплен я музою моей…», «Финляндия» и «Истина» философ прочел «мысли Сальери».

Такое понимание «сальеризма» сближает Розанова с В.Я. Брюсовым, который, как известно, посвятив три статьи[31] опровержению домыслов Щеглова, в личном письме П.П. Перцову соглашался со своим приятелем в том, что «Баратынский – Сальери[32], если в этом последнем считать зависть чем-то случайным, а не сущностью души»[33]. Брюсов признавался, что охотнее бы выступил на стороне Щеглова, поскольку «оригинальность его догадки о Баратынском доказана уже тем, что за него вступился Розанов»[34]. Природу противоречия между двумя позициями Брюсова – обозначенной в печати и изложенной в письме – объяснил Л.Г. Фризман. Согласно ученому, Брюсов воспринимал статьи Щеглова как попытку дис-

[28] *Гофман М.Л.* Отзывы о Боратынском // Боратынский Е.А. Полн. собр. соч. Т. 2. СПб.: Изд. Разряда изящной словесности Имп. акад. наук, 1915. С. 346.

[29] *Гельфонд М.М.* «Читателя найду в потомстве я…». С. 26.

[30] *Розанов В.В.* Кое-что новое о Пушкине // Розанов В.В. Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2014. С. 749.

[31] *Брюсов В.Я.* [*В.Б.*] Баратынский и Сальери // Русский архив. 1900. Кн. 2. № 8. С. 537–545; *Брюсов В.Я.* [*В.Б.*] Пушкин и Баратынский // Русский архив. 1901. № 1. С. 158–164; *Брюсов В.Я.* Старое о господине Щеглове // Русский архив. 1901. Кн. 3. № 12. С. 574–579.

[32] О таком противоречивом отношении Брюсова к «сальеризму» Боратынского, и вообще подробнее о формировании и попытках развенчании мифа о «сальеризме» Боратынского: *Гельфонд М.М.* «Читателя найду в потомстве я…». С. 26–27.

[33] *Брюсов В.Я.* Письма к П.П. Перцову // Русский современник. 1924. № 4. С. 228.

[34] Там же.

кредитации поэта, не хотел быть превратно понятым и потому не высказывал публично настоящие убеждения, хотя «такое сравнение Баратынского с Сальери было связано с интересовавшими Брюсова изысканиями в области психологии поэтического творчества»[35]. Упрощая, можно сказать, что «сальеризм» для Щеглова – это только зависть, для Розанова – не только зависть, но и тип художника-творца, а для Брюсова – «дух творчества», исключающий зависть.

Обращает на себя внимание адресат письма Брюсова – Перцов. Именно на него сослался Брюсов в статье «Пушкин и Баратынский», объясняя, что «сущность Сальери вовсе не в зависти»[36]. В отличие от Брюсова, для которого интерес Розанова подтверждал оригинальность изложенных Щегловым идей, Перцов воспринял внимание Розанова к идее «сальеризма» Боратынского негативно. В личном письме философу Перцов выговаривал: «Нужно не иметь понятия о Баратынском, чтобы самого благородного между нашими поэтами (его письма производят в этом отношении очень характерное впечатление – куда они психологически изящнее и чище пушкинских) зачислить вдруг в Сальери!!»[37] Думается, негодование Перцова не было случайным: многолетняя дружба издателя и философа началась с Боратынского. В первом, предшествующем личному знакомству, письме Розанову Перцов цитировал стихотворение Боратынского «Молитва», слова из которого философ повторил при ответе[38]. Кроме того, Перцов включил очерк С.А. Андреевского о Боратынском (впервые опубликован в 1888 году) и несколько стихотворений в сборник «Философские течения русской поэзии» (1896)[39]. И потом, «Татевский сборник» Рачинского, с которого началась полемика о «сальеризме», мог иметь для Перцова личную ценность: в нем опубликованы письма, свидетельствующие о личном знакомстве Боратынского с дядей Перцова, Э.П. Перцовым, «известным своими стихотворными шалостями, которого нам хвалил Пушкин»[40]. Личное восприятие поэзии Боратынского объясняет то, почему Перцов стремился «защитить» поэта от розановских обвинений в зависти к гению.

[35] *Фризман Л.Г.* В.Я. Брюсов – исследователь Е.А. Баратынского // Русская литература. 1967. № 1. С. 184.

[36] *Брюсов В.Я.* [*В.Б.*] Пушкин и Баратынский // Русский архив. 1901. № 1. С. 163.

[37] Письмо Перцова Розанову от 12 сентября 1900 года из Парижа цит. с сохранением пунктуации по: *Ревякина И.А.* Комментарий. Кое-что новое о Пушкине // Розанов В.В. Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. 1. С. 1003.

[38] *Розанов В.В.* Сочинения / Сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской. М.: Сов. Россия, 1990. С. 489.

[39] Философские течения русской поэзии / Сост. П.П. Перцов. С.-Петербург. Типография М. Меркушева. 1896.

Несмотря на то, что представление Розанова о Боратынском как о Сальери можно назвать «общепринятым», так как оно «закреплено» в «Розановской энциклопедии»[41], Боратынский был интересен Розанову не только как тень Пушкина.

Розанов вспоминал о поэте и при решении собственно философских, этических или эстетических вопросов. Так, важный в рамках розановской «философии поступка» вопрос поставлен в статье «Пороки школы и поведение учеников» (1904). Этот вопрос сформулирован так: «Как это узнать, “кем” совершен проступок, будущим вором Савиным или будущим поэтом Баратынским?»[42] Природа любого проступка, преступления, согласно Розанову, онтологична и имеет историософское значение. В известном очерке о Ф.М. Достоевском (1894) Розанов писал: «В истории падение, преступление, грех – это центральное явление, в нем бьются бессильно индивидуумы, народы»[43]. При этом, философ подчеркивал относительность любого преступления. Поэтому то, что Н.Г. Савин, известный авантюрист, и Боратынский оказались на разных «полюсах» нравственности, можно рассматривать как условность. Тем не менее, Савин явился примером нравственного падения, а Боратынский наоборот: поэт был устремлен к «искуплению» юношеского проступка солдатской службой.

Об этом проступке Боратынского – о похищении денег и табакерки у отца одного из товарищей поэта по Пажескому корпусу[44] – Розанов вспомнил и в статье «Психика и быт студенчества» (1904), написанной по поводу «нашумевшей книжки»[45] Б. Гегидзе «В университете. Наброски

[40] Татевский сборник С.А. Рачинского. С. 32.

[41] *Николюкин А.Н.* Боратынский Евгений Абрамович // Розановская энциклопедия. С. 108–109.

[42] *Розанов В.В.* Пороки школы и поведение учеников // Розанов В.В. Собр. соч.: Природа и история. М.: Республика, СПб.: Росток, 2008. С. 408.

[43] *Розанов В.В.* О Достоевском // Розанов В.В. Собр. соч.: Легенда о Великом инквизиторе. М.: Республика. 1996. С. 279.

[44] *Летопись* жизни и творчества Е.А. Боратынского. 1800–1844. / Сост. А.М. Песков. М.: Новое литературное обозрение, 1998. С. 73.

[45] *Розанов В.В.* Психика и быт студенчества // Розанов В.В. Собр. соч.: Семейный вопрос в России. М.: Республика, 2004. С. 683.

студенческой жизни». Чтобы показать, что «безнравсвтвенность» юношества возникла не под влиянием Ницше, а «это было приблизительно всегда»[46], Розанов вспомнил строчки Пушкина об «обжорливой младости», Боратынского с «его ученическою историю, чуть ли не с денежною кражею»[47], а также ряд «раскаявшихся грешников»: Руссо, Августина и Л.Н. Толстого с их «Исповедями». Эти примеры должны были показать, что обличение безнравственности студентов бессмысленно, хотя бы потому, что легкомыслие молодых людей естественно и закономерно, а юношеские проступки не мешает человеку стать великим[48] или просто достойно образованным человеком.

Упоминание Боратынского в таких рассуждениях объяснимо и тем, что в философии Розанова Боратынский вместе с Пушкиным и К.Н. Батюшковым представлял «золотой век» не только поэзии, но и просвещения. В статье «О гимназической реформе семидесятых годов» (1899) Розанов писал: «У Пушкина и Баратынского, не говоря уже о Батюшкове, больше следов классического образования, чем у писателей, теперь выступающих или недавно выступивших»[49]. Эта статья, как известно, вошла в состав книги Розанова «Сумерки просвещения». Можно предположить, что такое заглавие было навеяно Боратынским, чья последняя книга стихов называется «Сумерки». Одна из центральных идей «Сумерек» – идея о том, что «золотой век» пушкинской поры завершился, и в наступивших «сумерках» эпохи очертания будущего еще не отчетливы.

Стихом Боратынского философ иллюстрировал эстетические идеи в статье «Из мыслей зрителя» (1908), где представлена попытка определить то, чем театр отличается от других видов искусства. Философ писал:

> Я сказал, что театр мог бы быть таким же средоточием жизни, как и литература, – но отнюдь не вторя ей: «Не подражай, – своеобразен гений!» – сказал когда-то Баратынский. И стих этот, – обращенный к Мицкевичу, который подражал Байрону, – приложим не только к поэтам, вообще не только к лицам, но и к областям искусства. Ни одна из них не должна вторить, не должна вообще подчиняться[50].

[46] Там же. С. 686.

[47] Там же. С. 686.

[48] Интересно, что эта мысль сопоставима с вопросом пушкинского Сальери: «…и не был / Убийцею создатель Ватикана?» (*Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. Л.: Наука, 1987. С. 315).

[49] *Розанов В.В.* О гимназической реформе семидесятых годов // Розанов В.В. Собр. соч.: Эстетическое понимание истории. Сумерки просвещения. М.: Республика, СПб.: Росток, 2009. С. 771.

Цитата из адресованного А. Мицкевичу стихотворения Боратынского подтверждает мысль философа о том, что не только авторам отдельных произведений следует стремиться к выражению собственной индивидуальности, но и каждый вид искусства должен быть оригинальным.

Современность была интересна Розанову не только общественными явлениями (образовательные реформы, театр, литература), но и людьми. Имя Боратынского оказывалась у Розанова средством характеристики некоторых из современников. «Боратынским нашей философии»[51] называл философ своего старшего друга и наставника Н.Н. Страхова. Розанов предлагал «нашим критикам» именовать «“немножко Баратынским”»[52] юриста и поэта С.А. Андреевского, который выступал адвокатом философа[53]. Такого рода характеристика предполагает наличие общности, хотя бы условной, между определяющим и определяемым объектами. Интересно выяснить, что, с точки зрения Розанова, объединяет Боратынского и современников философа?

В трех текстах Розанов сопоставил Страхова с Боратынским. Обращаясь к своему наставнику в письме от 31 марта 1888 года, Розанов отметил, что поэта и критика роднит «отсутствие вульгарности»[54], слово «вульгарность» понималось Розановым как «впадение в обычное, то, что у каждого или во всех»[55]. В некрологе Страхову (1896) эта мысль была развита: поэзию Боратынского и философию Страхова объединяет «богатство индивидуальности»[56]. Адекватное понимание работ философа и

[50] *Розанов В.В.* Из мыслей зрителя // Розанов В.В. Собр. соч.: Среди художников. М.: Республика, 1994. С. 284.

[51] *Розанов В.В.* Н.Н. Страхов // Розанов В.В. Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. 2. СПб.: Росток, 2015. С. 219.

[52] *Розанов В.В.* С.А. Андреевский как критик // Розанов В.В. Полн. собр. соч.: В 35 томах. Т. 3. СПб.: Росток, 2016. С. 276.

[53] *Ломоносов А.В.* Андреевский Сергей Аркадьевич // Розановская энциклопедия. С. 73.

[54] *Розанов В.В.* Письмо Н.Н. Страхову. 31 марта 1888 года // Розанов В.В. Собр. соч.: Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 164.

[55] Там же.

[56] *Розанов В.В.* Н.Н. Страхов. С. 219.

поэта, по Розанову, возможно лишь при особом внимании к индивидуальности: «нужно присматриваться, уметь ей внимать»[57]. И в письме, и в некрологе Розанов писал, что сущность философии Страхова может быть определена строками из стихотворения Боратынского «Не ослеплен я музою моей…», о котором через несколько лет философ заметил, что оно написано на «языке Сальери». Характерно и такое замечание философа: «Гений духовный почившего критика был родствен с чертами музы прекрасного поэта»[58]. Ни философия Страхова, ни поэзия Боратынского не отвращают ложью, а наоборот, в них есть только искренность и гармония, в произведениях философа и поэта «нас ничто не оскорбляет, не мучит, не раздражает и не смущает; где, наконец, нас ничто не обманывает»[59].

О том, что место в истории Страхова сходно с положением Боратынского, Розанов писал в статье «К литературной деятельности Н.Н. Страхова» (1902): «Страхов остался вне живого и положительного движения нашей истории, он лежит на проселочной его дороге. Место это – не главное, но может быть привлекательным»[60]. Эти слова можно отнести и к Боратынскому, поскольку в следующем предложении читаем: «Роль его [Страхова] среди критиков и мыслителей русских подобна роли Баратынского среди поэтов»[61]. «Внеисторическое», промежуточное, положение писателя и поэта, по Розанову, может быть привлекательным, потому что их произведения ориентированы на индивидуальное, вдумчивое восприятие, а не на слепое массовое почитание.

Думается, именование Страхова «Боратынским нашей философии» не лишено у Розанова и «сальерического» подтекста. При том уважении к Страхову, которое декларировалось и в письмах Розанова к нему, и в посмертных заметках о нем, философу была интересна и «темная сторона в складе его характера»[62]. Это проявилось при жизни Страхова и отразилось в письме Розанова К.Н. Леонтьеву от 8 мая 1891 года: характеризуя Страхова[63], Розанов отметил его зависть «ко всякому дарованию», искусственность его «духовной сути»[64]. В письме Розанов, рассуждая о темных сторонах личности Страхова, «зацепил» и Соловьева, который, как думалось Розанову, завидовал таланту Леонтьева, с чем последний спорил в ответном письме: «Я не могу сверх того вообразить даже, чтобы человек, который во всех отношениях выше меня, стал бы мне завидовать!»[65] Розанов опубликовал письма Леонтьева в 1903 году, снабдив их своими комментариями, чрезвычайно интересно примечание философа к процитированным словам Леонтьева: «Ничего из этого я не думал и думал о чувстве Сальери в отношении к Моцарту. Что значит зависть к успеху, сравнительно с успехом душе золотой, Богом возлюбленной, гениальной?»[66] Этот комментарий Розанова свидетельствовал о том, что проблема «сальеризма» занимала философа за десять лет до публикации «Нескромных догадок», это значило, что мысли о «сальеризме» Боратынского логически вытекали из его собственных интересов, а не были продиктованы Щегловым. И хотя это ретроспективное объяснение философом мысли о зависти Соловьева к Леонтьеву больше похоже на оправдание, все же условно можно сказать, что фигуры Страхова, Соловьева и Боратынского у Розанова оказываются объединенными образом Сальери.

На иных началах зиждется, по Розанову, сродство с Боратынским Андреевского, чья статья «Поэзия Боратынского» (1888)[67] предвосхитила интерес символистов к поэту. Розанов читал этот текст и нашел, что Андреевский «центрально и точно отмечает, что этот ранний поэт еще пушкинской эпохи был предшественником европейского пессимизма, как он выразился в поэзии Луизы Аккерман и в философии Шопенгауэра, а вовсе не был только писателем элегий, как известной формы минутного настроения»[68]. Недаром на пессимизме Боратынского поставлен акцент: именно такой взгляд на мир объединяет, с точки зрения Розанова, поэта и литературного критика.

[57] *Розанов В.В.* К литературной деятельности Страхова // Розанов В.В. Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. 3. СПб.: Росток, 2016. С. 112–119.

[58] *Розанов В.В.* Н.Н. Страхов. С. 219.

[59] Там же.

[60] *Розанов В.В.* К литературной деятельности Страхова. С. 116.

[61] Там же.

[62] *Розанов В.В.* Письмо К.Н. Леонтьеву // Розанов В.В. Собр. соч.: Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 398.

[63] *Фатеев В.А.* Страхов Николай Николаевич // Розановская энциклопедия. С. 954.

[64] Там же.

[65] Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову с комментариями Розанова // Розанов В.В. Собр. соч.: Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. С. 342.

[66] Там же.

[67] *Андреевский С.А.* Поэзия Баратынского // Андреевский С.А. Литературные чтения: Баратынский. Достоевский. Гаршин. Некрасов. Лермонтов. Лев Толстой. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1891. С. 1–37.

[68] *Розанов В.В.* С.А. Андреевский как критик. С. 276.

Как очевидно, Розанов, в отличие от Соловьева, не встраивает Боратынского в какую-либо строгую систему, зато отношение Розанова к поэту более эмоционально и интимно. Недаром Боратынский возникает в текстах, порожденных или его кругом чтения, или личными контактами (Рачинский, Страхов, Андреевский). Вот почему комплиментарные характеристики сменяются пристрастными рассуждениями о «темных началах» личности поэта. Образ Боратынского в восприятии Розанова явно двоится: то он «милый наш поэт»[69], то поэт-пессимист, то Сальери, то способен «не обманывать». Такую противоречивость в суждениях о Боратынском можно объяснить и внутренними закономерностями философии Розанова, и закономерностями лирики Боратынского, чуждой прямолинейной односторонности.

В осмыслении поэзии Боратынского Соловьев и Розанов сошлись лишь в том, что пессимизм – одно из главных начал его лирики. Если по Соловьеву, пессимизм разрушает красоту поэзии, то Розанову представление о пессимистичности Боратынского не мешало рассматривать его поэзию как наделенную «несравненным изяществом»[70]. Согласно Соловьеву, творчество Боратынского отразило хоть и кризисный, но важный этап в развитии поэзии, а в историософии Розанова Боратынскому отводится промежуточное, «внеисторическое», место. И вместе с тем, строки из стихотворений, факты из биографии поэта позволили Розанову, пусть бессистемно, проиллюстрировать этические, педагогические и эстетические идеи, а также охарактеризовать некоторых из современников. Но ни тот, ни другой, как ни парадоксально, не заинтересовались «поэтической философией» во всем ее объеме. Выявить ее предстояло не философам, а филологам XX столетия.

Литература

1. *Андреевский С.А.* Поэзия Баратынского // Андреевский С.А. Литературные чтения: Баратынский. Достоевский. Гаршин. Некрасов. Лермонтов. Лев Толстой. Санкт-Петербург: тип. А.С. Суворина, 1891. С. 1–37.
2. *Брюсов В.Я.* [*В.Б.*] Баратынский и Сальери // Русский архив. 1900. Кн. 2. № 8. С. 537–545.
3. *Брюсов В.Я.* [*В.Б.*] Пушкин и Баратынский // Русский архив. 1901. № 1. С. 158–164.

[69] *Розанов В.В.* Письмо Н.Н. Страхову. 31 марта 1888 года. С. 164.

[70] *Розанов В.В.* Н.Н. Страхов. С. 219.

4. *Брюсов В.Я.* Старое о господине Щеглове // Русский архив. 1901. Кн. 3. № 12. С. 574–579.
5. *Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.* Реальное дело художника. «Положительная эстетика» Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество // Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 151–175.
6. *Гельфонд М.М.* «Читателя найду в потомстве я…»: Боратынский и поэты XX века. М.: Биосфера, 2012. 220 с.
7. *Гофман М.Л.* Отзывы о Боратынском // Боратынский Е.А. Полн. собр. соч. / Под ред. и с примеч. М.Л. Гофмана. СПб.: Изд. Разряда изящной словесности Имп. акад. наук, 1914–1915. Т. 2. 1915. С. 325–348.
8. *Летопись* жизни и творчества Е.А. Боратынского. 1800–1844 / Сост. А.М. Песков. М.: Новое литературное обозрение, 1998. 496 с.
9. *Лекманов О.* Боратынский и старшие модернисты: попытка обобщения // Параболы: studies in Russian modernist literature and culture: in honor of John E. Malmstad / Ed. by Nikolay Bogomolov [et al.]. Frankfurt am Main [etc.]: Lang, 2011. P. 29–43.
10. *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев и В.В. Розанов // Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / Предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 419–427.
11. *Розанов В.В.* Сочинения / Сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской. М.: Сов. Россия, 1990. 592 с.
12. *Розанов В.В.* Собр. соч.: Среди художников / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 494 с.
13. *Розанов В.В.* Собр. соч.: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. 702 с.
14. *Розанов В.В.* Собр. соч.: Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 477 с.
15. *Розанов В.В.* Собр. соч.: Семейный вопрос в России / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2004. 829 с.
16. *Розанов В.В.* Собр. соч.: Природа и история / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, СПб.: Росток, 2008. 766 с.
17. *Розанов В.В.* Собр. соч.: Литературные изгнанники. Книга вторая / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, СПб.: Росток, 2010. 957 с.
18. *Розанов В.В.* Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. 1–3. СПб.: Росток, 2014–2016.
19. Розановская энциклопедия / Сост. и гл. ред. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008. 1216 с.
20. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. Л.: Наука, 1987. 527 с.
21. *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
22. *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. 805 с.
23. *Соловьев С.М.* Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et Contra. Антология в двух томах. Т. 2. СПб.: Изд. РХГИ, 2002. С. 563–617.

24. Татевский сборник С.А. Рачинского с приложением портрета А.С. Хомякова. Общество ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. С.-Петербург. Типография М. Стасюлевича, 1899. 288 с.
25. Философские течения русской поэзии / Сост. П.П. Перцов. С.-Петербург. Типография М. Меркушева, 1896. 394 с.
26. *Фризман Л.Г.* В.Я. Брюсов – исследователь Е.А. Баратынского // Русская литература. 1967. № 1. С. 181–184.

КРУГ МЕРЕЖКОВСКИХ О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ ДО РЕВОЛЮЦИИ И В ЭМИГРАЦИИ[1]

О.А. Коростелев

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: Работа посвящена анализу восприятия Д.С. Мережковским и его ближайшим окружением (З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов) личности и идей Вл. Соловьева в разные периоды. На материале частной переписки, в том числе ранее не публиковавшейся, а также дневников, мемуаров и отзывов в печати рассматривается эволюция отношения кружка Мережковских к мыслителю: от отталкивания при жизни через посмертное частичное приятие до позднейшего безусловного пиетета в эмиграции.

Ключевые слова: Вл. Соловьев, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, новое религиозное сознание, Всеединство, Третий Завет, рецепция, эволюция литературно-философских воззрений.

Д.С. Мережковский и его ближайшее окружение с молодых лет и до конца жизни проявляли большой интерес к личности и наследию В.С. Соловьева. Тема эта затрагивалась в мемуарах и исследованиях, от самой З.Н. Гиппиус до А.Ф. Лосева, но до сих пор выходившие работы были посвящены обычно какому-либо одному периоду либо аспекту взаимоотношений, и все вместе никогда не сводилось, так чтобы можно было проследить динамику[2].

В большинстве учебников по литературе и книг для широкого читателя Вл. Соловьев обычно упоминается как предтеча символистов, а Ме-

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432). Препринт опубликован в журнале: Соловьевские исследования. 2018. № 3. С. 74–86.

[2] См., в частности: *Мозговая Э.Я.* В.С. Соловьев и Д.С. Мережковский: грани соприкосновения // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. XIX. М.: РАГС, 1996. С. 112–125; *Анненкова Н.В.* Значение наследия В.С. Соловьева в формировании религиозно-философских взглядов Д.С. Мережковского // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции. Екатеринбург, 2000. С. 10–12; *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 327–355.

режковский как один из зачинателей нового движения. И это, в общем-то, верно. Мережковский назвал Вл. Соловьева уже в своей знаменитой лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы»:

> На примере Соловьева видно, как в новом человеке возможно это сочетание глубокого религиозного чувства с искренней и великой жаждой земной справедливости. <…> После многих лет, как в молодые годы у Пушкина, у Белинского, у всех лучших русских людей, любовь к народу и общественная справедливость снова являются у Вл. Соловьева, как *идеал бесконечный и божественный, как святыня, как вдохновение, в ореоле красоты и поэзии*[3].

Но о непосредственной преемственности говорить не приходится. Начинались отношения на гораздо менее оптимистической ноте.

Мережковские познакомились с Вл. Соловьевым не позднее сентября 1891 года. Много позднее З.Н. Гиппиус описывала эту встречу в умиленных тонах, вспоминая, что произошла она в доме Варвары Леонидовны Оппель: «Чуть ли не там впервые <…> встретился мне этот красивый, растрепанный человек с серьезными глазами и с постоянными взрывами такого дикого хохота, что непривычные вздрагивали»[4].

Однако частная переписка Мережковских 1890-х годов свидетельствует о том, что первое впечатление было негативным, и ранние отзывы З.Н. Гиппиус о Вл. Соловьеве были крайне неласковыми.

В письме Н.М. Минскому от конца сентября 1891 года З.Н. Гиппиус описала эту встречу несколько по-иному:

> Вечером мы пошли к Оппель. Там было целое собрание, унылое, мрачное, тяжелое, петербургское. <…> рядом со мной Владимир Соловьев. Последний среди всеобщего молчания прочитал педерастическую комедию о Мещерском и капитане Борозде. Дамы смотрели искренно-невинными глазами, я злилась. Вдруг, среди вновь наступившего всеобщего молчания, Гольцев выкрикивает на весь стол, обращаясь к Дм<итрию> С<ергеевич>у: «А вы спросите-ка, спросите-ка Николая Ивановича (Кареева) о реферате Минского!».

[3] *Мережковский Д.С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1893. С. 98–99.

[4] *Гиппиус З.Н.* Далекая единственная встреча // Сегодня. 1931. 15 марта. № 74. С. 2.

> Столько злобы я услыхала в его голосе, что невольно вздрогнула. Д.С. что-то ответил, кажется, что он знает, что был – но все оживились, все, начиная с Михайловского и кончая Вл. Со<ловье>вым. Что это было! Какой позор![5]

Вообще, надо сказать, если собрать тогдашние упоминания Мережковскими имени Вл. Соловьева, то это будет очень контрастировать с позднейшими их отзывами и теперешними мнениями исследователей. В письмах З.Н. Гиппиус 1890-х годов о внешности, манерах и выступлениях Соловьева говорится мало лестного.

В письме Н.М. Минскому З.Н. Гиппиус 6 декабря 1892 года дала Вл. Соловьеву характеристику более чем мрачную: «ничтожество с нехудожественным смехом и скверными зубами»[6].

1 ноября 1896 года она написала А.Л. Волынскому об одном из вечеров у В.И. Икскуль фон Гиндельбанд: «Вот скука-то была у баронессы! Какая она неинтеллигентная, все-таки, дама! Оттого и люди, ее окружающие, так не интеллигентны, до неприличия. Владимир Соловьев читал статью о Случевском ... и, право, они оба друг друга стоили, у Случевского есть какие-то нотки, впрочем, но Владимир! Право, это постыдно»[7].

В позднейших мемуарах З.Н. Гиппиус описала годы знакомства с Вл. Соловьевым куда более мягко:

> Мы должны были бы, в эти годы (1897–1900) сойтись с Вл. Соловьевым, но этого почему-то не случилось. Мы его знали лично, встречали и у баронессы Икскуль, и у графа Прозора, читали вместе с ним на литературных вечерах (не студенческих «демократических», а более «фешенебельных»), с его младшей сестрой Поликсеной, я даже была и тогда, и после его смерти, долгие годы, в самых приятельских отношениях, – а все-таки у нас с ним – лично – что-то не вязалось. Он жил в Москве, в СПБ бывал наездами, когда при-

[5] Переписка Н.М. Минского с З.Н. Гиппиус (1891–1912) / Вступ. ст., примеч. С.В. Сапожкова. Сост. и подгот. текстов А.В. Сысоевой, С.В. Сапожкова // Литературное наследство. Т. 106. В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / Сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Кн. 1. С. 163. (в печати).

[6] Там же. С. 226.

[7] Письма З.Н. Гиппиус к А.Л. Волынскому / Публ. А.Л. Евстигнеевой и Н.К. Пушкаревой // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 12. М.; СПб.: Atheneum, Феникс, 1993. С. 327–328.

езжал – был окружен кучами «приятелей», которые «нам ничего не говорили», – да, пожалуй, и ему самому. Я не помню, чтобы он где-нибудь при нас (в обществе) говорил о чем-нибудь серьезном. У него была привычка «острить» (не остро, такая же привычка оказывалась у сестры, Поликсены), а хохот его, каким он свои «остроты» сопровождал, был до такой степени необычен и неприятен (он был знаменит), что – мне по крайней мере – никакого удовольствия встречи с ним и не доставляли. Помню, однажды мы в белую ночь поехали на «острова» – с ним и с милым приятелем нашим, старым рыцарем баронессы Икскуль – М. Кавосом. Кто-то из нас вспомнил древнего философа, на лысину которого упала черепаха, которую нес орел, и убила его. Соловьев, захохотав, сказал, что лучше умереть от черепахи, чем от рака. Это все-таки была еще «острота», но почему он, с тем же хохотом, объявил, – когда мы проезжали мимо Елагинского дворца и я сказала, что тут, вблизи, домик, где родился Д. С., – что это «le comble de l'amour conjugal» <вершина супружеской любви> – уже совершенно было непонятно[8].

Характерный смех и юмор Вл. Соловьева продолжали удивлять З.Н. Гиппиус и в эмиграции. В своих воспоминаниях о Блоке она написала: «Вл. Соловьев, для которого христианство и служило истоком его “провидений”, мог безбоязненно перепрыгивать из одного порядка в другой, мог в “Трех Встречах”, – самой “несказáнной” из поэм, – вдруг написать, захохотав, строчку: “Володенька, да как же ты глюпа”»[9].

Началось все с эстетического неприятия самой фигуры Вл. Соловьева и его отзывов в частной переписке. Затем последовало столкновение и в печати в виде полемики о Ницше.

В мае 1899 года к столетию со дня рождения А.С. Пушкина вышел сдвоенный юбилейный номер «Мира искусства» (№ 13/14), включавший статьи В.В. Розанова «Заметка о Пушкине», Д.С. Мережковского «Праздник Пушкина», Н.М. Минского «Заветы Пушкина» и Ф. Сологуба «К всероссийскому торжеству».

В статье Мережковского содержался выпад в сторону Вл. Соловьева:

[8] *Гиппиус-Мережковская З.Н.* Дмитрий Мережковский. Париж: YMCA-Press, 1951. С. 74–75.

[9] *Гиппиус З.Н.* Мой лунный друг (О Блоке) // Окно: Трехмесячник литературы (Париж). 1923. № 1. С. 110. Речь идет о поэме «Три свидания».

С открытым лицом, с рыцарским прямодушием выступил Вл. Соловьев. Ссылаясь на святоотеческую книгу, Лимонарий св. Софрония патриарха Иерусалимского, объявил он, что пуля Геккерена была направлена не случаем, а Промыслом:

Жизнь его не враг отъял,
Он своею силой пал.
Жертва гибельного гнева.

Убийца невинен. Пушкин сам себя убил. Или лучше сказать, бог убил его, карая за безумную ревность, за нарушенное слово императору и за другие безнравственные поступки. Что посеял, то и пожал, – умер достойною смертью, смертью злодея и клятвопреступника, осужденный богом. О, конечно, в своем христианском прощении и незлобии Вл. Соловьев не поддержал бы собственной рукой руки убийцы, не нажал бы собственным пальцем курок его пистолета. Но теперь, когда казнь совершилась, когда Геккерен-палач исполнил смертный приговор судьи – Вл. Соловьева, теперь, с безопасной высоты святоотеческого Лимонария на страницах либерального «Вестника Европы», Вл. Соловьев со спокойной совестью произнес над памятью поэта-язычника христианскую анафему[10].

В.С. Соловьев отозвался статьей «Особое чествование Пушкина», связав юбилейные номера «Мира искусства» с рождением «ницшеанского» мировоззрения в русской культуре[11].

Д.С. Мережковский не стал отвечать Вл. Соловьеву в печати, предоставив сделать это Д.В. Философову. Тот, как рупор Мережковских, нередко выступал в печати не со своими мыслями, а как бы с общими идеями триумвирата (т. е., по сути, излагал мысли З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковского, защищая групповые интересы). Кто играл в триумвирате первую скрипку, об этом до сих пор спорят, одни отдают первенство Д.С. Мережковскому, другие З.Н. Гиппиус, не спорят лишь о Д.В. Философове, который всегда был третьим членом триумвирата и на самостоятельность претендовал нечасто. Вот и на этот раз Д.В. Философов ответил Вл. Соловьеву от лица всех «русских ницшеанцев», посетовав на то, что «весь “серьезный разговор” г. Соловьева сводится к вышучива-

[10] *Мережковский Д.* Праздник Пушкина // Мир искусства. 1899. № 13/14. С. 13–14.

[11] *Соловьев В.С.* Особое чествование Пушкина // Вестник Европы. 1899. № 7. С. 408–432.

нию статьи Розанова и к двум-трем небрежным щелчкам по адресу Мережковского и Минского»[12].

В.С. Соловьев ответил Д.В. Философову письмом в редакцию «Вестника Европы»[13]. Ответил опять не вполне серьезно, в сущности, отшутился, а Мережковские хотели услышать от него более серьезных суждений о ницшеанстве в русской культуре. Упомянутое Вл. Соловьевым ницшеанство они восприняли не как случайно брошенное в полемике определение, а как верно подмеченную черту, и готовы были с гордостью соответствовать. Спустя век исследовательница отметит: «Именно в Ницше Мережковский увидел мыслителя, не побоявшегося перейти ту черту, перед которой остановился В. Соловьев, заключивший "компромисс" с традиционной христианской церковью»[14].

Мережковские в это время уже создали собственную «новую церковь», обдумывая, как распространить ее на все человечество и воспринимая это как начало новой эры. Им грезился «новый пол», «святая плоть», духовный брак, а отсюда «новая общественность», и вообще все должно было преобразиться. Этими идеями они старались увлечь собственное окружение, в том числе и младосимволистов, на которых Вл. Соловьев имел куда большее влияние. 23 декабря 1902 года А.А. Блок написал М.С. Соловьеву: «M-me Мережковская однажды выразилась, что Соловьев устарел и "нам" надо идти уже дальше»[15].

Трудно сказать, чего тут было больше, искреннего стремления вести за собой молодые умы или опасений, что конкурент окажется сильнее. Некоторая ревность к популярности и влиянию В. Соловьева явно была. И если его не получалось легко «преодолеть» и «идти дальше», нужно было хотя бы «присвоить», выделить и подчеркнуть в нем черты, нужные Мережковским. Это и стало сутью второго этапа, вылившись прежде всего в статьи Д.С. Мережковского и Д.В. Философова 1910-х годов.

В это же время случались и полемические выпады, к примеру, на собрании Религиозно-философского общества 3 ноября 1909 года Д.С. Мережковский в своем докладе «Земля во рту» разразился сарказмом по по-

[12] *Философов Д.В.* Серьезный разговор с нитчеанцами (Ответ Вл. Соловьеву) // Мир искусства. 1899. № 16/17. С. 25.

[13] *Соловьев В.С.* Против исполнительного листа // Вестник Европы. 1899. № 10. С. 848–852.

[14] *Гайденко П.П.* Д.С. Мережковский: Апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции» // Вопросы литературы. 2000. № 5. С. 104.

[15] *Блок А.А.* Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. С. 49.

воду благонамеренного письма В.С. Соловьева Тертию Филиппову: «Бедный Вл. Соловьев! До какой глубины нисхождения, унижения нужно было дойти, чтобы уверовать в Тертия Филиппова, как в зацветающий померанец! Бедный пророк, поющий оффенбаховскую песенку перед этим оффенбаховским "эпитропом Гроба Господня" (церковный чин Тертия)!»[16].

Но основное содержание этого периода для Мережковских – попытка усвоить идеи Вл. Соловьева. Только теперь они по-настоящему обращаются к наследию Вл. Соловьева и находят в нем все больше общего со своими собственными. З.Н. Гиппиус искренне призналась позже: «Когда я, уже после его смерти, его перечитывала сплошь – я там нашла столько идей, от которых можно и должно было, приняв их, идти дальше, что не переставала ему удивляться. Д.С. никогда не читал его пристально, между идеями обоих были совпадения иногда, но именно совпадения»[17]. В свое оправдание З.Н. Гиппиус поспешила добавить: «Можно сказать, в общем, что мало кто В. Соловьева в то время читал и понимал»[18].

Наиболее заметные статьи членов триумвирата о Вл. Соловьеве принадлежат этому времени, большинство их опубликовано в 1908–1915 годах: статьи Д.С. Мережковского «Немой пророк» (Речь. 1908. 10 (23) августа. № 190. С. 3), «В.С. Соловьев» (Биржевые ведомости. 1915. 15 (28) ноября. № 15211. С. 3) и Д.В. Философова «Католичество Вл. Соловьева» (Русское слово. 1910. 26 августа. № 196. С. 2), «Правда Вл. Соловьева» (Речь. 1911. 16 (29) мая. № 132. С. 3), «Могила Владимира Соловьева» (Речь. 1915. 1 (14) августа. № 209. С. 2; то же: Современное слово. 1915. 1 (14) августа. № 2710. С. 1), а также отзывы на новые издания его сочинений.

Наибольшую известность получила статья «Немой пророк», в которой Вл. Соловьев для Д.С. Мережковского одновременно: «гностик, может быть, последний великий гностик всего христианства»; «тайный славянофил, несмотря на всю свою явную полемику с крайним правым крылом славянофильства»; «консерватор в высшем смысле этого слова, может быть, вообще единственный консерватор в современной, революци-

[16] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. Т. 2. М.: Русский путь, 2009. С. 10.

[17] *Гиппиус-Мережковская З.Н.* Дмитрий Мережковский. Париж: YMCA-Press, 1951. С. 75.

[18] Там же. С. 76.

онной России и как всякий консерватор – либерал, но отнюдь не революционер»; «предтеча Новой Церкви», «безумный и безмолвный пророк»[19].

Едва ли не больше всех возмущался этими суждениями Д.С. Мережковского А.Ф. Лосев, назвав их безответственными мифами и явной фантастикой: «Д.С. Мережковский в своей оценке Вл. Соловьева избрал совсем другой путь. Но путь этот, мы бы сказали, не очень удачен потому, что преследует скорее цели эффекта и сенсации, чем цели серьезной объективности»[20].

Чем обусловлены наиболее резкие отзывы Д.С. Мережковского о Вл. Соловьеве, чего там было больше, ревности к конкуренту или желания казаться самостоятельнее, чем на самом деле, можно только гадать. А.Ф. Лосев в своей работе считал это вполне понятным, но в объяснения вдаваться не стал: «Если бы мы захотели объяснить всю эту сенсационную фантастику Мережковского, это можно было бы сделать без труда на основании изучения его творчества. Но здесь заниматься этим мы не будем, поскольку это не тема нашей работы»[21]. Очень жаль, что А.Ф. Лосев не развернул своего тезиса и не остановился хоть чуть подробнее на объяснениях причин, которые казались ему очевидными.

А вот, например, В.В. Розанов видел в обоих мыслителях много общего, в частности, сближал их неожиданно на весьма оригинальном основании, очень по-розановски, записав в «Мимолетном»:

> В Соловьеве, вот как и в Мережковском, есть какая-то странная (и страшная для меня) ирреальность. «Точно их *нет*», «точно они *не родились*». А ходят между нами привидения под псевдонимом «Соловьев», «Мережковский» <…> Страшным и таинственным образом (тут у него сходство с Мережковским) я не предполагаю вообще в нем бытия какой-нибудь крови, и если бы «порезать» палец ему – потекла бы сукровица, вода. А кровь? Не умею вообразить. Вот не сказал ему тогда: «Влад. Серг., если бы вам порезаться – у вас бы *не вытекло* крови». Уверен: он задрожал бы от страха (и тоски): это *главная его тайна*[22].

[19] *Мережковский Д.С.* Немой пророк // Речь. 1908. 10 (23) августа. № 190. С. 3.

[20] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 596.

[21] Там же. С. 599.

[22] *Розанов В.В.* Мимолетное / Сост., подгот. текста и коммент. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 225.

Д.С. Мережковский с этим согласился бы. И.В. Одоевцева в своих воспоминаниях рассказала, как он выступал в Париже на вечере на «Зеленой лампы»: «Благодарю Тебя, Господи, что я никого не родил и никого не убил. В этой, несколько странной для непосвященных, молитве русский ученик Платона, Вл. Соловьев, соединяет эти две язвы в одну. – И я поэтому с Соловьевым! – воскликнул Мережковский, ударяя себя в грудь»[23].

Общих черт было, конечно, больше: оба реформаторы, осознававшие системный кризис в обществе, философии, религии и стремящиеся преодолеть его. Вл. Соловьев – единственный из русских мыслителей, создавший более или менее цельную философскую систему. Н.А. Бердяев еще до революции написал: «Одному Мережковскому удалось создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства»[24]. Насколько можно говорить об общих чертах соловьевского Всеединства и Третьего завета Мережковских, – это отдельная и сложная тема. Их пытались сравнивать и находить сходства и различия[25], но вряд ли можно считать тему исчерпанной.

В эмиграции ситуация вновь меняется: если при жизни Вл. Соловьева преобладало отталкивание, а после смерти – опасливое признание и ревность к конкуренту, то теперь Вл. Соловьев однозначно воспринимается Мережковскими как союзник, за идеи и наследие которого они несут определенную ответственность, поэтому должны защищать его от искажений и попыток адаптировать, присвоить другими группировками.

Уже в книге «Тайна трех: Египет и Вавилон», выпущенной в 1925 году, а написанной и того раньше, Мережковский выделяет тех, кто помогает ему «продираться сквозь мертвые дебри учености к живым родникам знания: <…> Гёте, Шеллинг, Карлейль, Мицкевич, Гоголь, из новых – Ницше, Ибсен, Вейнингер, Вл. Соловьев, Розанов и величайший из всех Достоевский»[26].

З.Н. Гиппиус в эмигрантских статьях цитирует Вл. Соловьева очень часто, порой спорит с ним, но чаще приводит как авторитет, истолковы-

[23] *Одоевцева И.* На берегах Сены. Париж: La Presse Libre, 1983.

[24] *Бердяев Н.А.* Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Русская мысль. 1916. № 7. С. 54.

[25] См.: например: *Красильникова М.Ю., Наумов Ю.В.* Религиозный модернизм Серебряного века: В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский // Современные исследования социальных проблем (Электронный научный журнал). 2013. № 10 (30). http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/10201324

[26] *Мережковский Д.С.* Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага: Пламя, 1925. С. 22.

вает, борется за его наследие, защищая от разных групп, пытающихся на него претендовать. (См., в частности, ее статьи «Оправдание свободы», «Меч и крест», «Христиане на службе» и др.)

Когда парижское издательство YMCA выпускает издание Вл. Соловьева, выбрав тексты по собственному усмотрению[27], З.Н. Гиппиус немедленно бросается в бой, резонно заявляя, что «весь смысл Соловьева в его *цельности,* и вне цельности к нему, как следует, подойти нельзя», и добавляя: «Я думаю, борьба за Соловьева только начинается. Ее тактика – непременно вот это “раздранье риз”, расчлененье, разделение неделимого соловьевского “всеединства”. Определенные, национал-православные, консервативные группировки будут делать все возможное, чтобы загримировать Соловьева “под своего”»[28].

В программу нового журнала, создававшегося в Париже в 1927 году под кураторством З.Н. Гиппиус, Вл. Соловьев вписывается одним из четырех столпов, на которых должно зиждиться миросозерцание молодого эмигрантского литератора. В открывающей первый номер редакционной статье была сделана попытка определить приоритеты:

> Мы не включаем себя и не включаемся ни в какие «установленные» рубрики литературы («идеалисты», «реалисты», «символисты», «нигилисты», «эстеты» просто и т. д.), не включаемся также ни в какие определенные группы эмиграции, – мы имеем свою родословную в истории русского духа и мысли. Гоголь, Достоевский, Лермонтов, Вл. Соловьев – вот имена в прошлом, с которыми для нас связывается будущее[29].

Найдя себе в эмиграции нового конфидента в лице Г.В. Адамовича, З.Н. Гиппиус в переписке затевает с ним разговоры о Вл. Соловьеве[30]. Г.В. Адамович признается, что Соловьева не читал, а З.Н. Гиппиус старательно подталкивает его к этому. Г.В. Адамович, правда, так до конца жизни Соловьевым и не проникся, но З.Н. Гиппиус приложила к

[27] *Соловьев В.* Духовные основы жизни. Paris, YMCA Press, 1926.

[28] *Гиппиус З.Н.* Мертвый младенец в руках // Последние новости. 1926. 18 февраля. № 1793. С. 2.

[29] От редакции // Новый корабль. 1927. № 1. С. 3.

[30] Переписка З.Н. Гиппиус с Г.В. Адамовичем (1925–1941) / Вступит. ст., подгот. текста и коммент. Н.А. Богомолова и О.А. Коростелева // Литературное наследство. Т. 106. В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / Сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН. Кн. 2. (в печати).

этому все усилия, понимая, в частности, и масштаб влияния проповеди Г.В. Адамовича на эмигрантскую молодежь.

З.Н. Гиппиус в эмигрантские годы любила поминать некоторые тезисы Соловьева, особенно Триединство из «Смысла любви», как свое постоянное руководство к действию. 30 августа 1926 года З.Н. Гиппиус пишет С.П. Мельгунову:

> Для меня нет явлений, которые не лежали бы, соединенно, в одном и том же порядке: Истины, Добра и Красоты. Таким образом, в частности, я не признаю а-политичного искусства (ни безóбразной или ложной политики). Эту мою принципиальную точку зрения (которую я разделяю с Вл. Соловьевым) я не устаю подчеркивать в *каждой* моей статье, какой бы темы она ни касалась[31].

Д.С. Мережковский также в эмиграции упоминал Вл. Соловьева в гораздо более возвышенных тонах, чем раньше, в том числе и в связи с этими темами:

> Миф-мистерию Платона или, точнее, доплатоновских орфиков о двуполом Эросе, уже для самого Платона темный, раскрывает его христианский ученик Вл. Соловьев, с такою ясностью, как этого не делал никто никогда. Там, где нынешние люди, настоящие и бывшие христиане одинаково, видят только «половое безумие», Вл. Соловьев находит «смысл любви», и, может быть, не случайно этот луч света упал в нашу Содомскую ночь[32].

П.П. Гайденко трактует это как непосредственное влияние: «Мистико-романтическое учение В.С. Соловьева о половой любви как пути к спасению, к воссоединению человека с Богом, любви-влюбленности, которая должна всегда оставаться платонической, – вот один из источников нового культа, который пытались осуществить Мережковские и Философов»[33].

[31] Письма З.Н. Гиппиус к С.П. Мельгунову (1925–1942) / Вступит. ст., подгот. текста и коммент. Н.А. Богомолова и О.А. Коростелева // Литературное наследство. Т. 106: В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / Сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН. Кн. 2. (в печати).

[32] *Мережковский Д.С.* Тайна Запада: Атлантида–Европа. Белград: Русская тип., 1930 [на обл. 1931]. С. 341.

[33] *Гайденко П.* Д.С. Мережковский: Апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции» // Вопросы литературы. 2000. № 5. С. 101.

В последние годы Д.С. Мережковский называл особенно близкими себе Вл. Соловьева и В.В. Розанова[34], т. е. как раз тех, с кем особенно остро полемизировал в молодости. А в книге «Тайна Запада: Атлантида–Европа» заявил: «Может быть, недаром именно в эти страшные дни нам посланы три великих пророка Матери: Гёте, Ибсен и Вл. Соловьев»[35].

Д.В. Философов вслед за дореволюционными статьями о Вл. Соловьеве посвятил ему еще ряд статей в первой половине 1920-х: «По поводу» (За свободу! 1923. 11 июля. № 152 (893). С. 2), «Владимир Соловьев» (За свободу! 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 2), «Иману-Эль. 25 лет со дня кончины Владимира Соловьева» (За свободу! 1925. 13 августа. № 211 (1615). С. 2–3; 14 августа. № 212 (1616). С. 2–3), «Злободневность идей Владимира Соловьева» (За свободу! 1925. 11 декабря. № 312 (1716). С. 2–3). Возвращение к Вл. Соловьеву на новом этапе Д.В. Философов объяснил так: «Теперь, в эмиграции, на вынужденном досуге, имя Владимира Соловьева загорелось новым, о, сколь родным, блеском. <…> именно он был бы наилучшим учителем для растерявшейся молодежи, которая зачастую цепляется за омертвевший монархизм старого типа только потому, что не имеет настоящего учителя»[36].

Так получилось, что в эмиграции Мережковские стали одними из наиболее активных пропагандистов личности и идей Вл. Соловьева, отстаивая его от попыток других групп «присвоить» и адаптировать.

Таким образом, в отношении Мережковских к Вл. Соловьеву было три периода: сперва они отталкивались от него, затем усваивали и, наконец, возвели на пьедестал. В 1890-е годы они относились к нему как к современнику, в 1910-е годы как к властителю дум, влиявшему на умы молодого поколения, а в эмиграции уже как к союзнику. И в каждый из периодов велась борьба: сперва борьба с Соловьевым, затем борьба против Соловьева, и, наконец, борьба за Соловьева.

[34] Письма Д.С. Мережковского А.В. Амфитеатрову // Публ., вст. заметка и примеч. М. Толмачев и Ж. Шерон // Звезда. 1995. № 7. С. 160.

[35] *Мережковский Д.С.* Собрание сочинений: В 20 т. Т. 14: Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида–Европа / Сост., подг. текста, послесл., коммент. О.А. Коростелева и Е.А. Андрущенко при участии А.В. Журбиной. М.: Дмитрий Сечин, 2017. С. 482.

[36] *Философов Д.В.* По поводу // За свободу! 1923. 11 июля. № 152 (893). С. 2.

Литература

1. *Анненкова Н.В.* Значение наследия В.С. Соловьева в формировании религиозно-философских взглядов Д.С. Мережковского // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции. Екатеринбург, 2000. С. 10–12.
2. *Бердяев Н.А.* Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Русская мысль. 1916. № 7. С. 52–72.
3. *Блок А.А.* Собр. Соч.: В 8 т. Т. 8. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. 771 с.
4. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
5. *Гайденко П.П.* Д.С. Мережковский: Апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции» // Вопросы литературы. 2000. № 5. С. 98–126.
6. *Гиппиус З.Н.* Далекая единственная встреча // Сегодня. 1931. 15 марта. № 74. С. 2.
7. *Гиппиус З.Н.* Мертвый младенец в руках // Последние новости. 1926. 18 февраля. № 1793. С. 2.
8. *Гиппиус З.Н.* Мой лунный друг (О Блоке) // Окно: Трехмесячник литературы (Париж). 1923. № 1. С. 103–153.
9. *Гиппиус-Мережковская З.Н.* Дмитрий Мережковский. Париж: YMCA-Press, 1951. 308 с.
10. *Красильникова М.Ю., Наумов Ю.В.* Религиозный модернизм Серебряного века: В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский // Современные исследования социальных проблем (Электронный научный журнал). 2013. № 10 (30). http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/10201324
11. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.
12. *Мережковский Д.С.* Немой пророк // Речь. 1908. 10 (23) августа. № 190. С. 3.
13. *Мережковский Д.С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1893. 192 с.
14. *Мережковский Д.* Праздник Пушкина // Мир искусства. 1899. № 13/14. С. 11–20.
15. *Мережковский Д.С.* Тайна Запада: Атлантида–Европа. Белград: Русская тип., 1930 [на обл. 1931]. 532 с.
16. *Мережковский Д.С.* Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага: Пламя, 1925. 365 с.
17. *Мережковский Д.С.* Собр. Соч.: В 20 т. Т. 14: Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида–Европа / Сост., подг. текста, послесл., коммент. О.А. Коростелева и Е.А. Андрущенко при участии А.В. Журбиной. М.: Дмитрий Сечин, 2017. 807 с.
18. *Мозговая Э.Я.* В.С. Соловьев и Д.С. Мережковский: грани соприкосновения // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. XIX. М.: РАГС, 1996. С. 112–125.
19. *Одоевцева И.* На берегах Сены. Париж: La Presse Libre, 1983. 529 с.
20. От редакции // Новый корабль. 1927. № 1. С. 3–4.
21. Литературное наследство. Т. 106: В 2 кн. Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус / Сост. Н.А. Богомолов и М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН. (в печати).

22. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. Т. 2. М.: Русский путь, 2009. 600 с.
23. *Розанов В.В.* Мимолетное / Сост., подгот. текста и коммент. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 541 с.
24. *Соловьев В.* Духовные основы жизни. Paris, YMCA Press, 1926. 192 с.
25. *Соловьев В.С.* Особое чествование Пушкина // Вестник Европы. 1899. № 7. С. 408–432.
26. *Соловьев В.С.* Против исполнительного листа // Вестник Европы. 1899. № 10. С. 848–852.
27. *Философов Д.В.* По поводу // За свободу! 1923. 11 июля. № 152 (893). С. 2.
28. *Философов Д.В.* Серьезный разговор с нитчеанцами (Ответ Вл. Соловьеву) // Мир искусства. 1899. № 16/17. С. 25–28.

ПОЭТИКА ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА: СБОРНИК «ЦАРЬ И РЕВОЛЮЦИЯ» КАК ТРИЕДИНСТВО ПОЛИТИЧЕСКОГО, РЕЛИГИОЗНОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО

О.Р. Демидова

Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина

***Аннотация*:** В статье представлен анализ политической, религиозной и эстетической составляющих коллективного сборника Д. Мережковского, З. Гиппиус и Д. Философова «Царь и Революция» (Париж, 1907), посвященного поискам религиозного смысла Первой русской революции. Политическая составляющая сборника задается его предметом, религиозная – спецификой мировоззрения авторов, эстетическая – единой для всех участников аксиологической парадигмой, системой творческих установок и ракурсом переживания анализируемых событий.

Ключевые слова: поэтика философского текста, революция, политическое, религиозное, эстетическое, самодержавие, православие, власть, царь, насилие, политический террор.

Сборник «Царь и Революция», представляющий собой одну из попыток культур-философского осмысления русской революции 1905–1907 годов, стал первым совместным манифестом «тройственного союза» или «троебратства» Дмитрия Мережковского, Зинаиды Гиппиус и Дмитрия Философова, созданного с целью служения единому религиозному и политическому делу: борьбе с самодержавием и формированию «новой религиозной общественности»[1]. Планы издания антимонархического и антицерковного сборника или журнала за границей в значительной мере обусловили отъезд Мережковских и Философова в Париж в 1906 году. Еще в России летом 1905 года близкий к кругу Мережковских известный эсер И. Фондаминский выразил готовность финансировать будущий сборник; с весны 1906 года началась подготовка статей и интенсивная переписка

[1] О «новой религиозной общественности», например, см.: *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 327–355 (Глава 9. Д.С. Мережковский: апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции»).

между «троебратством» и предполагаемыми участниками (Н. Бердяевым, В. Брюсовым, А. Белым, А. Бенуа, С. Булгаковым, А. Глинкой, В. Розановым и др.). На одном из этапов подготовки допускалось даже издание двухтомника под единым названием «Меч»[2], однако в силу разного рода причин столь представительный коллективный труд подготовить не удалось, хотя Белый, Бердяев и Розанов прислали свои статьи для второго тома[3]. В октябре 1906 года предназначенные для первого тома статьи Мережковского, Гиппиус и Философова были отданы переводчику, и в первой половине 1907 года франкоязычный однотомник под названием «Le Tzar et la Révolution»[4]вышел в свет в издательстве «MercuredeFrance»[5]; продолжения издания не последовало[6].

[2] См. письмо В. Успенского Глинке от 1 сентября 1906 года: *Соболев А.Л.* Мережковские в Париже) // Лица: Биографический альманах. Вып. 1. М.; СПб.: Феникс, 1992. С. 349.

[3] Подробнее об истории замысла и подготовки книги к изданию с обширными цитациями из переписки Мережковских с эвентуальными авторами см.: *Павлова М.М.* Мученики великого религиозного процесса // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и Революция. [Париж, 1907]. Первое русское издание. Под редакцией М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. С. 7–54; Соболев А.Л. Мережковские в Париже (1906–1908). С. 345–350; Гиппиус З. Ничего не боюсь. М.: Вагриус, 2004. С. 128–129.

[4] Первоначально предполагалось издавать тексты по-русски и во французском переводе, однако в середине лета 1906 года было решено ограничиться французским текстом, в силу чего сборник, по мнению Соболева, «как бы заранее оставался без читателя – в России он заведомо не будет популярен из-за того, что издан на чужом зыке, а за границей неактуальны проблемы, составившие его основу» (*Соболев А.Л.* Мережковские в Париже. С. 349). Следует, впрочем, отметить, что все три автора обсуждали темы, сделавшиеся предметом осмысления в парижском сборнике, и в российской периодике (главным образом, в статьях Философова 1906–1907 годов, опубликованных в левокадетских газетах «Страна» и «Товарищ»; перечень статей см.: *Павлова М.М.* Мученики великого религиозного прогресса. С. 23–24), а предисловие и центральная статья Мережковского «Религия и революция» были включены автором в его сборник «Не мир, но меч», изданный в 1908 году в Петербурге.

[5] Через год книга была издана в немецком переводе (Der Zar und die Revolution. München und Lepzig, 1908); первое русскоязычное издание «Царь и Революция» вышло в свет лишь в 1999 году в московском издательстве О.Г.И.

[6] О возможных причинах см.: *Павлова М.М.* Мученики великого религиозного процесса. С. 17 и след.; *Соболев А.Л.* Мережковские в Париже. С. 350; см. также выражающие несогласие с позицией «тройственного союза» письма Бердяева Гиппиус от 27 марта 1906 г. и Философову от 22 апреля 1907 г.: Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. 9. М.: Открытое общество «Феникс», 1992. С. 297–299, 305–315.

Сборник включает пять текстов: статьи Философова «Царь-Папа» (С. 63–102) и Мережковского «Религия и революция» (С. 129–194) и две статьи Гиппиус: «Революция и насилие» и «Истинная сила царизма» (С. 103–128; 195–210[7]), а также открывающее книгу краткое предисловие Мережковского (С. 57–62)[8]. Политическая составляющая сборника задается его предметом и эксплицируется прежде всего в названии, определяя ракурс возможного читательского восприятия и горизонт читательских ожиданий. Составляющая религиозная зиждится на специфике мировоззрения всех членов «троебратства», обусловившего их ракурс переживания и оценки событий российской политической истории, непосредственными участниками которой они себя ощущали, претендуя на истинное понимание происходящего и знание той единственной Правды, которая позволяет провидеть будущее. Смысл этой Правды, по общему мнению авторов, состоит в том, что религиозное не только неразрывно связано с политическим, но и исходно определяет его. Эстетическая ипостась представляет собой проекцию вовне творческих установок, единой для всех аксиологии и определенного способа в*и*дения и переосмысления мира и себя в нем, находившего воплощение в художественной практике. В свою очередь, политическое проявляется на уровне тематики, проблематики и материала, религиозное – на уровне их трактовки, эстетическое – на уровне организации текста и его поэтики: строгой подчиненности единой задаче, стратегии взаимных цитаций и внутренних перекрестных ссылок, метафорики и образного ряда, общего

[7] Обе статьи до выхода сборника в свет были прочитаны в Париже Мережковским как публичные лекции, написанные им, см.: *Лавров А.В.* З.Н. Гиппиус и ее поэтический дневник // Гиппиус З.Н. Стихотворения / Подг. текста, вступ. статья, примечания А.В. Лаврова. СПб.: Академический проект; Издательство ДНК, 2006. С. 11 (Новая библиотека поэта); а также записи Гиппиус в дневнике «О Бывшем»: «Дмитрий читал первую лекцию, – мою статью о “насилии”. 1907 г. <…> После Дмитрия – мою статью “Что такое самодержавие”, о которой сначала мы много спорили. 1907 г.» // Гиппиус З. Дневники: В 2 кн. М.: НПК «Интелвак», 1999. Кн. 1. С. 136; воспоминания Гиппиус о работе над статьей и лекциях Мережковского: *Гиппиус З.* Ничего не боюсь. С. 137, 141.

[8] Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и Революция. С. 63–102, 129–194, 103–128, 195–214, 57–62 соответственно; в дальнейшем при цитировании статей номера страниц указываются в тексте в круглых скобках.

для всех авторов логического принципа выстраивания текста на основе концептуальных логических оппозиций, обращения к категориям высокого эстетического регистра для утверждения религиозной природы русской революции.

Формально сборник явился откликом на центральное событие политической жизни России начала XX века – Первую русскую революцию и ее поражение, однако по сути он представлял собой развернутый манифест, посвященный ее религиозному оправданию с позиций «Новой церкви» («новохристианства») Мережковских[9]. Основной вопрос, к ответу на который все авторы, каждый на свой манер, подводят читателя, – «Имеет ли русская революция религиозный смысл?»Именно этим вопросом начинает Мережковский свою статью «Революция и религия», являющуюся концептуальным центром сборника. Русская революция представлена в ней как «последнее действие трагедии всемирного освобождения»; первым действием этой трагедии Мережковский объявляет Великую французскую революцию, которая в начале XX века привела Францию к отделению церкви от государства или, вернее, государства от церкви (С. 130, 131). Признавая социальное значение русской революции, роднящее ее с революциями европейскими, Мережковский подчеркивает и ее социально-экономический смысл, которого, по его мнению, европейские революции были лишены, и – главное – смысл религиозный, заключенный в разрушении «последней, глубочайшей основы» той «твердыни» – русского самодержавия, «которая служила оплотом всех реакций и о которую разбивались все революции» (С. 129).

Впрочем, следуя свойственной ему парадоксальной логике, положительный ответ на этот вопрос Мережковский априори дает уже в предисловии; в последующих статьях представлен лишь последовательно разворачиваемый в сравнительно-исторической ретроспективе с привлечением конкретного исторического материала корпус интеллектуальных процедур, неизбежно приводящих каждого из трех участников сборника к типологически, а во многих случаях и вербально, сходным выводам.

По замыслу авторов, сборник предназначался преимущественно для французской и шире – общеевропейской аудитории[10], соответственно его провидческий пафос, заданный в предисловии, обусловлен вполне определенной двуединой задачей: раскрыть для европейцев «внутренний смысл» российских событий и предупредить Европу о грозящей ей опасности, идущей из России:

> С русской революцией рано или поздно придется столкнуться Европе, не тому или другому европейскому народу, а именно Европе как целому – с русской революцией или русской анархией<…> Это игра опасная не только для нас, русских, но и для вас, европейцев. <…> Мы горим, в том нет сомнений; но что мы одни будем гореть и вас не подожжем, так же ли это несомненно? <…> Мы – ваша опасность, ваша язва, жало сатаны или Бога, данное вам в плоть. Вы еще от нас пострадаете, но в последнем счете, к общему благу, потому что мы друг другу нужны, как левая рука нужна правой (С. 57, 58).

Эффектный стилистический прием зеркально отражающего сопоставления – смыслового перевертыша, неотделимого от феномена-посылки («нужны, как левая рука нужна правой»), становится весьма продуктивным, разворачиваясь не только в предисловии, но и в остальных текстах сборника и определяя его эстетику в целом. Зеркально сопоставлены сквозные для всей книги культур-философские концепты и категории: Россия – Европа, православие – католицизм, свобода –рабство, власть – безвластие, законность – беззаконие, революция – религия, мера – чрезмерность и др. Выстроенное в режиме парадоксального смыслового взаимоотрицания рассуждение о европейском и русском понимании свободы (для европейцев идея свободы неотделима от идеи государственности, для русских – от анархизма как отрицания любой власти) завершается оксюморонным по своей сути выводом: «Последнее утверждение безвластия есть новое религиозное сознание и действие, новое религиозное соединение личности и общества, единого и всех, беспредельной свободы и беспредельной любви. <Истинное безвластие есть Боговластие>» (С. 61). В силу этого «последний смысл русской революции остается непонятным вне понимания религиозного» (С. 58).

В этой же стилистике семиотического противопоставления выдержан анализ принципиального различия королевской и царской власти, двух исторически сложившихся на Западе и на Востоке форм теокра-

---

[9] О «Новой церкви» см., напр., в: Павлова М.М. Указ. соч. С. 9–13 (с полным текстом «Воззвания к Церкви» Мережковского 1905 г.).

[10] Следует отметить, что сборник был предназначен не для широкой аудитории, а лишь для избранных, ср.: «Мы обращаемся не к буржуазному обществу, а лишь к отдельным личностям высшей всемирной культуры, к тем, для кого уже и теперь, по слову Ницше, “государство самое холодное из чудовищ”» (С. 60–61).

тии (папа и царь), «смешения божеского и человеческого» (С. 63) в статье Философова:

> Надо полагать, что власть Людовика XIV была по меньшей мере столь же абсолютна, как и власть Александра III. Но, самодержавная до предела, королевская власть по самой своей сути отличалась от царской. <…> Как всякий самодержец, Людовик XIV мог сказать: «Государство это я», но он не мог сказать, как Царь: «Церковь это я» (С. 65)[11].

На приеме сталкивания взаимно отталкивающихся смыслов выстраивается и образ Николая Второго как сочетание противоположных эстетических категорий великого и ничтожного, высокого и низкого, трагического и обыденного: «Этот скромный и безвольный *офицерик* занимает трон русских *императоров*. На человеке, созданном для *обыденной* жизни, лежат *самые большие обязанности* и *ужасающая ответственность*.<…> Как личность, Николай II *глубоко невинен*; как император, он *настоящее проклятие* для России» (С. 73; курсив мой. – *О.Д.*)[12].

[11] См. внутренние переклички с этим пассажем в статьях двух других авторов: противопоставление «римского права» и «русского царства» как двух попыток теократии, «т.е., религиозной политики: осуществления Града Божьего в граде человеческом» у Мережковского (С. 132 и след.) и рассуждения Гиппиус о мистической силе русского царизма в заключительной статье сборника «Истинная сила царизма» (С. 195–210); см. также прямую (авто)отсылку в статье Гиппиус «Революция и насилие» в связи с проблемой «рокового» союза православия с царизмом: «Их сплетение слишком сложно, чтобы можно было охарактеризовать его мимоходом, в нескольких строках. Я отсылаю читателя к моей статье “Сила царизма” (так! – *О.Д.*), опубликованной в этой книге, и к статье Д. Философова “Царь-Папа”, где этот вопрос рассмотрен с различных точек зрения» (С. 111).

[12] Ср. у Гиппиус: «Царь Николай II, *самодержец, пропитанный самовластием*, *человечески* склонен к *беспорядочным добродушным мечтаниям*, к православным духовным чудесам. Он предпочел бы, вероятно, чтобы все менялось, оставаясь как есть. И был бы доволен, если бы все само устроилось. Он *не злой, но слабый и безвольный человек.* Он ровно таков, каким должен быть человек, полностью поглощенный царизмом, *царистской идеей, в момент ее последней битвы с наступающей на нее идеей*. Человек еще может отказаться от своего принципа, но принцип не может отречься сам от себя, не переставши существовать. <…> Самодержавие не может от себя отступиться. Оно может лишь исчезнуть вместе с *тенью* того, кого издавна сделало своим *символом*» (С. 124; курсив мой – *О.Д.*).

Высшей точки «эстетика зеркальности» достигает в статье Гиппиус «Революция и насилие», сопрягаясь с этической и религиозной проблемой права на убийство, размышления о которой Гиппиус разворачивает параллельно с рассуждением о проблеме господства и рабства как «корня» абсолютной власти (противопоставления «один» и «все») на широком фоне российской и европейской культурной традиции, от Достоевского до Ницше. Свои мысли Гиппиус «поверяет» судьбами нескольких поколений русских революционеров, от народовольцев до эсеров и их «Боевой организации», провозгласившей террор одной из форм политической борьбы, и прежде всего – известного террориста Бориса Савинкова, с которым Мережковские познакомились в Париже[13]. Благодаря знакомству с Савинковым и с жизнью русской политической эмиграции во Франции Мережковские пришли к убеждению, что именно эсеры способны свершить революцию под знаменем христианства, поскольку они, при всем своем атеизме, к этому неосознанно нравственно расположены[14]. Подобное убеждение приводит к пониманию революционной деятельности как одного из видов жертвенной борьбы, а террора – как религии жертвенного действия. В результате рождается известная противоречивая формула политического поведения: «Надо и нельзя. Нельзя и надо» («Насилие не право, но оправдано!», С. 128), основанная на эстетике героического и концептах красоты подвига, жертвы, долга и воли, воплощенных в личности политического террориста нового – религиозного – типа[15].

Весьма примечательно, что чуть позже, в 1908 году, эта коллизия получила отражение в своего рода «эпистолярном романе» Гиппиус с Са-

[13] Подробнее об отношениях Мережковских с Савинковым см.: Революционное христовство: Письма Мережковских к Борису Савинкову. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2009. С. 13–15, 18–41, 47–87.

[14] В автобиографии 1913 г. Мережковский писал, что, благодаря встрече с эсерами, он «пережил <…> возможность новой религиозной общественности, глубочайшую связь русского освобождения с религиозными судьбами России» (цит. по: *Соболев А.Л.* Мережковские в Париже. С. 353; по указанию Соболева, этот фрагмент изымался цензурой при всей публикациях автобиографии).

[15] Ср.: «Их жизнь <…> это жизнь аскетов, отказавшихся от всего ради идеи.<…> Они подчиняются суровому принципу послушания; им сладки жертва и борьба. Гонимые, но все более непокорные, не подобны ли они в своем подполье христианским аскетам первых веков?» (С. 116); см. также письмо Философова Б. Савинкову от 22 мая 1908 года: «Для нас Вы (помимо прочего) спасли *эстетику революции*, показали две ее прекрасные стороны (волю и чувство) и за это Вам великое спасибо» (курсив мой – *О.Д.*) // Революционное христовство. С. 102.

винковым, развивавшемся вокруг книги последнего «Конь бледный»[16]. Для Савинкова обращение к прозе было попыткой художественного воплощения (пересоздания) его экзистенциального опыта «человека с тяжелой биографией. С кровью многих на душе»[17]. Для Гиппиус добровольно взятое на себя обязательство помочь «начинающему автору» явилось прекрасной возможностью вылепить из него того «нового героя», двуединый образ которого сложился в совокупном сознании «троебратства».

Литература

1. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
2. *Гиппиус З.Н.* Дневники: В 2 кн. М.: НПК «Интелвак», 1999. Кн. 1. 736 с.
3. *Гиппиус З.Н.* Ничего не боюсь. М.: Вагриус, 2004. 556 с.
4. *Гиппиус З.Н.* Стихотворения / Подг. текста, вступ. статья, примечания А.В. Лаврова. СПб.: Академический проект; Издательство ДНК, 2006. 592 с. (Сер. «Новая библиотека поэта»).
5. *Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д.* Царь и Революция. [Париж, 1907]. Первое русское издание. Под редакцией М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. 224 с.
6. *Павлова М.М.* Мученики великого религиозного процесса // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и Революция. [Париж, 1907]. Первое русское издание. Под редакцией М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. С. 7–56.
7. Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. 9. М.: Открытое общество «Феникс», 1992. С. 294–325.
8. Революционное христовство: Письма Мережковских к Борису Савинкову. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2009. 448 с.
9. *Соболев А.Л.* Мережковские в Париже (1906–1908) // Лица: Биографический альманах. Вып. 1. М.; СПб.: Феникс, 1992. С. 319–371.

[16] См. письма Гиппиус к Савинкову мая – декабря 1908 года и комментарий к ним // Революционное христовство. С. 106–118, 123–153; см. также письмо Философова к Савинкову от 3 июня 1908 года // Там же. С. 119–122.

[17] *Гиппиус З.Н.* Дневники. Кн. 1. С. 139.

«ФИЛОСОФСТВУЮЩИЙ ЛИТЕРАТОР» Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

О.В. Пчелина

Поволжский государственный технологический университет

Аннотация: В статье рассматриваются два основных вопроса: выяснение статуса Д.С. Мережковского, а также значение его творческого наследия в контексте влияния религиозно-философских исканий конца XIX – первой трети XX века на литературный процесс. На примере творчества Д.С. Мережковского показан процесс взаимодействия двух важнейших составляющих русской культуры – философии и литературы: выявлены основные философские идеи в литературно-критическом, символистском и культурологическом наследии Мережковского. Сделан вывод о том, что Д.С. Мережковский продемонстрировал возможности «философии-как-литературы», показал новые и разнообразные формы и способы выражения философских идей в художественном творчестве, и что творчество Д.С. Мережковского являет собой пример интерференции литературного и философского дискурса.

Ключевые слова: Д.С. Мережковский, символизм, русский религиозный ренессанс, философия и литература.

Отличительной особенностью эпохи «Серебряного века» русской культуры является ее богатый опыт выражения философских идей в художественном творчестве. В широкой панораме истории взаимоотношения двух ключевых составляющих русской культуры – литературы и философии – рубежа XIX и XX веков особое место занимает фигура Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865–1941). Представитель «литературной» метафизики и один из основателей русского религиозного ренессанса, Д.С. Мережковский своим творчеством продемонстрировал не только «сродство» литературы и философии, но и подчеркнул особую глубину художественного опыта и открытость границ русской литературы.

Творческая «многожанровость», как и неординарная личность Дмитрия Сергеевича, породили своего рода традицию выяснения его статуса. При этом спектр исследовательских оценок в определении статуса Д.С. Мережковского с самого начала отличался противоречивостью и крайностями – от «“игрока запойного” в символы» (В.В. Розанов) и «ве-

ликого мертвеца русской литературы» (Р.В. Иванов-Разумник) до «философствующего литератора» (Л.И. Шестов) и «пророка будущей культуры» (Г.П. Струве, С.Л. Левицкий)[1].

Философы Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский и ряд других мыслителей, высоко оценили религиозно-философскую и практическую направленность идей и значимую роль Мережковского в мировой духовной культуре[2]. Однако были и те, кто полагал, что «блестящий литературный талант Мережковского, его <…> исключительное умение пользоваться цитатами скрывают бедность и монотонность мысли, маскируют его гностическую неодаренность, его нелюбовь к познанию и его недостаточную философскую подготовку»[3].

«Маэстро цитат»[4] и «властелина чужого»[5] – Мережковского – обвиняли не столько во «власти цитат», сколько в присвоении «чужого», в стремлении показать себя через великих людей[6]. Согласно И.А. Ильину, Мережковский всегда выдумывал и сочинял безответственно, комбинируя источники по своему усмотрению, поскольку заботился исключительно о своих замыслах и называл героев романов Мережковского «вешалками, чучелами или манекенами», которые он использовал в целях иллюстрации своих диалектических открытий[7]. «Мережковский переживал опыт былых великих времен, хотел разгадать какую-то тайну, за-

[1] Г.П. Струве упоминает работу «Царство Антихриста» и отмечает, что у Мережковского были основания «смотреть на себя как на пророка, которому не вняли...». *Струве Г.П.* Мережковский // Струве Г.П. Русская литература в изгнании. Нью-Йорк, 1956. С. 85–93; 253–256.

[2] Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: РХГИ, 2001. 568 с.

[3] *Бердяев Н.А.* Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 358.

[4] *Шестов Л.* Власть идей (Д. Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. Т. II) Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 109–134.

[5] *Айхенвальд Ю.* Лермонтов (Мережковский о Лермонтове) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dugward.ru/library/lermont/aihenv_lerm.html#meroler

[6] *Иванов-Разумник Р.В.* Мертвое мастерство // Иванов-Разумник Р.В. Творчество и критика. Т. 2. СПб., 1911. С. 110–179.

[7] *Ильин И.А.* Мережковский – художник // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 478–489.

глянуть в душу таких огромных людей, как Юлиан, Леонардо и Пётр, так как тайна их казалась ему вселенской»[8], – полагал Бердяев. Обращаясь к читателям, сам Мережковский объяснял, что «прежде всего желал бы показать за книгой живую душу писателя – своеобразную, единственную, никогда более не повторяющуюся форму бытия», а также рассмотреть мыслителей и художников «в *своем* свете, в *своем* духе, под *своим* углом зрения»[9].

Терялись в догадках «коллеги по цеху»: «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?»[10] Современники Мережковского уже тогда понимали, что «лирика Мережковского – не лирика только, критика – вовсе не критика, романы – не романы»[11]. Высказав предположение о том, что «Мережковский при всей огромности дарования нигде недовоплощен: не до конца большой художник, не до конца проницательный критик, не до конца богослов, не до конца историк, не до конца философ», Андрей Белый назвал Мережковского «загадкой, которая упала к нам из будущего»[12] и предложил придумать какую-то форму творчества для деятельности старшего символиста, еще «не проявившуюся в нашу эпоху»[13].

Известный представитель культуры русского зарубежья М.В. Вишняк определили три магистральных направления деятельности старшего символиста в эмигрантские годы, отметив, что Мережковский не останавливался на литературных и поэтических достижениях, а претендовал на «водительство, литературно-художественное, религиозно-философское, общественно-политическое»[14].

Определяя свое место в русской культуре, Мережковский заметил: «если бы я был философом, я постарался бы донести мысль до оконча-

[8] *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: «Высшая школа», 1993. С. 224–253.

[9] *Мережковский Д.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 353.

[10] *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 346.

[11] Там же.

[12] Там же.

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

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

тельной ясности… Но я не проповедую и не философствую… я только описываю свои последовательные внутренние переживания»[15].

Современные исследователи также продолжают попытки «придумать какую-то форму творчества»: например, интертекстуальность Мережковского-исторического романиста понимается как оригинальный принцип, который оказал существенное влияние как на модернистский контекст, так и на постмодернизм[16], а исследователь Н.К. Бонецкая поставила знак равенства между «субъективной критикой» Мережковского и русской герменевтикой, называя писателя ее основателем, ключевой фигурой, считая его критические очерки лучшими образцами герменевтической практики[17].

Таким образом, за выяснением «частного» вопроса – статуса Мережковского – просматриваются и «общие» вопросы определения значения его творческого наследия, роли личности в культуре и общественной жизни, места русской литературы и русского религиозного ренессанса в мировом культурном наследии. Очевидно, что творчество Мережковского демонстрирует синергетический эффект как результат взаимодействия литературы и философии, их синтез. Не претендуя на полноту освещения заявленной темы в рамках данной статьи, остановлюсь на наиболее значимых в данном контексте моментах его творчества.

Мережковский – критик

Называя русскую литературу критической и пророческой, Мережковский-критик напоминает, что пророк и есть не что иное, как забытое имя критика, имя по преимуществу русское. Отсюда и критический, пророческий путь всей русской литературы – «от “горестных замет” Пушкина, первого русского критика, через “Философические письма” Чаадаева и гениальную, все еще не понятую “Переписку с друзьями” Гоголя до “Дневника писателя” Достоевского, к Вл. Соловьеву и Розанову…»[18]. Он

[15] Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 342.

[16] *Бойчук А.Г.* Дмитрий Мережковский // Бойчук А.Г. Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. С. 782–783, 812.

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

[18] *Мережковский Д.С.* Акрополь: Избр. лит.- критич. статьи. М.: Кн. палата, 1991. С. 316.

отмечал, что европейская критика не придавала большого значения русской литературе и не подозревала ее действительных размеров, всемирного значения, которое увидели и осознали русские люди.

Анализируя причины упадка русской литературы в одноименной статье, Мережковский связывает этот процесс с «падением русского языка» и, солидаризируясь с Тургеневым, приравнивает «падение языка» к «падению русского духа» и русского сознания, воспринимает как самое тяжкое бедствие, сравнимое с войной, голодом и болезнью[19].

Работа «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» была признана современниками первым манифестом отечественного символизма[20], который стимулировал как дальнейшее развитие теории символизма и разнообразных форм его практического воплощения, так и зарождение новых художественных и философских направлений.

Следуя вслед за аристотелевским утверждением о том, что поэзия еще более философична, чем другие способы понимания и выражения действительности, Мережковский разграничивает поэзию и литературу, подчеркнув, что для него такой подход имеет принципиальное значение, несмотря на то, что «литература та же поэзия»[21]. «Поэзия, – писал он, – сила первобытная и вечная, стихийная, непроизвольный и непосредственный дар Божий»[22], неподвластна людям, и сила поэтического вдохновения не зависит от количества внимающих ей людей. В отличие от поэзии, литература – это сила, которая движет целые поколения и народы по «известному культурному пути»[23]. Несмотря на то, что Мереж-

[19] Там же. С. 522.

[20] Первенство Д.С. Мережковского поддержал П.П. Перцов, назвав работу Д.С. Мережковского «первой ласточкой будущей весны», подчеркнув впервые открытые им новые горизонты теории символизма, расценив выдвинутые задачи как основу миросозерцания Мережковского и «жизнь, взятую во всей ее цельности». Н.К. Михайловский, уловив основную идею работы как реакцию против позитивизма, подчеркнул общественное значение Д.С. Мережковского как выразителя общего духа исторического момента. С.А. Левицкий признал статью «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» литературным манифестом, уже обеспечившим автору почетное место в истории русской литературы, хотя для Д.С. Мережковского это было только началом пути.

[21] *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.

[22] Там же.

[23] Там же.

ковский признает преемственность литературы от поэзии – «литература зиждется на стихийных силах поэзии так же, как мировая культура – на первобытных силах природы»[24] – становится понятным, почему он акцентировал внимание на их изначально различной природе творчества. Речь шла об обосновании «нового идеального искусства» – символического и божественного – как особого культурного пути, с его составляющими: «мистическим содержанием», «символами» и «расширением художественной впечатлительности»[25].

Кроме того, мыслитель предложил «субъективно-художественную критику» в качестве метода философствования – «прочтения» письменных источников, интерпретации великих личностей и эпох. Обосновывая преимущества «субъективно-художественной» критики, автор метода противопоставил её критике научной и публицистической. Мережковский видит специфику и открывающиеся широкие возможности в том, 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, а критики-публицисты не объясняют, а попирают личность автора, используя ее как ораторский пьедестал[26]. В связи с этим субъективно-художественный метод имеет и научное значение, который и стал основополагающим в его работах синтезом историко-философского исследования и свободного творчества.

По замечанию Н.А. Бердяева, такая критика выходила за рамки литературы и искусства, становясь, «типом критики философской и даже религиозно-философской», «характерным русским явлением»[27]. Не случайно Томас Манн увидел в Мережковском «гениальнейшего критика и мирового психолога после Ницше»[28].

Важно, что в отзывах на работу «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» содержалась оценка не только литературного, но ее философского значения. Современные отечественные и западные исследователи также отмечают, что один из самых ранних манифестов русского символизма[29] был воспринят как «философское самоопределение русского символизма»[30].

Путь длиною более пятидесяти лет прошел Мережковский от философствующего литературного критика до автора историософских романов и религиозного философа, путь поиска символических следов в истории, религии, философии, культуре.

Мережковский – символист

Основной символический принцип – невозможность выразить словами и определениями, а только «знаками, <…> молчаниями между слов дать почувствовать несказанное присутствие Божие»[31] – поэт сформулировал в одном из своих ранних стихотворений «Не надо звуков» (1895):

Дух божий веет над землею.
Недвижен пруд, безмолвен лес;
Учись великому покою
У вечереющих небес.
Не надо звуков: тише, тише,
У молчаливых облаков
Учись тому теперь, что выше
Земных желаний, дел и слов[32].

Как известно, отечественный символизм развивал философские, культурологические и религиозные идеи, творчески преломлял обществен-

[24] Там же.
[25] Там же. С. 538.
[26] Там же. С. 531.
[27] *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 224–253.
[28] *Манн Т.* Художник и общество: Статьи и письма. М.: Радуга, 1986. С. 238.

[29] *Ханзен-Леве А.* Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. С. 67.
[30] *Солнцева Н.* «Третий Завет Д. Мережковского» // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Роман. Стихотворения. Литературные портреты. Дневник. М.: Школа-Пресс, 1996. С. 7.
[31] *Мережковский Д.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 257.
[32] *Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н.* Стихотворения. Таллинн: Александра, 1992. С. 33. Музыка на стихи юного поэта «Если розы тихо осыпаются» и «Уснуть бы мне навек» была написана П.И. Чайковским в 1885 году. Позже на тексты Д.С. Мережковского появились романсы А.Г. Рубинштейна (1891), С.В. Рахманинова (1892), А.Т. Гречанинова (1899). Всего романсов на стихи Д.С. Мережковского насчитывается более сорока.

ные настроения и претендовал на выполнение мировоззренческих функций в общественной и культурной жизни России. Именно эти качества выделяли его среди других национальных типов символизма, благодаря которым русский символизм смог проявить свою неповторимость, уникальность и самобытность, создать нечто совершенно новое. В этом плане призыв Мережковского «от великого созерцания» перейти «к великому действию, от слова к делу» явился доминантным принципом развития русского символизма, когда творческий процесс стал самоценен своей активной стороной[33].

Категория «символ» в трактовке Мережковского имела целый ряд смысловых характеристик. Они были связаны с пониманием начала и конца бытия, истока и конечной цели мироздания, пути познания и цели новой культуры, формы всеединства и соборности, идеала будущего мироустройства[34]. «Бог прошел по миру и оставил следы свои в мире – символы»[35], – так он выразил свое стремление к постижению духовного единства мира, еще раз подчеркнув глубину религиозных оснований символизма. Символизм стал внешней формой выражения духовных устремлений и поисков мыслителя, тем фундаментом, на котором Мережковский мыслил построение новой культуры, религии и будущего идеального общества.

Философия культуры Мережковского

Тема взаимосвязи культуры и религии органично продолжила религиозно-философские идеи, определившие специфику символистской концепции Мережковского: символизм стал методом, символ – инструментом духовно-практического освоения действительности, культура – сферой творчества и бытия человека, а синтез – высшей целью культуры.

[33] Позднее подобная мысль прозвучит у Н.А. Бердяева: «Созерцание и действие могут и должны быть сопряжены в целостной личности… Творчество человека предполагает сочетание созерцания и действия». См.: *Бердяев Н.А.* Духовное состояние современного мира // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Лига, 1994. С. 496–497.

[34] Подробная систематизация символа представлена: *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», Литфакт, 2018. С. 293–294.

[35] *Мережковский Д.С.* Данте. Томск: Водолей, 1997. С. 128.

Идея религиозного смысла культуры и творчества является одной из магистральных в концепции культуры Мережковского. Называя Мережковского «литератором <…> до мозга костей», Н. Бердяев при этом подчеркнул, что он один из первых символистов заговорил о религиозной сущности культуры, оценил темы Мережковского как «великие и вселенские»[36] и прибавил, что сам вопрос о религиозной сущности культуры «до сих пор еще никогда не был поставлен, такой вопрос не возникал даже в сознании»[37].

Рассматривая проблему соотношения культуры и религии с позиции «что из чего» и «что над чем», Мережковский решает ее в пользу религии. Называя религию «головой» культуры, он отводил ей роль начала и основы культуры и утверждая, что «религия еще не культура, но нет культуры без религии». Понимая культуру и религию как единое целое, Мережковский выдвигает следующее положение: культура «не вытеснит, а лишь *заменит* собою религию, займет ее место, то есть она сама станет *религией*»[38].

Мережковский рассматривает взаимосвязи культуры и религии через антиномии разума и чувства, знания и веры, духа и плоти, а также через категории ценности и творчества. Отрицание религии в культуре он сравнивает с «*одичанием* в культуре» и, следуя своему определению культуры как «творчества ценностей», заключает, что отрицание религии есть не что иное, как разрушение ценностей, к которым относится сама культура.

Понимание процесса творчества как создания нового бытия, «переходы» Мережковского «за границы» искусства связаны с областями религии, гносеологии и эсхатологии, демонстрируют ее метафизические основания и философское мировоззрение мыслителя. Творчество рассматривалось им непосредственно в контексте идеи творения мира, как «откровение божественной стороны», где художнику отводилась роль боговдохновляемого теурга. Мережковский не принимает концепцию социальной детерминированности творчества, искусства и культуры, отвергает зависимость нравственности и этических добродетелей от существующих в обществе социально-экономических условий. Акцент ставится мыслителем на личной ответственности творца и его личных качествах: бескорыстии, неподкупности, правдивости и смелости. Обратившись к вопро-

[36] *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство: ИЧП «Лига», 1994. 510 с.

[37] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.

[38] *Мережковский Д.С.* Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991, С. 85.

су соотношения свободы и творчества с точки зрения общественных моральных норм и личных нравственных установок, Мережковский обозначил проблему, которая стала одной из самых обсуждаемых в экзистенциальной философии. Он полагал, что научное творчество, не регулируемое нравственными императивами, оборачивается ученым невежеством, научные открытия становятся чудесами дьявола, а сам творец – изобретателем и дикарем. Причину таких трансформаций Мережковский видел в обесценивании творческого процесса и самой личности творца, ставшем результатом отрицания религии как основы любого творчества.

Выстраивая нормативную этику, личную и общественную нравственную «лестницу», писатель опирался на религиозные ценности, христианские заповеди, проводил параллели с образом и подобием Божиим, личностью и жизнью Иисуса Христа, подчеркивая, что не общество создает мораль, а мораль есть направляющая сила для нравственного общественного устройства.

Этические акценты Мережковский перенес из эстетической области в социальную: гоголевский черт в интерпретации Мережковского стал олицетворением вечного и всемирного зла, плоскости и пошлости, хамства и мещанства, лжи, явлением исторического, народного, государственного и общественного масштаба. Поставив знак равенства между хамом и чертом, Мережковский определил задачу своего поколения как борьбу с «хамом-чертом», что означало искоренение зла. Орудиями борьбы мыслителю служили христианские добродетели, заповеди, ценности, этические нормы. В своем развитии этика Мережковского прошла эволюцию от символических установок к социальным.

Согласно Мережковскому, угроза революций и войн, порабощение человека техникой, успехи в создании военных орудий диктовали необходимость постижения различия между культурой и цивилизацией («прогрессом»), осознание роли религии, гармоничного соотношения, в котором должны находиться культура и цивилизация, сердце и разум, душа и тело: «Все, что мы называем “цивилизацией”, зиждется на христианстве <…> От начала мира люди знали об этом, помнили – и вдруг забыли»[39].

Рассматривая культуру с точки зрения единства онтологического, теургического (проблема творения нового бытия), аксиологического (проблема ценности культуры и творчества ценностей), антропологического (проблема человека, личности – главного носителя и творца культуры) и

[39] *Мережковский Д.С.* Тайна Трех. Египет–Вавилон. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 103.

социального (роль культуры в обществе, способ организации общественной жизни) аспектов, Д.С. Мережковский достиг философского обобщения культуры как системы. По свидетельству Андрея Белого, «тут в уютной квартирке на Литейной[40] <…> создавались 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»[41].

Мережковский – религиозный философ и общественно-политический деятель

Характеризуя «литературный источник» духовно – эстетического Возрождения начала XX века, Н. Бердяев отвел Мережковскому «главную роль в пробуждении религиозного интереса и беспокойства в литературе и культуре»[42]. Мировоззренческий контекст «богоискательства» Мережковского обусловлен эсхатологическим пониманием христианства, которое он противопоставлял историческому христианству, не способному вместить всей полноты христианской истины. В его творчестве эсхатологическая тема – одна из доминирующих, заявлена программно. Обратимся в очередной раз к Н.А. Бердяеву, который одной цитатой выразил суть эсхатологической темы Мережковского: «Идея конца сделалась основной религиозной идеей Мережковского, и свою концепцию христианства он называет апокалиптической, противополагая ее христианству историческому»[43].

Эсхатологическое, или новое христианство, Мережковский противопоставлял историческому христианству: он полагал, что для достижения

[40] Речь идет о Салоне Мережковских, который был одним из самых известных литературных собраний Петербурга Серебряного века и располагался на Литейном проспекте, 24 в доме Мурузи.

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

[42] *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 300 с.

[43] *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 247.

взаимодействия «земного с небесным» необходимо преодолеть противоречие «языческой прелести мира» и «христианского отречения от мира», поскольку оно не содержало в себе всей полноты Истины. Недостатком «исторической церкви» Мережковский считал понимание христианства как личной – «безобщественной религии», в то время как Новая Церковь – Третий Завет – будет царством «Св. Земли» и принесет людям общественное спасение, в связи с чем мыслитель и обосновывал переход от исторического христианства к эсхатологическому.

Известность Мережковскому как философу принесла его работа «Л. Толстой и Достоевский» (1901), в которой впервые прозвучала идея создания новой религии и новой церкви. Как справедливо заметил современник автора, «Мережковский избрал текстом для своей "неохристианской" проповеди всю русскую литературу»[44]. Имя Мережковского становится известным в России и за рубежом, занимает центральное положение не только в русской литературе, но и в «мире мысли и души»[45].

Размышления о проблеме выбора путей развития общества в условиях цивилизационного и социального кризиса привели Мережковского к созданию собственного проекта будущего – «Божественного Общества», «Третьего Завета». «Угол зрения» мыслителя был обусловлен «главной идеей всей его жизни и веры», которая и явилась основой всех его работ последних десятилетий – *«идеей Троицы, пришествия Духа и Третьего Царства, или Завета»*[46].

Согласно Мережковскому, эпоха Третьего Завета должна сочетать свободу и святость плоти со свободой и святостью духа. Силу святости Третьего Завета он видел в общественном (не в личном!) спасении и был убежден, что спасение человека состоит в разрешении «противоречий ума и сердца» и станет возможным в будущем человеческой культуры – религии Троицы, соединившей в себе «разум – волю – чувство», как соединены в человеке его «дух – душа – плоть»[47].

---

[44] *Минский Н.* На общественные темы. Изд. 2-е. СПб.: Тип. Т-ва Общественная польза 1909 г. 284 с.

[45] *Рудич Василий.* Дмитрий Мережковский // История русской литературы XIX века: Серебряный век. М., 1991. С. 215–225.

[46] *Гиппиус З.* Дмитрий Мережковский // Гиппиус З. Живые лица: В 2-х т. Тбилиси: Мерани, 1991. Т. 2. С. 247.

[47] *Мережковский Д.С.* Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. С. 86.

По мнению мыслителя, подлинное бытие как преображение будет достигнуто не в первом и втором христианстве, не в католичестве и не в православии, а «только в Христианстве Третьем», в Третьем Завете. Будущее представлялось ему в союзе России с Европой. Он говорил о Вселенской церкви, которая объединит всех людей одним духовным идеалом. Идеал свободного всеединства, «новое религиозное сознание», должны были воспринять всю полноту человеческой жизни, соединить язычество с историческим христианством.

Мережковский был убежден, что вся жизнь в Третьем Завете станет общинной, социальное неравенство – главное зло века – будет устранено, а частная собственность – упразднена. Для него Третий Завет – это новая заповедь любви, которая утверждает всемирное соединение на любви как на личном и общественном начале вместе, это справедливое общество, которое и есть «царство Божие на земле, как на небе». Таким образом, проект будущего общества синтезировал символическую и культурологическую концепции, а также религиозные, историософские, культурологические и социальные идеи мыслителя.

Нельзя обойти вниманием и такое важное явление в общественной жизни и отечественной истории как открытие Религиозно-философских собраний (1901–1903), явление, которое стало одним из этапов воплощения «богоискательства» Мережковского. Успех собраний был велик, благотворная роль их в истории русской культуры очевидна: с одной стороны была подготовлена почва для возвращения интеллигенции в Церковь, с другой – собрания способствовали более терпимому отношению представителей духовенства ко многим культурным процессам. Современники Мережковского и участники собраний высоко оценили его роль в организации диалога духовенства и интеллигенции по вопросам веры и поиска путей разрешения назревших в обществе проблем, отметили значение и своевременность Собраний.

Несмотря на то, что Мережковский не создал законченного философского учения, его творчество занимает уникальное место в истории русской мысли и культуры. Его идеи, вне всякого сомнения, имели определяющее значение в становлении отечественного символизма и в контексте мировоззренческих поисков рубежа XIX–XX веков: «за спиной его – Россия; он – сын ее и слезами обливается за нее, болью ее горит, тоской тоскует и вопрошает, вопрошает без устали. Идея его – такая огромная идея, что заранее можно сказать, не вынесет он ее, как не

вынесут тысячи других писателей, сгорит, но нам в наследство ту же великую думу оставит»[48].

Возвращаясь к главным вопросам – о статусе Мережковского и значении его творчества в контексте влияния религиозно-философских исканий на литературный процесс – можно с полным основанием говорить о том, что в его лице речь идет об интерференции литературного и философского дискурса, а разнообразная палитра истории взаимоотношения литературы и философии на протяжении XIX – первой половины XX веков была бы неполной без личности и творческого наследия мыслителя.

Литература

1. *Айхенвальд Ю.* Мережковский о Лермонтове [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dugward.ru/library/lermont/aihenv_lerm.html#meroler
2. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
3. *Белый А.* Силуэт // Белый А. Арабески. Книга статей. М.: Мусагет, 1911. С. 34–47.
4. *Бердяев Н.А.* Духовное состояние современного мира // Бердяев Н.А Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Лига, 1994. С. 485–499.
5. *Бердяев Н.А.* Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2003. С. 521–546.
6. *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 224–253.
7. *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука–классика, 2008. 300 с.
8. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
9. *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2– х т. Т. 2. М.: Искусство: ИЧП «Лига», 1994. 510 с.
10. *Блок А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М. – Л: Гослитиздат, 1962. 799 с.
11. *Бойчук А.Г.* Дмитрий Мережковский // Бойчук А.Г. Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. С. 779–850.
12. *Бонецкая Н.К.* Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 97–114.
13. *Вишняк М.В.* Современные записки: воспоминания редактора. Bloomington: Indiana University Press, 1957. 333 с.
14. *Гиппиус З.* Дмитрий Мережковский // Гиппиус З. Живые лица: В 2-х т. Тбилиси: Мерани, 1991. Т. 2. С. 164–351.

[48] *Блок А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М. – Л: Гослитиздат, 1962. С. 636.

15. Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.:РХГИ, 2001. 568 с.
16. *Иванов-Разумник Р.В.* Мертвое мастерство // Иванов-Разумник Р.В. Творчество и критика. Т. 2. СПб., 1911. С. 110–179.
17. *Ильин И.А.* Мережковский – художник // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 478–489.
18. *Манн Т.* Художник и общество: Статьи и письма. М.: Радуга, 1986. 438 с.
19. *Мережковский Д.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. 622 с.
20. *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.
21. *Мережковский Д.С.* Тайна Трех. Египет–Вавилон. М.:ЭКСМО–Пресс, 2001. 560 с.
22. *Мережковский Д.С.* «Акрополь». Избр. лит.- критич. статьи. М.: Кн. палата, 1991. 352 с.
23. *Мережковский Д.С.* Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 272 с.
24. *Мережковский Д.С.* Данте. Томск: Водолей, 1997. 287 с.
25. *Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н.* Стихотворения. Таллинн: Александра. 1992. 96 с.
26. *Минский Н.* На общественные темы. Изд. 2-е. СПб.: Тип. Т-ва Общественная польза 1909 г. 284 с.
27. *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», Литфакт, 2018. С. 285–297.
28. *Рудич Василий.* Дмитрий Мережковский // История русской литературы XIX века: Серебряный век. М., 1991. С. 215–225.
29. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. 624 с.
30. *Солнцева Н.* «Третий Завет Д. Мережковского» // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Роман. Стихотворения. Литературные портреты. Дневник. М.: Школа-ПресС. 1996. 736 с.
31. *Струве Г.П.* Мережковский // Струве Г.П. Русская литература в изгнании. Нью-Йорк, 1956. С. 85–93; 253–256.
32. *Ханзен-Леве А.* Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 511 с.
33. *Шестов Л.* Власть идей (Д. Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. Т. II) // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 109–134.

ТЕУРГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ Н.А. КЛЮЕВА И С.А. ЕСЕНИНА[1]

С.А. Серегина

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: Статья посвящена анализу принципов теургической эстетики в художественном сознании Н.А. Клюева и С.А. Есенина. Под принципами теургической эстетики понимаются следующие положения: способность искусства воздействовать на реальную жизнь; понимание цели искусства как воплощения абсолютного идеала в пространстве реальной действительности и через это – пересоздание мира; свободный синтез искусства и религии; одухотворение и воплощение природной красоты и преображение материи; установление новых отношений между природным, божественным и человеческим и др. Предмет исследования – до- и пореволюционное творчество Клюева и Есенина. Делается предположение о том, что через младосимволистскую эстетику и поэтику Клюев и Есенин воспринимают философию Вл. Соловьева, однако не исключается непосредственное знакомство поэтов с первоисточником. Показано, что в лирике Клюева образы природы даны как «предварения» (Вл. Соловьев) совершенной красоты, полное осуществление которой должно наступить в конце истории. Доказывается, что Голубая Русь Есенина имеет в сознании поэта статус абсолютного метафизического идеала, данного как «одухотворение природной красоты» (Вл. Соловьев) и в своей полноте существующего в пространстве трансцендентного. В поэтическом сознании как Клюева, так и Есенина выявлена одна из основных установок теургической эстетики Соловьева – понимание художника как пророка и теурга, а искусства как «вдохновенного пророчества». Раскрывается «соловьевский» мотив тоски по абсолютному идеалу, жертвенному пути к нему (у Клюева и Есенина) и попыткам его воплотить в пространстве реальной действительности (у Есенина в библейских поэмах).

Ключевые слова: Вл. Соловьев, С.А. Есенин, Н.А. Клюев, теургия, эстетика, философия, образ, поэзия.

За последние десятилетия современная наука сделала достаточно много, чтобы приблизить имена Н.А. Клюева и С.А. Есенина к сложному философскому тезаурусу, к которому относится одно из фундаментальных

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

понятий Вл. Соловьева – понятие «свободной теургии». С.Г. Семенова писала о влиянии на Клюева «активно-христианской мысли Н.Ф. Федорова» и религиозной философии голгофских христиан[2], а также о том, что библейские поэмы[3] Есенина – это «исключительно ценный документ <…> мессианского сознания»[4]. Т.А. Пономарева размышляла об «эстетизации “избяного космоса”»[5] в творчестве Клюева, а О.Е. Воронова раскрывала «скифскую» поэзию Есенина как «необиблейское мифотворчество»[6], Н.И. Шубникова-Гусева рассматривала его теорию искусства в сложном литературном контексте[7].

Значительную роль в понимании Клюева и Есенина как поэтов укорененных в сложном интеллектуальном контексте эпохи сыграла публикационная и комментаторская деятельность исследователей, занимающихся творчеством новокрестьянских поэтов. Вехой в есениноведении стала подготовка Полного собрания сочинений поэта[8], в котором впервые был дан полный корпус литературных текстов Есенина (с исчерпы-

[2] *Семенова С.Г.* Певец заповеданной Руси (Николай Клюев) // Метафизика русской литературы. М.: Издательский дом «ПоРог», 2004. Т. 1. С. 323. О Клюеве и голгофских христианах см. также: *Серегина С.А.* Н.А. Клюев и голгофское христианство: к истории вопроса // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 468–483. О Н.Ф. Федорове в художественном сознании С.А. Есенина см.: *Скороходов М.В.* Тематика смерти-воскресения в маленьких поэмах С.А. Есенина 1917 г. (к вопросу о поэтике заглавия) // Философия бессмертия и воскрешения По материалам VII Федоровских чтений. 1996. М.: Наследие, 1996. С. 139–152.

[3] В есениноведении к библейским поэмам относят маленькие поэмы 1917–1919 гг.: «Певущий зов», «Товарищ», «Отчарь», «Октоих», «Пришествие», «Преображение», «Иорданская голубица», «Инония», «Небесный барабанщик», «Панторкатор», «Сельский часослов».

[4] *Семенова С.Г.* Поэзия русской души и русской идеи в поэзии Сергея Есенина // Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 364.

[5] *Пономарева Т.А.* Новокрестьянская проза 1920-х годов. Философские и художественные искания Н. Клюева, А. Ганина, П. Карпова. М.: ФЛИНТА, 2016. С. 22.

[6] См.: *Воронова О.Е.* Сергей Есенин и русская духовная культура. Рязань: Узорочье, 2002.

[7] См.: *Шубникова-Гусева Н.И.* Есенин как теоретик искусства // «Объединяет звуком русской песни…»: Есенин и мировая литература. М.: ИМЛИ РАН, 2012. С. 52–71.

[8] *Есенин С.А.* Полн. собр. соч: В 7 т. / Гл. ред. Ю.Л. Прокушев. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Далее произведения С.А. Есенина цитируются по этому изданию с указанием в квадратных скобках тома и номера страницы.

вающим сводом печатных и рукописных вариантов). Тщательный комментарий позволил увидеть Есенина в литературно-философском диалоге с современниками и художественными течениями эпохи. Публикация прозы Клюева[9] раскрыла его как сложного мыслителя, пытающегося «найти проблему бытия»[10], а его переписка с А.А. Блоком показала, как глубоко был поэт укоренен не только в традиционной, но и современной ему культуре с ее установкой на сближение самых разных плоскостей: социальной и метафизической, литературной и философской, религиозной и эстетической.

Несмотря на эти тенденции в литературоведении, современное филологическое сознание отмечено некоторой инерцией в восприятии Клюева и Есенина, зачастую мешающей преодолеть традиции интерпретации поэтов, намеченные еще некоторыми из их современников. Так В.Г. Шершеневич писал сразу после смерти Есенина: «И все определения Есенина как философа и политика той или иной школы, это лишь измышления критиков, это лишь подведение фундамента под воздушный замок есенинских песен»[11]. Клюев, конечно, не мог получить такую упрощенную оценку своего «воздушного замка» «песен». Д.В. Философов писал «о благородном тоне» его «религиозно-настроенной души»[12], А. Белый видел в поэзии Клюева эзотерический смысл и черты европейского мистицизма: «Ценности видений утонченнейших магов Европы – Монблан – перевернуты чашей сердечной в глубинах сознанья народа»[13].

Внушительный объем ранее неизвестных документальных материалов (статей, рецензий, откликов, воспоминаний), касающихся не только Есенина, но и Клюева, введен в научный оборот авторами «Летописи жизни и творчества С.А. Есенина». Здесь Есенин предстает как фигура, существовавшая на пересечении литературных и философских веяний эпохи:

> Несмотря на то, что Есенин <…> был своим образованием далек от философов-мистиков, имевших довольно сильное влияние на русских символистов, он имел с ними схожую веру. Это, напротив, показывает, насколько философия, например, В. Соловьева и А. Блока по-настоящему народная и корнями уходит в почву. Есенин, пришедший с другого конца, принес нам тем самым и понимание России как женской стихии с мессианским предназначением[14].

[9] *Клюев Н.А.* Словесное древо. Проза / Вступ. статья А.И. Михайлова; сост., подгот. текста и примеч. В.П. Гарнина. СПб.: Росток, 2003. 688 с.

[10] *Клюев Н.А.* О ценностях народного искусства // Клюев Н.А. Словесное древо. Проза. С. 158.

[11] *Шершеневич В.Г.* Памяти Сергея Есенина // Советское искусство. 1926. № 1. С. 52.

[12] *Философов Д.В.* Братские песни // Речь. 1912, 23 июля (25 августа). № 199. С. 3.

[13] *Андрей Белый* Песнь Солнценосца // Скифы. Вып. 2. Пг.: «Скифы», 1918. С. 9.

О Есенине как постсимволисте размышляли О.А. Клинг[15] и Н.В. Дзуцева[16], продолжая одно из направлений исследования Есенина, начатое его современниками. О «типично-символическом мировоззрении»[17] Есенина писали В.П. Друзин и Львов-Рогачевский: «Бессилию футуризма Есенин противопоставил силу символизма с его окнами в вечность, с его мыслимыми подобиями, с его сопоставлениями. Этот символизм Есенин пытается связать с древней народной символикой, с узорами, орнаментами, с мифотворчеством народа-Садко»[18].

Первый развернутый отклик на сборник Клюева «Сосен перезвон» П.М. Пильский назвал «Мужик и символизм: (новый поэт Н. Клюев)». Пильскому же (как установлено С.В. Байниным[19]) принадлежит первое появившееся в печати упоминание Клюева: «В литературных кругах говорят о девятнадцатилетнем поэте-самоучке крестьянине г. Клюеве; как ни странно, но стихи его написаны в “декадентской форме”»[20].

Очевидно, именно младосимволистская эстетика и поэтика становятся для Клюева и Есенина основным источником опосредованного восприятия философии Вл. Соловьева: прежде всего, через творчество А.А. Бло-

[14] *Melniková-Papoušková N.* Za Sergějem Jeseninem [Вслед Сергею Есенину] // Národní osvobození, Прага, 1925, 31 дек. (выявлено Н.И. Шубниковой-Гусевой, перевод А.В. Амелиной).

[15] *Клинг О.А. Эволюция* и «*латентное*» *существование символизма после Октября* // Вопросы литературы. М., 1999. № 4. С. 37–64.

[16] *Дзуцева* Н.В. Русская поэзия 1910–1920-х годов в аспекте постсимволизма: Проблемы эстетики и поэтики. Автореферат дисс. … доктора филол. наук. Иваново, 1999.

[17] *Друзин В.П.* Сергей Есенин // Звезда. 1926. № 2. С. 212.

[18] *Львов-Рогачевский В.Л.* Новокрестьянский поэт-символист Сергей Есенин // Новейшая русская литература. М.: Издание Всероссийского Центрального Союза Потребительных Обществ, 1922. С. 260–261.

[19] См.: *Байнин С.В.* Творчество Н.А. Клюева в русской и советской критике. Дисс. … канд. филол. наук. Вологда, 2017. С. 27. В этой же работе см. главу «“Мистик народной души” в оценке символистской критики» о восприятии Клюева символистами (С. 36–47).

[20] [Заметка о Клюеве] // Родная земля. 1907. 22 января. № 3. С. 4.

ка и А. Белого[21]. Самые чуткие из критиков 1920-х годов будут упоминать Соловьева на страницах своих статей о Есенине, раскрывая неявную, но глубинную связь его творчества с философией крупнейшего мыслителя Серебряного века: «Культура монастырей, Радонеж, легенды русского средневековья, философия Владимира Соловьева, Андрей Белый, Александр Блок…Что-то чисто русское, стародавнее и при этом самое современное, сегодняшнее есть в поэзии Есенина»[22]. Чешский писатель Франтишек Кубка тонко почувствовал то, что следы соловьевской философии в творчестве Есенина не только перемежаются со следами Блока и Белого: они почти неразличимы на фоне сложных и разнообразных источников традиционной культуры, питающих поэзию Есенина.

В науке принято говорить о том, что Клюев в диалоге с Есениным становится транслятором эзотерических смыслов народной культуры. Однако очевидно, что творческий союз двух поэтов был для Есенина своеобразным «университетом», в котором он обогащал свой интеллектуальный запас. Надо заметить, что реальный университет, который посещал Есенин в 1913–1914 годах – университет им. А.Л. Шанявского[23] (группа общественно-философских наук) – предлагал следующие курсы лекций: «История новой философии (до Канта)» (преп. Д.В. Викторов), «История новой философии» (от Канта) (преп. А.В. Кубицкий), а также «семинарии» Е.Н. Трубецкого по трансцендентальному идеализму и С.Н. Булгакова по философии религии[24]. Несмотря на то, что не выявлено доказательств того, что Есенин посещал эти курсы, эту возможность ис-

[21] О Белом и Есенине см.: *Серегина С.А.* Андрей Белый и Сергей Есенин: творческий диалог. Автореферат дисс. …канд. филол. наук. М., 2009; о Блоке и Есенине (включая библиографию по теме): *Серегина С.А., Субботин С.И.* Блок А.А. [Энциклопедическая статья] // Есенинский вестник. 2017. № 10 (15). С. 34–39.

[22] *Kubka F.* Básníci dnešního Ruska. Charakteristiky. I. Sergej Jesenin [Поэты современной России. (Характеристики). I. Сергей Есенин] // Cesta. Praha. 1923, № 3. (Перевод А.В. Амелиной). Цит. по: Летопись жизни и творчества С.А. Есенина: в 5 томах. Т. 4 / Сост. тома Н.И. Шубниковой-Гусевой, отв. ред. М.В. Скороходов, научн. и общ. Ред. С.И. Субботина. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 176.

[23] Об университете Шанявского в биографии Есенина см.: *Скороходов М.В.* Роль Университета Шанявского в становлении поэта // Скороходов М.В. Сергей Есенин: истоки творчества (вопросы научной биографии). М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 245–268.

[24] Московский городской университет им. А.Л. Шанявского. Исторический очерк. – Слушатели университета. – Общество взаимопомощи слушателей. – Учебные планы и программы лекций. М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева». С. 173–177.

ключать нельзя. Как нельзя безоговорочно исключать возможность того, что Есенин, у которого в личной библиотеке были работы Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, Д.В. Философова, Р. Штейнера и других философов, читал Вл. Соловьева.

Понятия «теургия» и «теург» могли стать известны Есенину через Клюева, которое тот впервые (?) узнал, прочитав статью Блока «О современном состоянии русского символизма». Из письма Клюева Блоку: «Статью Вашу о современном состоянии русского символизма прочел, но по темноте своей многого не уразумел, не понял отдельных, неизвестных мне слов вроде: теурга <…>»[25]. Ответное письмо Блока Клюеву неизвестно, однако с высокой долей вероятности можно предположить, что Блок дал Клюеву соответствующие разъяснения. Нельзя исключать возможность определенной мистификации со стороны Клюева, так как он был очень внимателен в чтении современной ему литературы, особенно той, что была связана с Блоком и писателями его круга. Как известно, и статья «О современном состоянии русского символизма», и доклад, ей предшествовавший (как и доклад Вяч. Иванова «Заветы символизма», инспирировавший эти тексты), транслируют принципы теургической эстетики, в центре которой – понимание жизнестроительной и жизнепреобразовательной роли искусства: «*Теургическое искусство – закономерно и не во имя свое, а во имя святое, строящее мир*»[26]. Это понимание «*практической* цели»[27] искусства, как известно, пришло к младосимволистам из философии Соловьева. Под теургией Соловьев понимал «цельное творчество»[28], «мистическое творчество», объединяющее в себе «мистику, изящное и техническое художество» («Философские начала цельного знания», 2, 156). Исходя из того, что внешний мир несовершенен, а человечество живет «не в истине» (тогда как «истина вечно есть в Боге»),

[25] *Клюев Н.А. – Блоку А.А.* Дер. Желвачева, 5 ноября 1910 г. // Письма Н.А. Клюева к Блоку. Вст. ст., публ. и коммент. А.А. Азадовского // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. 1987. С. 499.

[26] *Блок А.А.* 26 марта 1910 // Записные книжки. Кн. 30. М.: Художественная литература, 1965. С. 168–169.

[27] Там же. С. 169.

[28] *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. Т. 2. (Филос. наследие. Т. 111) С. 177. Далее труды Вл.С. Соловьева цитируются по этому изданию с указанием в скобках названия труда, номера тома и страницы.

философ полагал, что «задача творчества универсального», «предмет великого искусства – реализация человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы» («Критика отвлеченных начал», 1, 743). Теургическая эстетика совершенного искусства Соловьева зиждется на следующих концептуальных основаниях:

– искусство как вдохновенное пророчество, а художники – как жрецы и пророки;
– искусство как связь с подлинной сущностью вещей и нездешним миром;
– способность искусства воздействовать на реальную жизнь;
– цель искусства – воплощение абсолютного идеала в пространстве реальной действительности и через это – пересоздание мира;
– свободный синтез искусства и религии;
– способность художников управлять воплощением религиозной идеи;
– одухотворение природной красоты и преображение материи;
– установление новых отношений между природным, божественным и человеческим;
– создание вселенского духовного организма.

Эти принципы, трансформированные в творческой лаборатории Клюева и Есенина, в своем концептуальном ядре останутся относительно неизменными и определят направление духовного и художественного поиска Клюева и Есенина в до- и пореволюционные годы. Однако в творчестве этих поэтов диалог литературы и философии явлен в своем органичном и трудно расчленимом единстве. Это тот случай, когда рацио философской мысли поглощено органикой художественного образа и, тем не менее, именно оно задает этому образу вертикаль духовного движения.

В ранней лирике Клюева образы красоты в природе даны как «*предварения* <…> совершенной красоты» («Общий смысл искусства», 2, 398):

Месяц, как лилия нежен,
Тонок, как профиль лица.
Мир неоглядно безбрежен.
Высь глубока без конца.

Слава нетленному чуду, –
Перлам, украсившим свод,
Скоро к голодному люду
Пламенный вестник придет.

<…>

Будьте ж душой непреклонны
Все, кому свет не погас,
Ткут золотые хитоны
Звездные руки для вас[29].

Осуществление абсолютной красоты и гармонии Клюев по-соловьевски ожидает в конце истории, когда «пламенный вестник придет»: «воплощение духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполнение этой задачи должно совпадать с концом всего мирового процесса» («Общий смысл искусства», 2, 398). Однако и на фоне этого ожидания лирический герой Клюева прозревает утонченную и изысканную красоту природы («Месяц, как лилия нежен, / Тонок, как профиль лица»), которая, тем не менее, теряется на фоне ожидаемого вселенского всеединства, символом которого являются «золотые хитоны».

Поэтическое сознание Клюева реализует одну из основных установок теургической эстетики Соловьева – понимание художника как пророка и теурга, а искусства – как «вдохновенного *пророчества*» («Общий смысл искусства», 2, 399):

Наружный я и зол, и грешен,
Неосязаемый – пречист,
Мной мрак полуночи кромешен,
И от меня закат лучист.

[29] *Клюев Н.А.* «Горние звезды как росы» // Клюев Н.А. Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы / Предисл. Н.Н. Скатова, вст. ст. А.И. Михайлова; сост., подгот. текста и примеч. В.П. Гарнина. СПб.: РХГИ, 1999. С. 111–112. Далее тексты стихотворений Клюева цитируются по этому изданию с указанием в круглых скобках номера страницы.

Я смехом солнечным младенца
Пустыню жизни оживлю
И жажду душ из чаши сердца
Вином певучим утолю. (115)

Духовный лик лирического героя обладает живительной силой, воздействующей на мир природы и людей: его нравственное совершенство в духе соловьевской этики становится шагом на пути к совершенству природы. В нем живет память о принадлежности к «богоотеческому жилищу»: «Я был прекрасен и крылат / В богоотеческом жилище, / И райских кринов аромат / Мне был усладою и пищей» (135).

В то же время в творчестве Клюева звучит мотив тоски по горнему идеалу и мучительная к нему устремленность:

Облака – нагорная церковь,
Ветер-колокол гудит победно.
Там за гранью бренности, не меркнув,
Протекает белая обедня.
Сердце чует радужные клиры
И звенит, цветет, как тишина.
Грёзу-челн от тягостного мира
Мчит в безбрежность нежности волна.
Миг, как вечность!.. Чу!.. Рыдает чайка –
Грусть моя о дольности морей,
Где о высях плакалося жалко
Меж ущелий мрачных и камней.
Где же высь? Опять земные встречи
На тропах унылых гробовых…
О мечтанья – вечности предтечи,
Взлеты крыл безумных и слепых! (124)

Мечты – это «вечности предчети», несущие в себе идеальный образ мира. Духовное зрение лирического героя прозревает отсветы совершенного мира («радужные клиры»), он томится ожиданием окончательного воплощения надмирной реальности, но вместо нее на его духовном пути – «земные» и конечные встречи.

Сюжет о преодолении вертикали духовного пути формируется уже в ранней лирике Есенина: «Новый путь мне уготован / От захода на вос-

ток» (1, 104). Это путь – к «прекрасной, но нездешней, неразгаданной земле» [1, V, 85).

Образ «нездешней действительности» – один из центральных в эстетике Соловьева. По Соловьеву, совершенные произведения искусства должны «схватывать проблески вечной красоты в нашей текущей действительности», таким образом они «дают предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат таким образом переходом и связующим звеном между красотою природы и красотою будущей жизни» («Общий смысл искусства», 2, 398). Голубая Русь Есенина отмечена «проблесками вечной красоты в нашей текущей действительности»: «скирды солнца в водах лонных» [1, 39], «стозвонные зеленя» [1, 39], «полей малиновая ширь» [1, 24], «шелковые травы» [1, 34], «мягкой зелени поля», «духовитые дубровы» [1, 52], «синий плат небес» [1, 65], «синь, упавшая в реку» [1, 83], «хвойная позолота» [1, 65], «неколебимая синева», «красные крылья заката» [4, 127].

Образ Голубой Руси – это ярко-индивидуальный художественный образ края согретого есенинской органической, теплой, живой и трепетной любовью: «Мой край, задумчивый и нежный!» [1, 70]. На первый взгляд может показаться, что топос родного края не несет в себе ничего соловьевского. Действительно, это «заброшенный» край, край-пустырь [1, 60], где «нивы сжаты, рощи голы» [1, 122], это край «дождей и непогоды» [1, 78] «забытый», но «родной» [1, 65]. Он прекрасен сам по себе, не потому что он подсвечен светом метафизического идеала, а просто потому что он «пахнет вербой и смолою» [1, 55]. Здесь «чахнет старая церквушка, в облака закинув крест», а по дорогам «идут богомолки» [1, 58]. В этом краю иногда «сохнет рожь и не всходят овсы» [1, 62], а «по лугу со скрипом тянется обоз» [1, 65]. Однако яркие детали пейзажной лирики и бытовых зарисовок с пластичными образами, напоенными органикой есенинского мирочувствия не должны заслонять от читателя соловьевский исток художественного сознания поэта. Его Голубая Русь – это не просто художественный образ, это «духовный свет абсолютного идеала, преломленный воображением художника» («Общий смысл искусства», 2, 403). Это не столько данная, сколько предчувствуемая и предугадываемая реальность: «Глаза, увидевшие землю, / В иную землю влюблены» [1, 25]. Это «полдень незримых стран» [4, 163], который предчувствует лирический герой: «Сон мой радостен и кроток / О нездешнем перелеске» [1, 82].

Эта влюбленность в метафизическую Русь обуславливает и логику пути лирического героя: «Я пришел на эту землю, / Чтоб скорей ее по-

кинуть» [1, 39], и тот же пророческий пафос лирического «я», который освещает лирику Клюева.

В лирике 1916–1919 годов Есенин, живописуя идиллический топос Голубой Руси дает то «одухотворение природной красоты и увековечение ее индивидуальных явлений» («Общий смысл искусства», 2, 398), о котором Соловьев писал как об одной из целей искусства: «Я молюсь на алы зори, / Причащаюсь у ручья» [1, 53]; «Тихий сумрак, ангел теплый, / Напоен нездешним светом» [4, 136]; «Гляну в поле, гляну в небо / И в полях и в небе рай» [1, 112]. Наконец, хрестоматийное обращение к Руси:

И хоть сгоняет твой туман
Поток ветров, крылато дующих,
Но вся ты – смирна и ливан
Волхвов, потайственно волхвующих. [4, 115]

Здесь образ Руси явлен «в сосредоточенном, очищенном, идеализированном виде» («Общий смысл искусства», 2, 400), как и требовала теургическая эстетика Соловьева давать явления природного и человеческого мира. Есенин присягает этому онтологическому идеалу: «Но не любить тебя, не верить – / Я научиться не могу» [1, 83]; «Тебя люблю, тебе и верую» [1, 115]. Однако любования и приверженности этому идеалу, существующему на пересечение горнего и дольнего, оказывается недостаточно: необходимо упорное и жертвенное движение к нему, туда, где «С голубизны незримой кущи / Струятся звездные псалмы» [1, 44].

Сквозь заброшенный край и край-пустырь просвечивает духовный край – «там, где вечно дремлет тайна» [1, 104]: метафизический идеал, в своей полноте существующий в пространстве трансцендентного. К нему и направлен путь лирического героя:

Там, где вечно дремлет тайна,
Есть нездешние поля.
Только гость я, гость случайный
На горах твоих, земля.

<…>

Не тобой я поцелован,
Не с тобой мой связан рок.

Новый путь мне уготован
От захода на восток.

Суждено мне изначально
Возлететь в немую тьму.
Ничего я в час прощальный
Не оставлю никому.

Но за мир твой, с выси звездной,
В тот покой, где спит гроза,
В две луны зажгу над бездной
Незакатные глаза. [1, 104–105]

В этом стихотворении Есенин, говоря языком Соловьева, передает «глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром» («Общий смысл искусства», 2, 399). Его лирический герой-визионер прозревает свой жертвенный роковой путь движения по духовной вертикали («от захода на восток»), чтобы «за мир твой» «зажечь над бездной незакатные глаза»[30]. Как и у Клюева, у Есенина с образом абсолютного идеала связан и мотив тоски из-за невозможности его обрести. Лирический герой Есенина обращается к своему краю, «стороне ковыльной пущи» [1, 66]:

И ты, как я, в печальной требе,
Забыв, кто друг тебе и враг,
О розовом тоскуешь небе
И голубиных облаках. [1, 67]

Наконец, мотив тоски по абсолютному идеалу («Душа грустит о небесах, / Она не здешних нив жилица» [1, 138]) сменяется настойчивым мотивом необходимости реального обретения этого идеала для себя. Так

[30] Мотив жертвы во имя идеала – один из центральных в лирике Есенина 1916–1917. Ср.:

Я хотел бы в мутном дыме
Той звездой поджечь леса
И погинуть вместе с ними,
Как зарница – в небеса. [4, 95]

Есенин-поэт обращается к Богу: «Взнеси, как голубя, меня / В твой в синих рощах скит» [1, 142]. Трансцендентная Голубая Русь уже видится Новым Назаретом, который должен воплотиться в пространстве реальной исторической действительности («Новый над туманом / Вспыхнет Назарет» [1, 106]). Так в художественном сознании Есенина реализуется основной принцип теургической эстетики Соловьева: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» («Общий смысл искусства», 2, 404). Сам Есенин ощущает себя в это время как проводник, через который этот идеал должен воплотиться в действительность:

И не избегнуть бури,
Не миновать утрат,
Чтоб прозвенеть в лазури
Кольцом незримых врат. [1, 99]

В творчестве 1917–1919 годов Есенин раскрывает мистериальный смысл революции, в которой Россия переживает Новую Голгофу. Эта Голгофа должна завершиться преображением духовного лика человечества и воплощением Руси в «Русь-мистическую»: «О, Русь Приснодева, / Поправшая смерть! / Из звездного чрева / Сошла ты на твердь [2, 47]. Есенин убежден, что он как «пророк Есенин Сергей» («Так говорит по Библии / Пророк Есенин Сергей» [2, 61]) может «*воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно известным идеальным требованиям» («Три речи в память Достоевского. Первая речь», 2, 293). Есенин в библейских поэмах активно воздействует на действительность, преобразуя ее тремя путями:

1. Лирическое «я», иногда сливаясь с коллективным «мы», преобразует бытие, творя новый космос: «Плечьми трясем мы небо, / Руками зыбим мрак / И в тощий колос хлеба / Вдыхаем звездный злак» [2, 42]; «Славлю тебя, голубая / Звездами вбитая высь. / Снова до отчего рая / Руки мои поднялись» [2, 58]; «О, какими, какими метлами / Это солнце с небес стряхнуть?» [2, 73].
2. В пространстве библейских поэм развертывается миф о повторном распятии Христа (на кресте висит «тело» Руси – см. поэму «Сельский часослов»); совершающееся распятие и последующее воскресенье Руси должно стать залогом того, что новой реальностью станет Инония «с золотыми шапками гор» [2, 67].
3. В библейских поэмах организовано пространство есенинской утопии («Инонии»), образы которой отмечены «духовной телесностью» («Общий смысл искусства», 2, 400): «Там лунного хлеба / Златятся снопы» [2, 39]; «Но тихо дремлют кедры, / Обвесив сучья вниз» [2, 44]; «Будет звездами пророчить / Среброзлачный урожай» [2, 56]; «Древняя тень Маврикии / Родственна нашим холмам, / Дождиком в нивы златые / Нас посетил Авраам» [2, 60]; «Кто-то вывел гуся / Из яйца звезды – / Светлого Исуса / Проклевать следы» [2, 68]; «Радуйся, Сионе, / Проливай свой свет! / Новый в небосклоне / Вызрел Назарет» [2, 68].

Безусловно, «идеальные требования» Есенина коренились в традиционной культуре, однако пафос и характер их выявления в своем изначальном истоке восходит к соловьевскому пониманию того, что художники смогут воздействовать на землю, пересоздавая ее и управляя земными воплощениями религиозной идеи: «Для могучего действия на землю, чтобы повернуть и пересоздать ее, нужно привлечь и приложить к земле *неземные силы*. Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» («Три речи в память Достоевского. Первая речь», 2, 293).

По сути библейские поэмы Есенина – это искусство, вступившее в свободную связь с религией: поэт позволяет себе свободное обращение с библейским текстом, творя новую историю, где будут сняты привычные антиномии бытия и «на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами» будут установлены «внутренние, органические отношения этих трех начал» («Критика отвлеченных начал», 1, 744):

Там голод и жажда
В корнях не поют,
Но зреет однажный
Свет ангельских юрт.

Там с вызвоном блюда
Прохлада куста,
И рыжий Иуда
Целует Христа.

Но звон поцелуя
Деньгой не гремит,
И цепь Акатуя –
Тропа перед скит.

Там дряхлое время,
Бродя по лугам,
Все русское племя
Сзывает к столам. [2, 39]

В «Философских началах цельного знания» Соловьев писал: «<…> философская интуиция значительно уступает в яркости и интенсивности интуиции художественной, превосходя ее универсальностью содержания» (2, 206). В творчестве Клюева и Есенина философемы Соловьева зачастую трудно вычитываются на самобытном ярко-индивидуальном, метафоричном языке поэтов. И, тем не менее, даже краткий анализ убедительно показывает, что теургическая эстетика стала одним из истоков миропонимания поэтов, таких далеких, на первый взгляд, от Соловьева.

Литература

1. *Андрей Белый* Песнь Солнценосца // Скифы. Пг.: Скифы, 1918. Вып. 2. С. 6–10.
2. *Байнин С.В.* Творчество Н.А. Клюева в русской и советской критике. Дисс. … канд. филол. наук. Вологда, 2017. Вологда, 2017. 614 с.
3. *Воронова О.Е.* Сергей Есенин и русская духовная культура. Рязань: Узорочье, 2002. 520 с.
4. *Дзуцева* Н.В. Русская поэзия 1910–1920-х годов в аспекте постсимволизма: Проблемы эстетики и поэтики. Автореферат дисс. … доктора филол. наук. Иваново, 1999, 1999. 42 с.
5. *Друзин В.П.* Сергей Есенин // Звезда. 1926. № 2. С. 207–228.
6. *Есенин С.А.* Полн. собр. соч.: В 7 т. / Гл. ред. Ю.Л. Прокушев. М.: Наука; Голос, 1995–2002.

7. Записные книжки А.А. Блока. М.: Художественная литература, 1965. 663 с.
8. *Клинг О.А.* Эволюция и «латентное» существование символизма после Октября // Вопросы литературы. М., 1999. № 4. С. 37–64.
9. *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы / Предисл. Н.Н. Скатова, вст. ст. А.И. Михайлова; сост., подгот. текста и примеч. В.П. Гарнина. СПб.: РХГИ, 1999. 1072 с.
10. *Клюев Н.А.* Словесное древо. Проза / Вступ. статья А.И. Михайлова; сост., подгот. текста и примеч. В.П. Гарнина. СПб.: Росток, 2003. 688 с.
11. *Львов-Рогачевский В.Л.* Новокрестьянский поэт-символист Сергей Есенин // Новейшая русская литература. М.: Издание Всероссийского Центрального Союза Потребительных Обществ, 1922. С. 255–263.
12. Московский городской университет им. А.Л. Шанявского. Исторический очерк. – Слушатели университета. – Общество взаимопомощи слушателей. – Учебные планы и программы лекций. М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева». 268 с.
13. Письма Н.А. Клюева к Блоку. Вст. ст., публ. и коммент. А.А. Азадовского // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. 1987. С. 427–523.
14. *Пономарева Т.А.* Новокрестьянская проза 1920-х годов. Философские и художественные искания Н. Клюева, А. Ганина, П. Карпова. М.: ФЛИНТА, 2016. С. 22. 241 с.
15. *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы. М.: Издательский дом «По-Рог», 2004. Т. 1. 511 с.
16. *Серегина С.А.* Андрей Белый и Сергей Есенин: творческий диалог. Автореферат дисс. …канд. филол. наук. М., 2009. 34 с.
17. *Серегина С.А., Субботин С.И.* Блок А.А. [Энциклопедическая статья] // Есенинский вестник. 2017, № 10 (15). С. 34–39.
18. *Серегина С.А.* Н.А. Клюев и голгофское христианство: к истории вопроса // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 468–483.
19. *Скороходов М.В.* Тематика смерти-воскресения в маленьких поэмах С.А. Есенина 1917 г. (к вопросу о поэтике заглавия) // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. 1996. М.: Наследие, 1996. С. 139–152.
20. *Скороходов М.В.* Роль Университета Шанявского в становлении поэта // *Скороходов М.В.* Сергей Есенин: истоки творчества (вопросы научной биографии). М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 245–268.
21. *Соловьев Вл. С.* Сочинения: В 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990.
22. *Философов Д.В.* Братские песни // Речь. 1912, 23 июля (25 августа). № 199. С. 3.
23. *Шершеневич В.Г.* Памяти Сергея Есенина // Советское искусство. 1926. № 1. С. 51–54.

24. *Шубникова-Гусева Н.И.* Есенин как теоретик искусства // «Объединяет звуком русской песни…»: Есенин и мировая литература. М.: ИМЛИ РАН, 2012. С. 52–71.
25. *Kubka F.* Básníci dnešního Ruska. Charakteristiky. I. Sergej Jesenin [Поэты современной России. (Характеристики). I. Сергей Есенин] (Перевод А.В. Амелиной) // Cesta. Praha. 1923, № 3.
26. *Melniková-Papoušková N.* Za Sergějem Jeseninem [«Вслед Сергею Есенину»] // Národní osvobození, Прага, 1925, 31 дек.

VI.
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ XX СТОЛЕТИЯ: ТРАДИЦИИ И ТРАКТОВКИ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДУХОВНОГО СТИХА «ГОЛУБИНОЙ КНИГИ» И ЕГО ПОТЕНЦИАЛЬНОЕ ВЛИЯНИЕ НА РУССКУЮ СОФИОЛОГИЮ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Лю Яюе

Институт иностранных языков Пекинского университета

Аннотация: Данная статья посвящена исследованию мировоззрения духовного стиха «Голубиной книги». Благодаря усилиям славянофилов и фольклористов, в том числе П.В. Киреевского, П.А. Бессонова, и др., русские духовные стихи были внимательно собраны и исследованы во второй половине XIX века. «Голубиная книга» во всей совокупности духовных стихов занимает самое значительное место как «Народная Библия». Ее содержание и религиозно-философские идеи, раскрывающие глубину и своеобразие мировоззрения народного православия, привлекли интерес русского философа Серебряного века Г.П. Федотова. Федотов в работе «Стихи Духовные» утверждает, что «в современной богословской софиологии ищут своего выражения вещие предчувствия и тысячелетние сны дремлющей народной души». На основании анализа мировоззрения «Голубиной книги» мы разделяем точку зрения Федотова и допускаем мысль, что описание взаимоотношений между Богом, природным миром и человеком в «Голубиной книге», отражающее типичное мировоззрение народного православия, оказало потенциальное влияние на формирование русской софиологии Серебряного века.

Ключевые слова: русские духовные стихи, «Голубиная книга», народное православие, софиология.

Духовные стихи составляют один из важнейших жанров русского фольклора. Они создавались и исполнялись каликими перехожими на христианские и апокрифические темы и сюжеты более понятными народу словами. Находящиеся между письменной и устной народной литературой, духовные стихи служат главным носителем идеи русского народного православия, которое очевидно отличается от официального. Духовные стихи возникли в процессе христианизации после крещения Руси, получили масштабные распространение и расцвет в народе в XVI и XVII веках, и пришли в упадок в советское время, в XX веке. Среди всех духовных стихов «Голубиная книга», заложившая фундамент мировоззрения духовных стихов и народного православия вообще, занимает самое значительное место. Но следует отметить, что вплоть до середины XIX века

духовные стихи не были собраны и не исследовались внимательно и глубоко. Однако позже благодаря усилиям славянофилов и фольклористов, богатое содержание и глубокие религиозно-философские мысли «Голубиной книги» и других духовных стихов были по-настоящему оценены и стали одним из потенциальных источников дальнейшего формирования русской религиозной философии, в том числе русской софиологии.

Собирание и исследование русских духовных стихов

Хотя создание и распространение «Голубиной книги» и других русских духовных стихов среди народных масс можно датировать от XIII века, русские исследователи не обращали на них большого внимания вплоть до середины XIX века. Только славянофилы, стремящиеся к исканию исторических корней и представлявшие будущее России в ориентации на русскую традиционную культуру, высоко оценили духовные наследия русского народа. Некоторые из славянофилов активно попутешествовали по разным губерниям, они собрали, записали, и потом опубликовали многочисленные народные былины, христианские легенды, обрядовую поэзию, духовные стихи, и другие образцы русского фольклора. В 1848 году выдающийся славянофил и фольклорист Петр Васильевич Киреевский издал обработанные им духовные стихи под названием «Русские народные песни». В 1861 году фольклорист Петр Алексеевич Бессонов опубликовал самый авторитетный и содержательный для того времени сборник духовных стихов «Калики перехожие». Даже в наши дни сборник является одним из важнейших материалов для исследований духовных стихов. Но надо заметить, что сам термин «духовные стихи» как определенный жанр русского фольклора утвердил фольклорист Серебряного века Евгений Александрович Ляцкий в сборнике «Стихи духовные: Словеса золотые» 1912 года.

Если исследователи второй половины XIX века более сосредоточились на собирании духовных стихов, то можно сказать, что с начала XX века началось рассмотрение религиозных и философских мыслей духовных стихов, через которые можно раскрыть истину народной души и глубинное основание русской идеи. Самым ярким представителем этого движения стал русский философ и историк Г.П. Федотов. Именно он в своем сочинении «Стихи духовные» (1935) не только изложил содержание этих шедевров народной культуры, но и успешно их интерпретировал и расшифровал с использованием философской и богословской терминологии.

Федотов признает ценность и самооправданность народной веры в сравнении с официальными богословскими догматами, подчеркивая глубину и сложность народной религиозной мысли как единой системы, а не как ереси или примитивного варианта православия. Для нас особенно важно то, что он при анализе «Голубиной книги» указал на проявление софийности в мировоззрении данного произведения, и дальше обозначил потенциальную связь между софийностью народной души и софиологией как философско-богословским течением Серебряного века. В связи с этим работа Федотова «Стихи духовные» служит важнейшим импульсом и вдохновением для нашего дальнейшего исследования мировоззрения «Голубиной книги».

«Голубиная книга» как «народная Библия» – структура и содержание

Согласно современным представлениям, создание «Голубиной книги» относится к первому периоду формирования жанра духовного стиха – примерно до конца XV века. В это время «произошло окончательное освобождение народа от татаро-монгольского ига и открылись новые перспективы в развитии русской государственности и всех проявлений христианизированной культуры»[1]. Первый ряд духовных стихов сформировал и утвердил мироощущение русского народа, его представление об устройстве мира, и среди них «Голубиная книга» имела центральное значение и глубочайшее влияние. При создании «Голубиной книги» были использованы несколько апокрифов, например, «Беседа трех святителей», «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», «От скольких частей создан был Адам» и др. Благодаря долгой истории ее существования и широкой распространенности, у «Голубиной книги» есть более 15 вариантов текста. Но в основном все эти варианты имеют близкую структуру и сюжет. В дальнейшем анализе мы будем использовать первый вариант текста из сборника Л.Ф. Солощенка и Ю.С. Прокошина «Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв.»[2]

Центральное место, которое «Голубиная книга» занимает во всех духовных стихах, несомненно. Вот как об этом писал А.Д. Синявский в своем труде о народной вере:

[1] *Солощенко Л.Ф., Прокошин Ю.С.* Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С.19.

[2] Подробные: там же. С. 34–42.

> На первом месте по своей значительности и вместе с тем обособленно от других духовных стихов стоит очень большой по объему стих о «Голубиной книге». <...> Это книга единственная и универсальная, содержащая в себе все или, по крайней мере, все самое важное. Безусловно, на такое понимание книги повлиял образ Священного Писания, Библии, как книги книг, абсолютной и божественной»[3].

Некоторые другие ученые тоже назвали этот стих «опоэтизированной сокращенной народной Библией», считая, что в нем «кратко и смехатически собраны едва ли не все наиболее распространенные в ней апокрифические мотивы, повторяющиеся и разнообразящиеся потом в других духовных стихах, легендах, песнях, заговорах»[4].

«Голубиная книга» состоит из трех частей, содержащих в себе три разговора между князем Владимиром и царем Давидом (Давыдом). «Володимир-князь Володимирович» задает вопросы, и «Премудрый царь Давыд Евсеевич» отвечает. При этом их разговоры слушают и свидетельствуют представители из разных слоев общества – «сорок царей со царевичем,/ сорок князей со князевичем,/ сорок попов, сорок дьяконов,/ много народу, людей мелкиих,/ християн православныих». Как будто это грандиозная проповедь для всего мира.

Тема первой группы вопросов и ответов – происхождение мира[5]. В этой части обсуждаются и проблемы космогонии, и проблемы антропологии. Князь Владимир спрашивает о начале всего природного мира: «От чего у нас начался белый вольный свет? / От чего у нас солнце красное?» И потом спрашивает о происхождении человека: «От чего у нас ум-разум? <...> От чего телеса наши?» Ответы царя Давыда весьма интересны. В отличие от официального православного догмата, который утверждает, что Бог сотворил мир из ничего, народное православие допускает мысль, что мир произошел из разных частей тела самого Бога (например, из лица, очей, и др.). А проблема антропологии в «Голубиной книге» решается еще сложнее. Ум-разум человека произошел прямо от Бога, а тело человека произошло от природного мира, и поэтому

[3] *Синявский А.Д.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. М.: Аграф, 2001. С. 268–269.

[4] *Солощенко Л.Ф., Прокошин Ю.С.* Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. С.22.

[5] Подробные: *Синявский А.Д.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. С. 271.

только косвенно от Бога. «У нас ум-разум самого Христа, <...> Телеса наши от сырой земли».

Тема второй группы вопросов и ответов – мироустройство. В этом разговоре утверждаются принципиальный порядок мира и описываются 14 самых великих и фундаментальных «матерей» этого света – Белый царь, святая Русь-земля, Иерусалим-город, собор-церковь, Иордань-река, плакун-трава, кит-рыба, стратим-птица, и так далее. В то же время объясняются причины их величия. Здесь можно увидеть, как сочетаются христианские и языческие факторы, и как они вместе закладывают понимание миропорядка в народном православии. Более того, эти ответы отражают серьезность и оправданность народной религиозной мысли, которая вполне способна сводить концы с концами в своей аргументации. Как точно отмечает Синявский:

> <…> фольклор, имея дело с проблемами мироустройства, как это было в «Голубиной книге», старался поменьше фантазировать и много заботился о логике своих рассуждений. В отличие от книжной словесности здесь нет непременных ссылок на Святое Писание. Но и этим мифическим животным народ старался придать целесообразность, которая и позволяет им выступать в роли самых главных существ[6].

Тема третьей группы вопросов и ответов – эсхатология. Царь Давыд при интерпретации сна князя Владимира формулирует знаменитое рассуждение «Правда и Кривда». Здесь все очень похоже на апокалиптическую картину в Библии: после изображения борьбы между Правдой и Кривдой, царь Давыд описывает, как злая Кривда господствует над миром, и народ становится злым:

> Правда пошла на небеса/ К самому Христу, Царю Небесному;/ А Кривда пошла у нас вся по всей земле,/ По всей земле по светрусской,/ По всему народу христианскому./ От Кривды земля восколебалася,/ <...> От Кривды стал народ неправильный,/ Неправильный стал, злопамятный:/ Они друг друга обмануть хотят,/ Друг друга поесть хотят.

[6] Там же. С. 280.

Но в конце концов царь Давыд оставляет надежду на спасение для народа: «Кто не будет Кривдой жить,/ Тот причаянный к Господу,/ Та душа и наследует/ Себе Царство Небесное».

Таким образом, «Голубиная книга» как «народная Библия» в известной степени аналогична «Библии» по главной структуре «происхождение мира–мироустройство–эсхатология». «Вначале – «Бытие», происхождение мира – самое прекрасное. А в конце – Апокалипсис, конец мира – самый ужасный для земного человечества»[7]. Все это показывает, что идейное содержание «Голубиной книги» достаточно важно для нашего понимания мировоззрения народных масс вплоть до начала XX века.

Модель взаимоотношений между Богом, природным миром и человеком в «Голубиной книге» как потенциальный источник русской софиологии

Слово «София» греческого происхождения обозначает Премудрость, или Высшую Мудрость. Поклонение Софии имеет длинную историю начиная с античной языческой культуры до византийской православной и до русской культуры. София в русском религиозном контексте часто указывает на образ вечной женственности, который соединяет Бога и тварь. Эта идея стала основой русской софиологии как синкретического религиозно-философского учения Серебряного века, включающего в себя широкий спектр тем и имеющего разные формы выражения. В.С. Соловьев, заложивший основы русской софиологии, рассматривал Софию как Мировую душу и как «начало, в котором Бог создал небо и землю»[8]. Вслед за ним П.А. Флоренский сблизил понятие Софии с понятием Церкви и с Божьей Матерью, утверждая, что София есть «первозданное естество твари, предшествующее миру», «ангел-хранитель твари», и «четвертый ипостасный элемент»[9]. С.Н. Булгаков внес новые идеи в русскую софиологию. Также считая Софию четвертой ипостасью, он поставил Софию на место «между Богом и миром», «между бытием и сверхбытием»[10].

Современник этих религиозно-философских мыслителей Г. Федотов тоже уделил большое внимание софиологии. Он обнаружил софийность

[7] Там же. С. 283.
[8] *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2011. С. 484.
[9] Там же. С. 834–835.
[10] Там же. С. 849.

русского народного православия в духовных стихах: «Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной»[11]. Федотов определил Софию как «онтологическую божественность природы»[12], и подробно проанализировал софийность мировоззрения «Голубиной книги»:

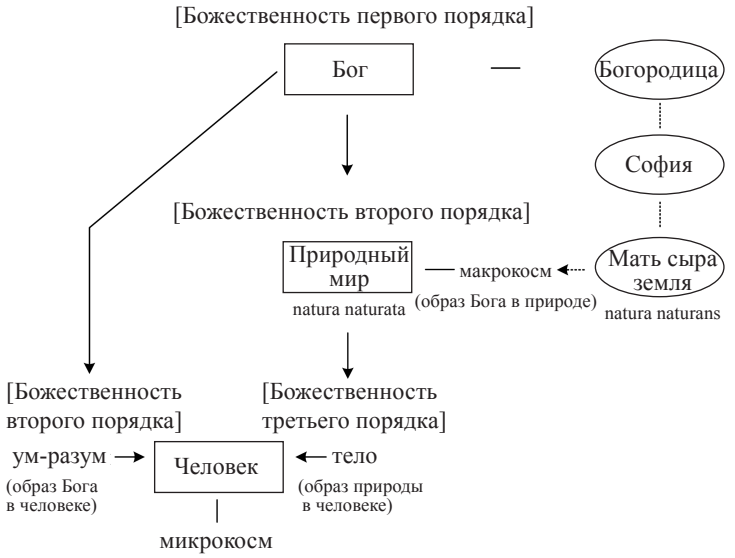
> Между миром и человеком та же неразрывная связь, что между организмом матери и сына. И если мир божественного происхождения, то и человек обладает природой божественной, могли бы мы продолжить мысль певца, – только божественность его не второго, а третьего порядка. Он не царь земли, а сын ее. Лишь через мать свою он носит в себе печать божественности. Так, очи его не прямо от очей Божиих, а от солнца, которое само от очей Божиих. Народная антропология подчинена космологии[13].

Проведенный Федотовым анализ софийности в антропологии и космологии «Голубиной книги» чрезвычайно интересен и имеет большое значение для нашего исследования. На этом основании, дополняя его исследованиями других ученых, мы в следующем графике постарались в общем виде выразить взаимоотношения между Богом, природным миром и человеком, характерные для «Голубиной книги».

Как видно из графика, можно выделить три направления формирования народной модели мира:

Первое направление задано отношениями «Бог–Природный мир–Человек(тело)». Это самая явная линия развития мировоззрения «Голубиной книги», и именно ее проанализировал Федотов в тексте, на который мы ссылались. Здесь природный мир получает божественность второго порядка от Бога, а тело человека получает божественность третьего порядка от природного мира. Таким образом, «весь мир, так же как человек, это не только творение Божие, но и образ Божий или Его икона. Отсюда протягивается связь между микрокосмом (человеком) и макрокосмом (вселенной), связь, которую признают и христианские теологи, и

[11] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 2003. С. 421.
[12] Там же. С. 487.
[13] Там же. С. 423–424.



многие философы древнего и нового времени»[14]. Иными словами, существует тесная связь между образом Бога в природе, и образом природы в человеке, и божественность природы служит связующим звеном между Богом и человеком. В этих отношениях образ Бога в человеке косвенный, а божественность природного мира прямая, или по словам Федотова, «онтологическая», и поэтому «софийная». Тем более, Федотов замечает, что «в космологическом стихе в Голубиной книге о “творении” не говорится вовсе. Вопросы ставятся о происхождении мира – “откуда?” – и ответы даются или в безглагольной форме, или в глаголах, которые скорее могут быть истолкованы в смысле порождения или эманации. <...> Другие варианты: занимался, заводился, стался... Только не сотворен»[15]. Действительно, в стихе вопросы и ответы сформулированы следующим образом: «От чего у нас солнце красное?/ От чего у нас млад-светел месяц? <...> Солнце красное от лица Божьего,/ Самого Христа, Царя Небесного;/ Млад-светел месяц от грудей его». Это значит, что природный мир не тварь, сотворенная Богом из ничего, а прямая и абсолютная «эманация» Бога. В этом смысле макрокосм вполне можно рассматривать как Софию между Богом и тварным человеком.

[14] *Синявский А.Д.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. С. 272.
[15] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. С. 421.

Второе направление составляет отношение «Бог–Человек (ум-разум)». Это направление не так явно, но точно выражено в стихе. Ум-разум человек непосредственно получил от Бога как божественность второго порядка. Перед тем, как описано происхождение тела человека, описывается происхождение ума-разума: «От чего у нас ум-разум?/ От чего наши помыслы?/ <...> У нас ум-разум самого Христа,/ Наши помыслы от облац небесныих». Человек, обладающий умом-разумом от самого Христа, занимает чрезвычайно важное место в космосе, особенно в духовном мире. Итак, в человеке-микрокосме одновременно появляются образ Бога и образ природы, божественность второго порядка и третьего порядка. Отсюда вытекает, что антропология народного православия сильно отличается от церковного православия, и органически впитает элементы языческие, христианские, и гностические.

Третье направление составляет отношение «Богородица/София/ Мать сыра земля–Природный мир». Это скрытое, но легко выявляемое отношение. Мы допускаем мысль, что в миропорядке «Голубиной книги» существуют две природы. Имея в виду софиологию С. Булгакова, эти две природы можно назвать «природой порождающей (natura naturans)» и «природой порожденной (natura naturata)». Первая природа является Софией как Вечной Женственностью, а вторая природа является остальным природным миром. Ведь природа в «Голубиной книге» не гомогенна, в ней имеется четкое разграничение между первоначальной и последующей: первая природа – «всем землям мати, всем главам мати, всем рекам мати...», вторая природа – та, что порождена ими. В процитированном нами варианте стиха 11 из упомянутых 14-ти самых фундаментальных начал этого мира значительная часть характеризуется образом матери. А во многих других вариантах все эти 14 начал называются «матерями». Вот почему Федотов утверждает, что «все главы космической и социальной иерархии именуются матерями. Не отечество и не царство, но именно материнство полагается в основу иерархии»[16]. Эти 14 матерей вместе породили все остальные в мире, и заложили мироустройство. Здесь легко увидеть сходство с софиологией Булгакова, который изображает Софию идеальной основой мира и корнем бытия всех вещей[17]. Кроме того, известный тезис о четвертой ипостаси, выдвинутый Флоренским и Булгаковым, также имеет свои потенциальные основания в «Голубиной книге». В народной вере культ Богородицы всегда тесно связан с культом матери-земли, и в некоторой степени они отождествляются. По выражению Федотова, поклонение Богородице и Матери-земле есть «сердцевина русской народной религиозности»[18]. Синявский замечает, что в данном стихе Белый царь верует «во святую Богородицу» и «во Троицу неразделимую»: «На первом месте, как и во многих других духовных стихах, стоит Богородица, потом Троица»[19]. В данном стихе присутствуют также такие строки: «Основана земля Святыим Духом, / А содержана Словом Божиим». Очевидно, что для народа Богородица, Мать сыра земля, вместе с другими первоначальными матерями как вечная женственность пользуются особенно святым положением выше всех земных существ, и почти наравне с Троицей (если не выше ее). Другими словами, Богородица и 14 матерей в «Голубиной книге» и в народном мировоззрении безусловно имеют право представлять Софию как четвертую ипостась и natura naturans.

Суммируя вышеизложенное, можно сказать, что софийность в мировоззрении «Голубиной книге» действительно имеет потенциальное сходство с софиологией Серебряного века. Мы полностью согласны с утверждением Федотова, что «в современной богословской софиологии ищут своего выражения вещие предчувствия и тысячелетние сны дремлющей народной души»[20].

Как мы говорили выше, скрытые сокровища народного мировоззрения постепенно раскрывались русскими исследователями со второй половины XIX века до начала XX века. Влияние народного мировоззрения, в том числе его софийности на воззрения славянофилов, Соловьева, Флоренского, Булгакова, Н.А. Бердяева и других авторов, осознавших глубину народной религиозности и русского национального характера, стало естественным и даже неизбежным. Как писал В.В. Бычков: «Софиологию на русскую религиозно-философскую почву привнес Владимир Соловьев. <...> он считал именно софийный аспект религиозного чувства русского народа наиболее самобытным в русском средневековом христианстве»[21].

---

[16] Там же. С. 426.

[17] Подробные: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. СПб., 2017. С. 339–375.

[18] *Федотов Г.П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 142.

[19] *Синявский А.Д.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. С. 275.

[20] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. С. 493–494.

[21] *Бычков В.В.* Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. 1999. № 4. С. 13.

Так что мировоззрение духовного стиха «Голубиной книги» с большой долей вероятности можно признать основой формирования русской софиологии Серебряного века.

Знакомство с русскими духовными стихами производит на читателей двойственное впечатление: они одновременно и переоценивают народное православие, и недооценивают его. С одной стороны, степень восприятия православных догматов и канонов народом далеко не так высока, как мы себе представляем. Неграмотный народ часто путает и ошибочно понимает даже самые основные православные догмы. Но с другой стороны, народное православие само по себе сформировало целостную систему, и, как признал Синявский, «тут начинается какая-то невнятная фантастика, с которой нашей научной логике трудно справиться»[22]. Надо признать, что народная религиозная мысль отнюдь не является упрощенным вариантом церковного православия, а есть чрезвычайно широкая и глубокая система, обладающая самобытной ценностью. Это мы и пытались доказать в нашей статье, указывая на софийность в «Голубиной книге» и на ее потенциальное влияние на последующую философию. Хотя облик и дух народного православия вряд ли могут быть полностью выражены языком современного исследования, они требуют продолжения усилий, направленных на выявление оснований русской идеи.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. СПб: Азбука, 2017. 672 с.
2. *Бычков В.В.* Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. 1999. № 4. С. 3–43.
3. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Москва: Академический Проект, 2011. 880 с.
4. *Синявский А.Д.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. М.: Аграф, 2001. 464 с.
5. *Солощенко Л.Ф., Прокошин Ю.С.* Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М.: Московский рабочий, 1991. 351 с.
6. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Издательство АСТ, 2003. 700 с.
7. *Федотов Г.П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс, Гнозис, 1991. 192 с.

[22] *Синявский А.Д.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. С. 277.

РЕЛИГИОЗНАЯ ОНОМАТОЛОГИЯ И СОФИОЛОГИЯ В ТРУДЕ «АПОЛОГИЯ ВЕРЫ ВО ИМЯ БОЖИЕ И ВО ИМЯ ИИСУС» (1913) ИЕРОСХИМОНАХА АНТОНИЯ (БУЛАТОВИЧА)[1]

Д.Л. Шукуров

Ивановский государственный химико-технологический университет

Аннотация: В статье представлен опыт филологического и историко-литургического анализа богословской проблематики, связанной с историей русского имяславия и «Афонской смуты». Труд иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913) (в частности, глава XI «Понятия “Имя Божие” и “Сам Бог” в Богослужении совмещаются» и глава XII «Божественная литургия есть поклонение Богу о Имени Иисусове») рассматривается как источник основных предпосылок для формирования русской религиозной ономатологии и софиологии (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев).

Ключевые слова: Имя Бога, православное богослужение, имяславие, ономатология, христианское богословие, лингвистическая герменевтика, Логос.

Присущая ветхозаветной религии тенденция сакрализации *имени* Божества выражалась не только в священническом сохранении его в потаенности, но и в культовом служении Богу в Его *имени*. Иеросхимонах Антоний (Булатович) (1870–1919), один из идеологов и лидер русского имяславия, подчеркивал именно богослужебный характер *имени*, открытого Моисею: «Памятование означает призывание; Господь Бог повелел с того времени употреблять в богослужении сие вновь открываемое Им Имя “Иегова”, которое в славянском и русском переводе переведено “Сый”, “Сущий” “Господь”»[2].

В «Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913) о. Антоний настоятельно доказывает и иллюстрирует большим количеством приме-

---

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18–012–00041 «Филологическое исследование принципов номинации Бога в библейских и литургических текстах».

[2] *Антоний (Булатович), иеросхимонах.* Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. М.: Изд-во «Факториал Пресс», 2002. С. 124.

ров значимость богослужебного прославления *имени* Бога – литургического мотива, являющегося магистральным направлением как анафориальных, так и внеанафориальных молитв на Божественной Литургии. Две заключающие этот труд главы (XI «Понятия “Имя Божие” и “Сам Бог” в Богослужении совмещаются» и XII «Божественная литургия есть поклонение Богу о Имени Иисусове») знаменательно подытоживают богословские изыскания автора в предшествующих главах, выражая главную идею апологетического сочинения – *имя* воплотившегося Сына Божия Иисуса Христа, молитвенно призываемое, спасительно в силу присущей Ему благодатной энергии, действием которой совершаются церковные таинства и осуществляется Евхаристия. Иеросхимонах Антоний убеждает нас и своих современников:

> И воистину такова есть Литургия, — она есть служение Богу о Имени Иисусове; она есть поклонение Богу колен небесных, земных и преисподних о Имени Иисусове. Она есть образное написание и словесное изражение славы Имени Иисусова, и раскрытие таинственного значения Имени Иисус – «в Его воспоминание». Сие поклонение и служение Имени Господню завершается принесением в жертву за грехи мира Самого Агнца Божия и оживотворения себя причастием Его Тела и Его Крови[3].

Причастность Логосу-Христу в молитвенном призывании Его *имени* – основной мотив имяславского учения о молитве Иисусовой. Божественная Литургия есть молитвенное служение *имени Иисусову* в церковной соборности.

Мы не касаемся в этой работе сложного церковно-канонического вопроса, связанного со статусом имяславия в истории русского и вселенского Православия, а также догматических проблем, связанных с религиозными идеями поддержавших имяславие русских мыслителей – отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова, А.Ф. Лосева. Мы предпримем попытку анализа ключевого и для имяславия, и для религиозной философии *имени* мотива упомянутого выше, связанного с богослужебным характером и евхаристичностью *имени Христова*.

История имяславских споров достаточно хорошо изучена, нет необходимости воспроизводить ее канву, как и определять роль и устанавливать значение деятельности религиозных мыслителей, вступивших в

[3] Там же. С. 149.

полемику в начале XX века, тем более – присуждать право первенства в этой полемике кому бы то ни было из них.

Понятно, что представители афонского монашества в России нуждались в богословской поддержке, которую и обрели со стороны русских религиозных мыслителей и интеллектуалов (прежде всего, в лице М.А. Новоселова, П.А. Флоренского, В.Ф. Эрна, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева и др.). Однако также определенно ясно и то, что влияние собственно имяславского учения афонских монахов на формирование идейного поля религиозной философии *имени* было невероятно плодотворным и, по существу, имело инспирирующий характер. Поэтому и дискуссия о том, кому принадлежала определяющая роль в этом интеллектуальном движении, является вторичной, интересна в плане историографическом, но не идейном.

Т.А. Сенина настаивает на самостоятельности и оригинальности имяславческого комплекса идей о. Антония (Булатовича), утверждая подлинно византийский характер богословствования в его трудах[4] и оспаривая точку зрения митрополита Илариона (Алфеева)[5], который отмечает вторичный характер и даже некоторые изъяны в богословской системе главного идеолога имяславия[6].

Для нас важнее сосредоточить внимание на сути ономатологического дискурса и проследить развитие концепции ономатодоксии у названных авторов в ракурсе литургического богословия, в котором она находит подлинную экзегетику и раскрывает свою лингвистическую герменевтику.

Анонимное предисловие к «Апологии веры…» от лица редакции написал, как известно, по просьбе самого о. Антония (Булатовича) о. Павел

[4] *Сенина Т.А.* Последний византиец: Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. 448 с.

[5] *Иларион (Алфеев), епископ Керченский.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. СПб.: Алетея, 2002.

[6] Митр. Иларион (Алфеев) обоснованно ссылается на известные отзывы Флоренского. См., например, письменное обращение отца Павла к отцу Антонию: «Не смею судить Ваши мысли по существу. Но что касается до способа выражения и иногда – рассуждения, то торопливость, небрежность, – наконец, просто недостаточная богословская подготовка автора, – все это бросается в глаза. А Вы знаете: “проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением”». Цит. по.: Письмо священника Павла Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3(1) / Ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 1999. С. 295.

Флоренский, присовокупив к этому введению в проблематику краткий положительный отзыв на книгу профессора Московской Духовной Академии М.Д. Муретова. Исследователи отмечали этот факт, свидетельствующий о том, что в лице обоих соавторов предисловия изгнанный с Афона иеросхимонах заручился значительной богословской поддержкой[7]. Конечно, не столько авторитет был важен для о. Антония, сколько профессионально выполненный догматический комментарий специалистов по теме.

Для о. Павла Флоренского интерес к богословию и философии *имени* возник, как известно, гораздо раньше самого имяславского спора. В этом плане философ и богослов вполне независимо от каких бы то ни было влияний определил свою позицию в споре как имяславческую.

Расхождения в трактовках *имени* Божия у о. Антония (Булатовича) и о. Павла Флоренского, конечно же, были. Самое существенное – в отношении к морфологически явленной и формально выраженной стороне *имени Божьего Иисус*, т.е. его внешней лингвистической оболочке – звукам и буквам как носителям благодатной энергии Божией.

В этом вопросе Флоренский и Булатович расходились, причем для Булатовича, отрицавшего обожествление звуков и букв в *имени* Спасителя, эта тема являлась предметом острой полемики с имяборцами, как раз и обвинявшими имяславское учение в магизме и *пантеистизме* («повсюдубожии»), выражавшимися, с их точки зрения, в том числе и в неправомерном обожествлении звуков и букв Божественного *имени*[8].

Тем не менее, в сущностном понимании литургической природы (в широком смысле) и культового происхождения *имени Божьего* Флоренский и Булатович, безусловно, совпадали. И здесь, как нам представляется, большей убедительностью отличалась позиция о. Антония, которая, смеем предположить, и вдохновляла отца Павла в деле богословской разработки и углубления философско-лингвистического контекста имяславских идей.

Известны негативные отзывы Флоренского о поздних работах Булатовича, опубликованных после 1914 года (в частности, начиная с книги «Моя мысль во Христе» (1914)[9]). К ним можно относиться по-разному. На наш взгляд, Флоренский призывал всех участников полемики со стороны имяславцев, в том числе и о. Антония, к мудрой и выдержанной осторожности в споре.

Однако в то же время нельзя отрицать тот факт, что именно труд о. Антония (Булатовича) («Апология веры…»), с интеллектуального отклика на который в предисловии к нему Флоренский включился в полемику вокруг *имени Божьего*, и послужил импульсом для развития ономатологического дискурса самого отца Павла.

О литургическом значении *имени* Бога размышлял о. Сергий Булгаков в труде «Философия имени». Книга написана в 1922 г., а задумана была и создавалась как необходимое для работы соответствующего подотдела Поместного Собора 1918 г. догматическое исследование имяславской проблематики (впервые опубликована в Париже в 1953 г.). В этом, в определенном смысле апологетическом для русского имяславия, сочинении автор писал:

> <…> если имя Божие есть в известном смысле словесная икона Божества, то и наоборот, настоящая икона Божества есть Его Имя. И этих икон столько же, сколько имен, а имен столько же, сколько именований. В Ветхом Завете мы имеем целый ряд таких имен Господа, получаемых из наименований. Элогим, Цебаот, Адонаи, Святый, Благословенный, Всевышний, Творец, Благой: каждое из этих имен может быть сделано сказуемым к подлежащему – Божеству – и фактически им являлось, оно отпечаток имени Божия в слове, как и всякая икона[10].

---

[7] *Лескин Д., священник.* Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004. 368 с.

[8] Ср. в письме о. Антония (Булатовича) о. Павлу Флоренскому: «Вы высказываете мысль, что Имя Иисус есть Бог вместе со звуками Его. Я очень охотно готов этому верить, но пока не имею достаточных данных, чтобы это утверждать. У Св. Симеона Н<ового> Б <огослова> ясно названа Богом – Истина Божия. Звуки по строению своему не суть не существо, ни вещество, но дрожание воздушной волны, следовательно, о предложении сего колебания во Христа едва ли может быть речь. Наконец, звуки не суть принадлежность необходимая Имени Господня и вообще слова, ибо слово действуется в уме и беззвучно. Поэтому я скорей склонен смотреть на звуки также, как на буквы, т. е. как на условные знаки». См.: *Флоренский П.А.* Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова / Предисл. И.В. Никитиной, С.М. Половинкина. Томск: Водолей; [СПб.]: Сотников, 1998. С. 78. (Письмо № 31).

[9] *Антоний (Булатович), иеросхим.* Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Пг.: Исповедник, 1914.

[10] *Булгаков С. Н.*, протоиерей. Философия Имени. СПб.: Наука, 1999. С. 280.

Следует отметить, что уже в «Апологии веры…» о. Антония (Булатовича), опубликованной в 1913 году (написанной годом ранее – в 1912 г.), обоснование *иконического* характера *имени Божьего* присутствует как один из ключевых моментов, связывающих вопрос о почитании *имени* с византийским контекстом – спорами между иконоборцами и иконопочитателями, святоотеческим учением, с догматическими решениями Вселенских Соборов.

Один из заключительных параграфов XII главы, посвященной рассмотрению литургического характера *имени Божия Иисус*, носит название «Икона Христова есть образное исповедание Имени Его». Отец Антоний пишет:

> Не икона ли Христова тогда почитается святой и изображающей Христа, когда на ней написано Имя Его: «*О ΩN*», то есть «Сый» (на венце) или «Иисус Христос»? Не суть ли сами черты лица Господня на иконе образное написание имен свойств кротости и милостивости Иисусовых? Не персты ли Его благословляющей руки всегда на иконе сложены во Имя «Иисус Христос»?[11]

Таким образом, согласно «Апологии веры…», святость иконе придает освящающее ее надписание *имени Божия*.

Т.А. Сенина указывает на важный аспект в понимании Булатовичем почитания иконы и *имени Божьего*:

> <…> о. Антоний не только не соглашался признать полной параллели между именем Божиим и иконой, но считал, что уравнение имени Божия с иконой есть «изворот», который «изобрели имяборцы, чтобы уничижить Имя Божие» <…> …если икона освящается именем, то имя не может быть полностью тождественно иконе[12].

Иконы, крест, образы Божии есть материальное выражение Прообраза и требуют относительного почитания, *имя Божие* освящает икону, делает ее вместилищем энергии Божией и поэтому выше, чем иконный образ, требует боголепного, абсолютного почитания, так как и есть Сам Бог.

[11] *Антоний (Булатович), иеросхимонах.* Апология веры. С. 147.

[12] *Сенина Т.А.* Указ. соч. С. 270–271.

В этом принципиальная разница в понимании иконы и *имени Божия* у Булатовича, с одной стороны, и у Булгакова, с другой. Для Булгакова икона является «разросшимся Именем Божиим»[13], и это можно понять, например, в качестве определения *ономатической* составляющей Первосущности, развернутой в священную образность, которая наравне с Самим *именем*, несет в себе равновеликую благодатную энергию. Однако «…имя Божие, по учению о. Антония, – отмечает Т.А. Сенина, – называется Богом не потому, что оно есть образ Бога, а потому, что Бог присутствует в нем»[14].

Итак, для Булатовича *имя Божие*, которое «паче всякого имени», т.е. превыше всякого имени, является Самим Богом и требует абсолютного почитания. У Лосева, в его «Тезисах об Имени Божием»[15], эта идея получила диалектически развернутое обоснование:

> Поэтому самые звуки, как носители энергии Божией, поклоняемы наряду с иконами, мощами, св[ятым] Крестом и пр[очими] предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека; сущность же имени то, в силу чего звук является носителем имени Божия, есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного поклонения и служения[16].

Обратимся вновь к Булгакову: «Что же больше, чем икона? – задает вопрос в «Философии Имени» отец Сергий, – То, в чем преодолена двойственность иконы, ее человечность и иероглифичность, где мы имеем всереальнейшее присутствие Божества. Таковы Святые Дары, которые не есть икона, а больше, ибо есть Тот, Кто изображается на иконе, Сам Господь Иисус под видом хлеба и вина, с Божественным Телом и Кровью»[17].

Тема Св. Даров развернуто была представлена и у о. Антония (Булатовича) (со ссылкой на писания святых отцов, в частности, труды св. Кирилла Иерусалимского). О. Антоний настаивает на совершении таинства пресуществления на Литургии силой призываемого *имени Христова*:

[13] *Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 276–277.

[14] *Сенина Т.А.* Указ. соч. С. 273.

[15] См.: *Лосев А.Ф.* Тезисы об Имени Божием // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 56–61.

[16] Там же. С. 57.

[17] *Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 281.

> <…> Дары трижды знаменуются крестным знамением с перстосложением во Имя Иисуса Христа. Так совершается безмерное и непостижимое для человеческого разума Таинство пресуществления хлеба в Тело Господне и вина в Кровь Господню ради призываемого Имени Господня, по заповеди Его просить и получать ради Имени Его[18].

Явную перекличку с этой темой находим у отца Сергия:

> Имя Божие есть основа богослужения, его сердце, а здесь, в свою очередь, сердцем сердца является Имя Иисусово. Ибо в связи с ним и по силе его имеем мы и пресвятое и великолепное Имя Отца и Сына и Святого Духа, откровение св. Троицы, Имя Матери Божией и всех святых[19].

Сравним эту трактовку с заключающим главу XII «Апологии веры…» выводом, в котором о. Антоний подчеркивает:

> Таким образом, Божественная Евхаристия как началась с воспоминания и благословения Имени Иисуса Христа на проскомидии, так и заканчивается благословением Его Имени: «Буди Имя Господне благословено от ныне и до века». – Не ясное ли дело, что это потому, что «О Имене Иисусове» совершилось поклонение Богу. – «Бог Господь, и явися нам» – или Еммануил, или Иисус, ибо они имена равнозначущие[20].

Евхаристичность *имени Иисусова* – общий мыслительный вектор для обоих авторов.

В сохранившихся материалах Лосева не встречается анализа работ о. Антония (Булатовича), хотя его имя фигурирует, к примеру, в статье «Имяславие» (1919)[21] (прецедентный для имяславия труд старца Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа» Лосевым и упоминается, и комментируется[22]). С точки зрения Лосева, Иисусова молитва невозможна и несостоятельна вне контекста церковного богослужения:

> Дисциплинирующее (в смысле молитвы) действие церковных богослужений удивительно и поразительно. Казалось бы, молитва Иисусова ставит совсем другие задачи, чем молитва церковная, и наружное поведение во время молитвы Иисусовой совсем иное, чем в церкви. А на самом деле, как кажется моему скудоумию, нет и не может быть никакой молитвы Иисусовой без молитвы общецерковной, и кто не умеет предстоять Господу на псалмопениях и канонах, кто не научился забывать об усталости на пяти-, семичасовых богослужениях в церкви, тот будет плохим молитвенником в молитве Иисусовой и тому лучше совсем не браться за это дело[23].

Эта мысль созвучна главному мотиву «Апологии веры…» о. Антония – утверждению евхаристического значения молитвенного призывания *имени Христова*.

В ономатологической модели Лосева *Первосущность* буквально пронизана *именем*. Сущность и есть *имя*: она неотделима от *имени* в то же время и не является слитной, тождественной с ним. Такое понимание воспроизводит имяславское учение в паламитском ключе[24] и совпадает с формулой о. Павла Флоренского которому, как известно, Лосев направил свои «Тезисы об Имени Божием» для богословской оценки: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога. <...> Бог именуем – это первое положение христианского познания»[25].

Ономатологические дискурсы Флоренского и Лосева были концептуально родственны. Их общей основой стала *органицистская* концепция *слова*, восходящая к В. фон Гумбольдту и А.А. Потебне, а в более

[18] *Антоний (Булатович), иеросхимонах.* Апология веры. С. 157.

[19] *Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 325.

[20] *Антоний (Булатович)*. Апология веры. С. 158.

[21] *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений «Дионисия Ареопагита». С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга-СПб., 2009. С. 11.

[22] См.: *Лосев А.Ф.* О книге «На горах Кавказа» // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. СПб., 1997. С. 51–55.

[23] *Лосев А.Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. С. 6.

[24] См.: *Гурко Е.Н.* Божественная ономатология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: Экономпресс, 2006. 448 с.

[25] *Флоренский П.А.* Об Имени Божием // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3(1) / Ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 1999. С. 358–359.

отдаленной перспективе – к Платону. Так, в частности, востребованным и плодотворно осмысленным ими было лингвистическое учение о внешней и внутренней форме слова. Внешняя форма, согласно Флоренскому, являет «тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма»[26]; это функционально, морфологически и материально (если понимать звуки в материальном плане) выраженный каркас *слова*. «Внутреннюю форму естественно сравнить с душою этого тела»[27]; это динамически развитая область смысла, которая предстает воплощением «постоянно рождающейся» языковой *ἐνέργεια* и «как явление самой жизни духа»[28]. Внешняя и внутренняя стороны *слова* идеально сращены в словесном организме в единстве всех уровней – от фонетического до лексико-семантического, ноэматического и эйдологического. *Имя* и *слово*, в их отличающейся градационной смысловой конфигурации (зависящей от степени воплощенности смысла), являются ареной встречи внутренней энергии (*ἐνέργεια*) и внешней формы (*ἔργον*) *слова*. Таково рождение и осуществление целостного словесного образа как единства внешней и внутренней формы.

Ономатологический дискурс о. Сергия Булгакова иногда трактуется как философски более реалистичный, поскольку в нем отчетливо утверждается апофатичность Абсолюта, непознаваемость Бога. Язык с присущей ему богозданностью и органичностью заключает в себе неисследимые смысловые глубины, однако пораженность человеческой природы, а через нее и всей культуры, грехопадением, делает его не способным подняться до познавательной высоты Откровения, путь к которому открыт только через опыт аскезы, *умного делания* и *обожения* – в молитвенном призывании *имени Божия*.

В границах познаваемости/непознаваемости располагается идея Софии – Премудрости Божией, унаследованная каждым мыслителем из философии Вл. Соловьева. В софиологическом учении Соловьева был акцентирован мистико-визионерский аспект, часто уводивший религиозно-философскую мысль в сторону от православной церковной традиции и богослужебной практики к пантеизму и оккультному мистицизму.

Идея софийности получила сугубо философское и наиболее развернутое диалектическое обоснование у Лосева. Абсолютная сущность диалектически обладает 1) *ипостасностью*, раскрываемой в трех началах Св. Троицы, 2) *софийностью* также диалектически выводимой из принципа осмысления *инобытия* сущности (и имеющей нетварный и тварный аспекты), и наконец, диалектически связанной с софийностью 3) *ономатичностью*, которая являет сотворенному миру «уразуменную», т.е. понимаемую, сущность.

[26] *Флоренский П.А.* Мысль и язык // Там же. С. 213.

[27] Там же. С. 213.

[28] Там же. С. 214.

Л.А. Гоготишвили указывала на отличительные аспекты в понимании *софийности* у русских мыслителей так:

> <…> субстанция тварных идей и софийная телесность символа – это у Лосева разные, несводимые друг на друга факты. Одна субстанция – тварна, другая – предвечна. Для адекватного восприятия лосевской софиологии этот момент важен в плане его принципиального расхождения, например, с концепцией С.Н. Булгакова, не всегда отчетливо различавшего тварную и нетварную Софию. Напомним, что Лосев в своей уже заключительной книге о Соловьеве специально подчеркивал важность этого различения и соглашался, что у самого Соловьева вследствие нечеткости терминологии, иногда несущей оттенок пантеистических воззрений, тварный и нетварный аспекты Софии не всегда различаются[29].

Однако ясно и очевидно, что импульс всей этой плодотворной мыслительной деятельности был дан не только философией Соловьева, но и «Апологией веры…» о. Антония (Булатовича). Идея Премудрости Божией (Софии) была сформулирована в этом труде в рамках сугубо церковного сознания и вне гностического и оккультного контекста соловьевской мысли. Так в заключительной главе «Апологии веры…» о. Антоний дает толкование литургических возгласов («*Премудрость прости*» и «*Премудрость вонмем*»):

> Итак, что же значит это слово – «Премудрость»? – Сын Божий и Слово есть Премудрость Отчая; энергия сей Премудрости есть членораздельное слово Премудрость, возвещенная людям или Самим Господом Иисусом, или рабами Его в Ветхом и в Новом Завете. Поелику Премудрость Отчая – Сын и Слово есть Бог, потолику, со-

[29] *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. С. 889.

> гласно учению Церкви, и всякая Богооткровенная Истина есть Бог и Премудрость. Итак, Премудрость и Бог суть все истины, возглашаемые в псаломских словах прокимнов. Премудрость и Бог есть всякое пророческое слово паремий. Премудрость и Бог есть всякая истина, Апостолами возвещенная. Премудрость и Бог есть Святая Евангельская Истина. Наконец, Премудрость и Бог есть всякое Имя Божие <…> Итак «Премудрость», или по-гречески «София», есть Сам Бог, ибо, как мы знаем, отцы наши посвящали храмы Божии во Имя Премудрости Божией и этим ясно исповедали, что признают за Бога не только Само Существо Отца и Сына и Святого Духа, но и действие недоведомой Премудрости Божией, которую Бог отчасти открыл людям в Именах Своих, в Словах Своих и в делах Своих[30].

При всей богословской незавершенности и отсутствии догматической системности «Апологии веры во Имя Божие и во имя Иисус» именно этот труд являлся важнейшим источником основных предпосылок для формирования религиозной ономатологии и софиологии в работах русских мыслителей П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева, которым удалось вывести проблематику имяславской полемики на качественно иной уровень и новые рубежи.

Литература

1. *Антоний (Булатович), иеросхим.* Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Пг.: Исповедник, 1914. 224 с.
2. *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. М.: Изд-во «Факториал Пресс», 2002. С. 9–160.
3. *Булгаков С.Н., протоиерей.* Философия Имени. СПб.: Наука, 1999. 447 с.
4. *Гурко Е.Н.* Божественная ономатология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: Экономпресс, 2006. 448 с.
5. *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. С. 878–893.
6. *Иларион (Алфеев), епископ Керченский.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. СПб.: Алетея, 2002. 1231 с.
7. *Лескин Д., священник.* Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004. 368 с.

[30] *Антоний (Булатович), иеросхимонах.* Апология веры. С. 152–153.

8. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений «Дионисия Ареопагита». С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга-СПб., 2009. 224 с.
9. *Лосев А.Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. 616 с.
10. *Сенина Т.А.* Последний византиец: Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. 448 с.
11. *Флоренский П.А.* Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова / Предисл. И.В. Никитиной, С.М. Половинкина. Томск: Водолей; [СПб.]: Сотников, 1998. 287 с.: ил. (Архив священника Павла Флоренского / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева) ; вып. 2).
12. *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 3(1) / Ред. и авт. вступ. ст. игум. Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2000. 621 с.

МЕТАМОРФОЗЫ СОЛОВЬЕВСКОЙ МЕТАФОРЫ В НАСЛЕДИИ А.Ф. ЛОСЕВА[1]

Е.А. Тахо-Годи

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН
Библиотека «Дом А.Ф. Лосева»

Аннотация: Междисциплинарная проблема взаимодействия двух составляющих русской культуры – философии и литературы – раскрывается на конкретном примере обращения А.Ф. Лосева к, казалось бы, «проходному» образу «дыры», возникающему в Предисловии к «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900) Вл. Соловьева. Соловьевскую метафору «дыры», которой поклоняются «дыромоляи», А.Ф. Лосев превращает в символ мира, обезбоженного и опустошенного позитивистским мироощущением. Соловьевская метафора из «Трех диалогов» позволяет ему нагляднее передать диалектику абсолютного бытия («голубого неба» небесной родины) и небытия, «пустоты материалистов», порождающую ужасы и кошмары, «дурную бесконечность» относительной мифологии. При этом А.Ф. Лосев использует этот образ не только в философских текстах («Диалектика мифа», «Нео-платонизм ясный как солнце», «Са́мое само́» и др.), но и в своей художественной прозе, в том числе в текстах, создававшихся в 1970–1980-е годы в разных жанрах (автоинтервью «Невесомость», диалоги «Беседы с Чаликовым»).

Ключевые слова: взаимодействие философии и литературы, «Три разговора» Вл. Соловьева, А.Ф. Лосев, образ, символ, метафора, «дыра» и «пустота».

Данный текст развивает тему, уже затронутую нами ранее. В публикации «О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьева»[2] речь шла о том, как в первой четверти XX столетия обрел вторую жизнь образ, казалось бы, маргинальный в соловьевской системе, имеющий художественный, а не философско-терминологический характер – образ «дыры», которой молятся «дыромоляи».

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17–18–01432). Препринт опубликован в журнале: Соловьевские исследования. 2018. № 3. С. 87–97.

[2] *Тахо-Годи Е.А.* О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьева // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 414–433 (Сер. «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1).

13 мая 1900 г. в газете «Россия» Вл. Соловьев сравнил лишенное мистической глубины учение Л.Н. Толстого с поклонением «дыре» дыромоляев в фельетоне «О поддельном добре». В переработанном виде фельетон был включен в качестве Предисловия к книге «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900)[3]. Такой выпад против классика русской литературы, конечно, не остался незамеченным и вызвал резкую публичную отповедь В.В. Розанова «Что приснилось философу?»[4] Д.С. Мережковскому, несмотря на критическое отношение к Вл. Соловьеву, розановская статья по поводу «дыромоляев» не понравилась. В письме от 8 июня 1900 г. он писал В.В. Розанову: «И “Лев” и – “овцы” – действительно “дыромоляи”. Почему же этого нельзя сказать?»[5] Но речь шла не только о несовпадении личных позиций мыслителей. На рубеже XX столетия противостояние религиозного и позитивистского начал, метафорически переданное Вл. Соловьевым, ощущалось как одно из предвестий грядущих мировых катастроф. Это и позволило соловьевским образам «дыры» и «дыромоляев» прочнее укорениться в сознании авторов первой трети XX века, в том числе и в сознании одного из духовных наследников Вл. Соловьева – А.Ф. Лосева, у которого «образ *поклонения дыре* служил для изобличения бездуховного “голого” эмпиризма»[6].

Именно с такой целью А.Ф. Лосев вводит образы «дыры» и «дыромоляев» в 1930 г. в «Диалектике мифа». Соловьевская метафора у него превращается в полноценный символ рационалистически обезбоженного мира, опустошенной материи. И в «Диалектике мифа»[7], и позднее, в 1932–1933 годах, в письмах к жене из Беломорско-Балтийского лаге-

[3] *Соловьев Вл.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 84.

[4] *Розанов В.В.* Что приснилось философу? // Новое время. 1900. № 8698, 16 мая. С. 2.

[5] Письма Д.С. Мережковского к В.В. Розанову (1899–1908) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 5/6. С. 237.

[6] См.: *Троицкий В.П.* Примечания // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 512; подробнее об этом: *Тахо-Годи Е.А.* Традиции «Трех разговоров» Вл. Соловьева в прозе А.Ф. Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 214–220.

[7] Там же.

ря[8] подобной относительной мифологии, базирующейся на ньютоновской механике, прославляющей черную пустоту неосвященного божественным присутствием космоса, превращающей вселенную в однородное и бесконечное пространство, в «безумное марево», в «ту самую дыру, которую ведь тоже можно любить и почитать»[9], он противопоставляет абсолютную мифологию голубого неба, рая, Софии Премудрости Божией. Как ни парадоксально, но в «Диалектике мифа» соловьевская антитеза – поклонение «дыре», «пустоте» и любовь к «небу», к «Софии» – неожиданно совмещается с цитированием соловьевского антагониста – В.В. Розанова[10]. Автор считает целесообразным ввести в свой текст пространную цитату из розановского «Апокалипсиса нашего времени» (главка «Солнце», выпуск № 3), с его юродствующим «тьфу» по поводу «глупого ответа Коперника на нравственный вопрос о планете и солнце», с которого, по мнению Розанова, «началась пошлость планеты и опустошение Небес»[11]. «Эхо» этого розановского «плевка» ощущается и в лосевском пассаже о Софии:

> А я, по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это земля может двигаться? Учебники читал, когда-то хотел сам быть астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется и что неба никакого нет. <…> То я был на земле, под родным небом, слушал о вселенной, «яже не подвижется»… А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни «яже не подвижется». Куда-то выгнали в шею, в какую-то пустоту, да еще и матерщину вслед пустили. «Вот-де твоя родина, – *наплевать и размазать!*»[12].

Борясь с позитивистским мироощущением, А.Ф. Лосев готов взять во временные союзники и В.В. Розанова, хотя на протяжении всей «Диалектики мифа» так или иначе полемизирует с ним, особенно с его «мистикой пола», которая не приемлема для него как приверженца соловьевской философии любви. Недаром в конце жизни, в книге «Владимир Соловьев и его время» он будет говорить о «розановском развратe мысли», с которым всегда боролся Вл. Соловьев, прекрасно понимавший, что «розановщина стала уже мощным духом современности, заслуживающим самого серьезного внимания»[13].

Критикует он и другого противника Вл. Соловьева – М.М. Тареева, находившего во всей соловьевской логике только одну пустоту. А.Ф. Лосев цитирует пассаж из работы М.М. Тареева, где – вольно или невольно – сам Вл. Соловьев подан как некий «дыромоляй», в чьей «религиозно-философской системе, мы найдем <…> на месте Евангелия нагло сверкающую дыру, отвратительную пустоту», в текстах которого о христианстве нет «тайны исторического Христа», а лишь виртуозная игра словами «Логос», «Богочеловек», «София», отчего «Логос–Богочеловек» оказывается «отвлеченным понятием, а не предметом живого созерцания»[14]. Для А.Ф. Лосева, напротив, очевидно, что соловьевские «Три разговора» – это «преодоление всякого рационализма», что соловьевская критика рационализма и эмпиризма есть в то же время и его гносеология, что «критика всякого пустого, и в том числе бытового христианского мировоззрения», была у Вл. Соловьева связана с самым «напряженным вниманием к философским проблемам знания и религии»[15]. «Понимать материю как пустой механизм означает, с точки зрения Вл. Соловьева, унижать материю и оскорблять ее достоинство»[16], – писал А.Ф. Лосев, сам всегда отстаивавший «эстетику религиозного материализма»[17].

Соловьевское метафорическое переосмысление образа дыры, впервые подхваченное в «Диалектике мифа», будет присутствовать в лосевском наследии на протяжении многих лет, вплоть до 1980-х годов.

В написанной в середине 1930-х годов, вскоре после освобождения из лагеря, «Истории эстетики», во фрагменте «Нео-платонизм ясный как солнце», говоря о позитивисте, знающем только «факты» и «причины», развивая тему опустошенного и обебоженного рационализмом и позитивизмом мира, А.Ф. Лосев иронично замечает:

[8] *Лосев А.Ф., Лосева В.М.* «Радость на веки»: Переписка лагерных времен. М.: Русский путь, 2005. С. 30.

[9] *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 45.

[10] Там же. С. 166.

[11] Там же.

[12] Там же. С. 45. Курсив мой. – *Е.Т.-Г.*

[13] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 420.

[14] Там же. С. 376.

[15] Там же. С. 171.

[16] Там же. С. 514.

[17] *Лосев А.Ф.* Строение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 300.

> <…> небо, напр., простите меня, с точки зрения не только позитивиста, но и вообще всей нашей науки, совсем не факт. Какой же это факт? Даже такого и термина нет в астрономии. Небо – это пустое вместилище для светил, ящик какой-то или мешок, погреб, что ли, яма, дыра эдакая темная и бесконечная. Чего же тут прекрасного? Представьте себе, так скорее плакать хочется, а не радоваться[18].

Мыслитель готов отмежеваться и от науки, и от философии, если они позитивистски настроены, лишь бы сохранить верность той подлинной диалектике, которая одновременно есть и «ритм самой действительности»[19] и «глаза, которыми философ может видеть жизнь»[20]. Вот почему он провокационно объявляет:

> Значит, если я сейчас всерьез сижу в саду, под яблоней и под небом, то это только потому, что я, слава Богу, не физик и не астроном, да, пожалуй, и не философ, если под философией понимать систему категорий. Небо для меня просто небо, и больше ничего, вот именно такое синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное. Тут, брат, уже не астрономия и не философия[21].

Объясняя через реально-видимое сложнейшие неоплатонические категории, в том числе тезис: «*Единое раскрывает себя в Уме*, в самосознающей идее»[22], он вновь сравнивает «нигилистическое ничто», «тюрьму солипсизма» со страшной «черной дырой»:

> Попробуйте предложить тезис, что бытие не есть эйдос, – тогда, чтобы найти сущность данной вещи, придется ее собирать из отдельных частей, а чтобы найти каждую такую часть, придется собирать ее еще из более мелких частей и т.д., покамест не уйдете в черную дыру абсолютно-неразличимой бесконечности, а все ваше бытие рассыплется в нигилистическое ничто. Попробуйте утверждать, что эйдос не содержит в себе и адекватного себе сознания, – это значит, что все ваши высказывания и утверждения не имеют никакого объективного значения, и вы удалитесь в тюрьму солипсизма, отмахнувшись от всякой живой действительности[23].

[18] *Лосев А.Ф.* История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце» // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 2002. С. 578.

[19] Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 617.

[20] Там же. С. 625.

[21] *Лосев А.Ф.* История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце». С. 578.

[22] Там же. С. 589.

Образ «черной дыры», вызывающий у современного читателя ассоциации с астрономическим термином *black hole*, закрепленным в науке американским физиком-теоретиком Джоном Арчибальдом Уилером значительно позже, в 1960-е годы, как представляется, восходит всё к тому же источнику – к Вл. Соловьеву. Недаром в 1980-е годы в книге «Владимир Соловьев и его время» А.Ф. Лосев вычленит специальный параграф «Вл. Соловьев и неоплатонизм» и придет к выводу, что соловьевское учение о положительном «ничто» в «Философских началах цельного знания» (1877) «есть не больше и не меньше как неоплатоническое учение о первоедином»[24]. А.Ф. Лосев уверен, что «здесь у Вл. Соловьева был чистейший неоплатонизм и в то же время полная независимость от изучения каких-нибудь неоплатонических источников», что Вл. Соловьев не заимствует «это учение о первоедином в его источниках, античных или немецких», а «оперирует этой концепцией так ясно и просто, как будто бы это было простым правилом логики или грамматики»[25]. С лосевской точки зрения, «оригинальность» неоплатоников заключается именно в том, что «они захотели в философии отобразить живую, а не изнасилованную и мертвую действительность»[26]. Неоплатонизм у раннего Вл. Соловьева, по А.Ф. Лосеву, «вовсе не вычитан им из какого-нибудь Плотина, Прокла или Дионисия Ареопагита, а представляет собою самостоятельное и свободное достижение остро мыслящего ума талантливого философа», стремящегося осмыслить и отобразить именно живую действительность, для которого учение о «положительном ничто», категории апофатизма и катафатизма являются настолько самоочевидными, «ясными и простыми, что, собственно говоря, ему и доказывать тут нечего»[27].

[23] Там же. С. 590.

[24] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. С. 151.

[25] Там же.

[26] *Лосев А.Ф.* История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце». С. 590.

[27] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. С. 152.

В работе «Са́мое само́», хронологически близкой к фрагменту «Неоплатонизм ясный как солнце», А.Ф. Лосев, говоря о категории различия и сфере смысла, вернется к образу «дыры» как символу всего материального, чтобы явственнее подчеркнуть невещественность смысловой сферы:

> <…> к смыслу не приложимы никакие определения времени и пространства. Другими словами, смысл существует так, что он не проявляет себя сейчас одним образом, а потом – другим, и не так, что сейчас он есть, а потом его нет, и не так, что тут у него оказалась дыра или прорыв, а там эти дыры заштопались. Все эти характеристики взяты из вещественного, пространственно-временного мира, и они не имеют никакого применения к сфере смысловой. <…>. Сфера смысла – совершенно невещественна; и смысл действует сразу целиком, весь и полностью в одно мгновение[28].

Образ «дыры» возникает и у позднего А.Ф. Лосева в его рассказе «Невесомость», написанном в 1970-е годы в жанре автоинтервью-мистификации. В нем автор представляется вымышленному наивному корреспонденту космонавтом, живущим в невесомости. То, что в переводе с лосевского «эзопова языка» речь идет о мыслителе, пребывающем в мире идей – невидимом, но вечном и неуничтожимом, подтверждает лосевская реплика в разговоре с В.В. Бибихиным 18 октября 1970 г.:

> Когда человек молится, он становится легким, и когда он погружен в созерцание, он становится невесомым. В одном монастыре был старец, про которого рассказывали, что он поднимался на воздух. Молодые монахи подглядывали в щелочку и видели, что он иногда поднимается на несколько над своей постелью, когда лежит на ней, повисит – и опять опускается. Объясняли это тем, что в молитвенном состоянии его тело становилось невесомым. Ведь даже в физике известно, что тело, которое движется со скоростью света, не имеет объема[29].

[28] *Лосев А.Ф.* Вещь и имя. Са́мое само́. 2-е изд., исправл. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016. С. 402–403.

[29] *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 30–31.

Рассказывая в «Невесомости» о тех задачах, которые он решал в книге «Античный космос и современная наука», А.Ф. Лосев вновь использует образ «дыры» вместо неба в том же ассоциативном ряду, который возникал у него в «Диалектике мифа» в связи с Ньютоном и В.В. Розановым:

> Я доказывал, что античная философия есть, попросту говоря, тогдашняя астрономия, конечно, с философской разработкой выступающих здесь категорий. А астрономия – потому, что наиболее истинным, и материальным, и идеальным, наиболее вечным и правильно сформированным бытием считался, попросту, самый обыкновенный космос. Но это не тот страшный и неохватный ньютоновский космос, который больше является пустотой, чем оформленным веществом, а космос видимый, слышимый, осязаемый и обоняемый. Словом, тот небесно-голубой купол, который мы и сейчас реально видим, хотя и уверяем себя, что это не небо, а просто бесконечная дыра[30].

В самой книге «Античный космос и современная наука» (1927) образа «дыры» нет, зато есть сходный с ним – образ «пустоты»[31]. При этом, как подчеркивает А.Ф. Лосев, античным воззрениям на космос чуждо представление об «абсолютной пустоте»[32], античность не знает «пустоту материалистов»[33]. Так, пустота у пифогорейцев в какой-то мере близка к меону[34]. Вот почему, обращаясь к античности, имеет смысл вести речь «о разной интенсивности *пространства как такового*»[35]. О том же А.Ф. Лосев будет говорить и в 1980-е годы, занимаясь историей античной эстетики. Он демонстрирует, что в античном учении «об атоме и окружающей его пустоте» явственна диалектическая интуиция, ибо, согласно атомистам, атом «есть бытие, а пустота – небытие», однако «небытие атомистов – это не ничто, равное

[30] *Лосев А.Ф.* «Я сослан в XX век…»: В 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 563.

[31] О «пустоте» в русской культуре см.: *Копировский А.М.* «По губам меня помажет пустота»: Образ пустоты в изобразительном искусстве и поэзии // Окно из Европы: К 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 426–438.

[32] *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 244.

[33] Там же. С. 582.

[34] Там же. С. 91.

[35] Там же. С. 199.

нулю»[36]. Давая эстетическую интерпретацию учения атомистов о пустоте, А.Ф. Лосев акцентировал «чрезвычайно напряженное участие пустоты в образовании всякого эстетического предмета», когда «светлый и яркий атом мыслился на темном фоне окружающей пустоты»:

> Ведь пустота – это есть тот *фон*, на котором проявляет себя всякий эстетический и художественный предмет. Атомисты с большим пафосом трактовали эту пустоту, этот фон, причем пафос этот постоянно подогревался необычайной чуткостью и чеканом фиксируемого у них бытия, настолько совершенным и ярким чеканом, что он доходил у них до геометрической концепции каждого атома[37].

Причем «если диалектика свободы и необходимости приводила атомистов в эстетике к хореографическому пониманию всех движений в мире, то диалектика хаоса и космоса превращала эту мировую хореографию в математически точное проявление и оформление мирового хаоса во всем космосе и в отдельных составляющих его областях действительности»[38].

Если же мы обратимся к лосевской философско-музыкальной прозе 1930–1940-х годов, то тут мотив «пустоты» явно связан не с ее античной интерпретацией, а именно с тем, что автор «Античного космоса и современной науки» именовал «пустотой материалистов». Отсюда «черная пустота неба» (рассказ «Мне было 19 лет…»), «духовная ограниченность и какая-то обворованность, пустота и скука» (рассказ «Театрал»), превращение субъектом «мироздания в пустой темный мертвый механизм», в «пустой мир» (повесть «Трио Чайковского»), ощущение, «что в мире – только одна пустота и холод, и лишь кое-где мерцают отдельные заброшенные точки, по одной на миллиарды километров» (повесть «Метеор»). С этой «пустотой и непросветленностью обыденно человеческого сознания» и борется «изливающаяся из недр мировой жизни смысловая энергия» (повесть «Трио Чайковского»).

Об этом «ужасе перед бесконечным пространством», об этой пугающей «дурной бесконечности», ничего не дающей, «кроме головокружения, бессилия и скуки», А.Ф. Лосев будет писать в 1970-е годы в «Эстетике Возрождения», говоря о явлении после Коперника новой «*картины* мира, в которой человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно раздувался его рассудок»[39]. Причем эта «коперниканская Вселенная» породила свою новую эстетику:

> Сколько угодно находилось и больших и малых умов, и больших и малых философов, а также и больших и малых поэтов, которые восторгались этой бесконечной Вселенной, испытывали сладкое чувство и трепет перед этими безумными пустотами бесконечного мира и перед величием человека, создавшего науку об этих пространственно-временных расстояниях. Находились даже и богословы, которые доказывали всемогущество и величие божие именно в силу наличия этих бесконечных пустот, безумных и ни с чем не сравнимых расстояний и этого холода в 273' ниже нуля по Цельсию[40].

Те же темы – субъективизм, солипсизм, дурная бесконечность – обсуждаются и в написанных в начале 1980-х годов лосевских диалогах с Чаликовым. Этому смышленому, но недалекому студенту его собеседник и наставник, объясняя вред субъективизма, говорит, что «если наши мыслительные формы не внедрены в нас самой же действительностью, то это значит, что в самой действительности не имеется единораздельной целостности отношений, что вся действительность – это только наше марево и галлюцинация, что она есть пустота и дыра»[41]. Тут, как видим, с полной определенностью выявляется синонимичность для лосевского сознания этих двух образов – «пустоты» и «дыры».

В «Беседах с Чаликовым» происходит следующий знаменательный диалог, когда шаг за шагом наставник приводит своего наивного слушателя к определению «идеи» (а вместе с тем и Бога) как такой «вещи, которая для своего движения уже не требует никаких других вещей, а движется сама от себя и сама для себя является причиной своего движения». Позволим себе привести еще одну довольно пространную цитату:

> Все конечное только потому и существует, что оно пронизано бесконечностью.

[36] *Лосев А.Ф.* От Гомера до Прокла: История античной эстетики в кратком изложении. СПб.: Азбука, 2016. С. 76.
[37] Там же. С. 77.
[38] Там же. С. 81.
[39] *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М: Академический проект, 2017. С. 495.
[40] Там же. С. 493.
[41] *Лосев А.Ф.* «Я сослан в XX век…»: В 2 т. Т. 2. С. 590.

– Да, мы касались этого вопроса в прошлый раз, – глубоко вздохнул Чаликов. – Но тогда нужно идти еще дальше. Если бесконечность, данную в виде единораздельной цельности, приписывать не действительности, а только человеческому мышлению, тогда действительность, лишенная такой структурной бесконечности, окажется даже и не дырой, а какой-то дырочкой. И это тем более дико, что действительность не только есть единораздельная цельность, но она еще ведь также существует во времени, она же еще и развивается, она ведь живая, и она тоже ведь движется.

– Конечно, и о дырочке ты заговорил правильно, и о необходимости объяснять движение действительности ты тоже заговорил правильно и вовремя. Скажи мне: если вещь движется, то не потому ли, что имеется причина ее движения, то есть какая-нибудь другая вещь, которая ею движет? Но то же надо сказать и об этой другой вещи. И так далее до бесконечности, то есть наш вопрос о причине движения остается без ответа, покамест движение одной вещи мы будем объяснять движением какой-нибудь другой вещи. А вывод такой. Либо в нашем объяснении подвижности вещи мы уходим в бесконечность причин этой подвижности, и тогда она остается необъясненной, непонятной и, попросту говоря, бессмысленной. (Тут, как говорят, возникает дурная бесконечность.) Либо где-то есть такая вещь, которая для своего движения уже не требует никаких других вещей, а движется сама от себя и сама для себя является причиной своего движения.

Здесь Чаликов глубокомысленно заметил:

– А почему же такой самодвижущей вещью не быть самой же этой вещи, движение которой мы объясняем?

– Можно. Но вещь, которая движет сама себя, означает только то, что она есть живая вещь, живое существо. Ведь что мы называем живым существом в отличие от неживой вещи? Именно то, что движет себя само.

– Значит, дескать, все одушевлено? – несколько испуганно заметил Чаликов. <…>что как действительность создает принципы своего конструирования, так и мышление, будучи отражением действительности, тоже само строит для себя принципы своего конструирования. Так ли я вас понимаю?

– О любезнейший мой друг и приятель! – обрадованно воскликнул я. – Да ты же у меня золото, а не собеседник. Только вот я хотел развить нашу мысль о дырочке. Ведь если мы и все мыслительные типы конструирования, на которых базируются наука и техника, тоже припишем только одному человеческому субъекту и откажем в этом самой действительности, то подобного рода действительность, лишенная принципов своего собственного конструирования, окажется уже не просто дырочкой, но дырочкой весьма воинственной, окажется вселенским кладбищем идей, превращенных в трупы[42].

Как видим, А.Ф. Лосев, стремящийся, как и любимые им неоплатоники, «отобразить живую, а не изнасилованную и мертвую действительность»[43], на протяжении всего творческого пути использовал соловьевскую метафору из «Трех диалогов». Она помогала ему нагляднее передать диалектику подлинного абсолютного бытия («голубого неба», небесной родины) и того небытия, символом которого становится «дыра» дыромоляев, весьма воинственная «дырочка», превращающая мир во «вселенское кладбище идей», в «пустоту материалистов», в порождающую ужасы и кошмары «дурную бесконечность» относительной мифологии.

Литература

1. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 415 с.
2. *Копировский А.М.* «По губам меня помажет пустота»: Образ пустоты в изобразительном искусстве и поэзии // Окно из Европы: К 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 426–438.
3. *Лосев А.Ф.* «Я сослан в XX век…» Т. 1–2. М.: Время, 2002.
4. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
5. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 616 с.
6. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 559 с.
7. *Лосев А.Ф.* История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце» // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 2002. С. 573–600.
8. *Лосев А.Ф.* От Гомера до Прокла: История античной эстетики в кратком изложении. СПб.: Азбука, 2016. 352 с.
9. *Лосев А.Ф.* Строение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 297–320.

[42] *Лосев А.Ф.* «Я сослан в XX век…»: В 2 т. Т. 2. С. 590–591.

[43] *Лосев А.Ф.* История эстетики (фрагмент). «Нео-платонизм ясный как солнце». С. 590.

10. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.
11. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М: Академический проект, 2017. 646 с.
12. *Лосев А.Ф., Лосева В.М.* «Радость на веки»: Переписка лагерных времен. М.: Русский путь, 2005. 263 с.
13. *Лосев А.Ф.* Вещь и имя. Са́мое само́. 2-е изд., исправл. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016. 576 с.
14. Письма Д.С. Мережковского к В.В. Розанову (1899–1908) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 5/6. С. 234–251.
15. *Розанов В.В.* Что приснилось философу? // Новое время. 1900. № 8698, 16 мая. С. 2.
16. *Соловьев Вл.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 81–221.
17. *Тахо-Годи Е.А.* О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2017. № 4 (56). С. 26–41.
18. *Тахо-Годи Е.А.* Традиции «Трех разговоров» Вл. Соловьева в прозе А.Ф. Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 214–220.
19. *Троицкий В.П.* Примечания // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 504–546.

КОНЦЕПЦИЯ ЛЮБВИ В ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ А.Ф. ЛОСЕВА

Дж. Римонди

Пармский государственный университет
Институт перспективных исследований
Московского педагогического государственного университета

Аннотация: Автор рассматривает тему любви у А.Ф. Лосева. В «Диалектике мифа» исследуется мифологизация Эроса, а именно христианская метафизика пола В.В. Розанова и пансексуализм З. Фрейда. Тема любви получает дальнейшее развитие в его прозе 1930–1940-х годов, в которой «относительной мифологии» современности противопоставляется «абсолютная мифология», где любовь понимается как духовный брак. Специфика лосевского понимания любви как трансцендентного стремления к истине заключается в его концепции Эроса, которую он заимствовал у Платона и В.С. Соловьева: любовь выступает как центральная категория, связывающая сферы онтологии, гносеологии, этики.

Ключевые слова: теория мифа А.Ф. Лосева, метафизика пола В.В. Розанова, фрейдизм, художественная проза А.Ф. Лосева, духовный брак, душетелесность.

О любви размышляли многие философы, начиная с Платона в его знаменитом «Пире», и А.Ф. Лосев не является здесь исключением. Теме любви посвящен его ранний трактат «Тезисы о практической гинекософии», включенный в «Дневник» 1914 года и написанный в духе платоновской традиции[1]. Интерес к философии любви Платона обнаруживается и в самой первой статье мыслителя «Эрос у Платона» (1916)[2], где рассматривается античная теория Эроса. Спустя несколько лет Лосев вернется к теме любви и в «Диалектике мифа», где в разделе «Символика и мифология полов» исследуется современная мифологизация Эроса, в частности, метафизика пола В.В. Розанова.

---

[1] См.: *Лосев А.Ф.* Тезисы о практическом гинекософии // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век…»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 421–426. (См. также примечание А.А. Тахо-Годи. С. 640–641).

[2] См.: *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.

В «Диалектике мифа» выдвигается идея о том, что наука утратила свою эвристическую силу, поэтому последовательность научных теорий интерпретируется как историческая преемственность различных мировоззрений, «относительных мифов». Согласно Лосеву, хотя и не так явно как в античности, мифология присуща всем эпохам культуры, процесс мифологизации входит в культурную ткань современного времени. Специфика мифа состоит в том, что он замещает действительность в образно-чувственной форме, и тем самым искажает ее. Миф – это «обобщенное отражение действительности в виде чувственных представлений, или, точнее, в фантастическом виде тех или других одушевленных существ»[3]. В процессе мифологизации идея получает всеобъемлющее значение, она становится единственной основой определенного мировоззрения, некоторым родом *догматикой*. Таким образом, тому, что имеет только субъективное значение, приписывается объективность, индивидуальное представление может объяснять явление.

Интерес А.Ф. Лосева к В.В. Розанову – известный факт. О том, что личность Розанова интересовала его, мыслитель говорил прямо: «Розанов – это один из тех писателей которыми я действительно мог бы заняться, навалять книжонку, чтобы обрисовать его не в том тривиальном виде, как это нередко делается, а по-иному»[4]. Однако, его отношение к писателю двойственно.

Мыслитель включает метафизику пола Розанова в современную мифологию и приводит длинную цитату из трактата «Люди лунного света. Метафизика христианства» (1913) о взаимном соответствии мужских и женских половых органов и их образах в современной культуре[5]. «Розановщина» рассматривается в качестве примера «новой мифологии», естественно переживаемой всяким человеком, поскольку «пол, действительно, есть основное и глубинное свойство человека»[6]. Однако, тот факт, что пол, физическая любовь, выражается в совокуплении и деторождении, показывает, что Розанову чуждо понимание духовной любви, «ему не понятно благоухание женского иночества, не ощутительна изысканная женственность подвижничества девственниц с юности, не ясно, что совокупление есть вульгаризация брака»[7]. Позиция Лосева перекликается с оценкой Н.А. Бердяева, согласно которому Розанов «смешивает пол с родом, видит лишь пол рождающий»[8]. Лосев противопоставляет Розанову другую мифологию, *абсолютную*: Розанов «не был в строгих женских монастырях и не простаивал ночей в Великом Посту за богослужением, не слышал покаянного хора девственниц, не видел слез умиления, телесного и душевного содрогания кающейся подвижницы во время молитвы, не встречал в храме, после многих часов ночного молитвенного подвига, восходящее солнце и не ощутил чудных и дивных знаний, которые дает многодневное неядение и сухоядение, не узнал милого, родного, вечного в этом исхудалом и тонком теле»[9]. Дистанцируясь от концепции Розанова, который «все понимал, все знал и ни во что не верил», Лосев подчеркивает, что писатель стремился «к весьма изысканному и весьма изощренному изображению только своих чувственных ощущений при полном равнодушии к субстанциально жизненному воплощению всех этих величайших и прекрасно им ощущаемых объективных ценностей»[10]. Розановский вариант христианской метафизики любви представляется слишком далеким от реальности духовной жизни, к которой должен стремиться человек.

О внимании Лосева к проблеме пола свидетельствует также тот факт, что в «Диалектике мифа» появляется ссылка на З. Фрейда, критические замечания относительно которого очень похожи на критические замечания относительно Розанова. Хотя Розанов и Фрейд достаточно далеки друг от друга (с одной стороны – богословие, а с другой – сциентизм), их объединяет идея о том, что пол является фундаментальной составляющей человеческой жизни, что он присутствует во всех сферах его деятельности.

Лосев увлекался Фрейдом и считал фрейдизм важным явлением в истории философии и в истории науки, которое впервые вскрывало действительно колоссальную роль подсознательной сферы. Заслуга Фрейда заключается в том, что он устранил пропасть между рациональным и иррациональным, мыслью и чувством, пропасть которая лежала в цен-

[3] *Лосев А.Ф.* Мифология // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 3. М.: Советская энциклопедия, 1964. С. 458.

[4] *Лосев А.Ф.* В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний) // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: Советский писатель, 1990. С. 53.

[5] *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. *Миф. Число. Сущность* / Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. С. 76–78.

[6] Там же. С. 78.

[7] Там же.

[8] *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви. М.: Бертельсманн Медиа Москау, 2014. С. 19.

[9] *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. С. 78.

[10] *Лосев А.Ф.* В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний). С. 53.

тре современной мысли: «Мы слишком были рассудочны, слишком преувеличивали действие разума и не знали подспудных, затаенных влечений, желаний, интимных, неосознанных побуждений»[11]. Разрушая традиционную модель субъективности, психоаналитическое мышление продолжает путь, уже намеченный Ницше (лишение человека гордости своей рациональностью), и ставит антропологическую проблему в центр внимания мыслителей. Ссылаясь на статью П.С. Попова «“Я” и “оно” в творчестве Достоевского» (1928), Лосев отмечает, что эта проблема уже ставилась в русской культуре, поэтому «в вопросе об иррациональности и бессознательном необязательно быть фрейдистом»[12]. При этом, по его мнению, Фрейд не развивал свою теорию в правильном направлении. Теория культуры Фрейда не занимается смыслом жизни, а просто распространяется на духовную жизнь человека, в попытке стать мировоззрением. В этом отношении русский мыслитель разделяет позицию С.Л. Франка, одного из первых русских мыслителей, который понял ценность и недостатки фрейдовской теории[13].

Предлагая иное видение проблемы пола, теория Фрейда базируется на примате психического бытия, которое признается более реальным. Согласно Фрейду, Эрос – иррациональная сила, управляющая жизнью человека. Психоанализ рассматривает в «первичном половом влечении» конфликт души и тела, при этом Фрейд старается преодолеть этот дуализм с физиологической точки зрения, но предполагает, что влияние между двумя сферами не взаимно, а только одностороннее[14]. Именно в этом русский мыслитель видел главную черту мифологизации. Лосев отвергал идею Фрейда, что «все подсознательное обязательно сексуальное»[15]. «Фрейдовский миф» понимает бытие догматически, в нем господствует только главная идея, что ведет к извращению восприятия науки, искусства и жизни.

Лосев отмечал у Розанова такое же характерное для мифа «субъективное» искажение. Критикуя мифологизацию пола Розановым, он ставил под сомнение идею о том, что смысл жизни лежит исключительно в чувственной сфере. Сам термин «пол» указывает на эмпирическую сферу любви. В своей книге «Владимир Соловьев и его время», говоря о метафизике любви великого русского мыслителя, Лосев уточняет, что «“половой” звучит по-русски слишком натуралистически и прозаически. Скорее – это термин биологический, физиологический, даже слишком мало психологический, скорее бытовой и обывательский. Сам Вл. Соловьев считает этот термин совершенно неудачным <…> и употребляет его <…> только за неимением термина более подходящего»[16]. У Лосева четко разделены природа и человек, личность физическая (подчиненная природной необходимости) и личность духовная, то есть вечность.

Лосевская концепция любви может быть адекватно интерпретирована только в рамках его понимания Эроса. У Розанова Эрос – синтез духа и тела, воплощение духовного в телесном и стремление тела к священному. Эрос воспринимается как трансцендентная и в то же время имманентная сфера, то есть святость, которая входит в человека, пронизывая различные аспекты личной жизни. Хотя Лосев и Розанов предложили космично-религиозные подходы к проблеме личности, их взгляды расходятся особенно относительно роли и значения пола в человеческом бытии. У одного – преодоление конечности существования, у другого – растворение личности в стихии пола, один – звал пол к преодолению, другой – воспел его.

Тема любви и брака получает дальнейшую разработку в литературных произведениях Лосева 1930–1940-х годов. Не удивительно, что для раскрытия этого вопроса мыслитель обратился к литературной форме. В статье «Русская философия» (1919) он писал, что русская литература как способ осмысления жизни разрешала основные философские проблемы художественным образом[17]. В лосевской прозе половые отношения (физическая любовь) рассматриваются как понижающая, инстинктивная сфера, а образ брака часто связан с пошлостью и вульгарностью, с целью показать, как мирские любовные отношения далеко не исчерпывают смысл любви. В этой связи интересно отметить, что в письме к М.В. Юдиной, говоря о своем романе «Женщина-мыслитель», Лосев использует термин «фрейдизм» для обозначения поверхностной интерпретации сюжета: «В

[11] Там же. С. 50.

[12] *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. С. 85.

[13] См. *Франк С.Л.* Фрейдианство как мировоззрение // Путь. 1925. № 1. С. 23.

[14] См.: *Позднева С.П.* Розанов и Фрейд: метафизика пола // Россия и Запад: взаимовлияние идей и исторических судеб. Саратов: СГТУ, 1997. С. 50–53.

[15] *Лосев А.Ф.* В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний). С. 51.

[16] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 566. (Сер. «Жизнь замечательных людей»).

[17] См.: *Лосев А.Ф.* Русская философия // Лосев А.Ф. На рубеже эпох: Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общ. ред. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий; сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 188–189.

этом рассказе из жития святых Вы увидели только фрейдизм и постыдное смакование!»[18]

В «Женщине-мыслителе» пианистка Радина находится в низком, мещанском окружении с тремя любовниками, которые живут у нее дома как мужья. Она гибнет потому, что ведет пошлую жизнь, которая ей чужда: «Радина слишком большой артист, чтобы удовлетвориться обычными формами любви и брака. По существу, ей, конечно, совсем не нужно было иметь дело ни с одним мужчиной. Она рождена для какой-то совершенно особой жизни <…> Радина призвана быть каким-то суровым пустынником, аскетом, подвижницей»[19]. Именно отрицание высшей сферы жизни является главной причиной гибели Радиной. Отрицание Радиной существенной перемены в ее жизни, признания более соответствующего ее личности образа жизни, соответствует отказу от той религиозной сферы, которую Лосев рассматривает как высший смысл человеческого существования[20].

В лосевской прозе брак или любовь в браке всегда несчастны. Приводим в качестве примера описание брачной ночи главного героя рассказа «Театрал» (1932):

> После бракосочетания и нудного, никчемного, бедного чаепития, долженствовавшего символизировать семейное торжество, нас оставили вдвоем в этом вонючем углу, в котором и без того дышать нечем, а тут еще обвесили этот угол грязными тряпками, чтобы скрыть то, что и не нуждалось ни в каком укрывании. Лидия легла на постель, раздевшись до нижней рубашки, а я… я с трудом сдерживал отвращение, шедшее из самой глубины души, стоявшее каким-то тошнотворным ощущением в желудке и вызывавшее легкую теневатость окружающих предметов[21].

Физическое отвращение к супруге-мещанке на первом месте в ее описании: герой признает, что он не мог прикоснуться «к этому скрюченному засохшему телу, к этому курносому морщинистому лицу, к этой пустой и

[18] *Лосев А.Ф.* Письмо к М.В. Юдиной 16 февраля 1934 г. // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век…». Т. 2. С. 147.

[19] *Лосев А.Ф.* Женщина-Мыслитель // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век…». Т. 2. С. 107.

[20] См.: *Тахо-Годи Е.А.* Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М.: Большая российская энциклопедия, 2007. С. 211–217.

[21] *Лосев А.Ф.* Театрал // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век…». Т. 1. С. 79.

отсутствующей груди»[22]. Пошлость сцены подчеркивается эпилогом: герой не соединяется с невестой, и она засыпает: «послышалось храпение моей невесты, спавшей с широко раскрытым ртом и сосредоточенно-тупым выражением лица»[23]. Все это помогает создать «гиперболу убогости», показать степень нравственного падения героя, согласившегося на союз с такой невестой и в такой пошлой обстановке. Эти детали используются, чтобы подчеркнуть вульгарность физического союза, отсутствие духовного, личного общения супругов. В «Театрале» дается трагическое и безнадежное видение брака как лишенного основания социального института, исключающего любые *моральные* отношения с женщиной: «Ни одного доброго или ласкового взгляда с моей стороны или с ее стороны! Ни одного нежного и даже просто доброжелательного разговора!»[24] Духовное опустошение, отражение нравственного падения в «Театрале» маркирует начало постепенного погружения в хаос, что приведет к катастрофическим событиям (пожар театра от руки героя, в котором погибнет и его супруга).

Столкновение высокого и низкого, точнее, тема контраста между браком и аскетизмом, светской жизнью и религией, рассматривается в повести «Метеор» (1933). Ее сюжет – встреча героя Николая Вершинина с французской пианисткой Еленой Дориак. В исповедальном монологе артистки объясняется, что в прошлом она была монахиней, вышла замужем и родила сына, но, в итоге, бросив мужа и монашество, выбрала путь монашества в миру, что напоминает о судьбе самого Лосева и его супруги В.М. Лосевой, принявших тайное монашество. Герой, в том числе благодаря музыке, духовно сближается с пианисткой. При этом Вершинин подчеркивает, что он и Елена могли любить друг друга именно потому что они оба – аскеты и отшельники[25].

В дневниковой записи от 21 апреля 1914 года Лосев разделяет любовь земную и любовь небесную: первая – отражение любви в условиях нашей (эмпирической) действительности. Земная любовь – это воплощение образа Троицы: на самом деле в каждой форме любви всегда есть три элемента: «любящий, любимый и самая любовь»[26]. Аналогичным об-

[22] Там же. С. 80.

[23] Там же.

[24] Там же.

[25] См. *Лосев А.Ф.* Метеор // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век…». Т 1. С. 296.

[26] См.: *Лосев А.Ф.* Тезисы о практической гинекософии. С. 421; также: *Тахо-Годи Е.А.* Радость страдания (философия любви А.Ф. Лосева) // Философские эманации любви / Отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2018 (в печати).

разом, в сочинении «О Троице» Св. Агустин спрашивает: «Что же такое любовь, если не жизнь, которая объединяет или стремится присоединить два существа, то есть любящего и любимого?»[27]

Оппозиция «духовного» и «земного» брака становится очевидной в следующем фрагменте. Вершинин говорит: «Вы, конечно, думаете, что любовь есть вполне достойное основание для брака. Я этого никак не могу думать. Между любовью и браком гораздо сложнее отношение. Я думаю, что для брака возможны и другие основания и самая связь этих двух областей совсем-совсем не так очевидна»[28]. Аналогичным образом в рассказе «Трио Чайковского» утверждается, что семья и брак требуют «расчетливости, бережливости, хозяйственности, <…> коммерческой солидности»[29]. Брак – это внешний социальный институт, не обязательно основанный на любви, который окажется «тщетой и суетой» перед глубинным таинством любви: «Мы с Еленой слишком полюбили друг друга, чтобы пожениться и жить вместе! Мы слишком узнали нашу общую тайну, слишком ощутили свою вечную связь – чтобы еще продолжать встречаться и внешне общаться, не говоря уже о совместной жизни!»[30] Судя по этим словам Николая Вершинина, перед нами – художественное указание на возможность создания гармоничного брака, в котором оба супруга преследуют цель духовного развития.

У Лосева любовь понимается как глубокий союз душ, и в этом смысле она – знание: «любовь там, где есть что познавать»[31]. Отметим, что для христианина знание обязательно реализуется через любовь, поскольку объект, к которому он стремится, – это сама Любовь: «Ипостасийный Бог <…> есть <…> предвечный образ единения душ»[32]. То, что делает возможным знание, – это погружение субъекта в объект, любовь как духовная единосущность. Отношения между Я и другим[33], которые порождают знание, являются формой «онтологической» любви, которая открывает высшую тайну бытия.

В разговорах с В.В. Бибихиным Лосев утверждал: «He de gnosis agape ginetai, знание становится любовью, как говорит апостол Павел. Любящий видит то, чего другой не видит. Любовь есть знание, а знание есть любовь»[34]. В этих словах заключается суть философии любви русского мыслителя. У Лосева христианская любовь как *agape* радикально противопоставлена греческой концепции любви как эроса, «удовлетворения желания», эгоцентричной формы мирской любви, которая стремится достичь божественной сферы своей собственной силой. Агапе же – та форма любви, которая имеет свой источник в Боге, путь Бога к человечеству. В то время, как греческое (языческое) эротическое любовное отношение имеет целью привлекать человека, вызывать желание, агапе как таковое создает ценность не вне себя, а в самом человеке. Земные человеческие формы любви, изолированные от общения с Богом, не имеют никакого отношения к Царству Небесному, которое отражается в мире. Таким образом, в лосевской прозе различие между общим человеческим опытом любви и христианским опытом любви является максимальным.

* * *

Рассмотрев соотношение художественного и философского образов любви и брака у Лосева, можно сделать вывод о том, что брак не столько отрицается, сколько спиритуализируется, понимается как «взаимная диффузия двух душ»[35], брак личности с личностью. В этом он опирается на концепцию любви, изложенную в «Пире» Платона, по которой на первой ступени – «телесный брак» (порождение), а на последней (рождение) – духовный брак[36]. Понимая Эрос как *душетелесность* и указывая на его срединное положение между вечным и смертным, небесным и земным, Лосев определяет его как «теургическое томление», сфера ста-

[27] *Agostino*. De Trinitate / G. Beschin (a cura di). VIII, 10, 14. Roma: Città nuova, 2006. P. 276.

[28] *Лосев А.Ф.* Метеор. С. 297.

[29] *Лосев А.Ф.* Трио Чайковского // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век…». Т. 1. С. 180.

[30] *Лосев А.Ф.* Метеор. С. 297.

[31] См.: *Лосев А.Ф.* Тезисы о практическом гинекософии. С. 426.

[32] Там же. С. 421.

[33] Ср.: *Тахо-Годи Е.А.* Отношения Я-Ты в книге А.Ф. Лосева и В.М. Лосевой «“Радость на веки”: переписка лагерных времен» // «Życie Serca»: Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Ty w literaturze I kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku. Rossica lublinensia VII. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Sklodowskiej, 2012. S. 395–404.

[34] *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 165.

[35] *Лосев А.Ф.* Тезисы о практическом гинекософии. С. 421.

[36] См.: *Шаталович А.М.* Сотериологические концепции брака в платонизме // Универсум платоновской мысли. XXII. [Электронный ресурс.] URL: http://www.plato.spbu.ru/CONFERENCES/2014/theses/Shatalovich.html (дата обращения: 21.02.2018).

новящаяся, умирающая и вновь возрождающаяся, что и лежит в основе трагизма вечного стремления человека к овладению благом[37].

Говоря об «абсолютной мифологии» на последних страницах «Диалектики мифа», Лосев писал: «Может ли сравниться тонкость чувств и глубина созерцания монаха с мещанством того, что называется “мирской” жизнью? Может ли, кроме монаха, кто-нибудь понять, что истинное монашество есть супружество, а истинный брак есть монашество?»[38] Лосев не отвергает ценность телесности в пользу абсолютного (христианского) аскетизма. Личность для Лосева не телесна, а духовно-телесна. Можно сказать, что Лосев проповедует христианский андрогинизм, его концепция любви и брака не подразумевает традиционный дуализм души и тела, но признает, что человек принадлежит одновременно двум мирам[39]. Уже русская традиция всеединства признавала понятие «материя идеи» как ее главный принцип. О том, что в теле как организме (целом) есть нечто внутреннее, недоступное разуму, уже писал П. Флоренский, обращаясь к философии тела в «Столпе и утверждении истины» (1914). Такое выдвижение на первый план телесности восходит к православию и отличает его от византинизма[40].

Лосев видел в поле духовный прорыв личности к божественному:

> Пол – основание бытия. Но пол известен только монаху. Не знает пола и не догадывается о нем ни блудник, ни «законный» супруг. Там, где сливается вместе материнство и девство; там, где любовь и подвиг перестают различаться; там, где жена и невеста, супруга и мать, сестра и родимая дочь есть одно и то же; там, где счастье, любовь, красота и мир – благоуханное, сладчайшее умиротворение молитвенно упоенной души – сливаются с тайным учением и трепетной вестью о мировых зачатиях, о материнском, рождающем лоне бытия и жизни, о радостях необъятных глубин женских очей; там – не место женатым, не место тем, кто знает женщин житейски![41].

[37] *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 51, 54.

[38] *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. С. 149.

[39] *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона. С. 60.

[40] *Лосев А.Ф.* Основные особенности русской философии // Студенческий меридиан. 1990. № 91. С. 20. Подробнее о концепции телесности в русской философии см.: *Маслов Р.В.* Проблема телесности в русской философской традиции (П. Флоренский, С. Франк, В. Розанов, Н. Бердяев, И. Ильин, В. Соловьев) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2006. Т. 6. № 1–2. С. 22–29.

Любовь – это не личное счастье, а образ *вечной* любви, утверждение вечного в человеке, в чем заключаются смысл и оправдание жизни.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви. М.: Бертельсманн Медиа Москау, 2014. 397 с.
2. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 416 с.
3. *Лосев А.Ф.* В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний) // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: Советский писатель, 1990. С. 14–67.
4. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с. (Сер. «Жизнь замечательных людей»).
5. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. *Миф. Число. Сущность* / Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. С. 5–216.
6. *Лосев А.Ф.* Мифология // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 3. М.: Советская энциклопедия, 1964. С. 458.
7. *Лосев А.Ф.* Основные особенности русской философии // Студенческий меридиан. 1990. № 91. С. 20–22.
8. *Лосев А.Ф.* Русская философия // Лосев А.Ф. На рубеже эпох: Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общ. ред. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий; сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 183–212.
9. *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.
10. *Лосев А.Ф.* «Я сослан в XX век…»: В 2 т. М.: Время, 2002.
11. *Маслов Р.В.* Проблема телесности в русской философской традиции (П. Флоренский, С. Франк, В. Розанов, Н. Бердяев, И. Ильин, В. Соловьев) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2006. Т. 6. № 1–2. С. 22–29.
12. *Позднева С.П.* Розанов и Фрейд: метафизика пола // Россия и Запад: взаимовлияние идей и исторических судеб. Саратов: СГТУ, 1997. 373 с.
13. *Тахо-Годи Е.А.* Отношения Я-Ты в книге А.Ф. Лосева и В.М. Лосевой «“Радость на веки”: переписка лагерных времен» // «Życie Serca»: Duch-duszaciało i relacja Ja-Ty w literaturze I kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku. Rossica lublinensia VII. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Sklodowskiej, 2012. S. 395–404.

[41] *Лосев А.Ф.* Метеор. С. 305.

14. *Тахо-Годи Е.А.* Радость страдания (философия любви А.Ф. Лосева) // Философские эманации любви / Отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2018 (в печати).
15. *Тахо-Годи Е.А.* Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М.: Большая российская энциклопедия, 2007. 398 с.
16. *Франк С.Л.* Фрейдианство как мировоззрение // Путь. 1925. № 1. С. 22–46.
17. *Шаталович А.М.* Сотериологические концепции брака в платонизме // Универсум платоновской мысли. XXII. [Электронный ресурс]. URL: http://www.plato.spbu.ru/CONFERENCES/2014/theses/Shatalovich.html (дата обращения: 21.02.2018).
18. *Agostino*. De Trinitate / G. Beschin (a cura di). Roma: Città nuova, 2006. 603 p.

ФИЛОСОФИЯ ДВИЖЕНИЯ У Н.С. ГУМИЛЕВА[1]

А.В. Филатов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН

Аннотация: В статье рассматривается философское содержание категории движения в стихотворном наследии Н.С. Гумилева. Обращаясь к биографии и творчеству поэта, автор подчеркивает большое значение путешествий и странствий в его системе ценностей. Для Гумилева движение является универсальным началом, обеспечивающим единство мира и придающим онтологический статус всем явлениям. Источником этих идей могла быть эволюционная теория и концепция длительности А. Бергсона. Также взгляды Гумилева типологически сближаются с онтологической аксиологией Н.О. Лосского, обращение к которой проясняет религиозный смысл движения как самосовершенствования и приобщения к божественному началу.

Ключевые слова: *философия движения, Н.С. Гумилев, акмеизм, А. Бергсон, Н.О. Лосский, аксиология, художественное мировоззрение.*

При изучении художественной философии исследователь осуществляет выбор между двумя стратегиями, о которых подробно пишет О.В. Шалыгина. С одной стороны, можно описывать поэтику текста «извне», «с опорой на другие философские системы, с которыми мы начинаем сравнивать, сопоставлять, каким-то образом описывать художественный мир»[2] писателя или поэта. При этом исследователь может обратиться как к синхронным философским системам, т. е. актуальным и господствующим в период творчества писателя, так и к асинхронным, однако последний подход негативно оценивается Шалыгиной, которая видит в нем исследовательский произвол, заключающийся в экстраполяции идей, чуждых изучаемой эпохе. С другой стороны, возможен обратный путь – анализ текста «изнутри», через «выявление философских оснований на уровне

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–18–01432).

[2] *Шалыгина О.В.* К вопросу выработки подходов к изучению философии писателя (на материале чеховедения) // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 247.

поэтики»[3], с учетом которых моделируется собственно авторская художественная философия, хотя и в этом случае в созданных концепциях неизбежно присутствуют базовые философские представления о мире самого исследователя.

На наш взгляд, обе стратегии имеют свои положительные и отрицательные стороны. Даже синхронная философская система, выбранная в качестве инструмента анализа, может оказаться неадекватной материалу исследования, однако преимущества данной стратегии очевидны в тех случаях, когда человек является одновременно писателем и философом, т. е. фактически сам предлагает исследователю наиболее адекватную философскую систему для анализа (таковы случаи В.С. Соловьева, А.Ф. Лосева и др.). Вторая стратегия – непосредственный анализ поэтологических категорий и выявление их философского содержания – кажется более объективной, поскольку она не ограничена предзаданным методом и системой взглядов, однако без обращения к той или иной философской традиции такой анализ вряд ли позволит прийти к какому-либо синтетическому обобщению.

Применение подходов «изнутри» и «извне» мы продемонстрируем, обратившись к философии движения Н.С. Гумилева как составляющей его художественной системы. Сначала мы раскроем ее содержание, опираясь только на данные литературоведческого анализа, а потом обратимся к философским теориям.

Одним из первых важность категории движения в творчестве и мировоззрении Гумилева отметил Ю.В. Зобнин. По его словам, «тема “движения” <…> находится в числе “приоритетных”, программных тем»[4] поэта. Исследователь указывает на мотивы «путешествия» и «странствия», которые встречаются у Гумилева в большом количестве и имеют общую инвариантную структуру: «…некто (или нечто), осуществляя *процесс* движения, обязательно выявляет этим *“исходный”* и *“конечный”* пункты»[5]. Действительно, многие как ранние, так поздние стихотворения Гумилева в том или ином виде содержат данную модель (ее элементы выделены курсивом): «Я конквистадор в панцире железном, / Я весело *преследую*

[3] Там же. С. 250.

[4] *Зобнин Ю.В.* Странник духа (о судьбе и творчестве Н.С. Гумилева) // Н.С. Гумилев: Pro et contra. Личность и творчество Николая Гумилева в оценке русских исследователей и мыслителей: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. С. 7.

[5] Там же. С. 8.

звезду, / Я *прохожу по пропастям и безднам* / И *отдыхаю в радостном саду*» (1; 287)[6], «…Все мы, товарищи, верим в море, / Можем *отплыть в далекий Китай*» (1; 279), «Вот и *я выхожу из дома* / Повстречаться с иной судьбой…» (2;148), «В скольких земных *океанах* я *плыл*, / Древних, веселых и пенных, / Сколько в *степях* караваны *водил*…» (3; 112), «Восемь дней *из Харрара* я *вел* караван / Сквозь *Черчерские дикие горы*…» (4; 30).

Более того, благодаря метафоризации эту модель можно обнаружить в стихотворениях, связанных с духовными странствиями по странницам книг и их сказочным мирам: «Читатель книг, и я хотел *найти* / Мой тихий *рай* в покорности сознанья, / Я их любил, те *странные пути,* / Где нет надежд и нет воспоминанья» (1; 267), «*Следом* за Синдбадом-Мореходом / В *чуждых странах* я сбирал червонцы / И *блуждал по незнакомым водам*, / Где, дробясь, пылали блики солнца» (1; 153). Также семантика движения может приобретать обобщенное значение жизненного пути: «И вот вся жизнь! *Круженье*, пенье, / *Моря, пустыни, города*…» (3; 131).

Повышенное внимание к динамическому началу в поэзии, безусловно, не является случайным и не объясняется только любовью Гумилева к путешествиям, хотя он и совершил три поездки Африку, а также побывал во время Первой мировой войны в Польше, Латвии, Франции, Англии и даже просил о переводе на Персидский фронт[7]. Все это говорит о том, что открытие для себя новых пространств играло большую роль в жизни и мировоззрении Гумилева.

Философское значение движения поэт осмысляет в своей поэме «Открытие Америки», рассказывающей о знаменитом путешествии Христофора Колумба. Одна из строф первой песни представляет собой настоящий гимн движению:

Ах, в одном божественном движенье,
Косным, нам дано преображенье,
В нем и мы – не только отраженье,
В нем живым становится, кто жил…
О пути земные, сетью жил,
Розой вен вас Бог расположил! (2; 20)

[6] Здесь и далее ссылки на Полное собрание сочинений *Гумилева Н.С.* (М.: Воскресенье, 1998 – 2007) даются в круглых скобках с указанием номеров тома и страниц.

[7] См.: *Степанов Е.Е.* Поэт на войне. Николай Гумилев. 1914 – 1918. М.: Прогресс-Плеяда. 2014. С. 483.

Далее Гумилев иллюстрирует всеобщность и универсальность этой категории, перечисляя различных представителей животного мира, подвластных ее воздействию:

Дикий зверь бежит из пущей в пущи,
Краб ползет на берег при луне,
И блуждает ястреб в вышине, –
Голодом и Страстью всемогущей
Все больны, – летящий и бегущий,
Плавающий в черной глубине. (2; 21)

Здесь движение манифестируется как обязательное условие бытия всего живого, причем бытия, освещенного присутствием высших сил. «Пути земные» уподобляются кровеносной системе, а перемещение в пространстве – циркуляции крови. Благодаря этой органической метафоре движение становится не просто жизненно необходимым, а самой сутью жизни, ее смыслом, приобщающим к божественному началу. Другими словами, открывая мир, человек познает Творца через его творение. Далее в поэме это подтверждают строки о том, что «смертный видит отсвет рая, / только неустанно открывая» (2; 25). Как верно заметил Ю.И. Айхенвальд, Гумилев далек от наивно-материалистического понимания движения, которое, напротив, приобретает у него метафизическое измерение: «…свои дальние путешествия он совершает не поверхностно, он не скользит по землям, как дилетант и турист. Нет, Гумилев оправдывает себя особой философией движения, “божественного движения”, которое одно преображает косные твари мироздания и всему сообщает живую жизнь»[8]. Именно оно обеспечивает единство всего мира, являясь тем самым «мировым ритмом», о котором Гумилев напишет в своем акмеистическом манифесте: «…ощущая себя явлениями среди явлений, мы становимся причастны мировому ритму, принимаем все воздействия на нас и в свою очередь воздействуем сами» (7; 148).

Однако далеко не любое движение оценивается положительно в художественном мире поэта. Гумилев особо подчеркивает устремленность своих героев к цели, которую они устанавливают для себя сами, и превозносит тех, «кто дерзает, кто хочет, кто ищет» (1; 236). Именно такое, целенаправленное и интенциональное движение, подчас сопряженное с опасностями, преображает человека, помогая ему прикоснуться к тайнам мироздания – тем «наркозам», о которых догадывается лирический субъект цикла «Капитаны».

[8] *Айхенвальд Ю.И.* Поэты и поэтессы. М: Северные дни, 1922. С. 37.

Подобной целью, подчиняющей себе все мысли и силы, наделен Колумб в «Открытии Америки». Его цель – не плыть проверенными путями, а открыть свой путь, изведать новое. Это противопоставление актуализируется в оппозиции «карта» – «стрелка компаса»: плавание по карте безопасно, но воспринимается с недоверием, тогда как плавание по компасу рискованно, но только так можно открыть что-то новое (ср.: «В этих прежних картах столько лжи» (2; 21); «Двадцать дней, как компасные стрелы / Вместо карт указывали путь» (2; 23)). Такое стремление к опасности как неотъемлемой части жизни связано с акмеистическим принципом «всегда идти по линии наибольшего сопротивления» (7; 148).

Философским основанием для гумилевского восприятия движения могли стать работы А. Бергсона, в частности, книга «Творческая эволюция» (1907). По мнению Э. Русинко[9], его теории о длительности и эволюции оказали большое влияние на поэтику акмеизма, представители которого были хорошо знакомы с творчеством философа. Так, О. Мандельштам ссылается на Бергсона в своем эссе «О природе слова» (1922), С. Городецкий утверждает в автобиографии, что в университетские годы он «был среди тех, кто увлекался модными тогда западными философами. Мы расхватывали первые издания “Энергетики” Освальда, “Творческой эволюции” Бергсона, увлекались Ницше»[10]. Вполне вероятно, что в то же время с творчеством философа познакомился и Гумилев, поскольку в лондонском интервью 1917 года он говорил о возможности воздействия идей Бергсона на новейшую русскую поэзию[11]. В таком случае можно предположить, что философское осмысление движения у Гумилева связано с бергсонианской категорией длительности.

По Бергсону, длительность – субстанциальная основа бытия, «беспрерывная разработка абсолютно нового»[12], представляющая собой непре-

[9] *Rusinko E.* Acmeism, Post-symbolism, and Henri Bergson // Slavic Review. Vol. 41. No. 3. P. 504–510.

[10] *Городецкий С.М.* Жизнь неукротимая: Статьи. Очерки. Воспоминания. М.: Современник, 1984. С. 6.

[11] *Русинко Э.* Гумилев в Лондоне: неизвестное интервью // Николай Гумилев. Исследования. Материалы. Библиография / Сост. М.Д. Эльзон, Н.А. Грознова. СПб.: Наука, 1994. С. 307.

[12] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 47.

кращающееся изменение и становление. Таким образом, движение, понятое как изменение, является главным признаком длительности; собственно говоря, движение существует только в длительности, где оно переживается напрямую, целостно, а вовсе не в абстрактном времени интеллекта, при котором оно разделяется на ряд «одновременностей»[13]. Согласно теории Бергсона, мир находится в состоянии постоянного эволюционного развития, вызванного вселенским *жизненным порывом*: «Это – творчество, которое бесконечно продолжается в силу начального движения. Движение это создает единство организованного мира…»[14]. При этом границы между жизнью и материей оказываются размыты, а мир предстает как гармоничное целое, в котором человеческий разум, наряду с растительным и животным началами, является лишь одной ветвью эволюции. Именно это положение позволяет Бергсону говорить о единстве всего существующего:

> Как крошечная пылинка едина со всей нашей солнечной системой, увлекаемая вместе с нею в том неделимом нисходящем движении, которое есть сама материальность, так и все организованные существа, от низшего до самого возвышенного, с первоистоков жизни до нашей эпохи, повсюду и во все времена, только и делают, что выявляют единый импульс <…>. Все живые существа держатся друг за друга и все уступают одному и тому же колоссальному напору[15].

Именно об этой преображающей силе движения, вызванного жизненным порывом, пишет Гумилев в стихотворении «Снова море»:

> Я сегодня опять услышал,
> Как тяжелый якорь ползет,
> И я видел, как в море вышел
> Пятипалубный пароход.
> Оттого-то и солнце дышит,
> А земля говорит, поет.
>
> Неужель хоть одна есть крыса
> В грязной кухне, иль червь в норе <…>

[13] Там же. С. 45.
[14] Там же. С. 124–125.
[15] Там же. С. 262–263.

> Что не слышат песен Улисса,
> Призывающего к игре? (2; 148)

Приобщаясь к мировому ритму, лирический герой чувствует духовную связь со всем миром, причем эта связь осознается им как всеобщая, охватывающая всех живых существ, которые также слышат «песню Улисса», зовущую в путешествие. Гумилев прямо не заявляет, что подчинение этой силе является жизненно необходимым, однако крайне негативно оценивает судьбу «противников» движения. Так, в первом варианте стихотворение содержало строфу, в которой говорилось, что отвергнувший этот призыв «утонет в той грязной ванне, где он шкуру мыть осужден» (2; 301).

Антитеза движения – статичность – вполне ожидаемо оказывается для поэта отрицательной ценностью. В отсутствие динамики даже реальный мир начинает терять свой онтологический статус, казаться иллюзорным, что заставляет лирического героя «Канцоны» заявить: «И совсем не в мире мы, а где-то / На задворках мира средь теней» (4; 94). Он хочет вырваться в иной мир, который наполнен динамикой и оттого кажется более реальным: «Там, где все сверканье, все движенье, / Пенье все, – мы там с тобой живем, / Здесь же только наше отраженье / Полонил гниющий водоем» (4; 94). Примечательно, что в данном тексте снова использован образ отражения как синонима ненастоящего существования, восходящий к платоновской теории вечных идей.

Негативную оценку получают носители статического начала. Такова героиня стихотворения «Девушке», неготовая к безрассудным поступкам и рискованным действиям. Лирический герой характеризует ее следующим образом: «Никогда ничему не поверите, / Прежде чем не сочтете, не смерите, / Никогда никуда не пойдете, / Коль на карте путей не найдете» (2; 56). В этой строфе снова возникает образ карты, который оценивается отрицательно, как некий шаблон для действий, при котором интуитивное начало подавляется рациональным. Героине противопоставляется «безумный охотник», который «прямо в солнце пускает стрелу» (2; 56). Стрела в данном контексте функционально играет роль все той же «стрелки компаса», указывающей путь к цели, – солнцу как метафоре чего-то запредельного. Заметим, что в черновике стихотворение носит название «Затворнице» (2; 184), подчеркивающее статичность и изолированность героини от внешнего мира.

Стабильность является характеристикой женского образа и в стихотворении «У камина». Храбрость героя-первооткрывателя, прибиравше-

гося «вглубь неизвестных стран», покидает его после возвращения домой: «Я узнал, узнал, что такое страх, / Погребенный здесь в четырех стенах…» (2; 18). Его пугает замкнутое пространство, а также «цепи», которые накладывает на него возвращение и которые не отпустят его в новое странствие: «Даже блеск ружья, даже плеск волны / Эту цепь порвать ныне не вольны» (2; 18). Эти узы, очевидно, созданы женщиной, которая, «тая в глазах злое торжество», слушает рассказ героя. Встреча с ней исключает продолжение движения.

В итоге только целенаправленное свободное движение является для Гумилева истинным, преображающим человека. Оно противопоставляется бессмысленному блужданию, характеризующему героя поэмы «Блудный сын», и вынужденному движению, которое не было инициировано лирическим субъектом или которое он не способен контролировать (как в стихотворении «Отравленный», где движение реализуется в варианте убийства-изгнания, или в стихотворении «Я верил, я думал…»: «… Иду… но когда-нибудь в Бездну сорвется Гора. / Я знаю, я знаю, дорога моя бесполезна» (2; 92)). В таком случае релевантной становится категория цели. На первый взгляд кажется, что конечная точка движения должна находиться в земном, но пока неизведанном пространстве, ее достижение должно оцениваться положительно, а неудача, напротив, свидетельствовать о недостаточности стремления и нереализованности личного потенциала. Однако художественный мир Гумилева часто развивается в противоречии с этой схемой.

Например, столь желанное открытие Нового Света не приносит счастья Колумбу. Достигнув желаемого берега, герой поэмы чувствует себя внутренне опустошенным («Раковина я, но без жемчужин…» (2; 28)) и просит Бога дать ему цепи, т. е. новую цель, поскольку теперь его жизнь лишена смысла. Таким образом, конечная точка движения оказывается амбивалентной: с одной стороны, необходимой для того, чтобы отправиться в путь, а с другой – несущей, в итоге, конец любой динамичности. Не менее парадоксальная ситуация происходит в стихотворении «Паломник»: отправившийся в священный город старик умирает в пустыне, но его душа получает награду за свое усердие: «Все, что свершить возможно человеку, / Он совершил – и он увидит Мекку» (2; 90). Здесь движение не заканчивается со смертью героя, но продолжается и в другом мире, уже как приобщение к божественному. Именно так можно объяснить финал стихотворения «Путешествие в Китай»: «Только в Китае мы якорь бросим, / Хоть на пути и встретим смерть!» (1; 280) Встреча со

смертью является индикатором, указывающим на трансцендентную локализацию Китая – не столько экзотической страны, сколько иного, высшего мира. Неслучайно в качестве конечной точки движения у Гумилева часто выступает образ рая. Так в художественном мире поэта решается проблема конечности любого движения – его цель транспонируется за пределы материального мира, поэтому время для ее достижения становится, по сути, соразмерным жизненному пути.

Для философского обоснования данных выводов мы обратимся к русской религиозной философии, в частности к онтологической аксиологии Н.О. Лосского, изложенной в его книге «Ценность и бытие» (1931). Созданная через 10 лет после смерти поэта, данная концепция, на наш взгляд, типологически сближается с его системой взглядов, чем объясняется ее выбор в качестве инструмента интерпретации философии Гумилева.

Главным положением Лосского является тезис о ценностном статусе всего сущего, давший название его теории. Философ пишет: «…любое содержание бытия есть положительная или отрицательная ценность не в каком-либо своем отдельном качестве, а насквозь всем своим бытийственным содержанием <…>. Само бытие, само esse есть не только бытие, но и ценность»[16]. Высшей ценностью, по Лосскому, является абсолютная полнота бытия, или Царство Божие – именно оно трансцендентно земной реальности и его достижение составляет конечную цель свободной деятельности любого субъекта. Реальный мир состоит из субстанциальных деятелей, каждый из которых «есть индивидуум, наделенный своеобразною идеей Божией как нормативною сущностью» и обладает «творческою силою, которую он может свободно употребить на осуществление своей нормативной идеи и, следовательно, удостоиться быть членом Царства Божия»[17]. При этом понятие «субстанциальный деятель», или субъект, понимается философом широко – от «электрона, атома, молекулы»[18] до человека и общества. Благодаря тому, что «в природе все пронизано субъективным бытием»[19], всякое явление мира кем-то оценено и потому является ценностью. Ступени эволюционного развития «субстанционального деятеля» (неорганическую, растительную, животную, социальную и Божественную) философ кладет в основание своей иерар-

[16] *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. Paris: YMCA-PRESS, 1931. С. 31.
[17] Там же. С. 73–74.
[18] Там же. С. 74.
[19] Там же. С. 76.

хии ценностей. Согласно ей, на определенных этапах «субъект-деятель должен последовательно: *быть*, быть *живым, сознательным, разумным* и, наконец, *совершенным,* достигнув *абсолютной самоценности* и полноты бытия в царстве Божием»[20].

Как видно, в основных философских положениях Гумилев сходится с Лосским. Во-первых, он признает иерархичность мироустройства, основанную на бытийном статусе явлений: «Для нас иерархия в мире явлений – только удельный вес каждого из них, причем вес ничтожнейшего все-таки несоизмеримо больше отсутствия веса, небытия…» (7; 148); во-вторых, он понимает Бога как высшую ценность, к которой устремлено все сущее: «Мы не решились бы заставить атом поклоняться Богу, если бы это не было в его природе» (7; 148). Добавим, что по словам Л.Г. Кихней, тезис о том, что «бытие представляет собой самостоятельную *онтологическую ценность*»[21], был основополагающим как для религиозной православной философии, так и для акмеистов.

Если применять терминологию Лосского, то инвариантной целью движения в художественном мире Гумилева является внеположенная материальному миру абсолютная полнота бытия, к которой стремится субъект, и которая, по сути, определяет смысл его существования, поскольку «подлинною конечною целью всякой деятельности всякого существа служит эта абсолютная полнота бытия»[22]. Однако эта цель не дискредитирует значение существования как такового, а наоборот, усиливает его ценностный статус: божественное «стоит “по ту сторону бытия” не потому, что Оно не бытийственно, а потому, что в Нем нет разделения бытия и ценности»[23]. По сравнению с ним действительность как раз и предстает блеклым отражением, и поэтому устремленность к Богу сопряжена с признанием движения как главного принципа жизни и с экстенсивным познанием мира, которое одновременно является и интенсивным, глубинным. Герой Гумилева хочет не просто достичь предела реального мира, а «вжиться» в него, осознать себя его частью, чтобы перейти на следующую ступень эволюции. Смерть мыслится им именно как этап перехода и не является условием остановки движения. По большому счету, все

[20] *Выжлецов Г.П.* Онтологическая аксиология Н.О. Лосского в XXI веке // Вече. 2011. № 22. С. 74.

[21] *Кихней Л.Г.* Акмеизм: Миропонимание и поэтика. М.: МАКС Пресс, 2001. С. 22.

[22] *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 52.

[23] Там же. С. 39.

остальные поступки (открытие новых стран или отказ от путешествий, военные подвиги и т.д.) являются положительными или отрицательными ценностями в той мере, в которой они способствуют или препятствуют достижению Абсолюта. В терминологии философа это сформулировано так: «…положительная ценность есть бытие в его значении для приближения к Богу и к Божественной полноте бытия»[24].

В итоге, категория движения у Гумилева не ограничивается семантикой пространственного перемещения, но получает значение целенаправленного становления, постоянного осознания необходимости двигаться вперед, что, согласно Лосскому, составляет главное свойство личности: «Деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствование осуществлять их в своем поведении, есть личность»[25]. Личность, таким образом, сама является ценностью, поскольку в перспективе может стать одним целым со всем миром: «…каждая <…> личность есть абсолютная самоценность, потенциально всеобъемлющая»[26]. Движение способствует самосознанию личности, ощущающей свою причастность всему сущему и внутреннее единение с миром.

В заключение отметим, что при изучении художественного мировоззрения писателя более продуктивно не только сосредотачиваться на его собственной философии, оставаясь «внутри» литературы, но и обращаться к «внешним» философским теориям и концепциям, играющим при таком подходе роль методологической базы междисциплинарного исследования и углубляющим литературоведческую интерпретацию. Тем не менее выбор данных теорий должен быть не произвольным, а обусловленным либо непосредственным влиянием (точно установленным или предполагаемым) выбранной концепции на систему взглядов писателя, либо наличием типологических сближений между авторскими представлениями о мире и философскими положениями.

Литература

1. *Айхенвальд Ю.И.* Поэты и поэтессы. М: Северные дни, 1922. 91 с.
2. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. 384 с.

[24] Там же. С. 36.

[25] Там же. С. 74.

[26] Там же. С. 89.

3. *Выжлецов Г.П.* Онтологическая аксиология Н.О. Лосского в XXI веке // Вече. 2011. № 22. С. 68–77.
4. *Городецкий С.М.* Жизнь неукротимая: Статьи. Очерки. Воспоминания. М.: Современник, 1984. 256 с.
5. *Гумилев Н.С.* Полное собр. соч.: В 10 т. М.: Воскресенье, 1998–2007.
6. *Зобнин Ю.В.* Странник духа (о судьбе и творчестве Н.С. Гумилева) // Н.С. Гумилев: Pro et contra. Личность и творчество Николая Гумилева в оценке русских исследователей и мыслителей: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. С. 5–52.
7. *Кихней Л.Г.* Акмеизм: Миропонимание и поэтика. М.: МАКС Пресс, 2001. 183 с.
8. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. Paris: YMCA-PRESS, 1931. 136 с.
9. *Русинко Э.* Гумилев в Лондоне: неизвестное интервью // Николай Гумилев. Исследования. Материалы. Библиография / Сост. М.Д. Эльзон, Н.А. Грознова. СПб.: Наука, 1994. С. 299–309.
10. *Степанов Е.Е.* Поэт на войне. Николай Гумилев. 1914 – 1918. М.: Прогресс-Плеяда. 2014. 848 с.
11. *Шалыгина О.В.* К вопросу выработки подходов к изучению философии писателя (на материале чеховедения) // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 241–260.
12. *Rusinko E.* Acmeism, Post-symbolism, and Henri Bergson // Slavic Review. Vol. 41. No. 3. P. 494–510.

ИДЕЯ ПРОМЕТЕИЗМА И ОТРАЖЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЕВГЕНИКЕ В «ПУТЕШЕСТВИИ МОЕГО БРАТА АЛЕКСЕЯ В СТРАНУ КРЕСТЬЯНСКОЙ УТОПИИ» А.В. ЧАЯНОВА[1]

Н.В. Михаленко

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: Роман «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» известного экономиста, политического деятеля и автора цикла мистических повестей А.В. Чаянова связан с теургическими, человекобожескими представлениями и евгеническими теориями начала XX века. В крестьянской утопии нашли практическое применение идеи евгеники, там проводится искусственный отбор и «терапия неудавшихся жизней», государство не дает «затеряться ни одному таланту», причем труд каждого человека мотивирован и обусловлен потребностями всего общества в целом. Евангельская притча о талантах получает здесь гиперболическую трактовку – чтобы человек мог максимально реализовать свои способности и возможности, он лишается свободы выбора. «Прометей» А.Н. Скрябина, ставший государственный гимном, а также лейтмотивная символика Вавилонской башни, вводимая в текст посредством описания картин, которые схожи с работами Питера Брейгеля Старшего, свидетельствуют об опасности теорий, провозглашающих равенство человека божеству.

Ключевые слова: А.В. Чаянов, Питер Брейгель Старший, утопия, прометеизм, евгеника, теургия, человекобожество, Вавилонская башня.

В «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» известного экономиста А.В. Чаянова получили отражение теургические и прометеистические темы и мотивы, которые были предметом обсуждения в литературных и философских кругах в начале XX века.

Идеал утопической крестьянской страны Чаянова тесно связан с поисками писателей, философов начала XX века. Он схож с «аграрно-патриархальным видением будущего», земного рая у крестьянских поэтов (С.А. Есенин, Н.А. Клюев, С.А. Клычков)[2]. Эти писатели, «защитни-

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

[2] *Соливетти К.* Утопия или метаутопия? // Вторая проза. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1995. С. 299.

ки традиционной национальной красоты попытались воссоздать и сохранить в памяти людей фантастический крестьянский космос, где Бог, природа, люди, жнецы, пахари и скотоводы живут в согласии друг с другом»[3]. По мнению Л.Н. Черткова, Чаянов показал «осовремененный и просвещенный вариант славянофильского идеала России»[4]. Некоторые ученые видят в произведении Чаянова влияние идей евразийства. Исследователь философского контекста русской литературы начала XX века, О.А. Казнина отмечала, что в статье Л.П. Карсавина «Основы политики» («Евразийский временник», 1927) создана близкая чаяновскому произведению картина утопического государства[5].

Утопия Чаянова, сходная с идеями новокрестьян, славянофилов и евразийцев, далека от положительного общественного идеала. Новая страна не только бережно хранит традиционные ценности, но она и применяет «манипулятивные практики, основанные на идее "трансформации" человеческого сознания»[6] – осуществляет «искусственный подбор и содействует организации талантливых жизней»[7]. По мнению К. Соливетти, «в этой Аркадии обнаруживаются жесткие культурные модели, не слишком отличающиеся от моделей общества образца 1921 года»[8]. Создавая научно-популярное произведение, представляющее собой альтернативу большевистским планам, Чаянов проводит литературный эксперимент с утопической моделью, показывая ее сильные и слабые стороны.

[3] *Скороспелова Е.Б.* Фантастика как способ художественной универсализации // История русской литературы XX века (20–50-е годы): Литературный процесс. М.: Изд-во Московского ун-та, 2006. С. 149.

[4] *Чертков Л.Н.* А.В. Чаянов как прозаик // Чаянов А.В. История парикмахерской куклы и другие сочинения ботаника Х. / Под ред. Л.Н. Черткова. Нью-Йорк: Руссика, 1982. С. 39.

[5] *Казнина О.А.* Евразийский комплекс идей в литературе // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 246.

[6] *Павлова О.А.* Русская литературная утопия 1900–1920-х гг. в контексте отечественной культуры: автореф. дис. … докт. фил. наук (10.01.01); Волгоградский государственный университет. Волгоград. 2006. С. 11.

[7] *Чаянов А.В.* Путешествие моего брата в страну крестьянской утопии // Чаянов А.В. Московская гофманиада / Послесл. В.Б. Муравьева; Примеч. В.Б. Муравьева, С.Б. Фроловой. М.: ТОНЧУ, 2006. С. 263.

[8] *Соливетти К.* Утопия или метаутопия? // Вторая проза. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1995. С. 313.

В стране крестьянской утопии всестороннее развитие человека стало идеалом. На это направлены все силы общества. Главенствующее внимание уделяется культурному развитию граждан. Утопические жители не только посещают передвижные выставки работ старых мастеров, властителем их помыслов стали «суздальские фрески XII века» и работы реалистов с «Питером Брейгелем как кумиром»[9]. В залах реликвий Румянцевского музея главный герой романа, Алексей Кремнев, видный советский партийный деятель, мистическим образом попавший в страну утопии, видит то, что оберегают люди будущего: «…его поразила комната Пушкина, <…> Ушаковский альбом, листки альбомных стихов, портреты близких, Нащокинский домик и сотни других свидетелей великой жизни»[10]. Утопические жители со вниманием относятся к старинной архитектуре. Проезжая по новой Москве, Кремнев видел «очертания знакомых зданий, в большинстве построенных в XVII и XVIII веках»[11].

Идея теургии, человекобожества художника начинает звучать уже в разговоре Кремнева с Параскевой Мининой, женщиной из страны утопии. Рассказывая ему о своих живописных предпочтениях – картинах Питера Брейгеля Старшего, Ван Гога, Рыбникова, Ладонова, она говорит, что «искала в искусстве тайны вещей, чего-то или божественного, или дьявольского, но превышающего силы человеческие. Признавая высшую ценность всего сущего, она требовала от художника конгениальности с творцом Вселенной, ценила в картине силу волшебства, Прометееву искру, дающую новую сущность…»[12].

Мотив Вавилона начинает звучать с самого начала пребывания Кремнева в утопическом мире. Оглядывая комнату, где он мистическим образом очутился, герой обращает внимание, что большая часть вещей в ней отличалась «тщательностью своей отделки, какой-то подчеркнутой точностью и роскошью выполнения и странным стилем своих форм, отчасти напоминавших русскую античность, отчасти орнаменты Ниневии. Словом, это был сильно русифицированный Вавилон»[13].

Одна из картин на стене в комнате изображала людей в «цветных фраках, дам с зонтиками, автомобили»[14], ее сюжетом служило что-то вро-

[9] *Чаянов А.В.* Путешествие моего брата в страну крестьянской утопии… С. 228.

[10] Там же. С. 267

[11] Там же. С. 229.

[12] Там же. С. 227.

[13] Там же. С. 225.

[14] Там же. С. 225.

де «отлета аэропланов, по своей композиции с высоким горизонтом, драгоценным краскам она напоминала классическую вещь Питера Брейгеля Старшего»[15].

Работы нидерландского художника П. Брейгеля (Старшего) (ок. 1525–1569), автора картин на библейские сюжеты, не раз упоминаются на страницах крестьянской утопии. Чаянов интересовался живописью, собрал коллекцию гравюр и издал монографию «Старая западная гравюра» (1926), в которой кратко изложил историю и технику изготовления гравюры, дал расшифровки подписи некоторых художников, а также предложил методику для начинающих собирателей[16]. «Всеобщим достояние в утопии стало не массовое, упрощенное, а подлинное искусство, не набор общеизвестных шедевров, а вся сокровищница мирового искусства. Социальный прогресс в утопии заключается в расширении круга лиц, “пьющих из первоисточника культуры и жизни”»[17]. Искусство здесь возведено в ранг светской религии.

Вероятно, упоминая Брейгеля, Чаянов хотел напомнить о его картинах «Вавилонская башня» (1563) и «Малая Вавилонская башня» (1564).

На картине «Малая Вавилонская башня» в сумрачном освещении предстают развалины этого колоссального сооружения. В работе «Большая Вавилонская башня» судьба царства, загоревшегося прометеевской идеей равенства Богу, еще не свершилась:

> Строители спешат строить башню быстрее и выше, как следствие тому – растет только середина, за которой не успевают достраивать края. Строители тратят много сил на поддержание здания-гиганта, но его разрушает время. Брейгель показывает не грандиозное, масштабно развернутое строительство, а тщетные попытки людей завершить превысившую определенный лимит размера постройку. Этим ограничением в данном случае стали природа и время[18].

[15] Там же.

[16] Чаянов дружил с П.П. Муратовым, автором работ «Образы Италии», «Русская живопись до середины XVII века: история открытия и исследования», «Древнерусская живопись: история открытия и исследования». 132-е издание книги Муратова «История живописи на ста страницах» покупают и жители утопического общества. См. об этом: *Михаленко Н.В.* Влияние личности и творчества П.П. Муратова на художественные произведения А.В. Чаянова // «Свой» vs «Другой» в культуре эмиграции: Сб. ст. / Ред. А.А. Данилевский, С.Н. Доценко. М.: ФЛИНТА: Наука, 2018. С. 56–69.

[17] *Чаянов А.В.* Путешествие моего брата в страну крестьянской утопии. С. 277.

Образ Вавилонской башни служит символом гордыни людей, создавших идеальные условия жизни – город-парк, удобные пути сообщения и средства передвижения, в том числе по воздуху, но забывших о гуманистических началах жизни, о праве каждого реализовать свой талант в меру своих желаний и представлений.

В стране утопии ведется «терапия неудавшихся жизней», ни одна искра таланта не должна пропасть. Евангельская притча о талантах получается здесь гиперболическое, гротескное истолкование. Люди будущего творят мир и природу своими руками, познав ее законы, они управляют метеорологией, магнитными полями земли. Также они посягают и на роль Творца – исправляют человеческую «породу».

Отголоски замятинского «Мы» слышатся здесь в идее искусственного отбора: «Главная идея, облегчившая нам разрешение проблемы, была идея искусственного подбора и содействия организации талантливых жизней»[19]. «Всегда нашим конечным критерием являлось углубление содержания человеческой жизни, интегральная человеческая личность»[20]. Учтены и решены проблемы человеческих болезней, пороков развития, патологий: «Теперь мы знаем морфологию и динамику человеческой жизни, знаем, как можно развить из человека все заложенные в него силы. <…> теперь не может затеряться ни один талант, ни одна человеческая возможность не улетит в царство забвения…»[21]). Складывается олигархия авгуров духа, которые творят новый мир, посягают на божественную миссию.

Внимание к человеку, его всестороннему развитию, ставит его в центр мира. Внимание к искусству – возможность почувствовать себя соработником Бога – переродилось в желание усовершенствовать природу человека. В этом произведении Чаянов воплотил многие свои экономические, технические, педагогические и футурологические идеи. Но в то же время предостерег от того, чтобы человек, добившись небывалого расцвета всех сфер жизни общества, не посчитал себя равным Богу.

О.А. Павлова, анализируя истоки и особенности утопии начала XX века, отмечала:

[18] *Бьянко Д.* Брейгель. Сокровищница мировых шедевров. М.: БММ, 2012. С. 121.

[19] Там же. С. 263.

[20] Там же. С. 259.

[21] Там же. С. 264.

> Манипулятивные практики, основанные на идее «трансформации» человеческого сознания в заданном идеократором направлении, явились неотъемлемым свойством всех утопических проектов, возникших в России в 1900–1920-е гг. <…> Первым на манипулятивный аспект «программ земного рая» <…> указал Чаянов, запечатлев в «Путешествии…» изощренную тиранию «авгуров духа, людей искусства»[22].

Государственным гимном утопической страны стал «Прометей» А.Н. Скрябина. Он исполняется вместе с литургией С.В. Рахманинова на кремлевских колоколах в «сотрудничестве с колоколами других московских церквей»[23]. Тема теургических и богоборческих исканий, образ Прометея интерпретировался также в одноименных произведениях В.Я. Брюсова и Вяч.И. Иванова. Для Скрябина Прометей был прежде всего символом, олицетворяющим собой творчество, энергию вселенной, идею становления из хаоса мировой гармонии. Вероятно, крестьянская утопия Чаянова – возможность соединить прометеистические и теургические представления, показать, чем опасно это взаимодействие.

Подобные идеи, вероятно, связаны и с развитием евгеники в конце XIX начале XX века. Основные принципы этой науки были сформулированы английским психологом Фрэнсисом Гальтоном в конце 1863 года. Он предложил изучать явления, которые могут улучшить наследственные качества будущих поколений (одаренность, умственные способности, здоровье). Результаты своей работы Гальтон представил в 1865 году в статье «Наследственный талант и характер» («Hereditary Talent and Character»), более детально они были разработаны в книге «Наследование таланта» («Hereditary Genius», 1869). В 1883 году Гальтон ввел понятие евгеники для обозначения научной и практической деятельности по выведению улучшенных сортов культурных растений и пород домашних животных, а также по охране и улучшению наследственности человека.

В 1916 году Обществом московского научного института был основан Институт экспериментальной биологии. Его организатором был профессор Московского городского народного университета имени А.Л. Шанявского и Высших Женских курсов Н.К. Кольцов. Важно отметить, что

[22] *Павлова О.А.* Русская литературная утопия 1900–1920-х гг. в контексте отечественной культуры. С. 11.

[23] *Чаянов А.В.* Путешествие моего брата в страну крестьянской утопии. С. 267.

в Университете Шанявского в это время преподавал и Чаянов. Область его научных работ косвенно могла быть связана с работами Института экспериментальной биологии (см., например, «Организацию крестьянского хозяйства» (М., 1925).

В 1920 году в Москве, при Институте Экспериментальной Биологии (И.Э.Б.) было образовано Русское евгеническое общество. Направлениями работы Общества было изучение фено- и генотипов человека, собирание и реферирование литературного материала по вопросу о значении биологических факторов в истории, анализ литературного материала по русским семейным хроникам. Велось евгеническое обследование русских выдающихся деятелей, преимущественно писателей, разрабатывались специальные анкеты по обследованию наследственности тех или иных способностей. При Обществе издавался «Русский Евгенический Журнал».

В работе «Улучшение человеческой породы» Н.К. Кольцов писал:

> Порода всякого вида животных и растений, а в том числе и человека, может быть изменена сознательно, путем подбора таких производителей, которые дадут наиболее желательную комбинацию признаков у потомства. Для задачи действительно изменить, облагородить человеческий род, это – единственный путь, идя по которому можно добиться результатов[24].

Идеи Кольцова, развиваемые им в трактате «Улучшение человеческой породы», очень близки тем, которые отразились в романе Чаянова. «Тот, кто получил от природы талант, не должен зарывать его в землю или тратить его исключительно на себя и своих современников: он должен помнить о высокой задаче передать этот талант через свое потомство будущим поколениям»[25]. Одной из задач евгеники он видел «улучшение расы»:

> …культурное государство должно взять на себя важную роль естественного подбора и поставить сильных и особенно ценных людей в наиболее благоприятные условия. <…> Лучший и единственно

[24] *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы (Речь в годичном заседании Русского Евгенического общества 20 октября 1921 года) // Русская евгеника. Сборник оригинальных работ русских ученых (хрестоматия) / Под общей ред. В.Б. Авдеева. М.: Белые альвы, 2012. С. 137. (Сер. «Библиотека расовой мысли»).

[25] Там же. С. 165.

> достигающий цели метод расовой евгеники, это – улавливание ценных по своим наследственным свойствам производителей: физически сильных, одаренных выдающимися умственными или нравственными способностями людей и постановка всех этих талантов в такие условия, при которых они не только сами могли бы проявить эти способности в полной мере, но и прокормить и воспитать многочисленную семью…[26]

В своих работах Кольцов создал образ нового человека. Этот «сверхчеловек, “Homo creator” – должен стать действительно царем природы и подчинить ее себе силою своего разума и своей воли»[27]. Социальная политика должна стремиться к тому, чтобы в государстве были «развиты до совершенства типы физических работников, ученых, деятелей искусства и т.д., и все они в равной степени должны обладать социальным инстинктом, заставляющим их свои способности применять для общей пользы всего социального организма»[28]. Воплощение подобных идей показал на страницах своей утопии Чаянов.

Поскольку вопрос о природе гениальности поднимается в крестьянской утопии, можно предположить, что писатель мог быть знаком и с работами екатеринбургского исследователя евгенических вопросов Г.В. Сегалина, который с середины 1920-х занимался проблемами психопатологии творчества. Сегалин организовал психотехническую лабораторию при Уральском университете и издавал «Клинический архив гениальности и одаренности». Ученый пытался объяснить феномен гениальности с позиций психофизиологии.

Вероятно Чаянов, включенный в научную и культурную жизнь России начала XX века, не только знал об евгенических теориях, но и тонко чувствовал теургическое стремление деятелей искусства к творению нового мира и изменению природы человека. Наверное, бравурные призывы Маяковского («Эй, вы! / Небо / Снимите шляпу!»)[29], само коренное изменение жизни в Советской стране для Чаянова было знаком создания

[26] Там же. С. 157.

[27] *Авдеев В.Б.* Идеология русской евгеники // Там же. С. 16.

[28] *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы. С. 150.

[29] *Маяковский В.В.* Облако в штанах: (Тетраптих) // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 1. Стихотворения, трагедия, поэмы и статьи 1912–1917 годов / Подгот. текста и примеч. В.А. Катаняна. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1955. С. 173–196. С. 196.

нового Вавилона, забывшего о Боге. Не случайно в это время В.Е. Татлин создал свой макет «Башни третьего Интернационала» – «Памятник из железа, стекла и революции» (В.Б. Шкловский).

В «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» Чаянов предлагает свою, научно обоснованную программу развития страны, но показывает, что, создав вокруг себя идеально устроенный мир, человек может возгордиться, почувствовать себя способным совершенствовать и саму человеческую природу.

Литература

1. *Бьянко Д.* Брейгель. Сокровищница мировых шедевров. М.: БММ, 2012. 160 с.
2. *Казнина О.А.* Евразийский комплекс идей в литературе // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 214–287.
3. *Маяковский В.В.* Облако в штанах: (Тетраптих) // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 1. Стихотворения, трагедия, поэмы и статьи 1912–1917 годов / Подгот. текста и примеч. В.А. Катаняна. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1955. С. 173–196.
4. *Павлова О.А.* Русская литературная утопия 1900–1920-х гг. в контексте отечественной культуры: автореф. дис. … докт. фил. наук (10.01.01); Волгоградский государственный университет. Волгоград. 2006. 44 с.
5. Русская евгеника. Сборник оригинальных работ русских учёных (хрестоматия) / Под общей ред. В.Б. Авдеева. М.: Белые альвы, 2012. 576 с. (Сер. «Библиотека расовой мысли»).
6. *Соливетти К.* Утопия или метаутопия? // Вторая проза. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1995. С. 297–314.
7. *Скороспелова Е.Б.* Фантастика как способ художественной универсализации // История русской литературы XX века (20–50-е годы): Литературный процесс. М.: Изд-во Московского ун-та, 2006. С. 144–160.
8. *Чаянов А.В.* Путешествие моего брата в страну крестьянской утопии // Чаянов А.В. Московская гофманиада / Послесл. В.Б. Муравьева; Примеч. В.Б. Муравьева, С.Б. Фроловой. М.: ТОНЧУ, 2006. С. 217–275.
9. *Чертков Л.Н.* А.В. Чаянов как прозаик // Чаянов А.В. История парикмахерской куклы и другие сочинения ботаника Х. / Под ред. Л.Н. Черткова. Нью-Йорк: Руссика, 1982. С. 17–42.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ НАЧАЛА XX ВЕКА В ВОСПРИЯТИИ ГРИГОЛА РОБАКИДЗЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ЭССЕ Г. РОБАКИДЗЕ О РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ)

М.К. Кшондзер

Литературное общество «Арион» (Любек)

Аннотация: Одной из самых актуальных проблем в творчестве Г. Робакидзе нам представляется проблема национального менталитета, самовыражения нации в ее связях с духовными культурами других народов. Анализируя русскую историю и культуру сквозь призму религиозно-философских и мировоззренческих исканий выдающихся русских философов и мыслителей (Н. Бердяев, В. Соловьев, В. Розанов, А. Белый и др.), Г. Робакидзе смотрит на нее с позиций собственной «национальной стихии», оставаясь грузином и патриотом своей нации.

Ключевые слова: апокалипсичность, антиномичность, быт и бытие, фантасмогоричность, созерцательность, национальное самовыражение.

Среди выдающихся личностей XX века фигура Григола Робакидзе является одной из самых значительных как в мировоззренческом, так и в художническом плане. Его сложное, полное подтекстов и иносказаний творчество, многомерность и глубина философского осмысления мира, неординарность оценок и оригинальность суждений позволяют утверждать, что в лице Григола Робакидзе грузинская культура XX века достигла высочайшего уровня. Философские и мировоззренческие взгляды Робакидзе во многом формировались под влиянием французского и русского символизма, он был одним из мэтров грузинских символистов- «голубороговцев»,однако его оценки и характеристики всегда оставались оригинальными и самобытными.

Очерки Г. Робакидзе о русской культуре объединены одной общей мыслью – идеей национального самовыражения и необходимостью постижения «тайны России». Во всех эссе так или иначе ставится проблема самобытности России и в то же время ее двойственности, апокалипсического предназначения и особой роли в мировой цивилизации.

Фигуры, выбранные для анализа, достаточно разнятся как характером своего творчества и общественного положения, так и эпохами, в которые они жили. Это П. Чаадаев и А. Белый, М. Лермонтов и В. Розанов. Объединяет очерки личность автора, сумевшего найти в каждом из своих героев имен нечто такое, что позволило говорить о них как о выразителях национального духа и гения.

Предваряет очерки эпиграф, свидетельствующий о любви грузинского поэта к России как к стране, которую ждут грандиозные перемены, воспринимаемые Г. Робакидзе в образе апокалипсических коней: «Стране, где в беспредельных степях слышен далекий гул апокалипсических коней, – России – эти раздумья грузинский поэт любовно посвящает»[1].

В настоящей работе мы остановились на анализе двух эссе Г. Робакидзе, написанных в 1919 году и посвященных его современникам – Василию Розанову и Андрею Белому, однако, прежде чем перейти к непосредственному анализу этих публицистических очерков, необходимо обратиться к рецензии Робакидзе на книгу Н.А. Бердяева «Душа России»[2].

Анализируя концепцию русского философа, основанную на противоречивой сущности России и антиномичности ее исторического бытия, Н. Бердяев рассматривает три противоречия, которые, с его точки зрения, составляют сущность национального бытия России.

Первое противоречие он видит в том, что, с одной стороны, Россия – самая безгосударственная страна в мире, для управления которой, по легенде, были призваны варяги. Русские писатели проповедуют антигосударственные принципы: славянофилы и Достоевский – такие же анархисты, как Кропоткин и Бакунин, русское народничество есть явление безгосударственного духа, а русские либералы скорее гуманисты, чем государственники. Русский народ стремится не столько к свободному государству, сколько к свободе от государства. С другой стороны, по мнению Бердяева, Россия – не только государственная, но и самая бюрократическая страна в мире, величайшая империя, на укрепление которой тратится вся живая энергия нации.

Второе противоречие России состоит в том, что, с одной стороны, это самая не шовинистическая страна в мире, в которой национализм производит впечатление чего-то наносного. В космополитических теориях русских писателей сквозит всечеловеческий (сверхнациональный) дух

---

1 *Робакидзе Г.Т.* Василий Розанов // Литературная Грузия. 1988. № 2. С. 128.

2 *Робакидзе Г.Т.* Душа России // Золотое руно. 1993. № 1. С. 90–93.

русского народа. Достоевский провозгласил, что русский дух – вселенский дух. С другой стороны, антитезис состоит в том, что Россия – самая националистическая страна в мире, которая отвергает Европу, признает только себя.

Третье противоречие России, по Бердяеву, в том, что, с одной стороны, это страна безграничной свободы духа, в которой нет буржуазности и мещанства Запада. Странничество было и в русских революционерах, и в русском сектантстве. В русской душе всегда есть вечное искание нового царства на земле, оттого она так свободна внутренне и так страннически настроена. С другой стороны, Россия – страна страшной покорности, в которой все классы и прослойки (купечество, чиновничество, крестьянство, духовенство, интеллигенция) внутренне не свободны, инертны, ленивы, пассивны. Россия – страна безличного коллектива.

Рассмотрев три основных противоречия России, Бердяев приходит к выводу, что в этой противоречивости и состоит «тайна России». Для того чтобы преодолеть противоречия, Н. Бердяев предлагает найти правильное соотношение между мужественным и женственным началами в душе России. Г. Робакидзе так передает мысли Н. Бердяева:

> Несоединенность этих начал в русском духе и в русском характере – вот где надо искать решение проблемы. Россия женственна и ждет мужественного начала извне. Мужественное в России – это или немецкое, или французское, или греческое. В жизни духа Россией владеют: то Маркс, то Штейнер, то Кант, то какой-нибудь иностранный муж <...> Отсюда один выход: раскрытие внутри самой России, в ее глубинных основах, мужественного начала, оформляющего и преобразующего, властного и строгого. И Бердяев верит, что раскрытие это свершится в современной войне <...> Русь пророческая – вот что видится Бердяеву впереди. Она должна сказать миру новое слово – и скажет. В чем конкретно выразится новое слово будущей России, об этом Бердяев не говорит ни слова. Он лишь предчувствует приближение «нового града» и тайно бросает намек на апокалипсический конец[3].

Изложив в общих чертах концепцию Н. Бердяева, Г. Робакидзе дает ей свою оценку, в основе которой лежит мысль о том, что эта концепция ошибочна, хотя в ней много верных мыслей. Ошибочность концепции

[3] Там же. С. 90.

Н. Бердяева, по мнению Г. Робакидзе, состоит, с одной стороны, в том, что она художественна по своей сути, т.е. не преследует научной цели, а выводы основываются на чисто эмоциональных моментах, а, с другой стороны, в неправильном разграничении женственного и мужественного начал в России.

Таким образом, рецензия на книгу Н. Бердяева превращается у Г. Робакидзе в оригинальное эссе о русском национальном духе и характере. Основными чертами русского мировосприятия грузинский писатель считает апокалипсическую настроенность в плане абсолютного начала и пассивность в сфере относительного, к чему он относит и культуру.

В отдельных эссе, посвященных некоторым деятелям русской культуры, Г. Робакидзе конкретизирует свои мысли на примере творчества того или иного писателя или мыслителя.

Открывает галерею портретов русских писателей эссе о В.В. Розанове – одном из самых оригинальных и неординарных писателей и философов, творчество которого при жизни автора и впоследствии получало самые разноречивые оценки, ибо как личность писателя, так и его художественное наследие были глубоко самобытны. Произведения В. Розанова новаторски объединяют в себе и дневниковую запись, и философские раздумья, и афоризмы, и частные письма, и литературоведческий анализ, и теологический комментарий, и лирические отступления. По мнению самого В.В. Розанова, такое колоссальное расширение предмета литературы есть в какой-то мере разложение «самого существа» ее:

> Я ввел в литературу самое мелочное, мимолетное, невидимые движения души, паутинки быта. Но вообразить, что это было возможно потому, что «я захотел», никак нельзя. Сущность гораздо глубже, гораздо лучше, но и гораздо страшнее <...> Во мне есть какое-то завершение литературы, литературности, ее существа – как потребности отразить и выразить. Больше что же еще выражать? Паутина, вздохи, последнее уловимое. О, фантазировать, творить еще можно, но ведь суть литературы не в вымысле же, а в потребности сказать сердце. И вот с этой точки я кончаю и кончил. И у меня мелькает странное чувство, что я последний писатель, с которым литература вообще прекратится[4].

[4] *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб второй // Розанов В.В. Из истории отечественной философской мысли. М. 1990. Т. 2. С.423–424.

Эссе Г. Робакидзе привлекает внимание четкостью оценок и точностью характеристик, умением подметить основные, сущностные моменты мировоззрения и творчества писателя. Строится очерк по привычной для Г. Робакидзе схеме: автор приводит наиболее характерные для анализируемого писателя высказывания, а затем дает им свою оценку.

Начинается эссе с цитат, подтверждающих мысль Г. Робакидзе о том, что внешняя самооценка человека очень важна для понимания его внутреннего мира (хотя она может быть субъективной и не всегда справедливой). Самоуничижительные высказывания Розанова о своей внешности постепенно сменяются цитатами, в которых дается оценка внутренних, потаенных свойств души. Затем Г. Робакидзе дает характеристику личности В. Розанова: «Довольно – портрет завершен. Это – какой-то Передонов – но с чем-то особенным <...> Розанов может сказать о себе: Передонов с гениальностью: вот я»[5].Сопоставление В. Розанова с героем известного романа Ф.К. Сологуба Передоновым не случайно, эта аналогия возникала не только у Робакидзе, но и у ряда критиков Розанова (см. в «Опавших листьях»: «Со времени “Уединенного” окончательно утвердилась мысль в печати, что я – Передонов или Смердяков»)[6].Однако Г. Робакидзе не ограничивается этим сопоставлением (характерно, что он говорит о В. Розанове: Передонов с гениальностью), а пытается проникнуть в глубинную сущность мировоззрения В. Розановапосредством осмысления тайных пружин его психологии и философии:

> По формуле Вейнингера, гений – наивысшая индивидуальность, не похожая на других; он же – наивысшая универсальность: может стать потенциально и «этим» и «другим» – «всем»... Эмпирически он безобразный, метафизически он просто «без – образен», безликий, в нем нет индивидуальности.
>
> И, тем не менее, или благодаря может быть этому, ему дано гениальное всечувствие, творческое проникновение решительно во все: он понимает «и это и другое» – ибо он и «то» и «другое»... Он безличен по-человечески, но зато нечеловечески всемирен. В этом – его тайна[7].

[5] *Робакидзе Г.Т.* Василий Розанов // Литературная Грузия.1988. № 2. С. 128.

[6] *Розанов В.В.* Указ. соч. С. 373.

[7] *Робакидзе Г.Т.* Василий Розанов. С. 130.

Через «феномен Розанова», точно охарактеризованный Г. Робакидзе как сочетание несочетаемых черт и умение взглянуть на явления с совершенно различных точек зрения (из-за чего Розанова многие критики, в частности, П.Б. Струве, считали беспринципным), грузинский поэт объясняет и его теорию пола (пол – «текучая безликость»), и пристрастие к иудаизму как пантеистическому эротизму, и отрицание христианского смирения и аскетизма, которое для христианства, по мнению Д.С. Мережковского, было даже опаснее идей Ницше.

Понимая субъективность и неоднозначность многих философских и эстетических воззрений В. Розанова, Г. Робакидзе отмечает великолепный стиль писателя, в полной мере выражающий внутреннее «я» автора:

> Стиль Розанова ждет своего исследователя. По силе «выражения», по тонусу «изображения», по темпераменту «передачи» – Розанов в русской литературе не имеет себе равного. И еще поразительна вместимость его словесных форм, когда с легкостью переливается все то «тайное», «безмолвное», «несказанное», «интимное», которого другие не рискнули бы даже упомянуть в намеке. Поистине так же феноменален стиль Розанова, как и сам Розанов[8].

Это высказывание Г. Робакидзе о стиле В. Розанова еще раз подчеркивает его тонкий литературный вкус, способность к постижению сущностных категорий творчества и прозорливость в оценке художнических дарований. Характерно, что именно обаяние стиля В. Розанова подчеркивали даже такие его идейные противники, как П.Б. Струве и Д.В. Философов.

Таким образом, уже в зарисовке, посвященной В. Розанову, Г. Робакидзе обращается к личности, сыгравшей немаловажную роль в становлении духовного самосознания русской интеллигенции.

Следующая фигура, которая в полной мере раскрывает проблему национального мировоззрения в контексте философских (антропософских), теологических, провиденциалистских категорий – это одна из выдающихся личностей в русской литературе XX века – Андрей Белый.

Эссе о Белом очень оригинально в сюжетном и композиционном отношении: характеристика творчества А. Белого дается на широком фоне рассуждений Г. Робакидзе о сущности поэтического творчества и о типологии поэтов в зависимости от их отношения к «Земле».

[8] Там же. С. 133.

Образ Земли, по Г. Робакидзе, складывается из трех моментов: Вещи, Время, Хаос. По отношению к Земле он разделяет авторов на две группы.

Первая группа – поэты, влюбленные в Землю, у которых отношение к ней – эротическое. К творцам такого рода Г. Робакидзе относит Гомера, Тициана, Гёте, Пушкина, Толстого, С. Городецкого:

> Влюбленность в тело Земли рождает у поэтов любовь к вещам <...> «Время» не ложится тяжелым бременем на их сознание; наоборот: в самой текучести времени они усматривают рост, созреванье, цветенье вещей. Не страшен им и «хаос»: в нем они чувствуют праматерное лоно всякого бытия, – хоть и темное и безликое, но все же «родимое и родное»[9].

Ко второй группе, по мнению грузинского поэта, можно отнести творцов, которые не любят Земли, а питают к ней подчас отвращение. К таким творцам принадлежат Гоголь, Бодлер, Гойя, Пикассо:

> Их мрачный взор обращен исключительно на разложение и распад вещей <...> Плоть земли их не радует вовсе <...> Время их давит своей нескончаемостью, и манит их в темную бездну Хаос <...> Понятен и способ их творческого выражения: вместо воплощения – развеществление, вместо оформленной плоти – геометрический скелет, вместо зрелого плода – отвратительные чудовища[10].

При всей условности и односторонности этого деления, оно достаточно распространено в истории и теории литературы и не является оригинальной находкой Г. Робакидзе. Однако он идет дальше и в это деление вносит апокалипсический момент, что является уже оригинальной теорией автора, представленной двумя параллельными группами.

Первая группа – творцы, влюбленные в Землю, в ее рост, в её цветение, но видящие в ней «дальнее» – свою мечту, ожидание чего-то грядущего. К творцам данного порядка, т.е. к тем, у которых апокалипсический ритм души проходит через любовь к Земле, Г. Робакидзе относит Вл. Соловьева, Достоевского, Мережковского, Блока.

[9] *Робакидзе Г.Т.* Андрей Белый // Литературная Грузия. 1988. № 2. С. 133.
[10] Там же. С. 135.

Существует, по мысли автора, и другой творческий тип с апокалипсическим мировосприятием, который не любит Землю. Это как бы разновидность группы творцов-разрушителей, с той только разницей, что нелюбовь к Земле у них превращается в стремление к ее полному уничтожению. Данный тип близок к поэтам-апокалиптикам, однако «если последние жаждут “нового неба и новой земли” через любовное преображение плоти мира, означенный поэт волит, чтобы “новое небо и новая земля” явились через яростное испепеление плоти того же мира»[11]. К творцам такого типа Робакидзе относит Андрея Белого и пытается доказать это на материале творчества поэта.

Через все эссе проходит параллель между А. Белым и Гоголем. По мнению Робакидзе, А. Белый – тот же Гоголь, только с огненным взором Апокалипсиса: «Пишет ли Белый, говорит ли Белый – ощущаешь всегда какую-то жуть: чувствуешь, что вот-вот остановится для его сознания время и “красный дракон” рассеется в пыль...

Там, где Блок говорит: “О Русь моя, жена моя!” – Белый скажет: “Исчезни в пространство, исчезни, Россия, Россия моя”»[12].

Апокалипсичность и разрушающее начало Робакидзе видит во всем творчестве А. Белого, включая его книгу «Луг зеленый», «Симфонии», стихи, романы «Серебряный голубь» и, конечно, «Петербург».

Как известно, романы «Серебряный голубь» и «Петербург»были задуманы как две части трилогии «Восток или Запад», в которой А. Белый пытался ответить на вопросы о месте России в мире, волновавшие всю русскую культурную общественность со времен Петра I. Однако если в XIX веке Россия рассматривалась в соотношении с Европой, то на рубеже веков проблема приняла несколько иную окраску в связи с обострением интереса к Востоку и его культуре. Неизбежно эта тема связывалась с петровскими реформами. Попытки включить Россию в общий ход мирового процесса делали многие историки и философы, в том числе С. Соловьев, В. Ключевский, Вл. Соловьев.

Наиболее распространенной концепцией о будущем России стала концепция Вл. Соловьева – сына и преемника идей С.М. Соловьева. В основе взглядов Вл. Соловьева лежала мысль о возможностиближайшего столкновения стран Востока и Запада. Для него это были различные нравственные, этические системы, воплощавшие в себе взаимоисключа-

[11] Там же. С. 136.
[12] Там же. С. 137–138.

ющие тенденции: порядок, т. е., по Вл. Соловьеву, косность, неизменяемость, застой (Восток), и прогресс, т. е. движение, совершенствование, приближение к идеалу (Запад).

По мнению Вл. Соловьева, Восток прочно связан с прошлым, Запад же устремлен в будущее. Что касается России, то в статье «Мир Востока и Запада» он склонен усматривать предназначение России в слиянии враждебных начал «прогресса» и «порядка», Запада и Востока, в примирении их в лоне единой «Христианской империи»:

> Россия стала подлинною Империею, ее двуглавый орел стал правдивым символом, когда с обратным ходом истории полуазиатское царство московское, не отрекаясь от основных своих восточных особенностей и преданий, отреклось от их исключительности, могучею рукою Петра распахнуло широкое окно в мир западноевропейской образованности и, утверждаясь в христианскойистине, признало – по крайней мере в принципе – свое братство со всеми народами[13].

Таким образом, национальную самобытность России Вл. Соловьев усматривает в необходимости примирения враждебных начал Запада и Востока, чему должны способствовать особенности русского национального характера.

Мы не случайно подробно остановились на концепции Вл. Соловьева, ибо она была очень популярна среди русских символистов. Сочувственно относился к ней и А. Белый, однако со многими положениями теории Соловьева он был не согласен. По мысли А. Белого, Россия обретет свое подлинное лицо, минуя как западный, так и восточный путь развития, если над ней воссияет свет великой истины, т.е. возрождение России видится ему через апокалипсические потрясения в возвращении к идее Христа, который отождествляется с Солнцем как животворящим началом. Если же этого не произойдет, то свершится мировая катастрофа.

Возвращаясь к очерку Г. Робакидзе об Андрее Белом, следует отметить, что его анализ творчества русского поэта основывается на нескольких моментах, являющихся основополагающими для всей статьи: отношение поэта к Земле (поэтому не случайна такая пространная классификация творцов в начале эссе), постоянная параллель с Гоголем и, конечно же, проблема России в ее сопоставлении с Западом и Востоком.

[13] *Соловьев В.С.* Собр. соч: В 10 т. Т. 6. СПб., 1911–1914. С. 668.

По мнению Г. Робакидзе, А. Белый не победил темной стихии Земли, а ушел от нее, подобно Гоголю. Русь преследовала Белого так же, как и Гоголя, была для него такой же неразрешимой загадкой. Если Гоголь пытался разрешить загадку России в «Мертвых душах», то Белый пытается ответить на мучившие его вопросы в своем знаменитом романе «Петербург». Как уже говорилось, Петербург всегда привлекал к себе мыслителей и художников как город, рожденный Петром из небытия, как призрачный, мистический город, которому на рубеже веков отводилась роль вершителя судеб России.

В изображении Петербурга А. Белый, как никто другой из русских символистов, использует традиционные образы русской литературы: герои и сюжеты Пушкина, Гоголя, Достоевского как бы обретают у него в романе вторую жизнь. С другой стороны, вводя в ткань романа известные ситуации и даже героев из классической русской литературы, Белый дает им совершенно иную трактовку. Если персонажи Пушкина и Достоевского действуют в условиях, соответствующих их социальным характерам и породившей их эпохе, то герои Белого «пребывают постоянно на грани быта и бытия, в многомерном измерении, в истории и праистории одновременно. Словно какая-то могучая воздушная сила постоянно выталкивает их за пределы реально осязаемой действительности, в мир их доисторического прошлого»[14].

Эту нереальность, призрачность героев Белого отмечает и Г. Робакидзе, но исходя из своей концепции мировосприятия А. Белого, он выводит эти черты творчества писателя из его отвращения к Земле, к плоти, что порождает возникновение страшных, отталкивающих как внешне, так и внутренне персонажей романа «Петербург» (провокатор Липпанченко, террорист Дудкин). Отсюда, по мнению Г. Робакидзе, и двойственность главного героя романа Николая Аполлоновича Аблеухова.

Г. Робакидзе делает далее более широкие обобщения о том, что «в своей нелюбви к плоти Земли он [Белый] пошел так далеко, что совершенно разрушил физический план бытия и перевел бытие в астральные сферы»[15]. Эта мысль кажется очень точной и как бы предвосхищает мно-

[14] *Долгополов Л.К.* А. Белый и его роман «Петербург» // Андрей Белый. Проблемы творчества. Л.: Сов. писатель, 1988. С. 286.

[15] *Робакидзе Г.Т.* Андрей Белый // Литературная Грузия. 1988. № 2. С.133.

гочисленные работы о Белом, в которых его творчество рассматривается в двух планах – плане быта и плане бытия[16].

Анализ Петербурга как главного героя романа А. Белого неизбежно приводит к фигуре создателя этого города, «медный призрак которого является в романе не менее активным лицом, чем сам Петербург»[17]. Личность Петра постоянно привлекала к себе Г. Робакидзе, и это не случайно, ибо именно Петр явился тем реформатором, который изменил путь развития России и положил начало извечной теме предназначения этой великой страны и ее места в мировой цивилизации. Анализируя роман А. Белого «Петербург», грузинский писатель вновь возвращается к этой мысли, воспринимая Петра I в неразрывной связи с судьбой России и с судьбой Петербурга как воплощения катастрофичности и непредсказуемости русской истории.

Г. Робакидзе тонко улавливает внутреннюю противоречивость позиции самого А. Белого, который, с одной стороны, видит в Петербурге (а, следовательно, и в Петре I) нигилистическое, разрушающее начало, а с другой стороны, осознает, что без мощного духовного начала, которым является Петербург для русской культуры, России не совершить того гигантского прорыва в будущее, который сможет возродить ее к новой жизни и поможет обрести свет великой истины в образе Солнца как животворного начала.

Анализ эссе Г. Робакидзе о русской культуре (на материале очерков о Н. Бердяеве, В. Розанове и А. Белом) позволяет судить о глубине постижения грузинским поэтом и мыслителем сути русского национального менталитета. Все очерки объединены одной общей мыслью – идеей национального самовыражения и необходимостью постижения «тайны России», в каждом из них в той или иной степени ставится проблема самобытности России и в то же время ее двойственности, апокалипсического предназначения и особой роли в мировой цивилизации.

Многие мысли и рассуждениянe потеряли своей актуальности и сегодня. Безусловно, взгляды Г. Робакидзе спорны и субъективны, однако мы имеем дело не с научным исследованием, а с художественно-публицистической прозой, в которой ярко проявилась личность автора – выдающегося художника, писателя, мыслителя.

[16] См. работы Л. Долгополова, В. Пискунова, а также многочисленные зарубежные исследования о Белом в кн.: Андрей Белый. Проблемы творчества. М., Сов. писатель, 1988.

[17] Там же. С. 146.

Литература

1. Андрей Белый: Проблемы творчества: Статьи, воспоминания, публикации. М.: Сов. Писатель,1988. 832 с.
2. *Долгополов Л.К.* А. Белый и его роман «Петербург». Л.: Сов. Писатель, 1986. С. 286.
3. *Имедашвили К.И.* «Ничего больше не прошу я у Грузии» // Литературная Грузия. 1988. № 2. С. 115–123.
4. *Робакидзе Г.Т.* Душа России // Золотое руно. 1993. № 1. С. 90–93.
5. *Робакидзе Г.Т.* Василий Розанов // Литературная Грузия, 1988. № 2. С. 128.
6. *Робакидзе Г.Т.* Андрей Белый // Литературная Грузия. 1988. № 2. С. 133–147.
7. *Робакидзе Г.Т.* О двух путях творчества // Золотое руно. 1993. № 1. С. 93.
8. *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб второй // Розанов В.В. Из истории отечественной философской мысли. Т. 2. М., 1990. С. 423–424.
9. *Соловьев В.С.* Собр. соч: В 10 т. СПб, 1911–1914.

«КОРИФЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ»: И.Б. РОДНЯНСКАЯ О ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Е.М. Зенова

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Аннотация: В большинстве литературно-критических статей И.Б. Роднянской, вне зависимости от первоначально избранной темы, рассуждения затрагивают законы человеческой природы вообще. Объяснение этого устойчивого интереса к философскому аспекту можно найти в методологических установках Роднянской, а именно в приверженности к направлению, избранному В.С. Соловьевым в литературной критике. Сущность такого подхода заключается в соотнесении наблюдений над эстетической стороной произведений с истиной в высшем смысле этого понятия. Метод Соловьева оценивается положительно, ибо ему удалось указать на отсутствие противоречий между внимательным изучением художественного аспекта и прочтением текста в философском ракурсе. Цель настоящей статьи – выявить закономерности, которые свидетельствуют о влиянии творчества Соловьева на методологию литературной критики Роднянской в целом и поэтику статей в частности.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, И.Б. Роднянская, философская критика, литературно-критический метод.

В интервью «Московскому книжному журналу» И.Б. Роднянская вспоминает обстоятельства, которые в наибольшей степени определили ее профессиональный путь. Подаренный родителями и зачитанный в подростковом возрасте томик статей В.Г. Белинского навел на мысль о стезе литературного критика, и путь к этому званию пролегал через филологический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. Но цепь последующих событий внесла значительные перемены: «Я увидела около столика для поступающих на филфак невероятную очередь, а рядом столик, куда почти никто не стоял. Это был прием на философский факультет. Я узнала, что там преподают не только гуманитарные дисциплины, но и математику с биологией, которые я тоже очень любила, – и с радостью подала туда документы»[1].

[1] Роднянская И.: «Свой багаж мы набрали “из-под глыб”» [Электронный ресурс] URL: http://morebo.ru/interv/item/rodyanskaya-int (Дата обращения: 9.06.2018).

Однако ни на филологическом, ни на философском учиться так и не пришлось: мировоззрение, «внутренняя оппозиция» и нежелание «преподавать литературу с партийно-идеологических позиций»[2] повлияли на выбор в пользу Библиотечного института. Там в качестве критика Роднянская пробует себя в студенческом научном обществе под руководством преподававших «космополитов» и «прочих неугодных»[3].

Как видно из этого биографического экскурса, интерес к философии был свойствен Роднянской уже на заре творческого пути. В дальнейшем исследовательская и литературно-критическая деятельность будет развиваться в тесной связи с идеями крупнейших отечественных религиозных мыслителей и философов: Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, А.С. Хомякова, К.Э. Циолковского. И при анализе произведений художественной литературы Роднянская не будет обходиться без комплекса идей классической эстетики: к явлениям искусства прилагаются фундаментальные категории прекрасного: «Истина-Добро-Красота»[4].

Особняком в сфере интересов критика стоит устойчивое внимание к творческому пути Вл. Соловьева. Роднянская является автором статей об этом мыслителе в «Философской энциклопедии» (разделы: теория мирового процесса, эстетика философского эроса), составителем и автором вступительных статей к сборнику, объединившему работы по философии искусства литературно-критические труды, в соавторстве с Р.А. Гальцевой был подготовлен сборник «К портретам русских мыслителей», где творческая деятельность Соловьева рассматривается в аспекте «общественно-духовной роли христианского просветителя»[5]. Рефлексия самой Роднянской такова: «<…> я ведь и русской философией занималась (-юсь), а при этом нельзя не обращаться к русской литературной классике; если всерьез интересуешься Владимиром Соловьевым, то понятно – что и всеми, на кого распространялись его эстетические сужде-

[2] *Роднянская И.:* Прав был Солженицын – Бога забыли, отсюда и кризис [Электронный ресурс] URL: http://www.pravmir.ru/irina-rodnyanskaya-prav-byl-solzhenicyn-boga-zabyli-otsyuda-i-krizis/ (Дата обращения: 9.06.2018).

[3] Роднянская И.: «Свой багаж мы набрали “из-под глыб”».

[4] Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / Отв. сост. и ред. П.В. Алексеев. М.: Академический Проект.1999. С. 669.

[5] *Гальцева Р., Роднянская И.* О современных уклонах в освоении соловьевского наследия // К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 57.

ния. Просто страшно подумать, что этого утешительного сектора в моих литераторских занятиях могло не быть»[6].

Восприятие наследия Соловьева Роднянской отчетливо делится на три неравных доли: первый блок осмысляет его в качестве писателя, чуть больше внимания уделяется роли литературного критика, и наконец, самый обширный пласт работ исследует комплекс идей Соловьева-мыслителя. Следует учесть, что построение стройной классификации здесь оказывается невозможным, ибо границы между названными ролями разомкнуты. Так, художественное творчество Соловьева оценивается Роднянской в ракурсе идейного наполнения. В частности, при анализе пьесы Соловьева «Белая лилия» Роднянская концентрируется на вопросах жанра и типе юмора. Парадакосальность смеха в этом тексте вызвана сбоем целеполагания: «Как носитель духовной миссии <…> Соловьев никогда не был вполне свободен и самоопределен по отношению к “самому значительному в жизни” <…>. Свобода тут наступала только в утопически-малообязывающей атмосфере полуверы-полушутки, которая своей двусмысленностью расколдовывала любые обеты и снимала любые заклятья, оставляя между тем для них лазейку исполниться и сбыться»[7]. Важно, что анализ пьесы неизменно вбирает в себя привлечение биографических фактов о Соловьеве, таких, как, например, влюбленность в Софью Петровну Хитрово. «Этой любви мы и обязаны появлением на свет “Белой Лилии”, а прощанию с ней – предположительно – ее окончательным завершением»[8], – заключает Роднянская, говоря о двух Софиях в жизни философа. Мотив раздвоения – ведущий не только в личной, но и творческой жизни Соловьева, считает критик. Подтверждением этой мысли следует считать суждение о двух типах юмора Соловьева-писателя: юродствующем и профанирующем: «от невинно-детского до жутко-демонического, от “неистового” до светски-игривого – [они] не противоречат друг другу, а суть разные градации острого рефлекса на эти самые “мировые противоположности”»[9]. Существенно, что эстетические взгляды Соловьева затем последовательно отражаются на характере размышлений самой Роднянской.

Обращение к литературно-критическому творчеству Соловьева во многом представляется возможным признать продолжением осмысле-

[6] *Роднянская И.Б.* Движение литературы. В 2 т. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 12.

[7] *Роднянская И.Б.* Движение литературы. Т. 1. С. 167–168.

[8] Там же. С. 174.

[9] Там же. С. 166.

ния задач самой Роднянской, несмотря на главенствующий бахтинский принцип: «определи́ть – значит опреде́лить», всячески избегая однозначного обозначения собственного метода. Вопреки тому, что в область интересов Роднянской входят как литературоведение, так и литературная критика, самоопределение автора таково: «Взгляд на себя в литературе: критик как критик»; «Главная черта литературного пути – дилетантизм, я так и не специализировалась ни в одной филологической области, философской – тож <…>»[10]; «Я не писатель, не поэт, не пушкинист и вообще, строго говоря, не филолог или литературовед, хотя в филологию, историю русской литературы и философии, даже в стиховедение совершала спорадические вылазки. Я и журнальный критик не вполне, хотя по преимуществу все же таковой»[11]. Можно заметить, что исследователи солидарны с такой трактовкой. Так, Р. Сенчин, с одной стороны, в работе «Ренессанс критики» говорит о возвращении в текстах Роднянской своевременной и подходящей для новой литературы «реальной» критики[12], но и в более ранних работах, посвященных осмыслению литературной критики, можно найти определение Роднянской как критика-публициста и сопоставление подхода к анализу художественных произведений с приемами Д.И. Писарева и Н.А. Добролюбова[13]. С другой стороны, С.И. Чупринин говорит о том, что главным для Роднянской в литературе является «поиск смыслов»[14]. Необходимо добавить к приведенной характеристике тот факт, что информация о Роднянской помещена в словарь «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды». Философскую позицию Роднянской считает и О. Балла: «Развитие литературы показано ею как прояснение, уточнение, усложнение отношений человека со смыслами. Даже так: со Смыслом. Литература – а впрочем, и жизнь, в которую она погружена, – предстает как “единый текст”»[15].

[10] Там же. Т. 2. С. 497.

[11] *Роднянская И.Б.* Речь по случаю получения Пушкинской премии [Электронный ресурс] URL: http://gostinaya.net/?p=2316 (Дата обращения: 9.06.2018).

[12] *Сенчин Р.* Ренессанс критики // Новая русская критика. Нулевые годы. М., 2009. С. 9.

[13] *Гусев В.И.* О жанрах и стилях современной советской критики // Проблемы теории литературной критики. Сб. статей. М.: Изд-во МГУ. 1980. С. 250.

[14] *Чупринин С.И.* Смыслоискательница // Знамя. 2013. № 9. С. 192–197.

[15] *Балла О.* На окраинах, в центре и на границе [Электронный ресурс] // Независимая газета. URL: http://www.ng.ru/koncep/2006–12–14/11_okrainy.html (Дата обращения: 9.06.2018).

Учитывая то, что в критике Роднянская во многом идет по пути, предложенному Соловьевым, все, сказанное ею о философе, в немалой степени является и автохарактеристикой. Мировоззрение Соловьева, считает Роднянская, наделено чертами романтизма и платонизма. Но с ними соседствуют и противоположные духовные и нравственные склонности, воплощая «уникальную амальгаму консерватизма, либерализма и радикализма»[16].

Совокупность взглядов Соловьева на «дело художника» и литературное творчество именуется положительной или классической эстетикой: «В этой системе отсчета эстетика соотносится с высшим смыслом жизни, включаясь в стремление человека к идеалу»[17]. А критик в этой системе играет роль судьи, чувствительного одновременно и к миру идей художника, и к его индивидуальному пафосу. Такой позиции способствуют как неизменная вера в объективную силу красоты, так и устремленность философской мысли к духовному строю личности. По Соловьеву, «<…> подлинное поле действия художника – <…> человеческие души, которые под влиянием эстетического впечатления способны изменить себя и жизнь»[18]. Логично поэтому, что Пушкин, Мицкевич, Лермонтов предстают в образах не теургов или демиургов, но пророков и духовных вождей. И важно, что писатель здесь предстает не литератором, но учителем жизни.

«Красота спасет мир», – эта фраза Достоевского станет решающей в философии Соловьева, так как «<…> единственный способ обойтись без принуждения – привлечь сердца красотою. Она, таким образом, и путь воздействия на общество, и конечный идеал общественных отношений»[19]. Этот путь превращает художника в пророка для нового социума благодаря надсоциальному фундаменту, а также «троякой вере в присутствие красоты – в мире запредельном, в мире человеческой души и в мире природной материи»[20]. Характеризуя литературно-критическое творчество Соловьева, Роднянская предполагает, что широкого отклика ожидать не следует по причине многочисленных отсылок к «как бы обветшалому миру гармонии и благолепия», но именно поэтому в нем «заключена спасительная энергия, возвращающая искусство в мир духа»[21].

[16] *Роднянская И.Б.* Движение литературы. Т. 1. С. 251.

[17] *Гальцева Р., Роднянская И.* Реальное дело художника (“Положительная эстетика Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество”) // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. статья Р. Гальцевой и И. Роднянской. М.: Искусство. 1991. С. 9.

[18] *Роднянская И.Б.* Движение литературы. Т. 1. С. 165.

[19] *Роднянская И.Б.* Движение литературы. Т. 1. С. 166.

[20] Там же. С. 166.

В совершенно специальном ракурсе предстает восприятие наследия Соловьева-мыслителя. Среди имеющихся работ эта область по своей широте представляет самое разомкнутое поле: для многих работ Роднянской наследие Соловьева предстает источником, фундаментом, на котором впоследствии выстраиваются уже собственные теоретико-литературные концепции, а также интерпретации художественных произведений.

Так, в сборнике «Движение литературы» само имя Соловьева, называемое несколько десятков раз, заслуживает статуса лейтмотива. Оно используется в отдельных вкраплениях как ссылка на авторитет («<…>выражаясь словами Владимира Соловьева, о ”значении поэзии”») или в качестве имени автора, с которым неизменно ведется диалог в рассуждениях об А.С. Пушкине, А.А. Блоке, К. Случевском («Проницательный эксперт, автор статьи о Случевском под метким названием “Импрессионизм мысли”, Владимир Соловьев заметил, что этот поэт пишет “без всяких критических задержек” – предлагает заведомый черновик вместо взыскуемого литературными условиями черновика»[22]). Нередко именем Соловьева подкрепляются и собственные выводы Роднянской.

Но своей вершины диалог идей Роднянской и Соловьева достигает в блоке работ о Ф.М. Достоевском. Полное представление о выдвинутом комплексе идей дают две статьи Роднянской: «Общественный идеал Достоевского» и «“Братья Карамазовы” как завет Достоевского». Объединяет статьи устремленность оценить не художественное творчество писателя, а выдвинутые им идеи о возможности земного рая: «нравственный идеал Достоевского и есть его общественный идеал», «Государство, по здравому слову Владимира Соловьева, не призванное превратить землю в рай, но мешающее обратиться ей в ад, – такое работящее государство у большинства интеллигентов всегда стояло поперек горла»[23]. Идеал, завещанный Евангелием, требует нравственного перерождения, ибо «общественным идеалом Достоевского была Церковь. Иными словами – соборное согласие в любви, при котором не нужны ни государство, ни казни, ни состязание прав, ни ограждение имуществ»[24].

[21] Там же. С. 174.

[22] Там же. С. 222.

[23] *Роднянская И.Б.* Движение литературы. Т.1. С. 132.

[24] Там же. С. 159.

Известно, что Соловьев, вероятный прототип Алеши Карамазова, всячески развивал идеи «нравственного служения» Достоевского, популяризировал «деятельную любовь» Алеши Карамазова, призывая знакомых к служению. Кроме того, писатель и философ были конгениальны, поэтому бесплодными следует считать попытки установления степени влияния: «<…>Достоевский по мере слушания не только не остывал к лекциям Соловьева, но, не пропустив ни единой, внутренне перерабатывал их как стимул для своей художественной и нравственной мысли»[25]; «Художественно-этическая интуиция Достоевского неотделима от русского духовного движения к "всеединству", впервые философски оформленном младшим другом писателя Владимиром Соловьевым и впоследствии принесшего разнообразные плоды в литературе, искусстве, космологии»[26].

Наследие Достоевского критик обозначает как «общественную проповедь», в чем можно увидеть оксюморон: высказанные, на первый взгляд, светские идеи, связанные в первую очередь с социально-политическими процессами, земными делами сопоставляются с традиционным церковным жанром. Однако противоречия здесь нет, ибо ключевые идеи писателя звучат так: «Царство Божие на новой земле», «золотой век в кармане», «Царство Божие внутри нас»[27], Церковь, по словам Соловьева, и была общественным идеалом Достоевского.

Итак, вместо вывода отнюдь не исчерпанной темы хотелось сказать о том, что столь пристальное внимание к философской критике Роднянской как одного из «шестидесятников» наталкивает на мысль: именно в эпоху Оттепели возрождается философское направление. К таким размышлениям побуждают следующие обстоятельства: философская критика рождается в первой трети XIX в., эта критика подходила к литературному произведению как к особому виду философской мысли (т.е. как к выражению того или иного мировоззрения), решающему основные вопросы бытия, а не только частные социальные или культурные вопросы своего времени. Данный подход отличают: преобладание этики над эстетикой, вера в высокий социальный статус литературы, миссионерство, ярко выраженная нравственная позиция критика, опора на философские и религиозно-философские труды.

[25] Там же. С. 72.
[26] Там же. С. 129.
[27] Там же. С. 143.

Ранее уже говорилось о том, что разговор о Соловьеве, пристальное внимание к специфике его метода обусловлены метакритическими задачами Роднянской. Важно по этой причине выяснить, какой компонент критической деятельности становится доминирующим. Распространенной следует считать такую характеристику символистской критики: «автор в рассматриваемой модели занимает значимое место, оказываясь в большинстве случаев главным объектом интерпретации и смещая в этой позиции собственно художественный текст. <…> В критике В.С. Соловьева художник – пророк, мессия, играющий особую роль в истории человечества, являясь связующим звеном между двумя мирами»[28]. Общность взглядов и определенную преемственность демонстрируют высказывания Роднянской о цели собственного труда: «Главный нерв написанного все-таки можно выявить: художественная "идеология" произведения; как через пластическую фактуру вещи дает о себе знать духовная мотивация художника»[29]. Исходя из приведенных рассуждений можно выделить как минимум три сферы, в постоянном соотнесении с которыми находится литературная критика Роднянской: классическая литература, философия и филология. В свою очередь тезис о неравнодушии Роднянской к вопросам философии легко дополнить рядом фактов.

Среди многочисленных журнальных и энциклопедических публикаций Роднянской видное место занимают сборники литературно-критических статей. О первых двух книгах критик говорит следующее: «Первая моя книга – "Художник в поисках истины" (М., 1989) <...> довольно явственно была сгруппирована вокруг темы: писатель и высшее бытие, в пределе, если угодно, – писатель и Бог»; «Нынче же [в сборнике "Литературное семилетие"] в центре композиции, как мне кажется, возникает несколько другое, хотя и сродное: диалог художника с беспрецедентной реальностью XX века, с его непредвиденностями, кризисами и обвалами»[30]. В наиболее полном собрании текстов Роднянской, двухтомнике «Движение литературы» публицистика философского толка также играет не последнюю роль. Ни в многостраничных проблемных статьях, ни в рецензиях мысль критика не замыкается на вопросах формальной организа-

[28] *Говорухина Ю.А.* Русская литературная критика на рубеже XX–XXI веков. Диссерт. на соиск. уч. степ. д. филол. наук. Томск: Томский гос. ун-т. 2010. С. 32.
[29] *Роднянская И.Б.* Движение литературы. Т. 2. С. 497.
[30] *Роднянская И.Б.* Литературное семилетие (1987–1994): статьи. М.: Книжный сад. 1995. С.3–4.

ции текстов. «Помеха – человек: Опыт века в зеркале антиутопий», «Европейский интеллектуал: Конфронтация с миропорядком и ее пределы», «Русский западник сегодня», «Язык православного богослужения как препятствие к раскультуриванию современной России», «Христианство и культура», «Светская и религиозная гуманитарная мысль – в аспекте словесности», – уже одни эти заглавия дают представление о сфере интересов критика и тематическом наполнении статей.

Критический метод Роднянской наиболее приближается к философскому или нормативному принципу, сущность которого заключается в выходе за пределы рассматриваемого произведения. По словам В.В. Тихомирова, такая критика имеет «в виду … возможность воздействия на социум и на духовный мир реципиента, на его мировоззрение. Это критика социальная, историческая, дидактическая, психологическая, наконец, публицистическая»[31], Объяснение этого устойчивого интереса к философскому аспекту можно найти в методологических установках Роднянской, а именно в приверженности к направлению литературной критики, избранному В.С. Соловьевым. Так, в предисловии к сборнику избранных работ философа звучат следующие слова: «Соловьев – корифей русской философской критики, более того – ее подлинный основатель»[32]. Сущность такого подхода к литературе заключается в соотнесении «эстетики с высшим смыслом жизни», ибо «отрезающая себя от идеальных ориентиров, “горизонтальная” эстетика [“теория выразительности”] позитивна и феноменальна только на уровне деклараций»[33]. Со стороны Роднянской и Гальцевой метод Соловьева оценивается положительно, ибо ему удалось указать на отсутствие противоречий между внимательным изучением художественной стороны текста и его философским прочтением. Все это дает основание предположить, что именно Роднянская в современной критике во многом воплощает заветы философа.

Нельзя не согласиться с мнением С.Г. Бочарова о сущности литературно-критического метода Роднянской: «Да, она честно и верно себя называет критиком, только она так возвысила это занятие, что сняла различие критики – филологии – философии»[34]. В большинстве литературно-критических статей И.Б. Роднянской вне зависимости от первоначально избранной темы рассуждения затрагивают законы человеческой природы вообще. Объяснение этого устойчивого интереса к философскому аспекту можно найти в методологических установках Роднянской, а именно в приверженности к направлению, избранному В.С. Соловьевым в литературной критике. Сущность такого подхода заключается в соотнесении наблюдений над эстетической стороной произведений с истиной в высшем смысле этого понятия.

[31] *Тихомиров В.В.* Научные основы учебного курса «Теория и история русской литературной критика» в классическом университете // Актуальные проблемы теории и истории литературной критики (к юбилею В.В. Тихомирова). Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2011. С. 9.

[32] *Гальцева Р., Роднянская И.* Реальное дело художника («Положительная эстетика Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество»). С. 28.

[33] Там же. С. 9.

Литература

1. Роднянская И.: «Свой багаж мы набрали “из-под глыб”» [Электронный ресурс] URL: http://morebo.ru/interv/item/rodyanskaya-int (Дата обращения: 9.06.2018).
2. *Роднянская И.*: Прав был Солженицын – Бога забыли, отсюда и кризис [Электронный ресурс] URL: http://www.pravmir.ru/irina-rodnyanskaya-prav-byl-solzhenicyn-boga-zabyli-otsyuda-i-krizis/ (Дата обращения: 9.06.2018).
3. Философы России XIX – XX столетий. Биографии, идеи, труды / Отв. сост. и ред. П.В. Алексеев. М.: Академический Проект.1999. С. 669.
4. *Гальцева Р., Роднянская И.* О современных уклонах в освоении соловьевского наследия // К портретма русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. 758 с.
5. *Роднянская И.Б.* Движение литературы. В 2-х томах. М.: Языки славянских культур, 2006. 711 с., 519 с.
6. *Роднянская И.Б.* Речь по случаю получения Пушкинской премии [Электронный ресурс] URL: http://gostinaya.net/?p=2316 (Дата обращения: 9.06.2018).
7. *Сенчин Р.* Новая русская критика. Нулевые годы. М.: Олимп. 2009. 379 с.
8. *Гусев В.И.* О жанрах и стилях современной советской критики // Проблемы теории литературной критики. Сб. статей. М.: Изд-во МГУ.1980.С. 250.
9. *Чупринин С.И.* Смыслоискательница // Знамя. 2013. № 9. С. 192–197.
10. *Балла О.* На окраинах, в центре и на границе [Электронный ресурс] // Независимая газета. URL: http://www.ng.ru/koncep/2006–12–14/11_okrainy.html (Дата обращения: 9.06.2018).
11. *Гальцева Р., Роднянская И*. Реальное дело художника ("Положительная эстетика Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество") // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. статья Р. Гальцевой и И. Роднянской. М.: Искусство. 1991. 701 с.

[34] *Бочаров С.Г.* Ирина Бенционовна Роднянская // Вопросы чтения: Сборник статей в честь Ирины Бенционовны Роднянской / Сост. Д.П. Бак, В.А. Губайловский, И.З. Сурат. М.: РГГУ. 2012. С. 8.

12. *Говорухина Ю.А.* Русская литературная критика на рубеже XX–XXI веков. Диссерт. на соиск. уч. степ. д. филол. наук. Томск: Томский гос. ун-т. 2010. 469 с.
13. *Роднянская И.Б.* Литературное семилетие (1987–1994): статьи. М.: Книжный сад. 1995. 318 с.
14. *Тихомиров В.В.* Научные основы учебного курса «Теория и история русской литературной критика» в классическом университете // Актуальные проблемы теории и истории литературной критики (к юбилею В.В. Тихомирова). Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2011. 264 с.
15. *Бочаров С.Г.* Ирина Бенционовна Роднянская // Вопросы чтения: Сборник статей в честь Ирины Бенционовны Роднянской / Сост. Д.П. Бак, В.А. Губайловский, И.З. Сурат. М.: РГГУ. 2012. 255 с.

VII.
ВЕЛИКИЕ ИДЕИ ЛИТЕРАТУРЫ: ОТ Л.Н. ТОЛСТОГО ДО Г.Г. ГАДАМЕРА

ФИЛОСОФИЯ ПАМЯТИ В ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н. ТОЛСТОГО[1]

И.Ю. Матвеева

Российский государственный институт сценических искусств (Театральная академия)

И.И. Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет

***Аннотация*:** Начиная с первых произведений Л.Н. Толстой особое внимание уделял памяти, которую рассматривал как важнейшее слагаемое сущности человека, обеспечивающее целостность личности не только в ее эмпирическом, но и в сверхэмпирическом, сверхвременном бытии. Особенно наглядно роль памяти в процессе перехода от ложной жизни к истинной и от ограниченного эгоистического сознания к высшему сознанию, способному увидеть жизнь за гранью смерти, Толстой показал в повести «Смерть Ивана Ильича». В поздних произведениях и дневниковых записях Толстой сознательно выстраивал новаторскую философию памяти, которая оказалась созвучной идеям неклассической философии (прежде всего, идеям А. Бергсона).

***Ключевые слова*:** философия жизни, память, Л. Толстой, А. Бергсон, «Смерть Ивана Ильича».

Память, способность воспоминаний становятся объектом пристального внимания в европейской и русской философии конца XIX – начала XX века. Особенно важными в этом контексте оказались новаторские идеи А. Бергсона, в его философии память оказывается основой объяснения не только бытия человека, но и структуры всего мироздания, память приобретает метафизический статус, становится главным измерением высшей духовной реальности, которая наиболее адекватно являет себя через сознание человека.

Бергсон задал важную линию развития философии, по которой пошли очень многие русские мыслители начала XX века: Л. Карсавин, С. Франк, Н. Бердяев, Н. Лосский и др. Но становление новых форм философской

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18–011–00553а.

интерпретации памяти во многом опиралось на ту работу, которую к концу XIX века проделало искусство, и использовало те открытия в исследовании внутреннего мира человека, которые совершила литература XIX века. Не последнюю роль в этом процессе сыграли русские писатели. Сам Бергсон в интервью, которое он дал одной из американских газет в 1913 году, достаточно низко оценивая уровень философского развития России, одновременно признавал огромное значение ее литературы: «Россия достигла замечательных успехов в литературе. Она создала таких гениев, как Толстой, Тургенев, Достоевский, Горький и Андреев»[2]. Лев Толстой совершенно не случайно оказывается в этом списке на первом месте, можно не сомневаться, что Бергсон хорошо знал его творчество, более того существует целый ряд аргументов в пользу гипотезы о прямом влиянии творчества Толстого и его позднего религиозно-философского учения на Бергсона, причем в самой принципиальной части мировоззрения французского мыслителя – в его философии жизни и в понимании памяти как важнейшего измерения жизни[3].

Толстой уже в своем раннем творчестве совершил переворот в области осмысления внутреннего мира человека, он открыл то, что принято называть «диалектикой души»: непрерывность, подвижность, «текучесть» внутренней жизни человека при сохранении ее органической целостности. В первых же произведениях Толстой уделяет большое внимание памяти, способности человека к воспоминанию, рассматривая ее как важнейшую характеристику сознания. Именно способность к воспоминанию становится для Толстого основой представления о личности, которая оказывается не монолитным целым, но сложным динамическим «организмом», единство которого задается памятью; личность в произведениях Толстого, по определению В.Д. Днепрова, предстает как «некое слитное своеобразие»[4].

Уместно вспомнить, что Толстой вошел в историю литературы как писатель, обладающий феноменальной памятью: не только обычной человеческой памятью (он утверждал, что помнит, как его в младенческом возрасте пеленали и купали в ванночке), но и памятью исторической (Тол-

[2] Цит. по: *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003. С. 405.

[3] См.: *Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.* Лев Толстой как родоначальник философии жизни (Лев Толстой и Анри Бергсон) // Философские науки. 2017. № 5. С. 28–42.

[4] *Днепров В.Д.* Идеи. Страсти. Поступки. Из художественного опыта Достоевского. Л., 1978. С. 104.

стой родился в 1828 году, однако признавался, что чувствует в себе стимулы 1812 года). История собственной жизни, восстанавливаемая через воспоминания, для Толстого всегда была неотъемлемой частью художественного процесса.

В определенном смысле все творчество Толстого предстает как непрерывный процесс конституирования собственной личности, выявление целостного смысла ее бытия с помощью воспоминаний, памяти. Автобиографический элемент, связанный с воспоминаниями эпизодов собственной ранней биографии, возникает уже в первом опубликованном художественном тексте Толстого – трилогии «Детство. Отрочество. Юность» (1852–1857). Годы «перелома», или «духовного кризиса», для зрелого Толстого ознаменованы появлением «Исповеди» (1884), в которой воспоминания превращаются в «осматривание» своей жизни с целью моральной оценки, морального приговора. В начале 1900-х годов по просьбе П.И. Бирюкова, который работал над биографией Толстого для французского издания, писатель стал восстанавливать факты своего прошлого: «Я стал в воображении составлять свою биографию» (34, 345)[5]. Результатом явился текст «Воспоминаний» (1903–1906).

В литературе, посвященной творчеству Толстого, частое обращение героев его произведений к воспоминаниям давно признано сознательно выстроенным методом исследования внутреннего мира человека, т.е. методом психологического анализа. В частности, И.В. Страхов пишет, что воспоминания важны как «средство художественного познания психологии человека»[6]. Эти наблюдения совершенно справедливы и могут быть подкреплены дневниковой записью Толстого от 15 августа 1900 года:

> Если хочешь узнать себя, то замечай, что ты помнишь и что забываешь. Если хочешь узнать, что считаешь важным и что нет, замечай, что забываешь, что помнишь. То, что помнишь, вот это то может быть предмет[ом] художественного произведения. Н[а]п[ример]: отчего упоминание об одном человеке напоминает другого, одного событи[я] – друго[е] или человека. Вот в этой связи самое важное в твоем мировоззрении. По этим признакам узнаешь сам себя (54, 34).

[5] Здесь и далее все ссылки на произведения Толстого даются с указанием в тексте номера тома и страниц по изд.: *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М., Л.: 1928–1958.

[6] *Страхов И.В.* Психология литературного творчества (Л.Н. Толстой как психолог). М., Воронеж, 1998. С. 108.

Однако в творчестве Толстого память оказывается способностью, далеко выходящей за рамки ее чисто психологической интерпретации. Настойчивое желание Толстого определить смысл памяти как универсальной черты сущности человека, характерное прежде всего для дневниковых записей 1890–1900-х годов, заставляет более внимательно посмотреть на эту проблему. Способность человека к воспоминаниям в произведениях Толстого не ограничивается художественными целями и, вне всяких сомнений, является одним из важнейших элементов в философии человека, созданной писателем.

По мысли Толстого, содержащейся в дневниковой записи от 19 марта 1906 года, «способность воспоминания, память, это то таинственное для нас явление, объясняющее все остальное, но ничем не могущее быть объяснено, посредством кот[орого] мы знаем то, что знаем, посредств[ом] или вследствие к[оторого] мы живем духовною жизнью, вследствие кот[орого] мы познаем себя и мир, доступный нам, вполне, без времени» (55, 210). Восстанавливая этимологическую связь слов «память» и «понимание», Толстой пишет: «То, что мы называем разумом, есть только сжатое, концентрированное воспоминание или вывод из него»; и далее добавляет: «основа и разума и всей духовной жизни есть способность воспоминания» (55, 210).

Ключевой темой всего творчества Толстого является противопоставление материальной жизни и духовного бытия личности. Ряд фрагментов повестей и рассказов Толстого 1850-х годов показывает, что уже в ранние годы писатель приходит к мысли, которая станет главной в его позднем философском учении: развитая способность к воспоминаниям обуславливает пробуждение духовного мира человека, ведет к своего рода прорыву в мир надындивидуального, где происходит единение всего живого, всех живых существ.

Например, в рассказе «Альберт» (1858) воспоминания становятся основанием для выхода за пределы земной реальности. Состояние героев в тот момент, когда Альберт играет на скрипке, охарактеризовано следующим образом:

> Из состояния скуки, шумного рассеяния и душевного сна, в котором находились эти люди, они вдруг незаметно перенесены были в совершенно другой, забытый ими мир. То в душе их возникало чувство тихого созерцания прошедшего, то страстного воспоминания чего-то счастливого, то безграничной потребности власти и блеска, то чувства покорности, неудовлетворенной любви и грусти (5, 30).

Музыка заставляет слушателей почувствовать противостояние земной жизни, которая определена как «душевный сон», и фантастического мира, открывающегося воображению, который определяется как мир «забытый», соединяющий полноту чувств с состоянием «счастья». Искусство музыканта вызывает воспоминания о радости и блаженстве, о некоем «общем рае» – единении всех людей.

Но особенно большую, по сути, центральную роль память начинает играть в творчестве Толстого после «Исповеди». Важнейшая тема позднего творчества писателя, тема воскресения человеческой души, неразрывно связана со способностью героев к воспоминанию. Память о прошлом и забвение прошлого – важнейший элемент нравственной характеристики героев «поздних» произведений Толстого. Исповедальное начало этих произведений во многом определило характер и задачи воспоминаний в логике построения образов героев.

Структура произведений «Смерть Ивана Ильича», «Крейцерова соната», «Воскресение» определяется ретроспективным взглядом, обращением к прошлому, которое вспоминается и осознается героями. Но важно, что сам процесс воспоминания из конструктивного художественного приема становится объектом изображения, определяет главное идейное содержание произведения: *процесс воскресения сознания героя в его полной и истинной форме*.

Повесть «Смерть Ивана Ильича» (1886) создавалась Толстым с намерением напомнить людям о смерти. Повесть начинается именно «со смерти»; история жизни героя, «самая простая и обыкновенная и самая ужасная», разворачивается как взгляд в прошлое. Причем в лице умершего героя, которое было «красивее, главное – значительнее, чем оно было у живого», автор заставляет увидеть «упрек и напоминание живым» (26, 64).

В изложенной истории жизни Ивана Ильича Головина с самого начала звучат две темы – забвения и воспоминания. Причем тема забвения в начале повествования активнее. Иван Ильич «совершенно забыл» и «не огорчался воспоминаниями» о поступках в Правоведении, которые вначале «представлялись гадостями и внушали отвращение к самому себе» (26, 70). В какой-то момент Ивану Ильичу представляется в связи с неудачами по службе, что «все его забыли» (26, 75). В процессе лечения болезни герой видит недостаточное внимание к себе и на слова доктора, не соответствующие действительности, с досадой констатирует, что «или он забыл, или соврал» (26, 85). Жена Ивана Ильича жалуется на невнимание мужа к режиму приема лекарств: «...если я просмотрю, забудет принять» (26, 87).

Упоминания о воспоминаниях в этих частях текста минимальны и связаны с бытовыми подробностями жизни героя, он вспоминает только ссоры с женой (26, 75), т. е. в герое присутствует память лишь о том, что ведет к разъединению с людьми.

Активность воспоминаний в позднем творчестве Толстого прямо задает нравственное отношение к вещам. Забвение же предполагает движение в сторону от «совестливого» взгляда. Соответственно, повествование в повести «Смерть Ивана Ильича» разворачивается как движение от забвения к пробуждению памяти. Разоблачительный взгляд автора позволяет увидеть, что жизнь героя, которая шла так «легко и приятно», была «не то», потому что была утрачена память о собственной жизни и о смерти, которая должна подвести итог этой жизни. Жизнь Ивана Ильича до пробуждения памяти – это жизнь в забвении самого главного.

Пробуждение памяти, как и во всех других случаях в текстах Толстого, связано с пробуждением сознания: «Иван Ильич остается один с сознанием того, что его жизнь отравлена» (26, 88); «и с сознанием этим, да еще с болью физической, да еще с ужасом надо было ложиться в постель» (26, 89). Далее в тексте слово «сознание», указание на работу мысли героя начинает чередоваться с замечаниями о работе памяти. Иван Ильич думает о «блуждающей почке»: «Он вспомнил всё то, что ему говорили доктора, как она оторвалась и как блуждает. И он усилием воображения старался поймать эту почку и остановить, укрепить ее…» (26, 90). «Он читал дела, работал, но сознание того, что у него есть отложенное важное задушевное дело, которым он займется по окончании, не оставляло его. Когда он кончил дела, он вспомнил, что это задушевное дело были мысли о слепой кишке» (26, 90).

Большой отрывок, посвященный осмыслению героем своей физической болезни, который приводит Ивана Ильича к важнейшему выводу о том, что главное – это жизнь и смерть, также развернут в сопряжении характеристик о работе сознания и работе памяти:

> Он пошел, разделся и взял роман Золя, но не читал его, а думал. И в его воображении происходило то желанное исправление слепой кишки. Всасывалось, выбрасывалось, восстановлялась правильная деятельность. «Да, это всё так, – сказал он себе. – Только надо помогать природе». Он вспомнил о лекарстве… (26, 90).

Показательно, что мысль героя сначала сосредоточена на наблюдениях физиологического характера. Уместно вспомнить, что прототипом ге-

роя толстовской повести был Иван Ильич Мечников, прокурор Тульского окружного суда[7], брат знаменитого физиолога И.И. Мечникова. Упоминание романа Золя, сторонника литературного «натурализма», направляет наше внимание в ту же сторону. Не случайно современников Толстого прежде всего в повести поразил «реализм описания смертельной истории»[8].

Однако от наблюдений за жизнью тела, материальной действительностью, мысль героя движется к открытию вопроса о самой сущности жизни и смерти: «И вдруг ему дело представилось совсем с другой стороны. “Слепая кишка! Почка”, – сказал он себе. – “Не в слепой кишке, не в почке дело, а в жизни и... смерти…”» (26, 91).

Позже в своем дневнике Толстой будет настойчиво повторять, что ограниченность человека, бесконечного в своей духовной сущности, связана с воплощением этой сущности в телесной форме. Но именно это сочетание бесконечной сущности и ее внешней ограниченной формы и есть жизнь; в записи от 22 сентября 1895 года, читаем:

> Физиолог скажет: рука – моя «я», п[отому] ч[то] это один организм, и нервы болью указывают на единство. Да отчего больно мне? От того, что я люблю всё, что мое тело. Любовь связала в одно. Диккенс пишет про этого безногого, к[оторый] носился с своей ногой в стклянке и любил ее. Мать любит срезанные волосы ребенка, и ей больно, когда их уничтожат. Также можно любить во времени прежде живших людей и больных, их страдания. Любовь к своему «я» в известных пределах пространства и времени и есть то, что мы называем жизнью (53, 55).

Но все-таки именно бесконечная духовная сущность определяет главные закономерности бытия человека. Ее бесконечность преодолевает ограниченные формы пространства и времени, поэтому для Толстого является бесспорным наше существование вне ограничений пространства и времени данной земной жизни, т. е. переход после смерти в какую-то иную форму жизни:

[7] И.И. Мечников умер от тяжелого заболевания. Т.А. Кузминская пересказала Толстому со слов вдовы «предсмертные мысли, разговоры о бесплодности проведенной им жизни» (*Кузминская Т.А.* Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. Тула, 1958. С. 445–446).

[8] *Лесков Н.С.* О куфельном мужике и проч. Заметки по поводу некоторых отзывов о Л. Толстом // Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. М., 1956–1958. Т. 11. С. 150.

> Эта любовь к своему «я» есть любовь, кристаллизовавшаяся, ставшая бессознательной, а любовь к другим существам во времени и пространстве есть, мож[ет] быть, приготовление к другой жизни. Наша жизнь есть плод предшествующей сферы любви, а будущая произойдет от сферы любви в этой жизни… (53, 55).

Человек должен осознать свою бесконечную сущность, и тогда его жизнь преобразится: он поймет себя более полно и осознает истинный смысл своей жизни и грядущей смерти.

Для Ивана Ильича движение к открытию подлинного своего «я» и истинной своей жизни происходит через воспоминания. При этом воспоминания встраиваются в повествование как примета очень личного, индивидуального, неповторимого, и это прежде всего убеждает героя в невозможности собственной смерти. Иван Ильич был в отчаянии, потому, что никак не мог принять мысль о смерти, как мысль абсурдную, лишенную смысла:

> Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай – человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо; он был Ваня с мама, с папа, с Митей и Володей, с игрушками, кучером, с няней, потом с Катенькой, со всеми радостями, горестями, восторгами детства, юности, молодости. Разве для Кая был тот запах кожаного с полосками мячика, который так любил Ваня? Разве Кай целовал так руку матери и разве для Кая так шуршал шелк складок платья матери? Разве он бунтовал за пирожки в Правоведении? Разве Кай так был влюблен? Разве Кай так мог вести заседание? И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, – мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно (26, 92–93).

Обратим внимание, что элементы прошлого предстают в данном фрагменте текста в виде очень конкретных деталей и образов, претендующих на единичность и неповторимость. Однако вместе с тем все имена и детали, встроенные в текст, не случайны и отсылают к ранним произ-

ведениям Толстого, прежде всего к трилогии. Здесь Митя – это Дмитрий Нехлюдов, «милый Митя», герой многих ранних произведений Толстого, Володя и Катенька – это брат и дочка гувернантки в ранней трилогии. Воспоминание о целовании руки матери также восходит к воспоминаниям Николеньки Иртеньева из повести «Детство», где об этом сказано так: «...нежная сухая рука, которая так часто меня ласкала и которую я так часто целовал» (1, 8).

В этом случае наглядно проявляется парадоксальная художественная методология Толстого: с одной стороны, читатель должен «встроиться» в индивидуализированные воспоминания героя, с другой стороны, эти воспоминания имеют обобщенных характер. Можно вспомнить суждение самого Толстого из письма Н.Н. Страхову от 3 сентября 1892 г.: «Чем глубже зачерпнуть, тем общее всем, знакомее и роднее» (66, 254).

Толстому было недостаточно, чтобы мы «со стороны» следили за тем, как умирает Иван Ильич, мы должны переживать открытие смерти вместе с Иваном Ильичом – это должно быть наше открытие. В этом смысле отношение к смерти, определенное в самом начале текста, – «как будто смерть была такое приключение, которое свойственно только Ивану Ильичу» (26, 67) – преодолевается. Дальнейшие обретения читатель совершает вместе с героем, вместе с героем заглядывает за пределы земной жизни.

Именно благодаря способности воспоминания в герое происходит открытие истинной жизни, выводящей его за пределы эмпирической земной жизни:

> В последнее время этого страшного одиночества Иван Ильич жил только воображением в прошедшем. Одна за другой ему представлялись картины его прошедшего. Начиналось всегда с ближайшего по времени и сводилось к самому отдаленному, к детству, и на нем останавливалось (26, 108).
>
> И опять тут же, вместе с этим ходом воспоминания, у него в душе шел другой ход воспоминаний – о том, как усиливалась и росла его болезнь. То же, что дальше назад, то больше было жизни. Больше было и добра в жизни, и больше было и самой жизни (26, 108).

«Осматривание» жизни и воспоминания о детстве оборачиваются обретением понимания истинной жизни, в отличие от жизни мнимой, которая была «не то», жизни-обмана. Причем понимание, что есть жизнь истинная, приходит с одновременным признанием смерти, но и смерть

в финале повести отрицается: «Какая смерть? Страха никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет.

– Так вот что! – вдруг вслух проговорил он. – Какая радость!» (26, 113). Радость переживания, что есть жизнь истинная, – финал повести.

Повесть «Смерть Ивана Ильича» прочитали, прежде всего, как повесть о смерти. Толстой в письме к Л.Е. Оболенскому в мае 1886 г. привел шутливые слова своего старшего брата С.Н. Толстого: «Мой брат смеясь говорит мне, прочтя одну критику на “Ивана Ильича”: тебя хвалят за то, что ты открыл то, что люди умирают. Точно никто не знал этого без тебя» (63, 357). Тему смерти как ключевую для творчества Толстого выделяли многие мыслители. Л. Шестов все творчество Толстого понимает как «ответ» на проблему смерти[9], В.Н. Ильин называл вдохновительницей Толстого «смерть»[10].

На самом деле повесть своим содержанием утверждает, что есть истинная жизнь, преодолевающая смерть, постижение которой возможно через пробуждение сознания, или, как часто определяет Толстой, через «разумение жизни». Окончание работы над повестью «Смерть Ивана Ильича» совпало с началом работы над религиозно-философским трактатом «О жизни» (1887–1888), первоначально имевшим название «О жизни и смерти», который стал главным философским произведением Толстого и в котором писатель выразил свои важнейшие открытия в понимании человека.

В дневниках Толстого середины 1880-х годов (это время работы над повестью «Смерть Ивана Ильича») вопросы о смерти ведут именно к определению того, что есть жизнь. В записи от 25 мая 1886 года он пишет: «Что будет после смерти? Зачем бояться смерти? Как не бояться смерти? Какая нужда жить лучше, когда придет смерть?», (49, 126). Но в записи от 19 июня 1886 года все поставленные вопросы получают ответы и становятся несущественными: «Мир живет. В мире жизнь. – Жизнь – тайна для всех людей. Одни называют ее Бог, другие – сила. Всё равно – она тайна. Жизнь разлита во всем» (49, 127).

И наиболее принципиальной мыслью Толстого оказывается связь открытия истинной жизни, правильного ее осознания с воспоминаниями; в записи в дневнике Толстого от 19 января 1890 г. читаем:

---

[9] *Шестов Л.И.* Разрушающий и созидающий миры. По поводу 80-летнего юбилея Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 168–169.

[10] *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 331.

> …Вдруг ясная мысль такая. Отчего [одно и] то же в действительности серо, не важно, не красиво – и радостно, ясно в воспоминании? Не от того ли это, что настоящее, истинное есть только духовное, действительность же, реальность, как говорят, это только леса, подставляемые для постройки настоящей духовной жизни. Действительность, реальность это дым от огня и света истинной жизни. И дым этот застилает и портит настоящую, истинную жизнь (51, 13).

По Толстому, физическое время материального мира, как и вся материальная реальность в целом, ограничивает человеческое «я», разделяет и изолирует его отдельные состояния, но неразрывность, слитность духовного существования может быть восстановлена в сознании с помощью усилия воспоминания. В этом смысле память сама вневременна, возвышается над временем, она обеспечивает такую целостность личности, которая преодолевает границы земного бытия, дает ощущение связи земной жизни с иными формами жизни, т. е. доказывает бессмертие личности. На такую функцию памяти Толстой намекает уже в «Войне и мире», где в одной из сцен Наташа Ростова говорит о том, что иногда в своих воспоминаниях доходит до представлений, свидетельствующих о прошлой жизни: «...когда так вспоминаешь, вспоминаешь, все вспоминаешь, до того довспоминаешься, что помнишь то, что было еще прежде, чем я была на свете…» (10, 279).

В поздних дневниковых записях Толстой будет подробно разъяснять эту мистическую функцию воспоминаний, и это означает, что он вполне сознательно ориентировался на создание новой *метафизики* памяти, которая рассматривает память как фундаментальное качество самого бытия, особым образом проявляющееся в человеке. В этом смысле можно констатировать, что идеи Толстого составляют естественную и важную часть общеевропейской *неклассической философии*, которая в конце XIX – начале XX века смогла выработать совершенно новые формы понимания человека и его отношений с миром.

Литература

1. *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М.: Прогрес-Традиция, 2003. 672 с.
2. *Днепров В.Д.* Идеи. Страсти. Поступки. Из художественного опыта Достоевского. Л.: Советский писатель, 1978. 384 с.

3. *Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.* Лев Толстой как родоначальник философии жизни (Лев Толстой и Анри Бергсон) // Философские науки. 2017. № 5. С. 28–42.
4. *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: Изд-во РХГА, 2000. 478 с.
5. *Кузминская Т.А*. Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. Тула: Тульское книжное изд-во, 1958. 528 с.
6. *Лесков Н.С.* О куфельном мужике и проч. Заметки по поводу некоторых отзывов о Л. Толстом // Лесков Н.С. Собр. соч. В 11 т. М.: Гослитиздат, 1956–1958. Т. 11. С. 146–156.
7. *Страхов И.В.* Психология литературного творчества (Л.Н. Толстой как психолог). М., Воронеж: Акад. пед. и социал. наук, 1998. 379 с.
8. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. М.–Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1928–1958.
9. *Шестов Л.И.* Разрушающий и созидающий миры. По поводу 80-летнего юбилея Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом / Сост. С.М. Романов. Тула: Изд. дом «Ясная поляна», 2002. С. 168–210.

КОНЦЕПЦИЯ ПАМЯТИ В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ ПОЭТИКЕ В.В. НАБОКОВА В СВЕТЕ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ (И.А. БУНИН, Н.А. БЕРДЯЕВ, Л.И. ШЕСТОВ)

С.А. Гарциано

Научно-исследовательский центр
французского и сравнительного литературоведения MARGE
кафедра славистики при факультете иностранных языков
Лионский университет имени Жана Мулена

Аннотация: Творчество В.В. Набокова представляет собой наглядный пример философоцентризма той ветви русской литературы XX века, которая смогла свободно продолжить или переосмыслить художественно-идейные традиции русской классики и Серебряного века. В статье рассматривается концепция памяти в автобиографической поэтике В.В. Набокова в свете литературно-философских изысканий таких крупных мыслителей русского зарубежья, как И.А. Бунин, Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов. Используются автобиографические и поэтические тексты В.В. Набокова, а также «Ночь» и «Роза Иерихона» И.А. Бунина, «Самопознание (Опыт философской автобиографии)» Н.А. Бердяева, «На весах Иова» Л.И. Шестова.

Ключевые слова: память, автобиографическая мысль, философская автобиография, В.В. Набоков, «Другие берега», И.А. Бунин, Н.А. Бердяев, «Самопознание (Опыт философской автобиографии)», Л.И. Шестов, «На весах Иова».

Литературное творчество В.В. Набокова представляет собой наглядный пример философоцентризма той ветви русской литературы XX века, которая смогла свободно продолжить или переосмыслить художественно-идейные традиции русской классики и Серебряного века. В данной статье рассматривается концепция памяти в автобиографическом письме у таких крупных мыслителей и писателей первой волны эмиграции, как Л. Шестов, Н. Бердяев, И. Бунин и В. Набоков. Общеизвестно, что использование автобиографических и биографических форм, а также «человеческого документа» было широко распространено в художественной литературе русской эмиграции.

Фактическая память у Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова

В начале своей эволюции автобиографическая мысль, мысль о «себе», зародилась в философской науке, но в течение веков автобиографическое письмо начинает приобретать независимый литературный статус. Заметим, что философская мысль Анри Бергсона значительно повлияла на философско-эстетическое развитие русской культуры в начале XX века. В разных работах Бергсона находятся размышления об автобиографическом мышлении и его составляющих, но более систематически эти феномены разъяснены в его основополагающей работе «Материя и память» (1896). В этом тексте он отграничивает восприятие от воспоминания, а также систематизирует типы памяти: форма памяти, существующая в моторных рефлексах, и память, остающаяся в независимых воспоминаниях. Это заключение является первым постулатом в его книге. Второй постулат заключается в узнавании объекта, происходящем в двух направлениях: от объекта к субъекту посредством движений и от субъекта к объекту через представления. Третий же постулат заключает тот факт, что воспоминания, находящиеся во времени, переходят в движения в пространстве[1]. В процессе воспоминания интерферируют два типа сознания: сознание прошлого и настоящего. В другом произведении «Духовная энергия» (1919) он дает определение памяти в широком смысле, как сознания[2].

В русском зарубежье философской разработкой вопроса автобиографизма занимались Л.И. Шестов и Н.А. Бердяев, разработавшие проблему перцепции «я» в своих произведениях «На весах Иова» и «Самопознание (Опыт философской автобиографии)».

«На весах Иова» появилось впервые на страницах «Современных записок» в 1920 году, книга была опубликована в 1929 году. В статье «На страшном суде (Последние произведения Л.Н. Толстого)» философ подробно останавливается на сущности автобиографического жанра, войдя в полемику с мыслями Л.Н. Толстого последних лет жизни. Шестов считает, что человек не может выразить всю правду своей жизни из-за общественного мнения. Автобиография пишется для других, и поэтому не может быть только выражением персонального «я». Шестов, таким образом, противопоставляет индивидуальное сознание общественному, ис-

---

1 *Bergson H.* Matière et mémoire. Paris: Quadrige/PUF, 2004. С. 82–83.

2 *Bergson H. L'énergie spirituelle* // Œuvres. Paris: Quadrige/PUF, 1963. С. 818.

кренность – соблюдению приличий и полагает, что в истории литературы нет ни одного писателя, откровенно рассказавшего правду своей жизни. Из этого вытекает то, что настоящая правда об авторе находится в его псевдо-автобиографиях, в вымышленных произведениях, в которых писатель может высказаться свободно[3]. Читатель же может достичь онтологического понимания истины только методом философского истолкования литературных фактов. Шестов также противопоставляет оконченный текст черновику: первичная, неполная, плохо оформленная мысль содержит в себе больше правды, чем мысль, переработанная и адаптированная под общественное мнение. Философ приходит к заключению, что авторские примечания, наброски, черновики более правдивы, чем мастерски отточенные произведения.

«Самопознание (Опыт философской автобиографии)» (1949) – это уникальная в своем роде философская автобиография в европейской культуре. В предисловии Н. Бердяев выделяет следующие типы автобиографического письма: дневник, исповедь, воспоминания и автобиография[4]. Он настаивает на активно-преображающем характере памяти и показывает, каким образом можно избежать выдуманности в автобиографическом тексте: нужно отказаться от стиля, так как стилистические приемы искажают правдивость письма. Акт самопознания отличается от акта познания других личностей. Цель этой автобиографии – победить ход времени посредством поиска смысла и вечности, осознавая прошлое и предвидя будущее. Как и Шестов, Бердяев отказывается от художественности автобиографического текста. В процессе самопознания акт познания и предмет познания сливаются в единое целое. В конце книги философ выдвигает гипотезу, по которой объективность доминирует над субъективностью в европейской культуре. Греческая философия открыла и развила концепцию объективного «я», перешедшую впоследствии в европейскую философию, в то время как, по Бердяеву, процесс самопознания должен быть основан на субъективности. Он цитирует авторов, имеющих тенденцию к экзистенциональной субъективности: бл. Августина, Паскаля, Амиеля, Кирхегардта, Достоевского. Это течение развивается в XIX–XX веках и реализуется в исповедях, дневниках, автобиографиях

[3] *Шестов Л.И.* На весах Иова. Странствования по душам. Париж: ИМКА-пресс, 1975. С. 106.

[4] *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж: ИМКА-пресс, 1949. С. 7.

и мемуарах. Роман XIX века открывает новый путь к познанию человека, приобретая философское значение[5]. В «Самопознании» Бердяев выполняет акт философско-экзистенциального познания и истолковывает свой собственный духовный путь, ставя вопрос о правдивости, искренности и границах самопознания.

Шестов и Бердяев высказываются против эстетического понимания основ автобиографического жанра. По их мнению, автобиограф, создавая «человеческий документ», должен фактуально описывать жизненные события, переработанные в философских размышлениях.

Примат художественной памяти в философских размышлениях И.А. Бунина

Проблема памяти занимает основополагающее место в литературном наследии И.А. Бунина. В биографии, посвященной нобелевскому лауреату, К.И. Зайцев пишет о религиозно-моральной направленности бунинского творчества («он свои размышления как таковые возводит в творение художественной прозы»[6]), в котором он констатирует отсутствие интереса к элементу фабулы, находя объяснение данному феномену в рассказе «Цикады», своеобразной метафизической исповеди признаний. Этот текст был впервые опубликован в 1925 году в «Современных записках», в нем Бунин формулирует размышления о своих сознательных и бессознательных деконструкциях и преодолениях пространства, времени и сущностных форм:

> Так всю жизнь сознательно и бессознательно, то и дело преодолеваю, разрушаю я пространство, время, формы. На радость-ли? Неутолима и безмерна моя жажда жизни, и я живу не только своим настоящим, но и всем своим прошлым, не только своей собственной жизнью, но и тысячами чужих, всем, что современно мне, и тем, что там, в тумане самых дальних веков[7].

[5] Там же. С. 336.

[6] *Зайцев К.И.* И.А. Бунин: жизнь и творчество. Берлин: Парабола, 1934. С. 200–201.

[7] *Бунин И.А.* Цикады // Современные записки. 1925. № XXVI. С. 97–98. В 1929 году выходит перевод на французском языке под названием «Ночь», которое заменит первоначальное название в публикациях текста на русском языке. Заметим, что некоторые выдержки из этого текста были включены в пятую главу книги «Освобождение Толстого».

В этом рассказе Бунин размышляет о существенных характеристиках художественной памяти, которыми, по его словам, являются образность и чувственность, а также способность к перевоплощению и совершенному запоминанию и воспроизведению своих и чужих голосов:

> Способностью особенно сильно чувствовать не только свое время, но и чужое, прошлое, не только свою страну, свое племя, но и другие, чужие, не только самого себя, но и прочих, – то есть, как принято говорить, способностью перевоплощения и, кроме того, особенно живой и особенно образной (чувственной) Памятью[8].

В бунинском художественном вымысле становящегося действия, развязка и завязка существуют одновременно в осуществимшемся прорыве в вечность: «сочетать мгновенное и вечное – вот, в сущности, единственная художественная задача Бунина»[9], пишет К.И. Зайцев. Бунинское «бывание» – это некая модальность вечного. Постоянная ориентировка на вечное при художественном изображении преходящего обусловливает свойства бунинской памяти. Существенный контраст между радостью бытия и тревожным приятием небытия составляет истинную сущность бунинского миросозерцания: «радость о жизни всякого живущего существа <…> умножена у человека в мириады раз силой памяти, способной воскресить былое, ставшее уже жертвой смерти»[10].

Наглядным примером этого нового жанра, демонстрирующего бунинские философско-лирические вариации на тему памяти, служит рассказ «Роза Иерихона», вышедший в 1924 году в одноименном сборнике рассказов. Историческая хронология времен представлена в этом рассказе следующим образом: дореволюционная Россия, поездка в Палестину в 1907 году, революции 1917 года, эмиграция начиная с 1920 года из-за непринятия большевистской власти. В этом тексте присутствует несколько реальных или вымышленных пространств: Восток, Иерихон, дореволюционная поездка на Восток, воспоминания об этой поездке в эмиграции, архетип изгнания («за тысячи верст от своей родины»). Следуя за французским философом Пьером Нора, который писал, что «для памяти характерно единственное воплощение в одном месте»[11], можно сказать, что Иерихон представляется в памяти рассказчика как исторический топос, но, в то же время, как и своеобразное место памяти и рефлекии об обобщенных исторических событиях. Посредством темы изгнания и странничества И. Бунин вводит в повествование библейский образ памяти, чья хрупкость выражена во взаимоотношениях между памятью, смертью и забвением:

> В знак веры в жизнь вечную, в воскресение из мертвых, клали на Востоке в древности Розу Иерихона в гроба, в могилы.
>
> Странно, что назвали розой да еще розой Иерихона этот клубок сухих и колючих стеблей, подобный нашему перекати-поле... <…>
>
> Сорванный и унесенный благочестивым странником за тысячи верст от своей родины, он многие годы может лежать сухим, серым, мертвым. Но будучи положен в воду, он быстро начинает оживать – зеленеть, распускаться, давать мелкие листочки и бледнорозовый цвет. И бедное человеческое сердце радуется, утешается: нет в мире смерти, нет гибели тому, что было, чем жил и дышал когда-то! Нет разлук и потерь, доколе жива моя душа, моя Любовь и Память!
>
> Так утешаюсь и я, воскрешая в воспоминаниях те далекие светоносные страны Востока … <…>
>
> Роза Иерихона! В живую воду сердца, в чистую влагу любви, печали и нежности погружаю я корни и стебли моего прошлого – и вот опять, опять дивно прозябает мой заветный злак. Отдались, неотвратимый час, когда иссякнет эта влага, оскуднеет и иссохнет сердце – и уже навеки покроет прах забвения Розу моего Иерихона![12]

Память характеризуется развернутой метафорой: Роза Иерихона, сравниваясь с перекати-полем, символизирует фигуры изгнания и воскрешения, это также метафора души рассказчика. Эта вокабула, как и любовь, пишется автором в цитируемом тексте с прописной буквы. Из пути преодоления смерти возникает творческая память. В книге «И.А. Бунин: жизнь и творчество» К.И. Зайцев задается вопросами: «Память чья и о чем? Только ли память человечества в целом о далеком? Не есть ли

[8] Там же. С. 92.
[9] Там же. С. 206.
[10] Там же. С. 219.
[11] *Nora P.* Préface // Lieux de mémoire. T. 1. Paris: Gallimard, 1997. С. 8.
[12] *Бунин И.А.* Роза Иерихона. Берлин: Слово, 1924. С. 7–8.

путь преодоления смерти и творческая память отдельного человека о себе?»[13]. Художественной задачей Бунина является перевоплощение в самого себя, в свои прошлые бывания, переживание своей жизни в акте творческой памяти.

Размышления о памяти также появляются в рассказах «Холодная осень»[14] и «Сны Чанга»[15], а также в самом начале «Жизни Арсеньева»[16]. По мнению К.И. Зайцева, «Жизнь Арсеньева» представляет собой не художественную автобиографию, переплетающую правду и вымысел, а «опыт метафизического перевоплощения в самого себя, опыт воплощения в творческом слове этого метафизического перевоплощения»[17], попытку преодоления смерти утверждением примата художественной памяти.

Если попытаться охарактеризовать мнемонические процессы с точки зрения стилистических приемов, то можно сказать, что память у И. Бунина реализуется в метафоре, в то время как В. Набоков преимущественно использует тропы персонификации и метонимии. В «Розе Иерихона» мы можем различить три типа мнемонических преображений: метаморфоза растения, метаморфоза человеческой памяти, метаморфоза памяти лирического «я». У Набокова присутствует два вида метаморфоз в фигуре Мнемозины, воплощающей авторскую память: метаморфоза бабочки и олицетворение памяти.

[13] *Зайцев К.И.* Указ. соч. С. 222.

[14] «И многое, многое пережито было за эти годы, кажущиеся такими долгими, когда внимательно думаешь о них, перебираешь в памяти все то волшебное, непонятное, непостижимое ни умом, ни сердцем, что называется прошлым» (*Бунин И.А.* Холодная осень // Бунин И.А. Темные аллеи. Париж: La presse française et étrangère. O. Zeluck, éditeur, 1946. С. 272).

[15] «Если Чанг любит и чувствует капитана, видит его взором памяти, того божественного, чего никто не понимает, значит, еще с ним капитан; в том безначальном и бесконечном мире, что не доступен Смерти» (*Бунин И.А.* Сны Чанга // Бунин И.А. Роза Иерихона. Берлин: Слово, 1924. С. 28.).

[16] «Вещи и дѣла, аще не написаніи бываютъ, тмою покрываются и гробу безпамятства предаются, написавшіи же яко одушевленіи...» (*Бунин И.А.* Жизнь Арсеньева. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952. С. 7); «Почему именно в этот день и час, именно в эту минуту и по такому пустому поводу впервые в жизни вспыхнуло мое сознание столь ярко, что уже явилась возможность действия памяти?» (Там же. С. 10).

[17] *Зайцев К.И.* Указ. соч. С. 223.

Персонификация художественной памяти в автобиографической поэтике В.В. Набокова

«Жизнь Арсеньева» представляется как автобиография вымышленного героя и своеобразный литературный манифест писательского творчества, первое полное издание выходит в 1952 году в издательстве имени Чехова (Нью-Йорк) за год до ухода Бунина из жизни. Начиная с конца 1952 года Набоков работает над своей автобиографией «Другие берега», которая выйдет в этом же издательстве в 1954 году.

Тема памяти уникально разработана в творчестве В. Набокова, она может быть наглядно охарактеризована первым предложением из пятой главы «Других берегов»: «В холодной комнате, на руках у беллетриста, умирает Мнемозина». Начало этой главы является основополагающим для размышлений об установившихся связи и противостоянии между памятью и писателем в набоковской поэтике:

> В холодной комнате, на руках у беллетриста, умирает Мнемозина. Я не раз замечал, что стоит мне подарить вымышленному герою живую мелочь из своего детства, и она уже начинает тускнеть и стираться в моей памяти. Благополучно перенесенные в рассказ целые дома рассыпаются в душе совершенно беззвучно, как при взрыве в немом кинематографе[18].

Как мы уже упомянули, в набоковской автобиографии память олицетворяется в образе Мнемозины. Она освобождается от авторитета автора и действует как независимый персонаж, преданный смерти воображением беллетриста. Борьба, предпринятая автобиографом, направлена против исчезновения личных воспоминаний во время их переноса из жизни в порядок художественной литературы. Оглашение воспоминаний само по себе не является фатальным для их существования, но их интеграция в порядок искусства приводит к их умервщлению и вызывает отчуждение, на которое Набоков жалуется как человек, а не как автор, мастер художественной литературы. Художественность поглощает, «убивает» живую, личную, интимную, частную память, чтобы воскресить ее в другой конфигурации, более долговечной, чем жизнь, в конфигурации эстетической. Поэтому, по Набокову, память является одним из инструментов

[18] *Набоков В.В.* Другие берега. Ann Arbor: Ardis, 1954. С. 85.

писателя. В интервью, данном Питеру Дювалю-Смиту в июле 1962 года, он рассказывает о том, каким образом хрупкие воспоминания преображаются, если они воплощаются в художественной литературе: «Память, сама по себе, является инструментом, одним из многочисленных инструментов, используемых художником; и некоторые воспоминания, скорее интеллектуального, чем эмоционального характера, очень хрупкие и часто теряют аромат реальности, когда романист погружает их в свою книгу, когда их отдают персонажам»[19].

Мнемозина – это персонаж, требуемый автобиографическим жанром, в котором она заменяет функцию Музы творца. Она появляется двенадцать раз в «Других берегах» и четыре раза в американской версии «Память, говори!». Это полноценное действующее лицо воплощает и мифологизирует попытку писателя спасти прошлое от забвения посредством мемориального дискурса, освобождаясь от авторитета автора и действуя как независимый персонаж. Память воспринимается автобиографом как субстанция, которая знает больше, чем он, и заставляет его писать.

С первых строк предисловия к русской версии автобиографии Набоков возлагает на память свободу действий и назначает ей закон («Я попытался дать Мнемозине не только волю, но и закон»[20]), придавая драматическую ценность образу исчезновения и искажения личных воспоминаний, переданных вымышленным персонажам. В начале пятой главы «Других берегов» эмпирический человек восстает против интеллекта писателя и пытается вырвать остатки своего прошлого у вымышленных героев из написанных им рассказов и романов. Во французской новелле «Mademoiselle O» и английской версии автобиографии фигура Мнемозины почти что отсутствует, так как она не является семантически функциональной. На самом деле, в тексте на русском языке Мнемозина заменяет Музу русского поэта и представляет литературно-историческую память писателя, сохраненную в культуре русской эмиграции. Напомним, что фигура Музы часто встречается в набоковской поэзии, мы ее находим в стихотворении изначально названном «К музе» (1929), а также в стихах «Из мира уползли – и ноют на луне…» (1923), «Был день как день…» (1951), «Конькобежец» (1925), «Годовщина» (1926), «Неродившемуся читателю» (1930), «Поэты» (1939).

[19] *Набоков В.В.* Набоков о Набокове и прочем. М.: Независимая газета, 2002. С. 119.
[20] *Набоков В.В.* Другие берега. С. 7.

В русской и английской версии автобиографии, в отличие от французской новеллы, Набоков вводит метафорический образ, сравнивающий воспоминания с немыми фильмами и наглядно иллюстрирующий взаимосвязь между вымыслом и реальностью. Воспоминания умолкают в душе рассказчика, как только они превращаются в вымысел. Набоковский мир воспоминаний в художественном творчестве полностью бесшумен, как это подчеркивают выражения «совершенно беззвучно» и «в немом кинематографе». Звук удаляется, его функция заменяется визуальным изображением. Пропитанные вымыслом, воспоминания перестают быть личными, они исчезают в мыслях писателя, который неосмотрительно одалживает их художественно созданным героям. В художественной литературе личная память исчезает, она буквально «отчуждена».

С первого предложения пятой главы Набоков начинает размышлять о взаимосвязи между памятью и воображением. Борьба, предпринятая автобиографом, направлена против исчезновения личных воспоминаний во время их «переноса» в художественный текст. Оглашение воспоминаний само по себе не является фатальным для их жизненности, но их интеграция в свободно организованный порядок художественного текста девитализирует их, вызывая отчуждение, на которое Набоков жалуется как человек, но не как автор, мастер художественной литературы. Автобиографическая направленность его литературного наследия, следовательно, состоит в защите «реальной жизни» автора и того, что остается от «реальной жизни» действительно существующих предметов, от абсолютного отчуждения, вызванного вымыслом. Для Набокова память также является формой воображения, так как она обладает способностью сопрягать, посредством воображаемых структур, не являющиеся близкими семантические взаимоотношения между предметами и идеями.

Конец первой части пятой главы также является эмблематичным для постижения проблем памяти, возникающих в автобиографическом письме:

> Совершенно прелестно, совершенно безлюдно. Но что же я-то тут делаю, посреди стереоскопической феерии? Как попал я сюда? Точно в дурном сне, удалились сани, оставив стоящего на страшном русском снегу моего двойника в американском пальто на викуньем меху. Саней нет как нет; бубенчики их – лишь раковинный звон крови у меня в ушах. Домой – за спасительный океан! Однако двойник медлит. Всё тихо, всё околдовано светлым диском над русской пустыней моего прошлого. Снег – настоящий на ощупь; и когда на-

клоняюсь, чтобы набрать его в горсть, полвека жизни рассыпается морозной пылью у меня промеж пальцев[21].

В эссе «Писатели и эпоха» («Les écrivains et l'époque»), написанном по-французски в 1931 году, снег, противопоставляющийся твердым и прочным мраморам, представляет собой прошлое в его хрупкой непостижимости: «Я хотел бы увидеть и дотронуться до снегов прошлого, а не до его мрамора» («Ce sont les neiges d'antan et non pas les marbres que je voudrais voir et toucher»[22]). Опираясь на визуальное и тактильное ощущение прошлого, автобиограф хочет воспринять хрупкость таких вещей, как «снегов прошлого». Это выражение отсылает читателя к стихотворению Франсуа Вийона «Баллада о дамах былых времен», которое заканчивается вопросом: «Но где же прошлогодние снега?» («Mais où sont les neiges d'antan?»[23]).

Внутрипространственная абсолютная тишина («бубенчики их – лишь раковинный звон крови у меня в ушах», «всё тихо») предупреждает о том, что память писателя ничего не может воспроизвести кроме пустоты, когда он пытается восстановить свое прошлое в своем внутреннем пространстве сознания. Не память, а тело касается предметов актуальной реальности. Но память может вернуться в прошлое с помощью воображения, в то время как ушедшее прошлое недоступно для актуального тела. Тело является инструментом для постижения современного ему мира объектов, но и экраном, который отделяет нас от мира прошлого. Даже если автор может вернуться в свое прошлое благодаря памяти и воображению, он не может прикоснуться к былым предметам посредством воплощения своей памяти. Беззвучность чистой памяти или пробелы во времени указывают на то, что исследование прошлого происходит в полной тишине, в беззвучном мире авторской рефлексии. Беззвучие характеризует особое время, в котором происходит процесс запоминания, это время художественного творчества, время проникновения в вечность.

Таким образом, в своей автобиографии Набоков отделяет тело от памяти: авторская память олицетворяется в Мнемозине, которая является персонажем, совершенно независимым от тела автобиографа. Чтобы выжить как самостоятельное действующее лицо, она пытается заимствовать

[21] *Набоков В.В.* Другие берега. С. 88.

[22] *Nabokov* (*Sirine) V.* Les écrivains et l'époque // Le mois. 1931. № 6. С. 138.

[23] *Villon F.* Ballade du temps jadis // Œuvres complètes. Paris: Arléa, 2005. С. 44.

другие тела (например, руку буфетчика во второй части пятой главы: «В гостиную вплывает керосиновая лампа на белом лепном пьедестале. Она приближается – и вот, опустилась. Рука Мнемозины, теперь в нитяной перчатке буфетчика Алексея, ставит ее, в совершенстве заправленную, с огнем как ирис, посредине круглого стола»[24]). Эта своеобразная персонификация освобождает память от авторской опеки. Автобиографическое «я» оказывается двойственным, разделенным на эмпирического человека и его память. В набоковской поэтике память превосходит эмпирическое «я» автора, она сильнее его: тело автора является лишь временным, случайным сосудом для этой трансцендентной и безличной силы. В этой последней функции Мнемозина приближается к фигуре судьбы в автобиографической поэтике Набокова.

В художественных текстах двух великих писателей русской эмиграции, И. Бунина и В. Набокова, мы находим определенную нейтрализацию воспоминаний и впечатлений, воскрешенных памятью: они интенсивны как и прежде, но теперь безвредны, нейтрализованы течением времени. Эмоциональная сила бывших впечатлений обезвреживается и эта «дезактивация» чувств под воздействием памяти достаточно значительна. Разница между памятью и впечатлениями находится в актуальном моменте действия: память уже безвредна, потому что она неактуальна, определена и только воспроизводима. В памяти сохраняется ощущение живого состояния, но она не может воздействовать на тело, не может влиять на чувства путем осязательных функций организма, она действует только на сознание, в то время как непосредственное впечатление воздействует одновременно на душу и тело.

Исторический ход времени, разрушенный русской революцией, создает независимые блоки памяти в процессе творческой работы двух данных эмигрантских писателей. Парадокс литературной памяти заключается в том, чтобы сохранить непрерывность времени и, в то же время, обеспечить его разрыв. У Бунина и Набокова биографический и поэтический путь представлен как восхождение от прошлого к настоящему-будущему, от прожитого к воображаемому, от биографического к поэтическому, пространство жизни превращается в семантическое пространство с по-

[24] *Набоков В.В.* Другие берега. С. 89.

мощью использования разнообразных стилистических приемов. Неоднородность памяти последовательно приводит к смысловому единству поэтико-автобиографического дискурса, многозначный потенциал которого служит для поддержания вокруг единственно возможного значения ореола всевозможных семантических проблесков.

Литература

1. *Бердяев Н.А*. Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж: ИМКА-пресс, 1949. 377 с.
2. *Бунин И.А*. Жизнь Арсеньева. Нью-Йорк:Изд-во им. Чехова, 1952. 386 с.
3. *Бунин И.А*. Роза Иерихона // Бунин И.А. Роза Иерихона. Берлин: Слово, 1924. С. 7–8.
4. *Бунин И.А*. Сны Чанга // Бунин И.А. Роза Иерихона. Берлин: Слово, 1924. С. 9–28.
5. *Бунин И.А*. Холодная осень // Бунин И.А. Темные аллеи. Париж: La presse française et étrangère. O. Zeluck, éditeur, 1946. С. 269–274.
6. *Бунин И.А*. Цикады // Современные записки. 1925. № XXVI. С. 85–101.
7. *Зайцев К.И.* И.А. Бунин: жизнь и творчество. Берлин: Парабола, 1934. 267 с.
8. *Набоков В.В*. Другие берега. Ann Arbor: Ardis, 1954. 268 с.
9. *Набоков В.В*. Набоков о Набокове и прочем. М.: Независимая газета, 2002. 701 с.
10. *Шестов Л.И*. На весах Иова. Странствования по душам. Париж: ИМКА-пресс, 1975. 412 с.
11. *Bergson H.* Matière et mémoire. Paris: Quadrige/PUF, 2004. 280 p.
12. *Bergson H.* Œuvres. Paris: Quadrige/PUF, 1963. 1602 p.
13. *Garziano S.* La poétique autobiographique de Vladimir Nabokov dans le contexte de la culture russe et occidentale. Préf. de J.-C. Lanne. Specimina Slavica Lugdunensia IV. Lyon: CESAL, 2012. 698 p.
14. *Nabokov V*. Mademoiselle O // Nabokov V. Mademoiselle O. Paris: Julliard, 1982. P. 7–36.
15. *Nabokov V*. Speak, Memory. An Autobiography Revisited. London: Everyman's Library, 1999. 268 p.
16. *Nabokov* (*Sirine) V.* Les écrivains et l'époque // Le mois. 1931. № 6. P. 137–139.
17. *Nora P.* Lieux de mémoire. T. 1. Paris: Gallimard, 1997. 1642 p.
18. *Villon F.* Ballade du temps jadis // Villon F. Œuvres complètes. Paris: Arléa, 2005. P. 44.

ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ С.Л. ФРАНКА (АНАЛИЗ КАТЕГОРИИ «ПРЕДМЕТНОСТИ»)[1]

О.В. Шалыгина

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

Аннотация: В статье анализируется взаимосвязь категорий целостного анализа литературных произведений с основными категориями теории познания С.Л. Франка, выделено значение критических работ Вл. Соловьева и С.Л. Франка о Тютчеве для осознания особого типа русской философской мысли в рамках русской религиозной философии. В частности, рассматривается понятие «предметности». У Вл. Соловьева понятие «предметной истины» или убеждение поэта в «действительности того, что чувствовал», способность его «воплощать в ощутительных образах тот самый высший смысл жизни» противопоставлено вымыслу, попыткам «украшать действительность приятными вымыслами живого воображения». С.Л. Франк дает развернутый анализ данного понятия в работах «Предмет знания» и «Непостижимое», связывая такие категории как «содержание», «предмет знания», со временным и вневременным существованием «всеединства» и вводя понятие «металогического единства» как способа преодоления противостояния «субъекта» и «объекта» в познании. Таким образом, продолжая линию Вл. Соловьева, С.Л. Франк уравнивает значение научного и художественного типов познания. Учет особенностей онтогносеологического метода, лежащего в основе целостной мировоззренческой системы С.Л. Франка, позволяет иначе взглянуть на значение его литературно-критической и редакторской деятельности, открывает новые исследовательские перспективы.

***Ключевые слова*: *русская религиозная философия,* С.Л. Франк, онтогносеология, всеединство, металогическое целое, целостный анализ литературного произведения, история русской литературы.

Проблеме литературной критики С.Л. Франка посвящено не так много работ, как она того заслуживает. Прежде всего необходимо указать на статью Д.И. Чижевского «Франк как историк философии и литературы»[2]

[1] Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

[2] *Чижевский Дм*. Франк как историк философии и литературы // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. прот. О. Василия Зеньковского; при участии Н.С. Арсеньева [и др.]. Мюнхен: [Б. и.], 1954. С. 157–175.

(1954); раздел «Франк о Достоевском и Пушкине; о консерватизме Франка» во вступительной статье А.А. Ермичева к сборнику «Русское мировоззрение» (1996)[3], где были опубликованы основные критические статьи С.Л. Франка; критические статьи С.Л. Франка, публиковавшиеся в «Русской Мысли» описаны в указателе содержания журнала за1907–1918 годы (2003)[4]; в разделе «С.Л. Франк: непосредственный опыт и цельный опыт “живого знания” (1914–1918)» А.А. Гапоненковым проанализирован один из самых интересных для истории русской литературы период работы Франка в качестве редактора отдела беллетристики «Русской Мысли» (2004)[5]; в сборнике «С.Л. Франк. Саратовский текст» (2006) А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина впервые опубликовали лекцию С.Ф. Франка «<О сущности искусства>»[6], прочитанную философом в 1918 году в Саратовском университете. Следует отметить также главу «Концепция “русского мировоззрения” в системе С.Л. Франка» о духовном мире А.С. Пушкина, христианском гуманизме Ф.М. Достоевского и христианском радикализме Л.Н. Толстого в кандидатской диссертации С.В. Никулина «С.Л. Франк как историк русской философской культуры» (2007)[7]; статью С.В. Кековой «Литературная критика С.Л. Франка»[8], в качестве стержневых для анализа избравшей труды Франка о творчестве А.С. Пушкина (2008), работы Оксаны Назаровой, в частности, ее статью «Немецкие публикации Семена Людвиговича Франка об Александре Сергеевиче Пушкине»[9]

[3] *Ермичев А.А.* Вступительная статья // Русское мировоззрение: [Сборник] / С.Л. Франк; [Вступ. ст. А.А. Ермичева, С. 5–36]. СПб.: Наука: С.-Петерб. изд. фирма, 1996. С. 30–33.

[4] *Гапоненков А.А., Клейменова С.В., Попкова Н.А.* Русская Мысль: Ежемесячное литературно-политическое издание. Указатель содержания за 1907–1918 гг. М.: Рус. путь, 2003. 398 с.

[5] *Гапоненков А.А.* Журнал «Русская Мысль» 1907–1918 гг. Редакционная программа, литературно-философский контекст. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та. 2004. 228 с.

[6] *Франк С. Л.* <О сущности искусства> // С.Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. С. 168–178.

[7] *Никулин С.В.* С.Л. Франк как историк русской философской культуры: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2007. 127 с.

[8] *Кекова С.В.* Литературная критика С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Материалы межд. конф. Сб. науч. ст. Саратов: Изд. Центр «Наука», 2008. С. 46–55.

[9] *Назарова О.* Немецкие публикации Семена Людвиговича Франка об Александре Сергеевиче Пушкине // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Відп. ред. Г. Аляеэв, Т. Суходуб. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 490–498.

(2016), а также публикацию К.В. Артем-Александрова статьи С.Л. Франка «Гёте в России» (2014)[10].

Особое значение для истории и теории литературы имеет сборник статей С.Л. Франка «Живое знание» (1923)[11], в котором им были опубликованы ранние работы: «Гносеология Гёте» (1910) и «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1913) в контексте других философских работ, но именно эти две он обозначил как «метафизические». Д.И. Чижевский отмечал, что немногочисленные статьи Франка, посвященные поэтам и писателям, «бросают лучи света в область, которой русские философы занимались редко, а русские историки литературы еще реже и обычно без достаточной философской подготовки. Между тем эта область – идейное содержание и значение русской литературы – одинаково интересна и для историков философии и для истории литературы»[12], однако, по замечанию Чижевского, «чисто историко-литературной работой является прежде всего статья о Тютчеве и отчасти о “Гносеологии Гёте”»[13].

В работе Франка о Гёте 1910 года содержится основной комплекс идей его философской системы, наиболее полно выраженный позднее в «Предмете знания» и знаменитом труде «Непостижимое». Франк отмечает:

> Обычное утверждение, что «поэт мыслит образами», в буквальном и потому совершенно исключительном смысле применимо к Гете и выражает его теорию познания. Поэтическое уяснение правды через типический образ есть для Гете подлинное познание, единственный правильный прием для постижения истины. Эта особенность его гносеологии была еще при жизни Гете подмечена и определена, как «предметное мышление» («das gegenständliche Denken») и сам Гете приветствовал это обозначение, как выражающее сущность его метода[14].

Здесь Франк отсылает к «Антропологии» Хейнрота и статье Гёте «Значительный импульс от единственного остроумного слова».

[10] *Артем-Александров К.В.* Малоизвестная статья С.Л. Франка о восприятии Гёте в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 107–117.

[11] *Франк С.Л.* Живое знание. Берлин: Обелиск, 1923. 264 с.

[12] *Чижевский Д.И.* Указ. соч. С. 167.

[13] Там же. С. 168.

[14] *Франк С.Л.* Живое знание. С. 43.

В этой отсылке присутствует значительный для Франка смысл, так как именно через категорию «предметного мышления» он будет доказывать равноправие научного и художественного типов познания. Но это равноправие возможно только в том случае, когда и научное, и художественное творчество направлены к познанию целого особенным способом. Гёте пишет:

> В своей «Антропологии», произведении, к которому мы многократно будем возвращаться, господин д-р Хейнрот благоприятно отзывается обо мне и моей деятельности, он даже определяет мою манеру исследования как своеобразную: именно, что моя мыслительная способность проявляется предметно; этим он хочет сказать, что мое мышление не отделяется от предметов, что элементы предметов, созерцания входят в него и интимнейшим образом проникаются им; что само мое созерцание является мышлением, мое мышление - созерцанием; и такому способу названный друг не отказывает в своем одобрении[15].

Отвечая на данную характеристику, Гёте распространяет этот тип мышления на обе сферы своей деятельности: художественную и научную, причем, интересно, что «предметностью мышления» характеризуется не все творчество, а выделяется особая сфера «предметной поэзии». Он пишет:

> Сказанное же о моем предметном мышлении может в такой же мере быть отнесено к предметной поэзии. Некоторые великие мотивы, легенды, предания седой старины так глубоко запечатлелись в моей душе, что я уже сорок–пятьдесят лет сохраняю их в себе живыми и действенными; мне казалось лучшим моим достоянием вновь видеть столь ценные картины в воображении хотя постоянно преобразующимися, однако без изменения созревающими для более чистой формы, более ясного изображения. Здесь я хочу только назвать «Коринфскую невесту», «Бога и баядеру», «Графа и карликов», «Певца и детей» и, наконец, скоро имеющего быть сообщенным «Пария»[16].

[15] *Гёте И.-В.* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. С. 277.
[16] Там же. С. 278.

Думается, что для Франка такой «столь ценной картиной», «живой и действенной», «глубоко запечатленной в душе» становится живо воспринятая им способность Гёте видеть и удерживать в воображении целое, которое постоянно преобразуется, но без изменения созревает для более чистой формы, более ясного изображения. Можно сказать, что именно этот феномен «предметного мышления» Гёте становится «сверхценной идеей» для Франка, которую он распространит на литературу (статья «Космическое чувство в поэзии Тютчева»), гносеологию – диссертация «Предмет знания», онтологию – «К история онтологического доказательства», общество – «Духовные основы общества», метафизику – «Непостижимое», историософию – цикл работ по «русскому мировоззрению». Выстраивая свою оригинальную философскую систему и даже характеризуя «русское миросозерцание», он придает качества «предметного мышления» Гёте всему «русскому мышлению», «русской философии Всеединства» и, в целом, всему человечеству.

Примечательно, что саморефлексия Гёте становится для Франка источником для терминологического развития понятий, как бы их «первофеноменом». Наше внимание привлекла как будто бы оговорка в различных текстах Франка о литературной форме выражения «предметного мышления». У Гете читаем: «Вышесказанным объясняется также моя склонность к *стихотворениям по случаю*, к которым меня всегда неудержимо побуждало своеобразие какого-нибудь состояния»[17]. Подобный термин встречаем у Франка, когда он, выделяя «реализм», «неприятие туманного иррационализма и восторженности», стремление к «полной и живой истине» как основные черты «русского духа», обосновывает приверженность русской философской мысли к несистематической форме выражения:

> В России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематических научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни: кроме всем известных имен Достоевского и Толстого, я напомню о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Гоголе. Собственной формой русского философского творчества выступает *свободно написанная статья*, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется «по поводу», связанному с какой-либо новой проблемой

[17] Там же. Курсив наш. – *О.Ш.*

> исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы. Такими, например, были многие произведения славянофилов (их лидеры, Хомяков и Киреевский, принадлежат к оригинальным и значительным русским мыслителям), их главного противника Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других[18].

В статье «Русское мировоззрение» повторяется этот пассаж, однако «собственно литературной формой русского философского творчества» на этот раз называется «*свободное литературное произведение*»[19].

Этот общий пункт соотнесения «свободной» литературной формы для выражения целостного или «предметного» мышления как для научного, так и для литературного творчества также обоснован для Франка саморефлексией Гёте. Гёте говорит:

> Обращаясь теперь к предметному мышлению, которое мне приписывают, я нахожу, что вынужден наблюдать именно тот же образ действия и относительно естественно-исторических предметов. Какой ряд созерцаний и размышлений пришлось мне пройти, пока не взошла во мне идея метаморфоза растений, об этом поведало друзьям мое «Итальянское путешествие». Точно так же было с понятием, что череп состоит из позвонков[20].

Необходимость объединения гносеологического подхода и онтологического доказательства через категорию «металогического единства», или «Всеединства» в соловьевской традиции, для Франка также базируется на гетевском методе «выведения» или обнаружения источника самооткрывающегося знания. Гёте замечает:

> Побуждаемый этими размышлениями, я продолжал испытывать себя и нашел, что весь мой метод покоится на выведении; я не успокаиваюсь, пока не найду чреватого пункта, из которого я многое могу вывести или, скорее, который *многое добровольно из себя производит и несет мне навстречу*, и тогда я осторожно и старательно приступаю к делу помощи в трудах и в восприятии. Если встречается в опыте какое-нибудь явление, которое я не могу вывести, я оставляю его лежать в качестве проблемы и в течение моей долгой жизни я нашел этот способ поведения очень выгодным, ибо если я и не мог долго разгадать происхождение и связи какого-нибудь феномена, а должен был оставить его в стороне, то через годы вдруг все оказывалось прояснившимся в самой прекрасной взаимосвязи. Поэтому я позволю себе и впредь исторически излагать на этих страницах мои прежние опыты и наблюдения, как и возникающий из них образ мысли[21].

[18] *Франк С.Л.* Сущность русского мировоззрения // Русское мировоззрение. СПб.: Наука: С.-Петерб. изд. фирма, 1996. С. 151. Курсив наш. – *О.Ш.*

[19] *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Русское мировоззрение. С. 163. Курсив наш. – *О.Ш.*

[20] *Гете И.-В.* Указ. соч. С. 279.

Несомненно, что категория «опыта», тем более «духовного опыта» принимается Франком в этом гётевском значении, вне европейской традиции противопоставления субъекта и объекта познания. В «Гносеологии Гёте» Франк один из известных афоризмов Гёте о символе цитирует в своем переводе: «Истинная символика <…> состоит в том, что частное выражает общее, не как мечта и тень, а как живое мгновенное откровение непостижимого»[22]. Сравним категории «непознаваемого» / «непостижимого» в других переводах этой максимы, например, у Г.А. Гальперина: «Настоящая символика там, где частное представляет всеобщее не как сон или тень, но как живое мгновенное откровение непознаваемого»[23]. Можно предположить, что здесь в сжатом виде уже содержится вся центральная проблематика философии Франка, наиболее полно выраженная им в «Непостижимом».

Быть равновеликим гению Гёте, открыть пути гения для других, сделать их самоочевидными истинами – это ли не великая задача для философа? Франк пишет:

> Гносеологии Гете не чуждо понятие «непознаваемого». Задача человека – «познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое». Даже в самом совершенном познании должен присутствовать эле-

[21] Там же. С. 279–280. Курсив наш. – *О.Ш.*

[22] *Франк.* Живое знание. С. 45.

[23] *Гёте И.-В.* Указ. соч. С. 353.

мент смирения перед высшей правдой, недоступной человеку в чистом виде и, так сказать, до последних ее глубин. Но это непознаваемое не «вещь в себе» или «вещь иного мира», которую Гете признает выдумкой, соответствующей «пустому месту в мозге». Оно есть как бы математический предел знания, хотя и недостижимый, но все же лежащий в конце его обычного, нормального пути. И именно это конкретно-символическое познание есть высшее и полнейшее доступное нам приближение к истине; <…>. В познании – как выражается в одном стихотворном афоризме Гете – всегда есть нечто безыменное[24]; сущность вещей невыразима в словах и понятиях, и в этом смысле всегда загадочна, иррациональна; ее улавливает не логика, а лишь одно искусство, которое способно *видеть* и *выразить* то, чего нельзя отвлеченно высказать и определить. Истина есть нечто живое и потому может быть только пережита, но не зарегистрирована и консервирована в логических схемах. Абсолютное, божественное начало не скрыто от нас; оно дано нам в живом откровении; но, подобно солнечному лучу, им нельзя овладеть, как мертвой вещью, его нельзя иметь под руками и обращаться с ним запросто; лишь гениальная интуиция дарует нам благо непосредственного и неуловимого прикосновения к нему нашего духа[25].

Собственно, о той же способности поэзии «воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем, как идея добра»[26], – говорит Вл. Соловьев в статье «Ф.И. Тютчев». По Вл. Соловьеву, «художественному чувству непосредственно открывается в форме ощутительной красоты то же самое совершенное содержание бытия, которой философией добывается как истина мышления, а в нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга»[27].

[24] Далее в сноске Франк цитирует следующее двустишье Гёте:
«Wer tiefer sieht, gesteht sich frei
Es ist was Anonymes dabei» (*Франк*. Указ. соч. С. 47).

[25] Там же. С. 47–48.

[26] *Соловьев В.* Ф.И. Тютчев. // Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 287.

[27] Там же.

Именно с таким идеалом художественного познания подходил Франк и к своим редакторским обязанностям в «Русской мысли». Без этого философского контекста чрезвычайно трудно и опрометчиво каким-либо образом интерпретировать его решения о принятии или отклонении тех или иных рукописей. В обзоре А.А. Гапоненкова «С.Л. Франк: непосредственный и цельный опыт “живого знания”» содержится масса примеров редакторских решений Франка, имевших большое значение для определения путей развития русской литературы в начале XX века. Так, например, чрезвычайно интересным для нашей темы является отзыв Франка на книгу К. Эйгеса «Статьи по философии музыки (М., 1912)». А.А. Гапоненков отмечает:

…Франк намного шире, чем в самом рецензируемом источнике, представил современные проблемы *философии искусства*, будучи удивленным крайним «дилетантизмом» эстетической теории. По мнению рецензента, «художественная жизнь» требует своеобразных категорий для своего осмысления. К сожалению, многие учения эстетики строятся на основе *художественного созерцания и восприятия*. Однако нельзя не заметить в искусстве, казалось бы, несущественное в науке различие между процессом творческого открытия истины и усвоением готового знания. По мысли философа, это главное методологическое требование. Художественное восприятие *слабее* и неполно передает эстетические феномены. Поэтому так важно для эстетики собирать подлинные свидетельства художников о своем творчестве, процессе созидания творений искусства, литературу дневников и писем[28].

В этом выводе, на наш взгляд, содержится опыт самого Франка работы с материалами саморефлексии Гёте.

В статье «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1913) Франк обосновывает необходимость целостного взгляда на художественное произведение, с онтогносеологической философской позиции определяет единство формы и содержания как «органическое целое»: «*Что* и *как* поэтического творчества, - пишет он, - *темы* поэта и его *стиль* лишь в своем единстве образуют его “сущность”, его “миросозерцание”[29]». Именно на

[28] *Гапоненков А.А.* Журнал «Русская Мысль» 1907–1918 гг. Редакционная программа, литературно-философский контекст. С. 118.

[29] Русское мировоззрение. С. 312

материале анализа формы и содержания художественного произведения Франк оттачивает свои аргументы о неадекватности «живому знанию» противопоставления субъекта и объекта:

> Вся вообще противоположность между субъективным и объективным моментом, между содержанием самого предмета и формой, которой сознание улавливает, переживает и воспроизводит его, вся эта противоположность лежит за пределами художественного переживания и противоречит его природе. Художественное переживание есть всегда *предметное чувство*, единство, в котором погашено различие между субъектом и объектом, в котором нет отдельно объективных вещей и субъективных эмоциональных реакций на них, а есть только одно целостное, субъективно-объективное сознание, нечто новое, объемлющее и чувства, и представления, и вырастающее из их взаимопроникновения. <…> Именно органическое единство «субъективного» и «объективного», эмоционального как и интеллектуально-предметного *что* в художественном сознании и творении ведет к тому, что каждое из них служит как бы выразителем целого[30].

Эти соображения казались Франку необходимым предисловием к философскому анализу поэзии Тютчева. С одной стороны, Тютчев, по мнению Франка, «принадлежит к числу немногих поэтов, соединяющих величайшую яркость и обрисованность объективно-эпического момента поэзии, ее идейного содержания, с исключительной силой и богатством лирико-музыкального ее элемента»[31], и поэтому «особенно притягателен соблазн выразить его поэзию как “философское миросозерцание”»[32]. С другой стороны, Франк считает:

> Тютчев обладает изумительным, совершенно исключительным (даже по сравнению с Пушкиным) богатством лирико-музыкального стиля; многообразие и тонкость его ритмики, всякого рода созвучий, подбора слов с их непередаваемым эмоциональным колоритом столь же неотъемлемо принадлежит к внутренней сущности его поэзии, как

[30] Там же. С. 314. Курсив наш. – *О.Ш.*
[31] Там же. С. 318.
[32] Там же.

> и ее объективное содержание; и в этом отношении на нем особенно ясно обнаруживается, что поэтическая сущность неисчерпаема до конца ни в каком «миросозерцании», и что уяснение содержания поэзии должно направляться не на построение из этого содержания философской системы, а лишь на уловление в нем схематических контуров и граней целостного предметного чувства[33].

Примечательно, что Вл. Соловьев, говоря о невозможности существования противоречащих друг другу истин – поэтической и научной («как не может быть двух исключающих друг друга “высших благ” или целей существования»[34]), отмечал правоту Тютчева, который прекрасное осознавал не как вымысел, а «как предметную истину и, чувствуя жизнь природы и душу мира, был убежден в действительности того, что он чувствовал»[35]. По всей видимости, термин Вл. Соловьева «предметная истина» восходит к тем же источникам из Гёте, которые позднее подробно анализировал Франк. Характеризуя творчество Тютчева, Вл. Соловьев отмечал обращенность поэзии Тютчева к «смыслу вселенной»:

> Конечно, Тютчев не рисовал таких грандиозных картин мировой жизни в целом ходе ее развития, какую мы находим у Гёте <…>. Но и сам Гёте не захватывал, быть может, так глубоко, как наш поэт, *темный корень* мирового бытия, не чувствовал так сильно и не сознавал так ясно ту *таинственную основу всякой* жизни, - природной и человеческой, - основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества[36].

Продолжая соловьевскую линию, Франк начинает свой анализ поэзии Тютчева с выделения «предметного чувства» поэта, которое носит, по мысли философа, «космический характер», с одной стороны, оно «реалистично, объективно»[37], с другой, «сама душевная жизнь человека ощущается им как область, входящая в порядок объективного бытия и

[33] Там же. С. 318–319.
[34] *Соловьев В.* Указ. соч. С. 287.
[35] Там же.
[36] Там же. С. 288.
[37] Русское мировоззрение. С. 320.

подчиненная космическим силам»[38]. И эта «непосредственность, с которой такой художник сознает жизненность и одушевленность объективного мира, как такового, - с которою он сразу живет в духовной стихии мира и в себе самом, в своей внутренней жизни, сознает лишь проявление той же стихии, - эта непосредственность мистического реализма есть такой же самоочевидный факт, как и, например, априорность, объективность математического зания»[39]. В таком установлении «самоочевидного факта» в области истории литературы Франк видит «исходную точку теории искусства»[40].

Литература

1. *Артем-Александров К.В.* Малоизвестная статья С.Л. Франка о восприятии Гете в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 107–117.
2. *Гапоненков А.А.* Журнал «Русская Мысль» 1907–1918 гг. Редакционная программа, литературно-философский контекст. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та. 2004. 228 с.
3. *Гапоненков А.А., Клейменова С.В., Попкова Н.А.* Русская Мысль: Ежемесячное литературно-политическое издание. Указатель содержания за 1907–1918 гг. М.: Рус. путь, 2003. – 398 с.
4. *Гёте И.-В*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. 519 с.
5. *Кекова С.В.* Литературная критика С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Материалы межд. конф. Сб. науч. ст. Саратов: Изд. Центр «Наука», 2008. С. 46–55.
6. *Назарова О.* Немецкие публикации Семена Людвиговича Франка об Александре Сергеевиче Пушкине // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Відп. ред. Г. Аляеэв, Т. Суходуб. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 490–498.
7. *Никулин С.В*. С.Л. Франк как историк русской философской культуры: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2007. 127 с.
8. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука: С.-Петерб. изд. фирма, 1996. 736 с.
9. *Соловьев В.* Ф.И. Тютчев // Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 283–296.
10. *Франк С. Л.* <О сущности искусства> // С.Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. С. 168–178.

[38] Там же.

[39] Там же. С. 321.

[40] Там же.

11. *Франк С.Л.* Живое знание. Берлин: Обелиск, 1923. 264 с.
12. *Чижевский Дм*. Франк как историк философии и литературы // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского; при участии Н.С. Арсеньева [и др.]. Мюнхен: [Б. и.], 1954. С. 157–175.

ЛЕВ ШЕСТОВ ПРОТИВ ВЕЛИКИХ ИДЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ[1]

И.И. Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет

***Аннотация*:** Лев Шестов рассматривал русскую литературу, особенно творчество Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, как особую форму философии, главным смыслом которой является противодействие научному разуму, пытающемуся подчинить себе человеческую личность. Суть этой философии он сводит к «экзистенциальному эгоизму», который заключается в отрицании человеком значения любых идей и принципов и в отказе подчинять свою жизнь идеальным целям. Но человек, который не руководствуется возвышенными идеями и не ставит себе великих целей, опускается до уровня животного, до «животной жизни». Шестов не увидел, что Достоевский и Толстой предостерегали против этой перспективы. Современная западная культура, основанная на идеологии либерализма и постмодернизма, реализовала именно эту форму бытия человека.

***Ключевые слова*:** Лев Шестов, Достоевский, Лев Толстой, научная рациональность, «экзистенциальный эгоизм», кризис культуры.

В XIX веке происходило бурное развитие русской философии и одновременно определилась ее важнейшая характерная черта – литературоцентричность. Русская литература в XIX веке фактически стала разделом русской философии. Окончательно эта ситуация определилась во второй половине века, и наиболее наглядные примеры философии в форме литературы дало творчество Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.

Когда в начале XX века русская философия по уровню сложности и глубины сравнялась с западной, русские мыслители задумались над вопросом об особых чертах нашей национальной традиции, в том числе и особая роль литературы не осталась без внимания. Одним из первых, кто оценил значение русской литературы как части русской философии, был Лев Шестов; при этом первостепенное внимание в своих книгах он уделил анализу и интерпретации философского мировоззрения, выраженного в художественных произведениях Достоевского и Толстого. Точка зрения Шестова до сих пор остается популярной и продолжает считаться плодотворной как для понимания мировоззрения великих писателей, так и для осмысления главных тенденций развития русской философии. Однако в наши дни пришло время по-новому оценить сделанное Шестовым-интерпретатором.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18–011–00553а.

Трактовка произведений Достоевского и Толстого в книгах Шестова непосредственно связана с главным тезисом его собственной философии. Ключевым недостатком европейской цивилизации, определившим всю ее историю, Шестов считает неуклонно усиливавшееся господство научной рациональности, подавляющей все иные формы отношения человека к миру и поэтому постепенно превратившей человека в механический автомат, лишенный свободы и творческой энергии. Этому процессу способствовала наукообразная, рациональная философия, которая восторжествовала в Европе в Новое время.

Но в европейской культуре достаточно давно возникло иное направление мысли, представители которого защищали отдельную человеческую личность во всей ее иррациональной внутренней бесконечности от наступления научного разума. Это направление было связано с литературой, которая осваивала свои собственные, необычные методы постижения человека, ничего общего не имеющие с рационалистическим методом традиционной философии. В своей первой книге «Шекспир и его критик Брандес» Шестов называет великим родоначальником этого рода философии У. Шекспира. Наивысшего развития эта тенденция, согласно Шестову, достигла в русской литературе XIX века. Это мнение можно признать вполне обоснованным: действительно, русские писатели второй половины XIX века создали совершенно новый стиль философствования, направленный на постижение человека, который имел огромное значение для последующего развития европейской мысли.

Но как возможно выражение бесконечного иррационального содержания личности при отрицании традиционных рациональных форм познания? Кажется естественным попытаться модифицировать философские методы чтобы они без искажений передавали содержание человеческой личности. Несомненно, Шестов видел это направление развития новой философии, об этом свидетельствует его книга «Апофеоз беспочвенности», в которой он ищет возможности постижения человеческой реальности, не опирающиеся на заранее заданные идеи и принципы и поэтому способные отразить непрерывную изменчивость жизни. Однако этот под-

ход остался без последствий в творчестве Шестова, главной тенденцией в его понимании «правильной» философии стало полное отрицание *любых* идей и принципов, любых форм рациональности, которые стали рассматриваться им исключительно как орудия подчинения человека внешним, враждебным силам. При этом с предельной последовательностью и прямотой Шестов признал, что в число негативных и отрицаемых им форм попадают – и даже прежде всего попадают – самые главные философские идеи: истина, добро и красота.

Принципиальное значение для понимания философской позиции Шестова имеет фрагмент его книги «Власть ключей», где он по-своему изложил спор о сущности добра между Сократом и софистом Калликлом, содержащийся в диалоге Платона «Горгий». Сократ в этом диалоге доказывает, что любой человек, обладающий разумом, должен признать господство над собой не только законов природы, но и «законов» добра, т. е. всеобщего морального закона, вытекающего из самого нашего разума, единого с Мировым разумом. Туповатый Калликл не соглашается с аргументами Сократа, он не хочет подчиняться законам добра, он готов признать «добром» только то, что служит его собственному благу. Сократ в диалоге Платона уверенно побеждает Калликла, и это выглядит совершенно естественным, на протяжении многих столетий никто не мог усомниться в правоте Сократа и встать на позицию Калликла. Но Шестов высказывает парадоксальное утверждение, что точка зрения Сократа – это исходный пункт того нарастающего господства научной рациональности, о котором говорилось выше и который привел в итоге к подавлению человеческой индивидуальности и ее свободы.

Сократ в изображении Шестова предстает «злым гением» европейской цивилизации, буквально «придумавшим» этику добра, внушивший ее людям и тем самым лишившим их на много столетий возможности быть самими собой и преследовать свои собственные, а не навязанные извне цели:

> Сколько бы и как искусно ни доказывал Сократ, Калликл не даст себя убедить. Задачу человека на земле он видит в том, чтобы найти возможность осуществлять свою волю. <...> Для него свобода несовместима с покорностью. Он также не хочет зависеть от общего закона, как и от власти другого человека. Он хочет сам законодательствовать во всех областях, он хочет, чтобы на скрижалях завета были выгравированы его слова и повеления. Но как ни пылок и смел был Калликл, в истории победа записана не за ним[2].

Шестов убеждает нас, что в позиции Калликла есть глубокая истина, что он защищает абсолютную самобытность человеческой жизни, ее непредсказуемость и свободу, ее сопротивление любым формам унификации, подчинения абстрактным принципам. Все абстрактные принципы Шестов, вслед за Калликлом, объявляет выдуманными отдельными людьми в корыстных целях, ради господства над другими.

По существу, здесь провозглашается откровенный эгоизм, которому Шестов придает «возвышенный» философский характер за счет того, что эта позиция признается способом защиты «суверенных прав» личности на самодостаточное существование, не подчиненное никаким внешним законам и силам. И именно такого рода «экзистенциальный эгоизм» Шестов приписывает Достоевскому и Толстому, более того, считает ясное выражение этой позиции – их главным достижением. Поскольку полностью свести все богатство философских идей, выраженных в творчестве писателей, к такой прямолинейной точке зрения весьма затруднительно, Шестов выделяет в их творчестве два периода и два слагаемых, одно из которых признает сложным, но совершенно ложным, уводящим от «истины жизни», а другое – предельно простым, но выражающим суть жизни в ее понимании Шестовым, т. е. сводящимся как раз к упомянутому «экзистенциальному эгоизму».

В рамках такого подхода в творчестве Достоевского главным признается «перерождение убеждений», произошедшее с писателем на каторге. До каторги Достоевский оказывается в интерпретации Шестова рядовым представителем «натуральной школы», служащим идеалам «добра», борющимся за права «маленького человека». Почти не скрывая своей высокомерной иронии, Шестов признает раннего Достоевского бездарным писателем:

> В «Бедных людях», так же, как в «Двойнике» и «Хозяйке», вы имеете дело с неловким еще, хотя и даровитым учеником, вдохновенно популяризирующим великого мастера, Гоголя, объясненного ему Белинским. Читая названные рассказы, вы вспоминаете, конечно,

[2] *Шестов Л.* Potestas clavium (Власть ключей) // Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 41.

> «Шинель», «Записки сумасшедшего», «Страшную месть» и, вероятно, думаете про себя, что не было нужды популяризировать. Читатель, пожалуй, немного потерял бы, если бы первые рассказы Достоевского навсегда остались в голове их автора[3].

Уже здесь можно понять, что Шестова не интересуют подлинные идейные и художественные искания Достоевского, все творчество писателя для него – только материал для собственных интеллектуальных упражнений. Великий художник рождается из Достоевского, согласно Шестову, только после написания «Записок из подполья». Полностью отождествляя позицию героя повести и ее автора, Шестов сводит эту позицию именно к абсолютному (хотя и «экзистенциальному»!) эгоизму, который выражен в словах героя, адресованных Лизе, о том, что он должен пить чай, даже если весь мир провалится: «... на деле мне надо знаешь чего? Чтоб вы провалились, вот чего. Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас за копейку продам. Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»[4]. Шестов настойчиво призывает нас увидеть в этих словах не только суть повести, но и все содержание философского мировоззрения Достоевского!

> «Записки из подполья», это – раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь *лгал*, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования, это – служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному. Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют: пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину – у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее. Он принужден сказать себе, что если бы взамен всех этих великих и счастливых

[3] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 1. С. 333.

[4] Там же. С. 348; ср.: *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1971–1990. Т. 5. С. 174.

> событий на Россию обрушилось несчастие, он чувствовал бы себя не хуже, – может быть, даже лучше...[5]

Хотя Шестов не может не признать очевидного – того, что в последующем творчестве Достоевского можно найти множество сложных идей, для него они ничего не значат, он видит в них только попытку писателя обмануть своих читателей, сделать вид, что у него есть «позитивные» идеи, хотя на деле, убежден Шестов, Достоевский привержен только одной идее и одной позиции, которая раз и навсегда выражена подпольным героем в суждении о чае. Шестов констатирует:

> Все остальное – «учение». Все остальное – наскоро сколоченный из обломков старых строений жалкий шалаш. Кому он нужен? Сам Достоевский – необходимо это отметить – придавал большое значение своему учению, так же, как и гр. Толстой, как Ницше, как все почти писатели. Он полагал, что может сказать людям, что им делать, как им жить. Но эта смешная претензия, конечно, так и осталась навек претензией. Люди живут и всегда жили не по книгам[6].

Получается, что герой «Записок из подполья», понятый как беспредельный циник и эгоист, и некоторые другие герои Достоевского, которых можно отнести к этому же типу, – это подлинно главные персонажи его творчества, выражающие главное содержание творчества Достоевского – «идею» непосредственной жизни, жизни «для себя», а всё остальное, вся глубочайшая философия Достоевского – это «жалкий шалаш» и «смешная претензия». Более того, согласно Шестову, никакие теории вообще не могут быть полезны для жизни, и если хочешь жить полной жизнью, надо оставить все «умствования» и жить как живется, не ставя себе вообще никаких целей; и особенно нужно бояться ставить себе «высокие» и «благородные» цели. И эту максиму он предлагает принять как главный итог не только творчества Достоевского, но и всей русской литературы XIX века!

Творчество Толстого Шестов делит на два этапа, которые разделены религиозным кризисом 1870-х годов, описанным самим Толстым в «Исповеди». Толстой первого периода – это гениальный писатель, создав-

[5] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (философия трагедии). С. 348–349.

[6] Там же. С. 382–383.

ший великие романы – «Войну и мир» и «Анну Каренину», в этих произведениях Шестов находит плодотворную тенденцию глубокой и точной передачи жизни в ее непосредственности и неискаженности. Причем и в данном случае проникновение в суть жизни означает, по Шестову, абсолютное отрицание любых принципов и идеалов, которые могли бы стать целью жизненных устремлений личности. По-настоящему жить можно, только замкнувшись на своих интересах и игнорируя интересы всех окружающих; подлинно живущий не может не быть крайним эгоистом, – вот единственная максима, которую Шестов выводит из главных романов Толстого:

> Можно и должно стараться «быть хорошим», читать священные книги, умиляться повествованиям странников и нищих. Но это – только поэзия существования, а не жизнь. Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав – тот «пустоцвет». Таков вывод, сделанный графом Толстым из того опыта, который был у него в эпоху созидания «Войны и Мира». В этом произведении, в котором автор подводит итог своей 40-летней жизни, добродетель an sich, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя – прямо вменяются человеку в вину[7].

Религиозное учение Толстого, его «проповедь добра», к которой он пришел в поздние годы, Шестов интерпретирует как ханжеское требование отречения от слишком пристального вглядывания в тайны жизни: ведь смотреть в глаза «страшным призракам» слишком тяжело, поэтому легче выставить идеалы добра и справедливости, которые заслонят эти призраки. И, конечно, Шестов ни на йоту не верит, что указанные идеалы могут действительно помочь в решении проблем жизни и в борьбе со «страшными призраками». Именно в этом пункте сказывается его абсолютная слепота не только по отношению к важнейшим тенденциям русской философии, но и к философии как таковой. Претендуя на то, чтобы быть профессиональным философом, и свысока третируя Толстого как «плохого мыслителя», Шестов на деле является «литератором» в самом

[7] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 1. С. 224–225.

негативном смысле этого термина, означающем, что красивая «вязь слов» для автора важнее, чем те интуиции и идеи, которые он хочет выразить[8].

Человек – это цельное существо, и он отличается от животных наличием разума; можно ли считать, что его подлинная жизнь протекает без участия разума? Не нужно ли, напротив, сам разум понять как часть жизни, как источник ее духовности и увидеть в жизни помимо противоразумного и противодуховного, также и *разумное, духовное* слагаемое? Для Шестова этот вопрос вне закона. Для него *духовная* жизнь – это вовсе не жизнь, в ее подлинном смысле слова; и это значит, что подлинно жить можно только *животной* жизнью. Именно здесь проходит принципиальная граница между легковесной «экзистенциальной» философией Шестова и глубокими новаторскими философскими системами его великих современников, Достоевского и Толстого. Шестов правильно увидел негативную роль традиционной научной и философской рациональности по отношению к жизни и провозгласил абсолютную ценность жизни, несовместимую с этой традиционной рациональностью. Но Достоевский и Толстой еще раньше Шестова увидели это противостояние жизни и разума и, точно так же как он, признали абсолютную ценность жизни. Однако они не остановились на этом, не остановились на проповеди «просто жизни», которая эквивалентна животной жизни, а попытались найти возможности преобразовать сам разум, чтобы он соответствовал жизни, а не противодействовал ей. И величайшее значение их философских идей заключается в том, что им удалось найти такие возможности.

Не претендуя в данной работе даже на краткое изложение главных философских идей Достоевского и Толстого[9], отметим только, что они прекрасно увидели опасность той модели «животной жизни», которую позже возвел в ранг философского «абсолюта» Шестов, и вполне определенно высказали свое отношение к ней. Тот факт, что Шестов не уви-

[8] Это противопоставление использовал Толстой в своей лаконичной реакции на критику Шестова в свой адрес. В ответ на вопрос Гольденвейзера о том, какое впечатление на него произвели сочинения Шестова, Толстой ответил: «литератор», а потом пояснил: «Разница между литератором и мыслителем в том, что мыслитель думает для себя, как какой-нибудь Шопенгауэр, а литератор прежде всего хочет сказать что-нибудь другим, а потом уже думает и для себя» (*Гольденвейзер А.Б.* Вблизи Толстого. М., 2002. С. 279).

[9] См.: *Евлампиев И.И.* О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Альманах № 35. СПб., 2017.

дел серьезности и основательности тех возражений, которые два великих мыслителя направили как будто прямо против его интерпретаций их творчества, наглядно показывает, насколько субъективной и проходящей мимо главного является его точка зрения.

Достоевский в рассказе «Приговор» показывает героя, который решительно противопоставляет себя всем обычным людям, которые соглашаются *просто жить*, без размышлений о смысле своего бытия, и поэтому «похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания»[10]. В отличие от этих людей, герой хочет найти *смысл* в жизни, причем *абсолютный* и *вечный* смысл, и не находя его, кончает с собой. Комментируя в следующих выпусках «Дневника писателя» свой рассказ, Достоевский решительно поддерживает искания своего героя и уже сам противопоставляет людей, «живущих животной жизнью», и высших людей, (он называет их «высшие типы»), которые способны «изречь» идеи, ведущие человечество к совершенству:

> Для него [для героя рассказа] 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. Что такое высшее слово и высшая мысль? Это слово, эту мысль (без которых не может жить человечество) весьма часто произносят в первый раз люди бедные, незаметные, не имеющие никакого значения и даже весьма часто гонимые, умирающие в гонении и в неизвестности. Но мысль, но произнесенное ими слово не умирают и никогда не исчезают бесследно, никогда не могут исчезнуть, лишь бы только раз были произнесены, – и это даже поразительно в человечестве. В следующем же поколении или через два-три десятка лет мысль гения уже охватывает всё и всех, увлекает всё и всех, – и выходит, что торжествуют не миллионы людей и не материальные силы, по-видимому столь страшные и незыблемые, не деньги, не меч, не могущество, а незаметная вначале мысль, и часто какого-нибудь, по-видимому, ничтожнейшего из людей[11].

[10] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1876 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. С. 146–147.

Все главные герои зрелого Достоевского – Раскольников, Мышкин, Кириллов, Ставрогин, Версилов, Иван и Дмитрий Карамазовы – все являются носителями важнейших идей, демонстрируют абсолютное значение этих идей в нашей жизни.

Точно такое же противопоставление животной и духовной жизни составляет саму суть религиозного учения Толстого, в котором он вполне адекватно восстанавливает содержание исходного, истинного христианства, радикально искаженного, по его мнению, в церковной, догматической традиции. Подлинная, содержательная жизнь человека это не обычная животная жизнь, которая свойственна большинству людей, а жизнь освященная разумом, высшими смыслами и высшими (религиозными) идеями:

> В животную, бессознательную, личную жизнь внесена безличная, божественная, духовная сила. Духовная сила эта, проявляясь разумом, разлагает бессознательную животную жизнь: уничтожает животную личную жизнь, но не освобождается от животной безличной жизни, а творит в животной личной жизни – иную, высшую, любовную жизнь[12].

Наконец, Ницше, которого Шестов вместе с его русскими современниками записывает в сторонники «экзистенциального эгоизма» и проповедника «просто жизни», с нескрываемым отвращением описывает мир, в котором люди живут по модели, проповедуемой Шестовым; он называет его миром «последнего (маленького) человека»:

> Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. <...> «Мы нашли счастье», – говорят последние люди, и моргают. <...> Не будет больше ни бедных, ни богатых:

[11] Там же. Т. 24. С. 47.

[12] *Толстой Л.Н.* Дневник 1895 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 53. С. 36.

то и другое слишком обременительно. Кто захотел бы еще управлять? Кто – повиноваться? То и другое слишком обременительно. / Нет пастуха, одно лишь стадо! Каждый желает того же, все равны; кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом[13].

Какой же должна быть современная оценка творчества Шестова, особенно в той части, которая касается интерпретации творчества Достоевского, Толстого и Ницше? С одной стороны, нельзя отрицать, что своими необычными идеями Шестов поколебал сложившиеся стереотипы восприятия наследия этих мыслителей и помог возникновению более глубоких и адекватных форм его понимания. Но, с другой стороны, как мы уже говорили, то, что Шестов пишет о смысле творческих усилий Достоевского, Толстого и Ницше, невозможно признать сколько-нибудь правдоподобным. Вместо давно устаревших стереотипов, согласно которым Достоевский – «православный мыслитель», Толстой – «моралист», а Ницще – «нигилист и атеист», Шестов создал не менее прямолинейный и неверный стереотип, загоняющий всех трех писателей-философов в рамки «экзистенциального эгоизма».

Эпоха модерна и декаданса, в которой формировался и создавал свои первые труды Шестов, подталкивала к формулированию крайних точек зрения, которые, несмотря на свою явную тенденциозность, часто выглядели как интересные «мыслительные эксперименты». Именно так и воспринимали современники весьма спорные идеи Шестова. Однако сейчас мы можем заметить, что в своей непримиримой борьбе с любыми идеалами и за безусловное равенство всех субъектов Шестов сто лет назад предвосхитил идеологию постмодернизма, которая в наши дни превратила Европу в культурную пустыню. Постмодернизм и его политический двойник – западная либеральная идеология – реализовали то, что для Шестова было только «несбыточным мечтанием» – полностью устранили из жизни современных европейцев «идеи» и «идеалы», поскольку они якобы «подавляют» свободу человека, и реализовали равенство всех. Но это оказалось равенством животного существования, целиком сведенного к материальному потреблению и практически лишенного

[13] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 2005–2016. Т. 4. С. 18.

духовного измерения[14]. Зная эту перспективу, «мыслительный эксперимент» Шестова трудно признать плодотворным; ныне он выглядит скорее зловещим и опасным. Жизнь человека не может не иметь духовного содержания и не может не подчиняться плодотворным идеям, которые служат ее совершенству; нам еще очень много придется сделать, чтобы эта точка зрения победила и чтобы началось восстановление великой европейской культуры, немыслимой без возвышенных идей и принципов. И в защите это точки зрения нам необходимо опираться на наследие великих учителей – Достоевского, Толстого и Ницше – и активно бороться со сторонниками «безыдейной», постмодернистской культуры, точно так же как с теми, кто предвосхищал ее в начале XX века, в том числе с Львом Шестовым.

Литература

1. *Гольденвейзер А.Б.* Вблизи Толстого. М.: Захаров, 2002. 656 с.
2. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1876 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1971–1990. Т. 23. С. 5–162.
3. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. С. 99–179.
4. *Евлампиев И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.
5. *Евлампиев И.И.* О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Альманах № 35. СПб.: Серебряный век, 2017. С. 289–312.
6. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Культурная революция, 2005–2016. Т. 4. 432 с.
7. *Толстой Л.Н.* Дневник 1895 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928–1958. Т. 53. С. 3–76.
8. *Шестов Л.* Potestas clavium (Власть ключей) // Шестов Л. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 17–312.
9. *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Томск: Водолей, 1996.

[14] См. подробнее: *Евлампиев И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И НЕИЗБЕЖНОСТЬ ЛИТЕРАТУРОЦЕНТРИЗМА В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Ю.Д. Артамонова

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Аннотация: Сочетание проекта феноменологии как «строгой науки» и того поворота к литературе, который она обосновала, связано прежде всего с ее антипсихологистской установкой; последняя требует отказа от некритических очевидностей и строгой самодисциплины мысли в личном опыте понимания, что позволяет достигать объективного смысла. Так понятый проект философии требует осуществлять это «единство мысли и события» и тем смыкается с практикой литературного творчества. Этот проект оказывается ключевым в новой концептуализации культуры в XX веке и предлагает успешную стратегию осмысления изменившейся стилистики культуры.

Ключевые слова: философия, феноменология, психологизм, антипсихологизм, смысл, литература, идеальность.

Последователи Э. Гуссерля не только анализировали литературное творчество – многие из них сами были литераторами. На смену художественным переводам с греческого М. Хайдеггера, почти единодушно оцениваемым специалистами как «дикие», приходят сочинения Ж.П. Сартра и А. Камю, которые признаны мировой классикой. Российская феноменологическая традиция тоже дает образцы и глубокого литературного анализа, и художественного творчества – указаний на классические работы Г.Г. Шпета и А.Ф. Лосева достаточно.

При этом сочетание проекта «строгой науки», который реализовывала феноменология, и того поворота к литературе, который она фактически осуществила в философии XX века, может показаться парадоксальным. К тому же феноменология начинает с критики методологии психологизма; именно в рамках психологизма был узаконен поворот к автору как индивидуальности: центральной для психологизма является «история души», т.е. становление и развитие индивидуального взгляда на мир и отношения к нему; это исследование могло быть описательным, но не чуралось и научных методов становящейся тогда же, в первой половине XIX века новой научной дисциплины – психологии.

Эта парадоксальность только усилится, если мы вспомним о терминированном, строго научном языке феноменологических текстов.

Однако последний момент, напротив, приоткрывает завесу. Ведь эта «языковая нужда», которая заставляла вводить массу новых понятий, была связана с тем, что, с точки зрения сторонников феноменологии, существовавшие стратегии описания нашего опыта были наивны. Исследования, стартовавшие из очевидности и предрассудков, которые уже есть, разворачивающие имеющиеся допущения, в конце приходили к тем же предрассудкам и сделанным допущениям – только в развернутом виде.

Проблематизация очевидности является ключевой в феноменологии. Э. Гуссерль вводит требование «эпохэ» – запрета всяких бытийных полаганий (к примеру, нельзя начинать рассуждение с тезиса «это стол, и я его вижу» и прочих «обычных» допущений). М. Хайдеггер, говоря о четырех основных экзистенциалах (das man, настроение, понимание и язык), отметит, что в режиме das man у нас есть готовые схемы мира, которые дают нам иллюзию понятности[1]. Оперирование готовыми понятиями и схемами – вовсе не понимание. Считать ли такую операцию познанием? Дальнейшее противостояние с психологизмом – это критика ориентации психологизма именно на некритическое принятие и последующее объяснение существующих у нас допущений и убеждений, причем объяснение «опытом», т. е. опять же уже существующими схемами. Например, равенство «дважды два – четыре» будет объясняться в рамках психологизма повторяющимся опытом счета в каждой из человеческих культур, который и позволил сделать данное обобщение. Но если опыт был бы другим, дважды два могло бы быть равно пяти? И второй аргумент против психологизма – последний игнорирует «объективность», независимость результата познания от пути, которым данный результат достигнут; переживание «очевидности» открытия («так оно и есть на самом деле!») для него – лишь эпифеномен, не имеющий отношения к сути открытия. Феноменология попытается отстоять именно объективность, независимость истин от конкретного сознания (этим, заметим, вовсе не исключается их индивидуальный поиск в каждом конкретном случае). И именно (1) критичное, связанное с преодолением очевидностей обыденного опыта познание, (2) претендующее на достижение интерсубъективной ясности, и в то же время (3) осуществляющее только через конкретный,

[1] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 130.

индивидуально осуществляемый опыт понимания и находится в центре проекта феноменологии как «строгой науки»[2].

М. Хайдеггер вслед за das man станет говорить о настроении, как одном из четырех основных экзистенциалах (das man, настроение, понимание и язык), отметив, что именно настроенностью «очевидность» проблематизируется. В принципе, в этом состоянии рас-строенности мы можем оставаться довольно долго (и здесь благодатное поле для исследований психологии и психиатрии), но иногда настроение может «разрешиться» в понимание. Обратим внимание, что понимание прежде всего характеризуется М. Хайдеггером как размыкание, ясность и набросок (die Erschlossenheit, die Durchsichtigkeit, das Entwerfen). Старые «мировости» (модели мира), которые были интерпретацией и мира, и человека, этот мир познающего, перестают быть значимыми; уже нет ни субъекта, ни объекта и т.д.; это само (бесструктурное) бытие, которое, однако, будучи прозрачным («вот оно что») может быть «удержано» как иная интерпретация мира, другой набросок бытия; поэтому оно есть бытие к возможностям[3].

В том же ключе рассуждает Г.Г. Шпет:

> Наше время осознало и сформулировало как свою задачу найти идею общего основания, единого для всех наук... Это должно быть не прагматическое «до-теоретическое» знание <...> Мы его усматриваем в обыденном, если угодно, знании, в жизненном знании, почерпнутом из целого, еще не ограниченного рамками рассудочного (методического) раздробления <...> Сквозь меняющееся и текущее мы проникаем умственным оком к вечному и непреходящему бытию <...> Мы не только видим, но и разумеем <...> В непосредственном единении уразумения мы открываем подлинное единство смысла и конкретную целостность проявившегося в знаке как в предмете...[4]

Г.Г. Гадамер заметит, что Хайдеггер

[2] См. подробнее: *Гуссерль Э.* Логические исследования, Т. 1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: агентство САГУНА, 1994. С. 212–230.

[3] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 142–148.

[4] *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914. С. 7–8.

> открыл глаза нам – мне и многим другим – на то, что понятия, в которых мы мыслим, уже заранее продумывают все за нас. Иначе говоря: понятийная система, в которую мы пытаемся облечь свои мысли, пред-запечатлена в нас и предопределяет то, что мы способны постичь, исходя из нашего собственного мыслительного опыта. Проблема историзма тем самым ставится на иную основу, поскольку вместо категорий субъекта, объекта, сознания и самосознания на передний план выходят такие понятия, как «временная обусловленность понимания», «самопонимание на основе вещей», «самопонимание через вещи»[5].

Здесь мы оставим в стороне расхождения трактовок внутри феноменологической школы, хотя они, разумеется, имеют место быть. Для нас здесь существенно общее, объединяющее разные версии феноменологии. Однако все-таки отметим, что переинтерпретации первоначального проекта Э. Гуссерля идут в одном направлении. Как справедливо заметит Г.Г. Гадамер, «феноменология стала более феноменологичной, поскольку теперь ее исходные предпосылки коренятся не в «данности» «объекта» мнимо “чистого” чувственного восприятия, а в практическом жизненном опыте, всегда обусловленном временем и историей»[6].

Итак, речь идет об опыте понимания конкретного человеческого существа. «Трансляция» смысла возможна лишь в случае собственного опыта понимания, передать его иным образом невозможно; простое воспроизводство формул, инструкций и т.д. не даст искомого. Это момент совпадения с психологизмом; однако здесь же мы видим и расхождения с ним. В этом опыте, с точки зрения феноменологии, открываются именно объективные смыслы.

Это состояние ясности нуждается в фиксации. В варианте феноменологии М. Хайдеггера это набрасывание, «удержание» ясности «выполняет» и «закрепляет» язык, и без понимания новые схематизации невозможны. М. Хайдеггер в «Бытии и времени» подчеркнет, что любая схематизация мира (работа экзистенциала «язык») предполагает два момента: она, во-первых, по определению несовершенна и будет проблематизирована и пересмотрена в следующем опыте понимания, и, во-вторых,

[5] *Гадамер Г.Г.* Философия и литература // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 128–129.

[6] Там же. С. 129.

предполагает понимание как основу (т.е. прежде всего мгновенное проступание сути мира во всей ее полноте)[7].

В результате мы получаем две взаимосвязанные задачи – грамотная аналитика бытия (т.е. собственный феноменологический опыт, «феноменологическая» конструкция предмета) и «деструкция» других опытов понимания. М. Хайдеггер сформулирует:

> Поскольку же однако к присутствию принадлежит не только понятность бытия, но последняя формируется или распадается с тем или иным образом бытия самого присутствия, оно располагает богатой истолкованностью. Философская психология, антропология, этика, «политика», поэзия, биография и историография на своих разных путях и в меняющейся мере расследуют поведение, способности, силы, возможности и судьбы присутствия. Но вопросом остается, велись ли эти толкования столь же экзистенциально исходно, как они возможно были оригинальны экзистентно. Одно не обязательно должно совпадать с другим, но одно и не исключает другого. Экзистентное толкование может продвигать экзистенциальную аналитику, если уж философское познание понято в его возможности и необходимости. Лишь если основоструктуры присутствия достаточно разработаны в эксплицитной ориентации на саму бытийную проблему, предыдущие достижения в толковании присутствия получат свое экзистенциальное оправдание. Аналитика присутствия должна оставаться первой задачей в вопросе о бытии[8].

А.Ф. Лосев сформулирует ту же идею с потрясающей ясностью применительно к эстетике:

1. Задачей эстетики как принципиальной науки должно быть осознание логики эстетического опыта или, другими словами, логическая конструкция эстетического предмета.
2. Фиксирование логической структуры эстетического предмета должно предшествовать всем наукам об эстетическом восприятии и о художественном произведении, как наукам о *фактах*. *Смысловой* анализ предшествует *фактическому* анализу предмета.
3. Немыслимость и невозможность физической, физиологической и психологической точки зрения без предварительной логико-феноменологической[9].

[7] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 151, 156.

[8] Там же. С. 16.

Событие понимания ставится в центр исследований. Именно это событие понимания и дает доступ к объективному смыслу.

Г.Г. Гадамер подметит родство терминологии в ряде стихотворений С. Малларме и в спекулятивных штудиях Г.В.Ф. Гегеля, особенно в его понимании искусства как образе проявления истины. «В стихотворении язык возвращается к своей основе, к магическому единству мысли и события, пророчески взывающему к нам из сумрачных глубин праистории»[10].

Г.Г. Гадамер пытается зафиксировать это единство понятием «идеальность»:

> Выдвигаемый мною тезис состоит в том, что произведение художественной литературы своим бытием в известной степени предназначено для “внутреннего уха”. “Внутреннее ухо” улавливает идеальный языковой образ – нечто такое, что услышать невозможно. Ведь идеальный языковой образ требует от человеческого голоса невозможного – именно в этом и состоит специфика бытия литературного текста[11].

Высокий текст предполагает единство мысли и события, и нам остается выучить его наизусть, обрести сопричастность. Г.Г. Гадамер разбирает вопрос о том, с чем же связана идеальность «высокого текста». Он выделяет три уровня:

> Первый слой здесь соответствует значению слова и функционирует в силу внутренней связности языка; Гуссерль применял для его описания термины «интенция» и «наполнение»… Можно вспомнить Лебедя – партию Павловой… – Второй слой есть то, что Ингарден, говоря о романе, выделил как схематичность языка. Наполнение схемы может варьироваться, притом что текст как языковое

[9] *Лосев А.Ф.* Материалы из архива ГАХН / Подготовка текста и примечания Дж. Римонди, Е.А. Тахо-Годи // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 89.

[10] *Гадамер Г.Г.* Философия и литература. С. 141.

[11] Там же. С. 134.

образование остается тем же; достаточно сказать, что даже в лучших переводах текст теряет в заклинательной силе. Наконец, можно различить третий слой, в котором осуществляет себя заклинательная сила языка. Это то, что ранее в общей связи я назвал предвосхищением совершенства и что необходимо сопутствует схватыванию смысла. Конкретно в плане поэзии это предвосхищение проявляется в том, что благодаря ему стихотворение превращается в диктант, который поначалу остается только выслушать <…> И лишь третий слой, как мне представляется, можно обнаружить во всех без исключения видах искусства[12].

Именно этот «бытийственный момент» философия пытается удержать через «наброски» – новые схематизации мира (новые мировидения, если угодно); в стихотворении, прежде всего, удержано само событие понимания. Другое дело, что понять это можно, только если событие понимания имеет место быть и с читателем. Поэтому-то понимание – всегда по-другому понимание, как любил указывать М. Хайдеггер; тему это достаточно подробно разработаем Г.Г. Гадамер. И в качестве одного из моментов рассуждения отметит:

Внутренняя близость философии и поэзии возникает благодаря тому, что они встречаются, двигаясь в прямо противоположных направлениях: язык философии постоянно опережает сам себя – язык стихотворения (всякого подлинного стихотворения) непереводим и единственен[13].

Основные тезисы феноменологии (выраженные, впрочем, достаточно сложным – новым – языком) были ответом на жгучий в ситуации Первой мировой войны вопрос о кризисе культуры: если культура – это воспитание и образование (а именно к такой трактовке склоняется так резко критикуемыйфеноменологами и ставший интеллектуальной доминантой гуманитарных исследований XIXвека психологизм), то почему рост воспитанности образованности не привел к росту человечности – почему цивилизованные европейцы пошли убивать друг друга? Ответ феноменологов был прост: культура существует не через техники воспитания и образования, а только через личные опыты понимания. Понимаемое

[12] Там же. С.139.

[13] *Гадамер Г.Г.* Философия и литература. С. 145.

объективно, но мы, как справедливо заметит Г.Г. Гадамер, «запаздываем с нашим желанием узнать, чему мы должны верить». Дело не в том, что есть музеи, библиотеки и школьное образование; ведь если, скажем, книга не читается или читается и не понимается, ее в культуре нет. Только через личные опыты понимания воспроизводится жизнь культуры. Но в этих личных опытах будет пониматься, строго говоря, общее, объективное – и, демонстрация этого – безусловная заслуга феноменологии.

Восприятие культуры как личных опытов понимания (а уже не объяснения истории формирования особого отношения к миру), в которых раскрываются интерсубъективные моменты, определяет и новую стилистику культуры. Сравним, например, две утопии, которые разделяет чуть более века. Вот как описывает опыт работы на новом месте молодого человека по имени Мондор утопист XIX века Ш. Фурье (этого автора очень любили сюрреалисты):

Мондор любит красную капусту, он видел красивые грядки этой капусты в фаланге и нашел ее чрезвычайно вкусной за столом. Он просит, чтобы ему показали семена этой капусты, он рассуждает относительно способа их хранения и дает группе, занимающейся семенами, ценные указания.<…> На следующий день по вступлении Мондор видит на утреннем параде, как к нему приближается детская духовая музыка в составе 8–10-летних музыкантов. Барабанным боем она объявляет о состоявшемся производстве его в члены, затем девушка-герольд из серии по разведению капусты объявляет Мондора бакалавром по красной капусте[14].

А вот примерно о том же самом опыте пишет Дж. Оруэлл:

Удивительно много времени она тратила на посещение лекций и демонстраций, на раздачу литературы в Молодежном антиполовом союзе, изготовление лозунгов к Неделе ненависти, сбор всяческих добровольных взносов и тому подобные дела. Это окупается, сказала она, – маскировка. Если соблюдаешь мелкие правила, можно нарушать большие. Она и Уинстона уговорила пожертвовать еще одним вечером – записаться на работу по изготовлению боеприпасов, которую добровольно выполняли во внеслужебное время усердные

[14] *Фурье Ш.* Новый хозяйственный и общественный мир // Фурье Ш. Избранные соч. Т. 2. М.: Соцэкгиз, 1939. С. 234.

партийцы. И теперь раз в неделю, изнемогая от скуки, в сумрачной мастерской, где гуляли сквозняки и унылый стук молотков мешался с телемузыкой, Уинстон по четыре часа свинчивал какие-то железки – наверно, детали бомбовых взрывателей[15].

Если в первом эпизоде фиксируются предпочтения героя, затем действия, им предпринимаемые, обстоятельства, в которых происходят эти действия и, наконец, результат, то во втором мы видим личный опыт – сквозняки и стук молотков, создающие чувство жуткой безысходности. На место описания действий, их внешних факторов и результата приходят простые личные опыты понимания. Можно вспомнить и первоначальный замысел М. Пруста закончить серию про утраченное время критикой идей Ш.О. де Сент-Бева (одного из лидеров того самого психологизма, с критики которого начнет свой путь феноменология), сравнить описание страданий юного Вертера и Свана. Список таких примеров можно продолжить. История формирования (образования) характера в романах XIX века в XX столетии сменяется фиксацией опытов понимания.

Конечно, понимание культуры в феноменологии не было радикально новаторским. Это как бы носилось в воздухе. Но феноменология смогла уловить и понятийно зафиксировать «дух новой эпохи», а это не так уж мало.

Литература

1. *Гадамер Г.Г.* Философия и литература // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 368 с.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: агентство САГУНА, 1994. 368 с.
3. *Лосев А.Ф.* Материалы из архива ГАХН (Подготовка текста и примечания Дж. Римонди, Е.А. Тахо-Годи) // Вопросы философии. 2017. № 11.
4. *Оруэлл Дж.* 1984// Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М., Прогресс, 1989. 384 с.
5. *Фурье Ш.* Новый хозяйственный и общественный мир // *Фурье Ш.* Избранные соч. Т. 2. М.: Соцэкгиз, 1939. 468 с.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
7. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914, 220 с.

[15] *Оруэлл Дж.* 1984 // Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М., Прогресс, 1989. С. 50.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Анохина Юлия Юрьевна (Москва) – аспирант кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX века Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Анохина Ю.Ю. Категории бытия и небытия в книге стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского // Научный диалог. 2017. № 10. С. 129–148.

Анохина Ю.Ю. Философские начала книги стихов Е.А. Боратынского «Сумерки» // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 52–71. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1).

Анохина Ю.Ю. Историософия книги стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского и проблема трансформации ценностей // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 5 (83). Ч. 2. С. 225–230.

Артамонова Юлия Дмитриевна (Москва) – кандидат философских наук, доцент факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова.

Публикации по теме сборника:

«Я – человек диалога» (интервью с Х.Г. Гадамером, Артамонова Ю.Д. и др.) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1998. № 5. С. 3–24.

Артамонова Ю.Д. Психологизм и историзм как первые методологические программы гуманитарных наук // Философия науки: исторические эпохи и теоретические методы. Воронеж: Издат.-полиграф. центр Воронежского гос. ун-та, 2006. С. 351–374.

Артамонова Ю.Д. Основания сближения философии и литературы в Новое время // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 4. С. 45–63.

Артамонова Ю.Д. О связи сентиментализма и поворота к истории // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2017. № 6. С. 46–52.

Вихрова Нина Николаевна (Великий Новгород) – кандидат филологических наук, доцент, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого.

Публикации по теме сборника:

Вихрова Н.Н. «...Торжество Победоносцева и Каткова...»: об идеологических разногласиях среди консерваторов по поводу созыва Земского собора в 1882 г. в переписке И.С. Аксакова с женой // Русско-Византийский вестник. 2018. № 2. (в печати).

Вихрова Н.Н. Цензурная история газеты «День» // «День» И.С. Аксакова: история славянофильской газеты: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / ИРЛИ РАН; Под общ. ред. Н.Н. Вихровой, А.П. Дмитриева и Б.Ф. Егорова. СПб.: Издательство «Росток», 2017. С. 95–115.

Вихрова Н.Н. «Служить или не служить...»: Творческая эволюция Ивана Аксакова от службы к служению // Чины и музы: Сб. статей / Отв. ред. С.Н. Гуськов, ред. Н.В. Калинина. СПб.; Тверь: Издательство Марины Батасовой, 2017. С. 388–403.

Володченко Елена Алексеевна (Санкт-Петербург) – бакалавр факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета.

Воропаев Владимир Алексеевич (Москва) – доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Публикации по теме сборника:

Воропаев В.А. О значении Гоголя в истории русской литературы // Научные доклады филологического факультета МГУ. М., 2010. Вып. 6. С. 40–46.

Воропаев В.А. Гоголь как мыслитель // Н.В. Гоголь и его творческое наследие. Десятые Юбилейные Гоголевские чтения: Материалы докладов международной научной конференции, Москва 30 марта – 2 апреля 2010 г. / Под общ. ред. В.П. Викуловой; отв. ред. Е.Г. Падерина. М.: Фестпартнер, 2010. С. 38–44.

Воропаев В.А. Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. 2-е изд., испр., доп. М.: Паломник, 2014. (Монография).

Воропаев В.А. Гоголь и Московский университет // Язык, литература, культура: Актуальные проблемы изучения и преподавания: сб. научных и научно-методических статей / Редкол. Л.П. Клобукова и др. Вып. 11. М.: МАКС Пресс, 2015. С. 115–125.

Гарциано Светлана Александровна (Франция) – доктор филологических наук, доцент, научный сотрудник Научно-исследовательского центра французского и сравнительного литературоведения MARGE и междисциплинарного научно-исследовательского проекта «Память», директор Дома иностранных языков. Лионский Университет им. Жана Мулена.

Публикации по теме сборника:

Garziano S. La poétique autobiographique de Vladimir Nabokov dans le contexte de la culture russe et occidentale. Préf. de Jean-Claude Lanne. Specimina Slavica Lugdunensia IV. Lyon: CESAL, 2012. – 698 c.

Гарциано С.А. Вл. Соловьев и русская классика в эмигрантской литературно-философской критике // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2 (50). С. 176–193.

Гарциано С.А. Пореволюционное культурное наследие Д.С. Мережковского на французском языке // Литературный факт. 2017. № 3. С. 113–132.

Гачева Анастасия Георгиевна (Москва) – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Гачева А.Г., Казнина О.А, Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. (Монография).

Бочарова И.А., Гачева А.Г. М. Горький и мир философских идей Н.Ф. Федорова (переписка с А.К. Горским и Н.А. Сетницким) // М. Горький и его корреспонденты. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 501–563.

Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. (Монография).

Гачева А.Г. Идеи и образы Достоевского в восприятии А.К. Горского (статья, публикация, комментарий) // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21 / Отв. ред. К.А. Баршт, Н.Ф. Буданова. СПб.: Нестор-История, 2016. С. 441–518.

Демидова Ольга Ростиславовна (Санкт-Петербург) – кандидат филологических наук, доктор философских наук, профессор кафедры философии ЛГУ им. А.С. Пушкина.

Публикации по теме сборника:

Демидова О.Р. Метаморфозы в изгнании: эстетика литературного быта русского зарубежья [Текст] / СПб.: Гиперион, 2003. (Монография).

Демидова О.Р. Изгнанье как посланье: эстезис и этос русской эмиграции [Текст] / СПб.: «Русская культура», 2015. (Монография).

Diemidowa O. Od ‘Mira Iskusstva’do ‘nowej społeczności religijnej’: rosyjski okres życia I twórczności Dymitra Fołosofowa // Fiłosofow D. Pisma wybrane. In 2 vols. Warszawa, 2015. Vol. 1. Trudna Rosja (1900 – 1916). P. 13–28.

Добешевский Януш (Dobieszewski Janusz, Польша) – профессор Института философии Варшавского университета.

Публикации по теме сборника:

Dobieszewski J. Wlodzimierz Solowjow: Studium osobowosci filozoficznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002. – 482 s.

Добешевский Я. Зачатки идеи богочеловечества в философии Владимира Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы международной научной конференции, 14–15 февраля 2003 года: к 150-летию со дня рождения В.С. Соловьева / отв. ред.: А.И. Бродский. СПб.: СПБФО, 2003. С. 13–17.

Евлампиев Игорь Иванович (Санкт-Петербург) – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Публикации по теме сборника:

Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. (Монография).

Евлампиев И.И. Достоевский и Фихте // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. СПб., 2016. С. 274–290.

Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб., 2017. (Монография).

Евлампиев И.И. О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Вып. 35. СПб., 2017. С. 289–312.

Зенова Елизавета Михайловна (Москва) – аспирант кафедры теории литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Публикации по теме сборника:

Зенова Е.М Литературно-критический текст как речевой жанр (на материале работы Ю.Н. Говорухи-Отрока) // Высшая школа: опыт, проблемы, перспективы. Материалы IX Международной научно-практической конференции (Москва, РУДН, 21–22 апреля 2016 г.). В 2-х частях. [Электронное издание]. М.: Изд-во РУДН, 2016. Т. 2. С. 486–490.

Зенова Е.М. Метажанры в литературной критике И.Б. Роднянской: к вопросу о самосознании творческой личности // Труды молодых ученых филологического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. М.: МАКС Пресс, 2017. С. 304–313.

Ивинский Дмитрий Павлович (Москва) – доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Публикации по теме сборника:

Ивинский Д.П. Книги пророков и русская литература. I. Книга пророка Даниила: заметки к теме // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2015. № 1. С. 34–49.

Ивинский Д.П. «Мастерство Гоголя» и Рудольф Штейнер // Литературная жизнь. Статьи. Публикации. Мемуары. Памяти А.Ю. Галушкина / Отв. ред. В.В. Полонский; Сост. М.П. Одесский, М.Л. Спивак. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 47–64.

Ивинский Д.П. Штейнер и «фигура фикции»: к интерпретации «Мастерства Гоголя» // Арабески Андрея Белого. Жизненный путь. Духовные искания. Поэтика: сборник статей по материалам научной конференции / Ред.-сост. К. Ичин, М. Спивак. М.; Белград: Филологический ф-т Белградского университета, 2017. С. 519–527.

Касаткина Татьяна Александровна (Москва) – доктор филологических наук, зав. отделом теории литературы Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, председатель Комиссии по изучению творческого наследия Ф.М. Достоевского Научного совета «История мировой культуры» РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Касаткина Т.А Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 528 с.
Касаткина Т.А. Тайна и мудрость «включительности» // Новый мир. 2018. № 1. С. 211–217.

Кибальник Сергей Акимович (Санкт-Петербург) – ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург), профессор Санкт-Петербургского государственного университета, доктор филологических наук, руководитель научной группы для выполнения проекта РНФ «Рабочие тетради Ф.М. Достоевского: первая полнотекстовая публикация в их динамической транскрипции».

Публикации по теме сборника:

Кибальник С.А. О философском подтексте формулы «Если Бога нет…» в творчестве Достоевского // Русская литература. 2012. № 3. С. 153–163.
Кибальник С.А. Художественная феноменология Чехова // Русская литература. 2010. № 3. С. 32–38.
Кибальник С.А. Гайто Газданов и экзистенциальная традиция в русской литературе. СПб., 2011. (Монография).
Кибальник С.А. Проблемы интертекстуальной поэтики Достоевского. СПб., 2013. (Монография).

Киссель Вольфганг Стефан (Kissel, Wolfgang Stephan; Германия) – доктор философии, профессор Бременского университета, директор института европейских исследований.

Публикации по теме сборника:

Kissel W.S. Der Kult des toten Dichters und die russische Moderne: Puškin – Blok – Majakovskij, Köln Weimar Wien (Böhlau Verlag) 2004. – 318 s.
Kissel W.S. „Die Moderne“, in: Klaus Städtke (Hg.), Russische Literaturgeschichte, Stuttgart (Metzler Verlag), aktualisierte und erweiterte Auflage, 2011, S. 224–289.

Козырев Алексей Павлович (Москва) – кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии, заместитель декана по научной работе философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Публикации по теме сборника:

Козырев А.П. Гностические искания Соловьева и культура Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. Лосевские чтения. М.: Наука, 2005. С. 226–240.

Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин С.А. 2007. (Монография).
Козырев А.П. По следам соловьевского «антихриста» // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2 (50). С. 26–47.
Козырев А.П. «Смысл войны» Соловьева в исторической перспективе // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2016. № 6. С. 25–33.

Коростелев Олег Анатольевич (Москва) – кандидат филологических наук, заместитель директора по научной работе Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции / Сост., комментарии О.А. Коростелева и А.Н. Николюкина; послесл. О.А. Коростелева. СПб.: РХГИ, 2001. – 656 с.
Коростелев О.А. Мережковский в эмиграции // Литературоведческий журнал. 2001. № 15. С. 3–17.
Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. – 680+600+656 с.
Философов Д.В. Критические статьи и заметки (1899–1916) / Пред., сост. и прим. О.А. Коростелева. М.: ИМЛИ РАН, 2010. – 679 с.

Котрелев Николай Всеволодович (Москва) – филолог, историк русской культуры конца XIX –начала XX в., старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Публикации по теме сборника:

Соловьев В.С. Сочинения / Вступ. ст. В.Ф. Асмуса; Сост. и подготовка текста Н.В. Котрелева; Примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. В 2-х т. М.: Правда, 1989.
Соловьев В.С. Эстетика; Литературная критика / Сост. и коммент. Н.В. Котрелева. М.: Книга, 1990. – 574 с.
Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева: (к истории «Трех разговоров») // Эсхатологический сборник / Отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 238–257.

Котрелев Н.В. Вяч. Иванов и Вл. Соловьев: (заметки к проблеме понимания мистического дискурса) // На рубеже веков: Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова / Сост. В. Багно, Дж. Малмстад; Редактор М. Маликова. М.: Новое литературное обозрение; СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2009. С. 331–344.

Из неизданного и несобранного Владимира Соловьева: письмо О.К. Нотовичу, 3 января 1891 г.; Новые оракулы; Из разговора с П.Е. Оставь-Его; приписываемое: анонимные заметки «Новости и биржевая газета». СПб., 1891. 11 янв. (№ 11); 12 янв. (№ 12); 17 янв. (№ 17) / Публ. Н.В. Котрелева // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 3 (55). С. 17–45.

Кшондзер Мария Карловна (Kshonzer Mariam, Германия) – доктор филологических наук, руководитель литературного общества русской культуры «Арион» (Любек, Германия).

Публикации по теме сборника:

Кшондзер М.К. Проблемы национального менталитета в художественно-публицистической прозе Григола Робакидзе (на материале эссе о русской культуре). М.: ЗАО «Компания Ассистент», 2007. С. 129–155.

Кшондзер М.К. Проблемы самосознания и идентичности в контексте русской культуры (на материале публицистических эссе Григола Робакидзе) // Современные медиакоммуникации как информационная площадка межнационального и межэтнического диалога: Материалы Международной научно-практической конференции. Т. 1. Краснодар: КСЭИ, 2017. С. 198–213.

Лю Яюе (Liu Yayue, Китай) – аспирант факультета русского языка института иностранных языков Пекинского Университета.

Публикации по теме сборника:

Liu Yayue. Analysis of Eschatological Ideas of the Bezpopovtsy among Russian Orthodox Old Believers // Russian Studies. 2017. № 4. С. 82–104. (На китайском языке).

Liu Yayue. The «Bible» of Folk Orthodoxy–Analysis of structure and thoughts of Russian religious poesy <the Dove Book> // Russian Studies. 2018. (В печати, на китайском языке).

Магарил-Ильяева Татьяна Георгиевна (Москва) – аспирант отдела теории литературы, научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Магарил-Ильяева Т.Г. Комическое как особое положение героев в пространстве в ранней прозе Ф.М. Достоевского // Научный диалог. 2017 № 9. С. 94–106.

Магарил-Ильяева Т.Г. Гностицизм в литературе русского реализма: ранний Достоевский // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 196–216. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1).

Марченко Олег Викторович (Москва) – доктор философских наук, профессор философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, профессор Московской государственной консерватории имени П.И. Чайковского.

Публикации по теме сборника:

Марченко О.В. Очерки по истории философии. М.: Мир книги, 2002. – 252 с.

Марченко О.В. Владимир Эрн и его концепция русской философии // В.Ф. Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб: РХГА, 2006. С. 824–855, 966–972.

Марченко О.В. Fabulae selectae. М.: Асхань, 2016. – 207 с.

Матвеева Инга Юрьевна (Санкт-Петербург) – кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и искусства Российского государственного института сценических искусств.

Публикации по теме сборника:

Матвеева И.Ю. К вопросу о поэтике романа Л.Н. Толстого «Воскресение»: от воспоминания к исповеди // Яснополянский сборник – 2002: Статьи, материалы, публикации. Тула: издательский дом «Ясная Поляна», 2003. С. 76–100.

Матвеева И.Ю. Л.Н. Толстой и Ж.-Ж. Руссо в работах Б.М. Эйхенбаума // Яснополянский сборник – 2014. Статьи, материалы, публикации. В 2 т. Т. 1. Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2014. С. 328–340.

Матвеева И.Ю. Дискуссии о христианском искусстве в романе Л.Н. Толстого «Анна Каренина» // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 4 (52). С. 35–48.

Матвеева И.Ю. Толстой. Репин. От портрета к мифу // Человек. 2016. № 6. С. 116–130.

Межуев Борис Вадимович (Москва) – кандидат философских наук, доцент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, председатель общественной редакции сайта «Русская идея», член редакционного совета Полного собрания сочинений Вл.С. Соловьева, член редколлегии журнала «Соловьевские исследования».

Публикации по теме сборника:

Межуев Б.В. Второе «соловьевство» младосимволистов 1909–1911 гг. // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина, М.А. Маслина; сост. М.А. Маслина, М.: Издательство Московского университета, 2013. С. 328–339.

Межуев Б.В. «Пылинка дальних стран»: Александр Блок и грезы о Востоке // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2015. № 2. С. 50–55.

Межуев Б.В. Что думал Вл. Соловьев о «действительных основах франко-русского соглашения» // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2016. № 6. С. 20–25.

Межуев Б.В. Михаил Меньшиков в полемике с Владимиром Соловьевым // Литература в системе культуры. К семидесятилетию профессора И.В. Кондакова: сб. статей по итогам Международной научно-практической конференции. Москва, 15 апреля 2017 г. / Сост. А.С. Баранов, А.В. Мартынов. М.: АСОУ, 2017. С. 137–145.

Михаленко Наталья Владимировна (Москва) – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Михаленко Н.В. «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» А.В. Чаянова в контексте утопических произведений

начала XX века // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. (Серия «“Вечные” сюжеты и образы». Вып. 3). М.: Индрик, 2016. С. 552–565.

Михаленко Н.В. Символика Вавилонской башни в «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» А.В. Чаянова // Проблемы исторической поэтики. Вып. 14: Анализ, интерпретации, понимание. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2016. С. 428–440.

Михаленко Н.В. Пролетарский рай и крестьянский эдем – утопии В.В. Маяковского и А.В. Чаянова // Русская словесность. 2017. № 1. С. 68–75.

Михаленко Н.В. Научные, педагогические, искусствоведческие работы А.В. Чаянова как основа его крестьянской утопии // Неклассические модели мира в русской литературе: Сб. статей / Ред. А.В. Громова. М.: Инженер, 2017. С. 141–150.

Моисеев Вячеслав Иванович (Москва) – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, биомедэтики и гуманитарных наук МГМСУ имени А.И. Евдокимова.

Публикации по теме сборника:

Моисеев В.И. Логика всеединства Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 1 (1). С. 8–25.

Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: Per Se, 2002. – 414 с.

Моисеев В.И. О плеромальной организации начал в философской логике А.Ф. Лосева // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти. Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения». Ч. I. М.: Библиотека «Дом А.Ф. Лосева», 2013. С. 275–279.

Пантина Марина Викторовна (Франция) – докторант филологического факультета, Университет Париж-Сорбонна, Центр изучения французского языка и литературы CELLF (Centre d’étude de la langue et littératures françaises).

Приходько Максим Александрович (Испания) – кандидат философских наук, приход в честь свт. Николая Мирликийского РПЦ / МП.

Публикации по теме сборника:

Приходько М.А. Учение Оригена об откровении в свете мифологии А.Ф. Лосева // Соловьевские исследования 2017. Вып. 1 (53). С. 134–145.

Римонди Джорджия (Rimondi Giorgia, Италия) – PhD по философии, Пармский государственный университет, Институт перспективных исследований МПГУ, Москва.

Публикации по теме сборника:

Римонди Дж. Символ и миф в философии А.Ф. Лосева: поэтические образы М.Ю. Лермонтова // Преподаватель XXI век. 2015. № 3. С. 417–424.

Римонди Дж. Музыкальное восприятие мира в прозе А.Ф. Лосева // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 3 (55). С. 88–95.

Римонди Дж. Философский характер литературного текста (на примере творчества А.Ф. Лосев) // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 434–449. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1).

Романов Дмитрий Дмитриевич (Москва) – аспирант кафедры философии Института Общественных Наук при РАНХиГС, РУДН, кафедра социальной философии.

Публикации по теме сборника:

Романов Д.Д. Моралистический нигилизм Льва Толстого в зеркале русской религиозной философии // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2 (58). С. 134–148.

Серегина Светлана Андреевна (Москва) – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Серегина С.А. Образы поэтической утопии в творчестве Андрея Белого и Сергея Есенина // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 3 (47). С. 116–129.

Серегина С.А. Образ распятия в произведениях Андрея Белого, Николая Клюева и Сергея Есенина (1917–1918 гг.) // Мифологические образы в литературе и искусстве / Отв. ред. М.Ф. Надъярных, Е.В. Глухова. (Серия «”Вечные” сюжеты и образы». Вып. 2). М.: Индрик, 2015. С. 262–283.

Серегина С.А. Н.А. Клюев и голгофское христианство: к истории вопроса // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 468–483. (Серия «“Вечные” сюжеты и образы». Вып. 3).

Сызранов Сергей Викторович (Тольятти) – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка, литературы и лингвокриминалистики Тольяттинского государственного университета.

Публикации по теме сборника:

Сызранов С.В. Учение А.Ф. Лосева о художественной форме и проблемы поэтики Ф.М. Достоевского // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Материалы Международной научной конференции XIV«Лосевские чтения». Ч. II. М., 2013. С. 55–64.

Сызранов С.В. «Целое в виде героя»: к пониманию диалектических оснований поэтики Ф.М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. Вып. 13: Евангельский текст в русской словесности XII – XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 10. С. 174–197.

Сызранов С.В. Диалектический метод в поэтике: Лосев и Достоевский // Современные проблемы изучения поэтики и биографии Достоевского: рецепции, вариации, интерпретации. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 316–329.

Тарасов Борис Николаевич (Москва) – доктор филологических наук, заведующий кафедрой зарубежной литературы Литинститута имени А.М. Горького, сопредседатель Союза писателей России, председатель Тютчевской комиссии Совета по мировой культуре РАН.

Публикации по теме сборника:

Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе: Сб. статей. М.: Круг, 2007. – 936 с.

Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. – 2-е изд. М.: Языки славянских культур, 2009. – 896 с.

Тарасов Б.Н. «Тайна человека» и тайна истории. Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. СПб.: Алетейя, 2012. – 352 с.

Тахо-Годи Елена Аркадьевна (Москва) – доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; заведующая научным отделом Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»; председатель Лосевской комиссии Научного совета «История мировой культуры» РАН; ведущий научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX века Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, руководитель научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Тахо-Годи Е.А. Владимир Соловьев и культура Серебряного века. К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. Серия «Лосевские чтения» / Составитель Е.А. Тахо-Годи; Отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2005. 631 с.

Тахо-Годи Е.А. Пушкинское стихотворение «Жил на свете рыцарь бедный…» в сочинениях Вл. Соловьева и о Вл. Соловьеве // Эткиндовские чтения IV: Сб. ст. по материалам чтений памяти Е.Г. Эткинда (27–29 июня 2004). СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. С. 75–89.

Тахо-Годи Е.А. О литературно-философском осмыслении одного метафорического образа Вл. Соловьева // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 414–433 (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1).

Филатов Антон Владимирович (Москва) – аспирант кафедры теории литературы филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX века Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17-18-01432).

Публикации по теме сборника:

Филатов А.В. Аксиологический подход к изучению книги стихов: онтологические ценности в «Чужом небе» Н.С. Гумилева // Новый филологический вестник. № 1. 2016. С. 119–128.

Филатов А.В. Аксиологический подход к изучению мифопоэтики: адамический миф в лирике Н.С. Гумилева // Новый филологический вестник. 2017. № 4. С. 141–149.

Филатов А.В. Аксиологическое изучение художественного произведения (к вопросу о методологических связях литературоведения и философии) // Revitalizace hodnot: umění a literatura III. Brno. 2017. С. 45–52.

Шалыгина Ольга Владимировна (Москва) - доктор филологических наук, старший научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX века Института мировой литературы РАН, член научного коллектива для выполнения научного проекта РНФ «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17–18–01432).

Публикации по теме сборника:

Шалыгина О.В. «Свет», «Красота», «Символ» в формировании духовно-нравственной культуры // Совет ректоров. 2017. № 5. С. 52–62.

Шалыгина О.В. К вопросу выработки подходов к изучению философии писателя (на материале чеховедения) // Русская литература и философия: пути взаимодействия / отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 241–260.

Шалыгина О.В. Формирование методологии гуманитарных педагогических и прогностических технологий на основе взаимодействия литературы и философии // Духовно-нравственная культура в высшей школе: нравственные ценности и будущее студенческой молодежи: материалы V научно-практической конференции в рамках XXVI Международных образовательных Рождественских чтений (Москва, 23 января 2018). М.: РУДН, 2018. С. 402–405.

Шукуров Дмитрий Леонидович (г. Кохма, Россия) – доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВО «Ивановский государственный химико-технологический университет (ИГХТУ).

Публикации по теме сборника:

Шукуров Д.Л. Имя Бога в культурологическом, историко-литургическом и психоаналитическом дискурсе // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 3. С. 149–160.

Шукуров Д.Л. Проблема номинации Бога в библейских и литургических текстах (основные аспекты исследования) // Известия высших учебных заведений. Серия «Гуманитарные науки». 2016. Т. 7. Вып. 4. С. 303–307.

Шукуров Д.Л. Русские философы – об Имени Бога // Известия высших учебных заведений. Серия «Гуманитарные науки». 2017. Т. 2. Вып. 2. С. 160–164.

Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века.
К 165-летию Вл. Соловьева

Русская литература и философия: пути взаимодействия

Выпуск 2

Технический редактор *А. Ильина*
Корректор *Н. Федотова*

Подписано в печать 26.11.18. Формат 60x90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Печ. л. 34,25

Издательство «Водолей»
127254, г. Москва, ул. Гончарова, 17-А, кор. 2, к. 23
Официальный сайт: http://www.vodoleybooks.ru
E-mail: info@vodoleybooks.ru

Отпечатано: АО «Т8 Издательские Технологии»
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8 (499) 322–38–30

16+

9 785917 634432