

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA**

**SOLOVYOV STUDIES**

**Выпуск 1 (45) 2015**

**Issue 1 (45) 2015**

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

*Р. Гольдт*, д-р философии, г. Майнц, Германия  
*Н.И. Димитрова*, д-р филос. наук, г. София, Болгария  
*Э.Ван дер Зверде*, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды  
*Я. Красицки*, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша  
*Б. Маршадье*, д-р славяноведения, г. Париж, Франция

*Адрес редакции:*

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии,  
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932) 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.*

*Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).*

© М.В. Максимов, составление, 2015

© Авторы статей, 2015

© Ивановский государственный энергетический университет, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

### НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

#### Исследования

<b>Тихеев Ю.Б.</b> Владимир Соловьев – издатель «Творений Платона».....	6
<b>Душин О.Э.</b> Шеллинг и Соловьев о проблеме зла.....	15
<b>Медведев А.А.</b> Картина А. Карраччи «Christuskopf» и «положительно прекрасный человек» в творчестве Ф.М. Достоевского (Вл. Соловьев как прототип Алеши Карамазова).....	30
<b>Topolska E.</b> Marian Morawski's analysis of the views of Vladimir Soloviev.....	42
<b>Гутова С.Г.</b> Социализм, гуманизм и нравственное начало в философии В.С. Соловьева.....	60
<b>Цветкова Е.Д.</b> В.С. Соловьев и В.В. Кандинский.....	72

#### К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА

<b>Исупов К.Г.</b> Метафизика игры у Лермонтова.....	92
<b>Титаренко С.Д.</b> Лермонтов и русский символизм: «дух готики» и трансформация романтической традиции.....	102
<b>Юрина Н.Г.</b> Литературно-критическая полемика о М.Ю. Лермонтове 1890-х годов: концепции, прозрения, итоги.....	116
<b>Глухова Е.В.</b> Лермонтов и мифологемы религиозно-философской и символистской критики конца XIX – начала XX века.....	131
<b>Игошева Т.В.</b> «Стоя над бездной...»: Мифологизация образа Лермонтова в статье А. Блока «Безвременье».....	147

#### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<b>Суходуб Т.Д.</b> Личностное восхождение к вечному: философский опыт Г.С. Сковороды в контексте философии Серебряного века.....	162
--	-----

#### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<b>Едошина И.А.</b> М.Ю. Лермонтов в локусе современных интерпретаций.....	178
<b>Максимов М.В.</b> Российский платоновский Ренессанс: к выходу первого выпуска журнала «Платоновские исследования».....	192
<b>Савинов Р.В.</b> Возвращаясь к истокам немецкого идеализма (о книге И.Л. Фокина «Philosophus Teutonicus Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеализма» (СПб., 2014. 640 с.)).....	198
<b>НАШИ АВТОРЫ</b> .....	208
<b>О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> .....	210
<b>О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> .....	213
<b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ</b> .....	213

Editorial Board:

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia  
*A.P. Kozyrev* (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.M. Amelina*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*A.V. Bragin*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*I.I. Evlampiev*, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,  
*I.A. Edoshina*, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia  
*K.L. Erofeeva*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*O.B. Kulikova*, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*L.M. Maksimova* (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*B.V. Mezhuev*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*VI. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*S.B. Rotsinskiy*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.A. Takho-Godi*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*S.D. Titarenko*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*D.L. Shukurov*, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

- R. Goldt*, Doctor of Philosophy, Mainz, Germany,  
*N.I. Dimitrova*, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,  
*E. van der Zweerde*, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,  
*Ya. Krasicki*, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,  
*B. Marchadier*, Slavonic studies doctor, Paris, France,

*Address:*

Department of Philosophy,  
Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,  
Ivanovo State Power Engineering University  
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003  
Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru  
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

*The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.*

*Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.*

- © M.V. Maksimov, preparation, 2015
- © Authors of Articles, 2015
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2015

## CONTENT

### V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE

#### Research

<b>Tikheev Yu.B.</b> Vladimir Solovyov as the editor of «The works of Plato».....	6
<b>Dushin O.E.</b> Schelling and Solovyov on the problem of evil.....	15
<b>Medvedev A.A.</b> A. Carracci's «Christuskopf» and «positively beautiful man» in F.M. Dostoevsky (Vl. Solovyov as a prototype of Alyosha Karamazov).....	30
<b>Topolska E.</b> Marian Morawski's analysis of the views of Vladimir Soloviev.....	42
<b>Gutova S.G.</b> Socialism, humanism and the moral principle in philosophy V.S. Solovyova.....	60
<b>Tsvetkova E.D.</b> V.S. Solovyov and V.V. Kandinsky.....	72

#### IN COMMEMORATION OF THE 200TH ANNIVERSARY OF M. Yu. LERMONTOV'S BIRTHDAY

<b>Isupov K.G.</b> Game's metaphysics of Lermontov.....	92
<b>Titarenko S.D.</b> Lermontov and russian symbolism: «gothic spirit» and transformation of the romantic tradition.....	102
<b>Yurina N.G.</b> Literary-critical polemic about M. Yu. Lermontov in the 1890s: concepts, insights, results.....	116
<b>Glukhova E.V.</b> Lermontov and mythologems of religious-philosophical and symbolist criticism of the late XIXth – early XXth century.....	131
<b>Igosheva T.V.</b> «Standing over the abyss of...»: mythologisation image of Lermontov's in the article by A. Block «Timelessness».....	147

#### HISTORY OF PHILOSOPHY

<b>Sukhodub T.D.</b> Personal ascension to the eternal: philosophical experience of G.S. Skovoroda in the context of the philosophy of the Silver age.....	162
--	-----

#### CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

<b>Yedoshina I.A.</b> M. Y. Lermontov in the context of modern interpretations.....	178
<b>Maksimov M.V.</b> Russian platonic Renaissance (to the output of the first issue of «Platonic investigations»).....	192
<b>Savinov R.V.</b> On returning to sources of german idealism (in relation to Iwan Phokin's book «Philosophus Teutonicus Jacob Boehme: Proclamation and Way of German Idealism» (St. Petersburg, 2014)).....	198
OUR AUTHORS.....	208
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	210
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	213
INFORMATION FOR AUTHORS.....	213

**НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА****ИССЛЕДОВАНИЯ**

УДК 14(09)

ББК 873(0)321:873(2)53

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ – ИЗДАТЕЛЬ «ТВОРЕНИЙ ПЛАТОНА»**

Ю.Б. ТИХЕЕВ

Московский физико-технический институт (Государственный университет)  
Институтский пер., д. 9б, г. Долгопрудный, Московская обл., 141700, Российская Федерация  
E-mail: tikheev@gmail.com

*Рассматриваются некоторые важные аспекты деятельности В.С. Соловьёва в качестве издателя «Творений Платона». Особое внимание уделяется тому обстоятельству, что, наряду с переводом диалогов, Соловьёв столкнулся с необходимостью решения так называемого «платоновского вопроса», от которого зависело составление общего плана издания. Показано, что при выработке собственного решения «платоновского вопроса» Соловьёв испытал влияние со стороны таких исследователей, как Ф. Шлейермахер, К.Ф. Герман и Дж. Грот, работы которых служили для него главными литературными источниками. Исследуется отношение В.С. Соловьёва к базовым в XIX в. подходам к оценке платоновского наследия – герменевтическому Ф. Шлейермахера и историческому К.Ф. Германа, а также к стилометрическому методу Л. Кэмпбелла и В. Лютославского. Дается оценка значения работы Дж. Грота «Платон и другие спутники Сократа» для выработки итоговой позиции русского философа. Внимание обращено также на то обстоятельство, что в своем собственном исследовании философии Платона ключевое значение В.С. Соловьёв придавал биографическим деталям жизни греческого философа: его ученичеству у Сократа, смерть которого повлияла на его мировоззрение и привела к созданию учения об идеях, и последовавшей вслед за этим трагическим событием эволюции его учения. Итогом проделанной Соловьёвым работы стало составление периодизация диалогов Платона, послужившей основанием для выработки предварительного плана издания его «Творений Платона». В заключение формулируется положение о том, что подход Соловьёва основывался на определенном роде биографическом исследовании, исходя из которого сделаны выводы в отношении подлинности и порядка написания диалогов.*

Ключевые слова: *платоновский вопрос, хронология и аутентичность диалогов Платона, герменевтический подход, исторический подход, стилометрический метод, учение об идеях.*

**VLADIMIR SOLOVYOV AS THE EDITOR OF «THE WORKS OF PLATO»**

Yu.B. TIKHEEV

Moscow Institute of Physics and Technology (State University)  
9, Institutskiy per., Dolgoprudny, Moscow Region, 141700, Russian Federation  
E-mail: tikheev@gmail.com

*The article deals with some important aspects of the activity of V. Solovyov as the editor of «The works of Plato». Special attention is paid to the fact that besides translating of the dialogues, Solovyov*

*was faced with necessity to solve so-called «Platonic question» on which the general design of the whole edition depended. It is shown that elaborating his own approach Solovyov experienced influence of such European scholars as F. Schleiermacher, K.F. Hermann and G. Grote whose works served for him as the most important literary sources. Solovyov's relationship to the basic XIX century approaches to the Platonic heritage, «hermeneutical» by F. Schleiermacher and «historical» by K.F. Hermann is investigated, as well as Solovyov's relationship to stylometric method by L. Campbell and W. Lutoslawski. The importance of L. Campbell's work «Plato and the other companions of Plato» for Solovyov's final position is evaluated. It is also noticed that in his own inquiry into Plato's philosophy Solovyov attached importance to the biographical facts of life of Greek philosopher: Plato's friendship with Socrates whose death influenced his mind and led him to create the doctrine of ideas, and the later tragic evolution of this doctrine. The result of Solovyov's work was the chronology of Plato's dialogues which also could serve as the design for the edition of «The works of Plato». In the conclusion the author suggests that Solovyov's approach was based on a kind of biographical research, from which he drew conclusions about authenticity and chronological order of the dialogues.*

*Key words: Platonic question, chronology and authenticity of Plato's dialogues, «hermeneutical» and «historical» approaches to solve Platonic question, stylometric method, doctrine of ideas.*

С большим опозданием откликнулся Соловьев на давнюю просьбу А.А. Фета дать литературный перевод платоновских диалогов. Лишь незадолго до своей смерти он взялся за дело, которое заняло последние годы его жизни, но так и осталось незавершенным. В 1899 г. вышел первый том «Творений Платона» с переводами и комментариями Соловьева, второй появился уже после его смерти благодаря усилиям брата, М.С. Соловьева, и друга, кн. С.Н. Трубецкого. Издание на этом прекратилось, и о том, какой вид оно в итоге должно было приобрести, можно судить лишь по предисловию к его первому тому. К тому времени, когда Соловьев решился взяться за перевод и издание «Творений Платона», его отношение к греческому философу имело свою предысторию. Еще в своей молодости он познакомился с некоторыми диалогами Платона, о чем свидетельствуют его «Лекции по древней философии». Но тогда Соловьев смотрел на наследие Платона, скорее, с общефилософской точки зрения, ничего или почти ничего не зная об европейской науке о Платоне, превратившейся к концу XIX в. в мощный и разветвленный раздел знания. Издание «Творений Платона» заставило Соловьева заняться решением проблем формального характера, о существовании которых он, вероятно, ранее не догадывался.

Проблемы эти касались выяснения подлинности диалогов и последовательности их написания и были к тому времени объединены под названием «платоновский вопрос». Соловьев признавался, что более всего его «устрашала» необходимость решения этого «вопроса», «по которому в последнее время в Европе (особенно в Германии) расплодилось огромная литература», знакомая ему лишь «в самом существенном». Тем не менее выработка хотя бы предварительного представления о подлинности и хронологии диалогов не могла быть отложена, поскольку без этого не мог быть составлен общий план издания. В итоге Соловьев пришел к компромиссному решению: хотя он и был уверен, что сумел выработать свой взгляд на «общий характер и ход развития платоновской мысли», в первом томе «Творений Платона» решил все же ограничиться кратким очерком, а основную работу по «критической проверке»

выполнить параллельно с изданием остальных томов<sup>1</sup>. В целом в этом очерке и примыкающей к нему статье «Платон» (написанной для словаря Брокгауза и Эфрона)<sup>2</sup> о платоновском вопросе сказано не так много: по своему характеру, это беглый, хотя и вполне репрезентативный обзор литературы.

В немецкой науке XIX в. возобладал критический взгляд на дошедшее под именем Платона наследие. Подлинность значительной части входивших в составленный еще в начале новой эры свод диалогов (так называемый канон Трасилла) была поставлена под сомнение или вообще отвергнута. Единственным, кто нашел в себе силы противостоять дружному немецкому натиску, был английский историк Дж. Грот – автор трехтомного исследования «Платон и другие спутники Сократа» (Соловьев пользовался вторым его изданием 1876 г.). Аргументы новейших немецких «критиков Платона» представлялись ему сомнительными, поскольку основывались на предположениях, не обладавших безусловной очевидностью. Грот, вообще, не был склонен переоценивать имевшиеся у исследователей возможности, полагая, что дошедшие до нашего времени сведения о Платоне настолько скудны и противоречивы, что на их основании невозможно сделать окончательные выводы ни о подлинности диалогов, ни о порядке их написания, ни об изложенном в них учении. Знакомство с сочинением Грота, очевидно, укрепило Соловьева в собственном скептическом взгляде на значение платоновского вопроса и позволило отнестись к происходящей вокруг него в Германии полемике как к проявлению «произвола, субъективизма и противоречий отрицательной критики» [2, с. 462]<sup>3</sup>. Это к тому же избавляло от необходимости входить в тонкости «филологической» аргументации немецких ученых, сочинения которых устрашали своим числом и совокупным объемом<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев В.С. Предисловие // Творения Платона / пер. с греч. В. Соловьева. Т. I. М., 1899. С. VI–VII [1].

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Платон // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. X. Брюссель, 1966. С. 453–483 [2].

<sup>3</sup> Следует сказать, что платоновский вопрос не был новостью в русской историко-философской литературе конца XIX в. В 1891 г. вышло обстоятельное и в высшей степени добросовестное его изложение, принадлежащее А.Н. Гилярову (см.: Гиляров А.Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. I. Методология и свидетельства о философах. Киев, 1891. С. 1–82 [3]). Н.Я. Грот в курсе, прочитанном в Московском университете в том же 1891 г. (опубликованном спустя шесть лет), также уделил некоторое место этому вопросу (см.: Грот Н.Я. Очерк философии Платона. М., 1896. С. 37–47 [4]). С Н.Я. Гротом, взгляды которого были ему, конечно, хорошо известны, Соловьев разделял и скептический взгляд на значение платоновского вопроса.

<sup>4</sup> Сочинение Дж. Грота, без сомнения, и было главным (а в некоторых случаях — единственным) источником сведений Соловьева о платоновском вопросе. Все, что по этому поводу можно обнаружить в «Творениях Платона», является кратким изложением сказанного английским историком как в содержательной, так и в оценочной части (ср.: Grote G. Plato and the other companions of Socrates. Vol. I. London, 1867. P. 170–194 [5]). К концу века сочинение Грота несколько, правда, устарело, и в своем изложении истории платоновского вопроса русский философ был вынужден несколько расширить список литературы.



Однако как бы низко Соловьев не ставил старания немецких ученых, пройти мимо некоторых выработанных ими базовых подходов к исследованию оставленного Платоном наследия было уже невозможно. Особенно важны были два из них, впервые заявленные в заочной полемике между Ф. Шлейермахером и К.Ф. Германом. Расхождение взглядов этих двух немецких ученых было вызвано различием используемых ими методов: «герменевтического» и «исторического». Шлейермахер находил в *Corpus Platonicum* воплощение единого «фундаментального замысла», и каждый диалог рассматривался им с точки зрения однажды задуманного, а затем последовательно на протяжении многих лет реализованного целого. Разгадывание этого замысла, собственно, и составляло первую задачу понимания Платона<sup>5</sup>. Наоборот, Герман строил свою реконструкцию на изложении «внешних обстоятельств» жизни и творчества греческого философа: биографических, исторических, историко-философских. Понять Платона исходя из этих обстоятельств и означало понять его *исторически*. Подход Шлейермахера Герман считал псевдоисторическим и в противовес ему пытался нарисовать «картину жизненного органического развития»<sup>6</sup>. Это позволило впервые поставить вопрос об эволюции мысли греческого философа: готовая «система» не сразу явилась в его голове, пройдя по мере своего формирования три главных стадии: *Entstehung–Entwicklung–Reife* (возникновение–развитие–зрелость)<sup>7</sup>.

В противостоянии двух немецких ученых Соловьев без видимых колебаний занял сторону Германа. Он был убежден, что позиция Шлейермахера явно не сообразуется «с действительными условиями писательства вообще и Платонова в особенности, никем теперь не поддерживается и имеет лишь

---

С другой стороны, трудно пройти мимо того удивительного факта, что в первом томе «Творений Платона» Соловьева отсутствует даже упоминание о «Философии греков» Целлера (Zeller E. *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung.* Tübingen, 1844–1852 [6]) – основополагающем труде по истории античной мысли, в котором должное место было уделено и рассмотрению вопроса о подлинности и времени написания диалогов Платона. В этом также можно увидеть зависимость Соловьева от Дж. Грота. В своем рассмотрении платоновского вопроса английский историк обошелся без упоминания Целлера и, вообще, в своем пространном сочинении редко ссылался на этого немецкого ученого. Однако к концу века отсутствие имени Целлера в любом списке литературы о Платоне выглядело уже странным. Соловьев назвал сочинения Целлера и Дж. Грота в числе самых известных исследований о Платоне еще в своих двадцатилетней давности «Лекциях по истории философии» (См.: Лекции по истории философии В.С. Соловьева за 1880/81 года // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. IV. М., 2011. С. 200, 250 [7]), но знаком он был тогда с ними, очевидно, лишь понаслышке. «Философия греков» Целлера появилась только в списке литературы к статье «Платон» (написанной для словаря Брокгауза и Эфрона), где была ошибочно названа «Историей греческой философии», из чего можно заключить, что Соловьев с ним в результате так и не познакомился.

<sup>5</sup> См.: Schleiermacher F. *Platons Werke.* Tl. I. Bd. I. Berlin, 1855. S. 5–36 [8].

<sup>6</sup> См.: Hermann K.F. *Geschichte und System der Platonischen Philosophie.* Bd. I. S. 3–10 [9].

<sup>7</sup> См.: *Ibid.* S. 381.

исторический интерес»<sup>8</sup>. К такому выводу Соловьёва могли подталкивать и некоторые соображения, имеющие прямое отношение к хронологии платоновских диалогов. Так, Шлейермахер считал «Федр» первым по времени написания диалогом, а Герман относил его к третьему, последнему периоду писательской активности Платона. Ранняя датировка «Федра» была неприемлема для Соловьёва, поскольку он считал этот диалог одним из самых важных, следовательно, зрелым с точки зрения высказанных положений и поздним по времени написания. Однако и датировка Германа не могла быть принята им безоговорочно<sup>9</sup> – прежде всего потому, что Соловьёв не придерживался предложенной немецким ученым линейной схемы развития мысли Платона, полагая, что вслед за ее взлетом последовал кризис, а затем и деградация. С этим обстоятельством, вероятно, связано категорическое отрицание Соловьёвым институционального значения Академии. То, что принято называть этим словом, по его мнению, представляло собой лишь «кружок близких Платону лиц», не составивший после смерти своего основателя «собственно философской школы». Платон и не мог оставить после себя последователей, поскольку потерпел неудачу в самом главном пункте своего учения, и эта неудача была ясно осознана им перед смертью<sup>10</sup>.

Из всего набора «филологического» инструментария, имевшегося в распоряжении науки того времени, положительную оценку Соловьёва заслужил лишь стилометрический метод, внимание к которому, скорее всего, было привлечено недавно вышедшей в Лондоне книгой В. Лютославского «Происхождение и развитие логики Платона» (1897). Это сочинение претендовало на то, чтобы стать итоговым в данной области исследований. В нем были собраны и обобщены все предыдущие работы, а количество критериев, по которым выносилось суждение о времени написания диалогов, доведено до нескольких сотен. Однако Соловьёв мог ознакомиться с сочинением Лютославского<sup>11</sup> только в последний момент и не имел возможности учесть результаты этой, как он

---

<sup>8</sup> См.: Соловьёв В.С. Жизнь и произведения Платона (предварительный очерк) // Творения Платона / пер. с греч. В. Соловьёва. Т. I. М., 1899. С. 12 [10]. Посредство Дж. Грота в этом случае не менее очевидно. В своем сочинении английский историк придал ключевое значение критике позиции, занятой Шлейермахером, представив ее как очевидно несостоятельную, и в этом, конечно, он не мог, хотя бы в основных пунктах, не согласиться с Германом – самым принципиальным оппонентом Шлейермахера в самой Германии.

<sup>9</sup> См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. IX. Брюссель, 1966. С. 223. Критический взгляд на раннюю дату «Федра» высказывал и Дж. Грот. См.: Grote G. Op. cit. Vol. I. P. 177, 188 et al.

<sup>10</sup> См.: Соловьёв В.С. Платон. С. 478; Соловьёв В.С. Жизнь и произведения Платона (предварительный очерк). С. 15–16.

<sup>11</sup> Сочинение Лютославского (Lutoslawski W. The origin and growth of Plato's logic. London, 1897. 547 p. [12]) вышло всего за два года до появления первого тома «Творений Платона». Русскому читателю о нем было известно по рецензии Г.Е. Струве, опубликованной в 1898 г. в «Вопросах философии и психологии». Рецензент, в частности, характеризовал его как «одно из выдающихся явлений новейшего времени на поприще исследований, касающихся Платона» [13, с. 187].

сам писал, *грамматико-статистической метод* в первом томе «Творений Платона»<sup>12</sup>. Тем не менее он обещал подробно рассмотреть их в «особом приложении в конце следующего тома». Смерть не позволила Соловьеву осуществить это намерение, а то, что можно обнаружить в сказанном им по этому поводу, заставляет думать, что скептическое отношение к возможности разрешения платоновского вопроса в итоге было бы распространено им и на эту область исследований<sup>13</sup>.

В XIX в. перед исследователем, задавшимся целью описать жизненный путь Платона, лежали открытыми на соответствующих главах составленные в первые века новой эры собрания анекдотов о греческих философах, самое популярное из которых принадлежало Диогену Лаэртскому. В богатом «биографическом» материале, который можно было почерпнуть из этих сочинений, были уже заложены главные «драматические» ходы, и нужно было только вскрыть их, группируя и перегруппируя все эти пестрые *testimonia vitae* в угоду некоему заранее выбранному единому взгляду. Подход Соловьева далеко не был оригинален. Жизненный путь греческого философа представлялся ему чем-то вроде драмы, разыгранной на подмостках древних Афин. Юные годы Платона пришлись на эпоху перемен. В Афинах, его родном городе, шла война двух партий, сторонников старого и нового: охранителей, ратовавших за незыблемость старого отеческого закона и прежних народных верований, и софистов, в глазах которых человеческое установление не могло иметь абсолютной значимости. Примирителем обеих позиций, нашедших свои крайние выражения в бездумном охранительстве и релятивизирующем интеллектуализме, был Сократ. Он ратовал за новое благочестие, за «зрячую веру», которая не боится критики, не отвергает философии. Его мысль при этом не была отвлеченно-теоретической: перед лицом двойной критики собственной жизнью он доказывал существование «добра самого по себе» как «нормы для жиз-

<sup>12</sup> См.: Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона (предварительный очерк). С. 10–11.

<sup>13</sup> Знакомство с сочинением Дж. Грота сформировало своеобразное англофильство Соловьева, обращавшего свою критику исключительно на представителей немецкой науки (См., напр.: Соловьев В.С. Платон. С. 458–460); а также в связи с определением даты написания диалога «Федр» «филологом» К. Риттером см.: Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 223. В то время как посвященное тем же вопросам, но написанное по-английски исследование польского филолога и полиглота Лютославского он назвал «замечательным» (см.: Творения Платона. Т. I. С. 11). Лютославский попытался усовершенствовать «статистический» метод, впервые примененный англичанином Л. Кемпбеллом в издании диалогов «Политик» и «Софист» (*The Sophistes and Politicus of Plato / A revised text and English notes by L. Campbell. Oxford, 1867 [14]*). В XIX в. немецкие и английские ученые, занимаясь одними и теми же вопросами, зачастую не имели представления о работах своих иностранных коллег. Исследование Кемпбелла долгое время оставалось неизвестным в Германии. Лютославский первым предпринял попытку соединения методов исследования, выработанных в этих двух странах (см. об этом: Burnet J. *Platonism*. Berkeley, 1928. P. 11 [15]). Однако метод Кемпбелла был им не столько развит, сколько доведен до абсурда и превращен в казуистику огромного числа критериев, манипулирование которыми выглядит весьма произвольным. Учитывая это, трудно представить, чтобы энтузиазм Соловьева к этой «методе» мог продлиться слишком долго.

ни человеческой». Сократ призывал к жизни подвижнической и сам умер как подвижник, оклеветанный и проклинаемый обеими партиями.

Смерть старшего друга стала для Платона тяжелым ударом. На его глазах погиб праведник, и вызванное этой смертью осознание трагического противоречия между праведником и неправедным миром должно было найти для себя разрешение. И тогда на свет появился новый взгляд на мир – платоновский идеализм, основанный на противопоставлении двух миров: идеального, в котором «правда живет», и реального, который «весь во зле лежит». Следствием принятия этого мировоззрения стали пессимизм в отношении к окружающему миру и безусловный дуализм, выразившийся в противопоставлении умопостигаемого «истинно-сущего» и чувственно воспринимаемого «не-сущего». Но эти пессимизм и дуализм в равной степени вели к духовному тупику, выход из которого не мог быть найден в области теоретической, но только в завещанной Сократом области жизненной и практической. И таковой выход был обнаружен Платоном в эротическом учении, в котором эрос толковался как посредник и объединитель двух миров. Учение об эросе – центральное, самое светлое и жизнерадостное, что было в философии Платона. Однако греческий философ не сумел реализовать свое прозрение: подлинный смысл учения об эросе – перерождение человека – оказался для него закрытым. В его поздних диалогах видны следы деградации, нарастающие к предсмертному сочинению – «Законам»: в них задача преобразования человека подменяется задачей преобразования общества, поверхностной, но зато исполнимой. Тем самым, по убеждению Соловьева, величайший из учеников Сократа встал на сторону Анита и Мелета – «легальных убийц» своего учителя. Свою «жизненную» эволюцию Платон завершил на точке глубочайшего нравственного падения и полной интеллектуальной катастрофы<sup>14</sup>.

Формальным результатом составления этой «биографии» Платона стала хронология диалогов. Соловьев планировал разместить их в семи основных разделах<sup>15</sup>. В первый раздел вошли так называемые сократические диалоги, часть которых была написана еще при жизни Сократа. Они не имели «собственной философской важности», но в них была отражена атмосфера первых лет общения Платона со своим старшим другом; это семь диалогов, составивших первый том «Творений Платона»: «Феаг», оба «Алкивиада», «Ион», «Лахет», «Хармид», «Лисид». В следующем разделе Соловьев предполагал поместить диалоги, в которых нашли отражение трагизм «жизни и борьбы» Сократа, его полемика с представителями партии охранителей и софистами. Уже после смерти Соловьева все они были включены во второй том «Творений Платона»; это были «Протагор», оба «Гиппия», «Евтидем», «Евтифрон», «Апология Сократа» и «Критон». В третий раздел должны были войти такие диалоги, как «Горгий», «Менон» и «Федон»: в них представлено «начало платонизма» – зарождение собственного философского мировоззрения Платона. Диалоги четвертого раздела были свя-

<sup>14</sup> См.: Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. IX. Брюссель, 1966. С. 205 и слл. [11].

<sup>15</sup> См.: Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона (предварительный очерк). С. VII–X.

заны с разрешением «отрешенных задач»; это следующие пять диалогов: «Кратил», «Теэтет», «Софист», «Политик» и «Парменид». В пятый раздел входили два центральных диалога – «Федр» и «Пир», в которых представлено учение об эросе. В шестой и седьмой разделы, представлявшие, по слову Соловьева, *вторую философию Платона*, были помещены «Филеб», «Государство», «Тимей», в которых мысль греческого философа потерпела первую неудачу, и завершал этот ряд «печальный памятник духовного упадка» и самое обширное сочинение платоновского корпуса – «Законы».

Следует далее отметить, что Соловьев пытался воссоздать лишь относительную хронологию диалогов<sup>16</sup>. В составленной им периодизации предполагаемая последовательность их написания не соотнесена с какими-либо датами или историческими событиями. Единственной абсолютной датой выступает смерть Сократа. К этой дате могли быть приближены те диалоги, в которых описаны события, бывшие еще на свежей памяти их участников: суд над Сократом и время, проведенное им в ожидании исполнения приговора. К таким диалогам относятся небольшие по объему «Апология Сократа» и «Критон»; они завершают изданный после смерти Соловьева второй том «Творений Платона». Философски более сложный «Федон», повествующий о последней беседе Сократа с учениками, Соловьев предполагал поместить в следующем разделе.

В целом приведенная выше хронология основана на традиционных для своего времени взглядах на периодизацию сочинений Платона. К их числу следует отнести прежде всего представление, будто ранние диалоги являются записями бесед Сократа, в числе слушателей которых был и молодой Платон. Потребовалось время, чтобы греческий философ приступил к выработке своего собственного учения, изложенного в позднейших диалогах. Но вот расположение четвертого и пятого разделов выглядит необычным: большинство исследователей как в XIX в., так и сегодня предпочли бы обратный порядок их следования. Но для Соловьева было важным показать, что «теоретический» этап, в рамках которого было создано учение об идеях, был в эволюции Платона относительно ранним и противоречивым, в то время как учение об эросе стало плодом зрелой мысли и высшим проявлением его философского гения. В заключительный раздел Соловьев поместил диалоги, которые всегда было принято относить к числу поздних. Определенные сомнения возникают лишь в отношении «Государства» – большого, писавшегося на протяжении не одного года диалога, первые книги которого, без сомнения, представляют ранний пласт литературного творчества Платона. Наконец, тот факт, что «Законы» являются предсмертным произведением греческого философа, поддержанный античными свидетельствами, никогда не оспаривался<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Что вновь согласуется с позицией Дж. Грота, который считал, что даже относительная хронология в виду скудости дошедших до нашего времени сведений может быть намечена только условно (см.: Grote G. Op. cit. Vol. I. P. 196 et al.).

<sup>17</sup> Взгляды Соловьева в этом вопросе вряд ли многим отличались от таковых Дж. Грота (ср.: Grote G. Plato and the other companions of Socrates. Vol. III. London, 1867. P. 301 [16]).

Из сказанного следует, что успех в решении платоновского вопроса, каким он виделся Соловьёву, зависел более от разгадывания тайны «личности» Платона, чем от исследования его «философии». Отсюда и подход Соловьёва вернее всего будет назвать «биографическим», поскольку «жизненная драма» Платона свидетельствовала о нетленном образе его мысли гораздо больше, чем мог сказать об этом любой из диалогов. Впрочем, в данном случае следует говорить не только о «методических» приоритетах, но и об ощущении родства с греческим философом. Неслучайно биограф философа С.М. Соловьёв угадывал черты сходства в судьбах своего великого родственника и Платона<sup>18</sup>. Конечно, было бы слишком наивным принимать их за что-то действительно существовавшее, но предположение, что Соловьёв сам некоторое время был склонен это сходство обнаруживать, выглядит вполне правдоподобным.

#### Список литературы

1. Соловьёв В.С. Предисловие // Творения Платона / пер. с греч. В. Соловьёва. Т. I. М., 1899. С. V–XII.
2. Соловьёв В.С. Платон // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. X. Брюссель, 1966. С. 453–483.
3. Гиляров А.Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. I. Методология и свидетельства о философах. Киев, 1891. 358 с.
4. Грот Н.Я. Очерк философии Платона. М., 1896. 189 с.
5. Grote G. Plato and the other companions of Socrates. Vol. I. London, 1867. 564 p.
6. Zeller E. Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Tübingen, 1844–1852.
7. Лекции по истории философии В.С. Соловьёва за 1880/81 года // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. IV. М., 2011. С. 171–258.
8. Platons Werke von F. Schleiermacher. Bd. I. Thl. 1. Berlin, 1855. 323 s.
9. Hermann K.F. Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Bd. I. Heidelberg, 1839. 718 s.
10. Соловьёв В.С. Жизнь и произведения Платона (предварительный очерк) // Творения Платона / пер. с греч. В. Соловьёва. Т. I. М., 1899. С. 1–30.
11. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. IX. Брюссель, 1966. С. 194–241.
12. Lutoslawski W. The origin and growth of Plato's logic. London, 1897. 547 p.
13. Струве Г.Е. О логике Платона в связи с хронологию и стилометрию его сочинений // Вопросы философии и психологии. Кн. III (43). М., 1898. С. 187–203.
14. The Sophistes and Politicus of Plato / A revised text and English notes by L. Campbell. Oxford, 1867. 191 p.
15. Burnet J. Platonism. Berkeley, 1928. 130 p.
16. Grote G. Plato and the other companions of Socrates. Vol. III. London, 1867. 564 p.
17. Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель, 1977. 430 с.

---

<sup>18</sup> См.: Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель, 1977. С. 372–373 [17].

**References**

1. Solov'ev, V.S. Predislovie [Introduction], in *Tvoreniya Platona* [The works of Plato], Moscow, 1899, vol. I, pp. V–XII.
2. Solov'ev, V.S. Platon, in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. X* [Collected works. Vol. X], Bryussel', 1966, pp. 453–483.
3. Gilyarov, A.N. *Istochniki o sofistakh. Platon kak istoricheskiy svidetel'. I. Metodologiya i svidetel'stva o filosofakh* [Resources about sophists. Plato as a historical attestor. Methodology and evidence about philosophers], Kiev, 1891. 358 p.
4. Grot, N. Ya. *Ocherk filosofii Platona* [An essay on Plato's philosophy], Moscow, 1896. 189 p.
5. Grote, G. Plato and the other companions of Socrates. Vol. I. London, 1867. 564 p.
6. Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*. Tübingen, 1844–1852.
7. Lektsii po istorii filosofii V.S. Solov'eva za 1880/81 goda [Lectures on the history of Solovov's philosophy of 1880–81], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem. T. IV* [Complete set of works and letters. Vol. IV], Moscow, 2011, pp. 171–258.
8. *Platons Werke von F. Schleiermacher*. Bd. I. Thl. 1. Berlin, 1855. 323 p.
9. Hermann, K.F. *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Bd. I. Heidelberg, 1839. 718 p.
10. Solov'ev, V.S. Zhizn' i proizvedeniya Platona (predvaritel'nyy ocherk) [Life and work of Plato (preliminary essay)], in *Tvoreniya Platona. T. I* [Plato's Works. Vol. I], Moscow, 1899, pp. 1–30.
11. Solov'ev, V.S. Zhiznennaya drama Platona [Life drama of Plato], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. IX* [Collected works. Vol. IX], Bryussel', 1966, pp. 194–241.
12. Lutoslawski, W. The origin and growth of Plato's logic. London, 1897. 547 p.
13. Struve, G.E. O logike Platona v svyazi s khronologiyeyu i stilometrieyu ego sochineniy [About Plato's logics in connection with chronology and stylometry of his works], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1898, book III(43), pp. 187–203.
14. *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford, 1867. 191 p.
15. Burnet, J. *Platonism*. Berkeley, 1928. 130 p.
16. Grote, G. Plato and the other companions of Socrates. Vol. III. London, 1867. 564 p.
17. Solov'ev, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [Life and work evolution of Vladimir Solovyov], Bryussel', 1977. 430 p.

УДК 13:27

ББК 87.1

**ШЕЛЛИНГ И СОЛОВЬЕВ О ПРОБЛЕМЕ ЗЛА**

О.Э. ДУШИН

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

*Рассматривается влияние метафизики Шеллинга на формирование учения Владимира Соловьева об «онтологическом» статусе зла. Особое внимание обращается на широкие научные дискуссии, развернувшиеся вокруг понимания гностических мотивов философствования Шеллинга и Соловьева. Раскрывается значение позиции Шеллинга, направленной на преодоление гегелевского панлогизма. Выявляются представления немецкого фи-*

лософа о бытийных основаниях зла и его связи с изначальной человеческой свободой. Отмечается, что концепция Шеллинга растворяла личностное начало человека в онто-теологических построениях. Осмысление мирового зла в теории Соловьева рассматривается в контексте его глубокой личной мировоззренческой драмы, обусловленной трансформацией его взглядов от признания торжества идеи Богочеловечества к утверждению царства антихриста. Уточняется специфика понимания Соловьёвым зла в современном обществе как отрицания христианских ценностей и образа Богочеловека. Обращается внимание на то, что, несмотря на признание Соловьёвым временного торжества зла в этом мире, русский мыслитель сохранил веру в окончательную победу Добра. Делается вывод о том, что Соловьёв оказал мощное воздействие на последующее развитие оригинальной русской религиозной философии.

Ключевые слова: Соловьёв и Шеллинг, метафизика, гностицизм, добро, зло, свобода, любовь, разум, воля, Богочеловечество, обожение.

## SCHELLING AND SOLOVYOV ON THE PROBLEM OF EVIL

O.E. DUSHIN

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

*The article considers the influence of metaphysics of Schelling on the formation of the doctrine of Vladimir Solovyov about the «ontological» status of evil. It pays attention to the extensive scientific debates that unfolded around the understanding of the Gnostic motives in philosophizing of Schelling and Solovyov. It reveals the significance of Schelling's position, aimed at bridging the Hegelian panlogism. It analyzes the views of German philosopher about the existential foundations of evil and its relationship to the original human freedom. It is noted that the personal principle of human being was dissolved in the onto-theological constructions of Schelling's concept. The understanding of the universal evil in the theory of Solovyov is considered in the context of his deep personal worldview drama caused by the transformation of his views from the recognition of triumph of God-manhood to the approval of kingdom of antichrist. It clarifies the specificity of concept of Solovyov about the domination of evil in modern society, which is the negation of Christian values and image of God-man. It is stressed that in spite of the recognizing the temporary triumph of evil in this world, the Russian thinker still believed in the ultimate victory of good. It is concluded that Solovyov influenced greatly the subsequent development of the original Russian religious philosophy.*

Key words: Solovyov and Schelling, metaphysics, Gnosticism, good, evil, freedom, love, reason, will, God-manhood, the deification.

## Соловьёв и Шеллинг: христианство versus гностицизм

Обращаясь к проблеме понимания истоков зла в философских концепциях Шеллинга и Соловьёва, прежде всего возникает вопрос о «шеллингианстве» русского мыслителя, вокруг которого развернулись достаточно серьезные споры, определившие порой радикальные разночтения. Некоторые современники и исследователи обвиняли и обвиняют русского философа в откровенном плагиате, другие признают, что использование и симбиоз различных философских традиций мысли – это процесс вполне характерный для любой сложной



философской системы, для учения любого выдающегося мыслителя<sup>1</sup>. При этом сам Соловьев в молодости, действительно, рассматривал Шеллинга в качестве чуть ли не соавтора и мистического собрата в реализации и утверждении новых религиозно-философских идей. Принципиально важно, что В.С. Соловьев, как и русские славянофилы (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков), и родоначальник западничества П.Я. Чаадаев, при всех своих разногласиях был воспитан на учении Шеллинга, на его философии Откровения и на критике рационализма и панлогизма Гегеля<sup>2</sup>. Таким образом, через Шеллинга и благодаря Шеллингу оригинальная русская философия вошла в круг метафизических проблем и идей Запада, но, по всей видимости, нельзя отрицать и определенно обратного влияния, особенно в плане становления поздней философии немецкого мыслителя, его философии Откровения, ориентированной на необходимую религиозную составляющую нашего сознания.

<sup>1</sup> Как известно, в ходе защиты диссертации 6 апреля 1880 года одно из замечаний официального оппонента, профессора богословия Рождественского касалось как раз близости высказанных Соловьевым идей воззрениям Шеллинга и Шлейермахера. В свою очередь, сам мыслитель признал значение «позитивной философии» Шеллинга в формировании собственных взглядов, открестившись от влияния Шлейермахера и «пантеизма» раннего Шеллинга. На явную связь метафизики русского мыслителя с философскими построениями Шеллинга указывают многие известные отечественные исследователи. Сподвижник и знаток соловьевского идейного наследия Е.Н. Трубецкой отмечает следующее: «Шеллингом был совершен поворот от рационализма к христианской философии; им же была поставлена задача синтеза откровения и знания, положительных и отрицательных начал в философии, им вообще был предугадан тот выход из кризиса западной философии, который составил содержание первого философского выступления Соловьева» (см.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1995. С. 66 [1]). А.Ф. Лосев подчеркивал, что «обоих мыслителей глубочайшим образом объединяет борьба с абстрактным рационализмом и с формально-логической метафизикой» (см.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 193 [2]). В подобном ключе высказывался и К. Мочульский: «Философская система Соловьева создавалась в атмосфере идей Шеллинга. Было бы слишком долго отмечать все шеллингианские элементы в сочинениях Соловьева» (см.: Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 127 [3]). В свою очередь, выдающийся историк русской мысли В.В. Зеньковский пишет: «Метафизика Соловьева, как мы видели, выводится им из общего учения об Абсолюте, и здесь он своеобразно сочетает Шеллинга со Спинозой...» (см.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, Париж: YMCA-Press, 1950. С. 45 [4]). Однако не преувеличивать влияние Шеллинга на Соловьева призывает современный российский исследователь В.В. Лазарев, ссылаясь при этом на позицию А.Ф. Лосева (см.: Лазарев В.В. О заимствованиях. К сопоставлению философии В.С. Соловьева и Шеллинга // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы Междунар. конф., г. Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 290 [5]).

<sup>2</sup> Стоит напомнить, что И.В. Киреевский слушал лекции Шеллинга в Мюнхене и Берлине, а П.Я. Чаадаев состоял с ним в переписке. В письме от 1832 года он с восторгом пишет: «...я не нахожу слов сказать вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией» (см.: Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 225 [6]). В этой связи А.В. Гулыга напрямую называет В.С. Соловьева «последним русским шеллингианцем» (см.: Гулыга А.В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 266 [7]).

Вопрос о значении философского учения позднего Шеллинга в формировании взглядов русского мыслителя содержит некоторые подводные течения. Он затрагивает общую проблему фундаментальных оснований как в целом всей русской религиозной метафизики, так и собственной уникальной философской позиции Владимира Соловьёва. Интерпретации российских исследователей разделяются прямо противоположным образом: кто-то считает, что Соловьёв продолжает и развивает вполне ортодоксальные христианские идеи, кто-то утверждает, что, в отличие от Шеллинга, русский философ значительно уклонился от догматически выверенных постулатов христианского богословия, кто-то и его учение, и философию немецкого метафизика подводит исключительно под влияние гностицизма<sup>3</sup>. Так или иначе для каждой позиции есть свои резоны. Однако суть дела не в том, чтобы обвинить Соловьёва или Шеллинга в богословской некорректности. Принципиально важно, что они являются религиозными мыслителями и демонстрируют трансформацию европейской философии в период девятнадцатого столетия, когда рациональная философия, достигнув апогея в лице гегелевского панлогизма, обращается к религии в целях преодоления собственных неразрешимых противоречий и

---

<sup>3</sup> Г. Флоровский утверждает, что дух философии Соловьёва — «дух исконного греко-восточного православия, а идеи его философии — идея Богочеловечества, идея церкви, идея «цельного знания», «свободного всеединства» — внушены святоотеческой мыслью; эти идеи, раскрытые в эпоху вселенских соборов на страницах писаний отцов греческой церкви, хранились, как заветная святыня, в византийском монашестве, у афонских созерцателей — исихастов, и оттуда через югославянские земли проникали на Русь еще в московскую пору, став содержанием философии первого русского самобытного мыслителя, преп. Нила Сорского. Вновь воскресенные от забвения в XVIII веке, эти идеи через тот же славянский юг, через нямецкого старца Паисия Величковского вновь влились в русскую религиозно-философскую мысль и нашли себе оплот в той истинно православной обители, которая в XIX в. играла такую большую роль в истории русской религиозной мысли, в Оптиной Пустыне, где нашел себе вечное упокоение Ив. Киреевский, где провел закат своих дней Константин Леонтьев, откуда лились лучи благодатного света на Гоголя, куда в последние годы в предсмертной тоске приходил и Лев Толстой. И отсюда эти идеи влияли на славянофильство. И они — то зерно философии Соловьёва, то разумное в высшем смысле слова, благое и вечное, что он сеял всю свою жизнь» (см.: Флоровский Г. Новые книги о Владимире Соловьёве // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. 10 июля 1912 года. Т. 1. Вып. 7. Одесса: Центральная типография, 1912. С. 237–238). К. Мочульский приводит эту цитату в своей работе о Соловьёве и соглашается с такой интерпретацией, отмечая, что именно «христология Шеллинга имеет не христианский, а гностический характер» [3, С. 128]. Тогда как, например, А.П. Козырев утверждает, что «в «Софии» Соловьёв ближе скорее к манихейству, и дальше от христианской ортодоксии, чем Шеллинг, видящий основу зла в свободной воле человека, возвышающего свою самость до господствующей всемогущей воли» (см.: Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьёва «София» // Философско-литературный журнал «Логос» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/paradoxy.htm> (дата обращения 05.09.2014) [8]). П.П. Гайденко вообще предложила интерпретацию учений обоих мыслителей через призму гностицизма (см.: П.П. Гайденко. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьёва // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2. С. 202–208 (начало); № 3 С. 220–229 (окончание) [9]).

проблем. В этом, в частности, заключается формирование и развитие неклассической метафизики Запада. Кроме того, необходимо учитывать живую динамику мысли, перспективу принципиальных изменений философских концепций обоих мыслителей, тем более что в этом плане они являют уникальные примеры творчества.

Действительно, Соловьев, как и Шеллинг, пережил ряд серьезных трансформаций своих идей. Амплитуда его духовного развития разворачивалась в широком диапазоне: от увлечения материализмом и наукой с выбрасыванием православных икон до дружеского общения с Достоевским и посещения Оптиной пустыни, от признания субстанциальности зла в мире до «Оправдания добра» (1897) с верой в неизменный социальный прогресс нравственности, от медиумических посещений Софии до видений черта. Все это непостижимым образом сочеталось в этой удивительной личности, выражаясь в соответствующих философских исканиях и метафизических построениях. Поэтому дело не только в том, что и как понимал философ, но и в том, как он реально чувствовал, ощущал мир и себя в этом мире. Его философская интерпретация зла была отражением внутренней духовной борьбы, его мистических видений и тяжелых психологических переживаний, преследовавших его всю жизнь. Для него зло – это не столько метафизика, сколько своего рода жизненная драма борьбы за Добро, личное религиозное противостояние, которое, наверное, не являлось абсолютно ортодоксальным с позиций христианской теологии. В этом смысле он все же отстоит от Шеллинга.

### **Шеллинг: человек и его свобода**

Безусловно, что Шеллинг привнес принципиально новые философские мотивы и стратегии понимания, послужившие основой для развития неклассической метафизики. В данном контексте особенно значима его работа «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809), в которой он приходит к признанию экзистенциально-противоречивой сути человеческого бытия, к утверждению его онтологической раздвоенности между добром и злом. Прежде всего, он отрицает традиционную концепцию европейского рационализма и стремится реализовать иные перспективы постижения идеи свободы. В данном контексте он выступает против гегелевской системы, признававшей приоритет логики над бессознательными силами природы и подменявшей проблему интерпретации бытия схематизмом мыслительных определений и абстрактных метафизических понятий. Закономерным итогом такого рода диалектической теории Гегеля стало провозглашение прогресса царства свободы в истории европейской культуры, но тем самым в его учении не оставалось места для реальной борьбы и преодоления, ибо мир, согласно его теории, изначально задан всеобщими мыслительными конструкциями, и все содержание истории сводится лишь к осуществлению идеи свободы. Тогда как, по Шеллингу, в мире существует сверхрациональное начало, которое не может быть подчинено разуму и охвачено мышлением человека. Эта высшая идеальная сущность есть Бог.

Непостижимость Божественного заключена в том, что «и Бог, для того чтобы существовать, нуждается в основе»<sup>4</sup>, которая представляет собой изначальное воление, или прабытие, являющееся необходимым моментом в осуществлении Божественной любви. Эта концепция восходит к понятию Ungrund Якоба Беме («безосновная бездна Ничто»). Воля основы в Боге осуществляет откровение, которое приводит к утверждению особенностей и противоположностей, примиряемых волей любви. В этой связи воля основы и воля любви являются двумя сторонами единого процесса, но действие основы возбуждает в мире своеволие твари, которое должно быть преодолено в единстве любви. Таким образом, в мире присутствует «непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложено в разуме, но вечно остается в основе вещей»<sup>5</sup>.

Шеллинг отвергает умозрительную предпосылку европейского рационализма о совпадении структур бытия и принципов организации познающего субъекта, что самой системой познания он укоренен в бесконечном миропорядке и имеет в нем гарантированное место в качестве такого рода субъекта. Мир, таким образом, лишается тайн и объективируется, но и сам человек при этом растворяется во всеобщих рационально-метафизических определениях и характеристиках, в торжестве разума как универсального орудия познания и в требованиях нравственных императивов. Для Шеллинга суть человека противоречива, и эта раздвоенность не может быть преодолена с помощью разумных стратегий логического познания: «В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света. В нем – глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра» [10, с. 112]. В силу того, что человек способен на зло, хотя у него самая совершенная из всего сотворенного природа, философ возражает против традиционного понимания зла в качестве «умаления» добра, что было характерно христианскому богословию. Зло, по Шеллингу, связано с изначальной основой существования и «есть лишь более высокая потенция действующей в природе основы»<sup>6</sup>, то есть оно имеет своеобразный онтологический источник, но не является положительной сущностью.

Постижение метафизических оснований зла, согласно Шеллингу, ведет к пониманию присущей человеку изначальной свободы. В концепции немецкого мыслителя свобода укоренена в «исконном и основном волении, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой сущности»<sup>7</sup>. Сущность человека, таким образом, не сводится к разуму, а есть «его собственное деяние», выделяющее человека из временности всего сотворенного сущего к вечному истоку бытия. В каждом человеке присутствует непостижимое начало совести, оно неисчерпаемо сознанием, но именно в силу его присутствия человек склонен поступать так, а не иначе, подобно тому как родоначальник Реформации Мар-

<sup>4</sup> См.: Шеллинг Ф.В.Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф.В.Й. *Сочинения*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 122 [10].

<sup>5</sup> Там же. С. 109.

<sup>6</sup> Там же. С. 124.

<sup>7</sup> Там же. С. 131.

тин Лютер провозгласил в решающий момент своей жизни: «Здесь стою я, я не могу иначе». Онтологические основания свободы для Шеллинга таковы, что человек лишен выбора, свобода, в принципе, не есть выбор, но именно постольку, поскольку человек поступает так, как он собственно поступает, он реализует себя в качестве субъекта своей вины и уникальной личной совести. Тем самым торжество темного начала в человеке определено онтологическими основаниями человеческой свободы. В этой связи преодоление зла осуществимо только в сфере религиозности, которая руководствуется не психологическими установками или морально-этическими законами, а «требует высшей уверенности в том, что правильно, исключаяющей какой бы то ни было выбор»<sup>8</sup>. Религиозность ведет человека к любви, в которой преодолевается опасная односторонность своеволия и утверждается господство центрированных сил, влекущих человека к Богу. Любовь реализует в человеке действительную самость, без которой добро есть недействительное добро. В перспективе осуществления Божественной любви развертывается конечная цель и последняя истина мира.

Зло должно полностью актуализировать себя, чтобы произошло разделение добра и зла, которое раскроет потенциальную природу злого начала, становящегося небытием вне положительного начала добра. Так, согласно Шеллингу, разрешается их противоречие и утверждается торжество любви. Но данная перспектива имеет сугубо теологическую основу. Идеал осуществления последних судеб мира приобрел в метафизике Шеллинга богословское измерение, являвшееся для человека вселенским смыслом его предназначения, но растворившее его личное участие в онто-теологических определениях.

#### **Соловьев: от Богочеловечества к царству антихриста**

Для Владимира Соловьева так же, как и для немецкого философа, человек есть существо противоречивое, многозначное, раздвоенное, увлекающееся, пребывающее в постоянном стремлении и поиске. С одной стороны, он погружен в низину земной жизни, в материально-телесную «пучину», с другой стороны, устремлен к небу, к метафизическим далям. Русский мыслитель утверждает, что «человек есть вместе и божество и ничтожество», в данном смысле он есть «связующее звено между божественным и природным миром»<sup>9</sup>. Он призван к ответу перед Богом за мир, который ему дан во владение, за материальную действительность. Сам Творец «заинтересован» в человеке. В свою очередь, человек, согласно Соловьеву, должен преобразить все сущее в перспективе вселенского богочеловеческого процесса. В этой связи каждый человек в своем уникальном личностно-неповторимом образе обладает безусловным значением. Он есть «второе всеединное», ибо, «находя себя фактически как «это», создает себя в идее как “все”»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. С. 137.

<sup>9</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 113 [11].

<sup>10</sup> Там же. С. 140.

Только человек обладает способностью постигать внутреннюю суть и смысл всего существующего, логос всех вещей. Но в такой перспективе возникает опасность своеволия, утверждения собственной значимости и осуществления действий не по воле Творца. В этом Соловьев видел недостаток современной цивилизации, которая раскрывает бесконечные возможности человека, не давая ему духовных смыслов существования. «Современный человек, – пишет философ, – сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности» [11, с. 21]. Подобная бесконечность является лишь отрицательным определением человека, демонстрирующим его постоянную проблематичность, и сводит его сущность к чистому факту, к явлению, не оставляя за ним божественно-метафизического предназначения. По Соловьеву, все дело в том, что человек не может быть редуцирован к фактичности внешнего мира, к кругу явлений, он превышает наличной действительности, в нем скрыта неудержимая сила к бесконечному совершенству, влечение к поискам идеального. Примечательно, что еще на своих лекциях на Высших женских курсах В.И. Гёрье в Москве в 1875 г. молодой мыслитель ясно заявлял об этом: «Мир человеческого познания и воли простирается бесконечно далее всяких физических явлений и представлений. Человек имеет способность стать выше всякого явления физического или предмета, он относится к нему критически» [12, с. 45].

Однако превосходство и величие человека пребывает только в возможности, в действительности он всегда ограничен. В этом состоит суть онтологической драмы человеческого существа. Следуя традиции христианского богословия, Соловьев признавал изначальную свободу в истоках человеческой души, но такова лишь негативная, греховная сторона нашей личности, неограниченная свобода влечет человека к злу, и только благодать Божья направляет его к добродетели. Трансцендентальные условия свободы определяются божественным предназначением, поэтому в следовании добру у человека нет выбора, праведники не принуждаются к добродетельному образу жизни, их путь задан добром. «Соловьев говорит, что святой не имеет свободы выбора, точно так же и Шеллинг учит, что религиозность уничтожает свободу выбора», – отмечает в данной связи Э.Л. Радлов [13, с. 122]. Тем самым обнаруживается неразрешимое противоречие между величием требований разума и ничтожностью желаний воли, разум влечет человека к вершинам познания, к абсолютному, тогда как воля захвачена силами зла и в своей свободе не способна без помощи Бога противостоять греху. Только та воля, которая отдалась во власть божественного милосердия, становится праведной, но уже не по собственному выбору и достоинству, то есть грешит человек от себя, а творит добро – от Бога, поэтому, следуя предначертанным добродетелью путем, человек реализует свое подлинное метафизическое предназначение в мироздании. Его удел не есть лишь вера в себя, но и не только вера в Бога, а реальное осуществление богочеловеческого процесса преображения мира и всего сущего. В этом вселенском богочеловеческом процессе соединяется вера в Бога и вера в человека.

В интерпретации Богочеловечества как нравственного идеала Соловьев исходил из того, что средневековая метафизика была увлечена божественным, «небесным», забывая о человеческом и временном; в свою очередь новоевропейская мысль, напротив, все строила на фундаменте человеческого разума, начиная со знаменитого картезианского принципа *cogito ergo sum*, придавая забвению или напрямую отрицая божественное. Таким образом, в средние века мироздание, согласно концепции русского мыслителя, строго детерминировалось провидением, что не оставляло простора для свободного действия и личной ответственности «падшего» человека; в современной научно-технической цивилизации, основанной на принципах Нового времени, универсум лишается закономерного плана бытия, обусловленного присутствием Бога-Творца, превращаясь в процесс иррациональной борьбы природных стихий. Русский философ стремился преодолеть недостатки и односторонности средневековых богословских традиций и новоевропейских научно-философских теорий в христианско-религиозном синтезе нравственного идеала Богочеловечества. Он утверждал, что только там, где присутствует божественное, возможно истинно человеческое, иначе без Бога наступит моральное опустошение и нравственный разлад, восторжествует принцип «вседозволенности»<sup>11</sup>. Основывающийся исключительно на своих силах и представлениях, человек неизбежно придет к гибели, которая, по Соловьеву, заключается в проповедях «райского» существования без Бога. Однако человек в силу своей метафизической природы не может остановиться на достигнутом, на определенной точке развития, его всегда влечет неодолимая сила разума и познания, он может потерять себя в этой борьбе вне нравственно-религиозных ценностей, оказаться в ситуации самозабвения, нарушить «связь времен» и нить исторической традиции, тогда его уже ничто не остановит, перед ним раскроется бездна *ничто*, которая может поглотить его. Согласно русскому мыслителю, только в горизонте божественного человек способен подлинным образом определить себя, ибо только Бог обладает истинной бесконечностью, вечностью и безусловностью.

По Соловьеву, реализация человеческого требует «сверхчеловеческого идеала – Богочеловека, в нем реально воплощено божественное и человеческое; этот идеал есть свершившийся факт, событие, определившее всю историю» [11, с. 156]. Богочеловек – это нравственный идеал каждого, открывающий перспективу Царства Божьего, осуществляемого в идее Богочеловечества. При этом богочеловеческий процесс относится не только к нравственному совершенствованию людей, к их социальному устройству и отношениям, но охватывает и природно-космический мир, физический универсум. В этом плане природа есть лишь средство для утверждения и реализации

---

<sup>11</sup> В этой связи Ф.М. Достоевский, который, как известно, был близким другом Соловьева, писал в своих дневниках: «Совесь без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного. Недостаточно определять нравственность верно убеждениям. Надо еще беспредельно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос. Но тут уже не философия, а вера, а вера – это красный цвет» [14, с. 371].

Богочеловечества. Таким образом, богочеловеческий процесс преобразования мира приобрел в философии В.С. Соловьева фундаментальный онтологический смысл.

Как и Шеллинг, русский философ считал, что зло представляет собой необходимую силу в этом материальном мире ввиду его несовершенства, то есть «зло есть общее свойство всей природы»<sup>12</sup>. Он также не соглашался с традиционным пониманием зла как «умаления» добра. «Хотя зло не субстанциально и не самостоятельно, но оно тем не менее реально и положительно, т.е. не есть простое ограничение», – разъясняет позицию Соловьева Э.Л. Радлов [13, с. 114]. Источником зла в мире выступает мировая душа, которая несет в себе начало раздвоенности между тварным и божественным. Божественное всеединство допускает несовершенство, ибо включает в себя не только идеально-духовное определение, но и стремится к реальному воплощению, к осуществлению любви в мире. Таким образом, как указывает Э.Л. Радлов, допущение зла у Соловьева «необходимо для проявления свободы, без которой нет истинной любви»<sup>13</sup>, ибо реализация всепобеждающей силы любви невозможна под внешним принуждением, она требует акта свободного самоопределения. Однако признание свободы приводит к утверждению своелюбия и самобытности, которые отделяют мир от Божественного центра, поэтому вместе с ними приходит раздор и разобщение, «первобытный хаос» и «зияющая бездна всякого безумия и безобразия», «отрицательная беспредельность» и всеобщее противостояние. Вместо божественного всеединства появляется множественность индивидуального существования, и всякое сущее стремится отстоять свое уникальное право на место в универсуме, в иерархии бытия. «...это исключительное самоутверждение или эгоизм, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других и является, – пишет Соловьев, – коренным злом нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, ... вся природа, будучи отражением всеединой идеи, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное» [11, с. 122]. При этом чем больше единичное требует обособленности и исключительности, тем ярче осознает свою неполноту и незавершенность, недостаточность и несовершенство собственного бытия, тем самым приходя к мучительному страданию, которое, как отмечает русский мыслитель, «является лишь как необходимое следствие нравственного зла»<sup>14</sup>. Индивид никогда не сможет стать всем в этом мире, захватить абсолютно-безусловное гос-

<sup>12</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 122.

<sup>13</sup> См.: Радлов Э.Л. Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб.: Сенатская типография, 1911. С. 14 [15].

<sup>14</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 123.



подство над сущим, его власть неизбежно будет разрушена, а божественное всеединство всегда будет притягивать к себе все существующее. Таким образом, в онтологических глубинах мировой души коренится не только источник вселенского зла и страдания, смерти и тления, но в ней же и «залог победы». Именно мировая душа в своем идеально-божественном значении (как «София»<sup>15</sup> или «идеальное человечество») ведет человека к вселенскому преобразению мира, в человеке мировая душа примиряется с божественным логосом и возрождается их онтологическое единство.

В учении Соловьева человек приобретает роль метафизического посредника между Богом и материальной природой, в этом смысле его задача состоит в том, чтобы стать устроителем Вселенной. Человек призван к тому, чтобы постичь самого себя и через свободное сознательное действие восстановить свою искаженную грехом природу, а вместе с ней и весь физический универсум, все мироздание. Человек должен преодолеть господство зла в этом мире, таков этический смысл богочеловеческого процесса. Идея Богочеловечества предполагает свободное возрождение божественного всеединства, преодоление зла и раздора, хаоса и борьбы, множественности и обособленности, господствующих в нашем «падшем» мире, восстановление единства и целостности, целокупности и совершенства. Вне человека этот процесс невозможен. Именно ему, согласно Соловьеву, принадлежит выдающееся предназначение – преобразить мир, обожить его<sup>16</sup>. Так в концепции великого русского мыслителя этика сливается с метафизикой и выявляется единый уникальный смысл Богочеловечества как нравственного идеала. «Этический детерминизм у Соловьева, – отмечает В.В. Зеньковский, – стоит в теснейшей связи с общей его метафизикой и историософией – и даже прямо вытекает из них» [4, с. 67]. Осуществление идеала всеединства составляет цель всего мирового процесса, социально-исторического и природно-космического развития и становления, высшей идеей которого является «теозис» (обожение), воплощение реального богочеловечества и окончательная победа добра над силами зла, восстановление и возрождение «падшей» мировой гармонии.

С молодости Соловьев верил в возможность нового религиозного завета и всеобщего преобразования человечества. В письме к Е.К. Селевиной от 25 июля 1873 года Соловьев признается: «Я не только надеюсь, но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною признанная, рано или поздно будет признана и другими, признана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, – грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами – ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется

---

<sup>15</sup> А.П. Козырев отмечает: «Даже в рамках одной рукописи Соловьева нередко бывает трудно судить, что подразумевает Соловьев под Софией, или, иначе, о какой Софии – небесной или падшей – он ведет речь» [8].

<sup>16</sup> Следует напомнить, что тема обожения (деификации) является одной из основных в рамках традиции православного богословия.

человечество; все это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, – и во всей своей славе явится царство Божие – царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости – новое небо и новая земля, в которых правда живет...» [16, с. 84–85]. Важнейшим основанием его учения было предположение, что в социальных институтах и общественных нормах реализуются божественные смыслы истории, что Бог неизменно сопresentsует в нравственных свершениях человека. Для него Божественное неотделимо от человеческого, как и сам человек призван к осуществлению мировой гармонии и космического всеединства, к достижению Царства Божьего. История человечества представлялась русскому мыслителю реальным оправданием Божественного провидения, своеобразной нравственной теодицеей, которая не нуждается в иных аргументах и доказательствах.

Однако последний период творчества философа ознаменовался апокалиптическими переживаниями, его мироощущение изменилось, теперь он был полон ощущениями трагического конца истории человечества, его будущность виделась ему бесперспективной и малоутешительной. Светлая вера в богочеловеческий процесс сменилась идеей гибели мира, которая неизбежно надвигается на человечество за грехи и зло, раздор и войны, господствующие в обществе. Его абстрактный идеал мирового развития оказался слишком высок для земной жизни людей, а определение объективного хода истории как процесса богочеловеческого оказалось бессмысленным и пустым, не оправданным с позиций социума, ибо достижения научно-технической цивилизации, совершенствование права и государственности не исчерпывают всей полноты моральных требований, нравственность зависит от индивидуальных усилий человека, ее невозможно определить с помощью политических деклараций и религиозных предписаний. Самый хороший и справедливый закон требует, прежде всего, достойного исполнителя, субъекта права и нравственности.

В этом контексте известная работа Соловьева «Жизненная драма Платона» (1898) предстает и как его собственная драма, его личная неудача, крах его надежд и упований. Русский философ пришел к пониманию того, что процесс исторического развития не есть дело божественной воли, что человек должен самостоятельно нести бремя ответственности, вины и раскаяния за свои поступки вне «помочей» внешней опеки и поддержки, в этом – его величие и достоинство, но здесь же – его трагедия и противоречие. Человек призван к действию, в котором изначально заключена возможность вины и наказания, самим своим существованием он призван к ответу, и у него нет «алиби» в Бытии.

Утрата веры в возможность достижения идеала – Богочеловечества – привела Соловьева к кризису его мировоззрения, к признанию господства космического хаоса, войн и раздора в социуме, к убежденности в торжестве антихриста в истории. «Предчувствия нависшей над человеком катастрофы, всегда сильные у Соловьева, теперь, – отмечает Е.Н. Трубецкой, – сгустились и кристаллизовались в одно целое и яркое впечатление» [17, с. 285]. В письме к В.Л. Величко от 3 июня 1897 года Соловьев писал: «Ты догадываешься, что под “кто-

то” я разумею самого антихриста. Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хотя неуловимым дуновением, – как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море» [18, с. 232]. Вся его система была построена на интуиции добра, которое несет в себе человек, главной задачей он определял восстановление всеединства, примирение сущего и должного, единого и многого в богочеловеческом процессе преобразования универсума. Утрата веры в осуществление данного проекта, этой религиозно-метафизической перспективы, означала крушение всех надежд, что в полной мере отразилось в его последнем сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899). В этом диалоге Соловьев показывает, что прогресс научно-технической цивилизации, достижения экономики, социальные преобразования отнюдь не являются однозначными, их торжество и развитие может привести к совершенно иному результату, а именно – к моральной деградации и утрате собственного достоинства; комфорт и удобства могут подменить людям совесть, а царство антихриста – христианские ценности любви и милосердия. Русский философ осознал одно из главных противоречий эпохи – между развитием духовной культуры и становлением технической цивилизации, в рамках которой человек лишается своей подлинной религиозно-метафизической природы, своего онтологического статуса, превращаясь в естественно-физиологическое существо с набором примитивных желаний и стремлений. Такой опустошенный внутренне человек оказывается близок к царству антихриста.

В заключительной части работы «Краткая повесть об антихристе» Соловьев указывает, что только самые сильные духовно люди способны противостоять искушениям антихриста и его власти, их сила основана на сверхъестественной благодати. Царство антихриста представляет собой последнюю точку в истории человечества, оно основано не на силе, а на моральном бессилии людей, готовых отдать себя в руки дьявола, лишь бы не нести бремя личной ответственности. С одной стороны, человек стремится противостоять Богу и провозглашает свои нравственные ценности вне Богочеловечества, с другой стороны, люди всегда с теми, кто использует власть хлеба, чуда и авторитета, в чем и состоит миссия антихриста. Его царство вполне демократично и цивилизованно, в его власти «соединятся, – как подчеркивает В.С. Соловьев, – благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полной определенностью и жизненностью практических решений» [19, с. 743–744]. В этом обществе объединятся все народы и будут разрешены все социально-экономические противоречия, каждому будет дано высокое материальное благополучие, но все это будет осуществлено вне морального образа Богочеловека, во имя сверхчеловека, во имя торжества и господства императора этого мира. Именно в данной перспективе обнаруживается развязка всего нашего исторического процесса, состоящая в явлении, прославлении и крушении антихриста, ибо власть его неизбеж-

но будет разрушена, так как на зле и обмане невозможно построить ничего позитивного. Господство антихриста будет повергнуто немногими праведными людьми, но их победа не осуществима вне божественной помощи, царство добра невозможно вне мистической роли Богочеловека.

Таким образом, Соловьев полностью преодолел свои первоначальные чаяния, его мировоззрение претерпело глубокий метафизический кризис, но он вышел из него преображенным и верящим в исключительную силу и мощь Бога, он отверг попытки примирить то, что не соединяется, осуществить то, что недостижимо. Теперь его путь – это путь веры, недостижимой, не рационализируемой, неисчерпаемой, мистической и даже апокалиптической. Он верил, что только через Апокалипсис, через очищение «огнем и мечом», а не мирным и естественным ходом исторического развития человек способен прийти к истине, к жизненной правде, к нравственному совершенству.

Важно отметить, что концепция зла являлась не просто обычной проблемой философских размышлений для Соловьева, это была его внутренняя драма. С юношеских лет он осознал двусмысленность зла, стремясь понять и объяснить его различными философскими и мистическими учениями, которые он широко осваивал. Однако его попытка построить систему морали, основанную на принципах социального прогресса, не увенчалась успехом. Таким образом, можно сказать, что он проиграл эту битву на поле своей жизненной драмы, но это поражение породило движение русского религиозного ренессанса.

#### Список литературы

1. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1995. 606 с.
2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
3. Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–216.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1950. 476 с.
5. Лазарев В.В. О заимствованиях. К сопоставлению философии В.С. Соловьёва и Шеллинга // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: материалы Междунар. конф., г. Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 288–293.
6. Чаадаев П.Я. Письмо Шеллингу // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 224–227.
7. Гулыга А.В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 266–271.
8. Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева «София» // Философско-литературный журнал «Логос» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/paradoxu.htm>
9. Гайденок П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2 (начало) С. 202–208; № 3 (окончание) С. 220–229.
10. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.
11. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–172.

12. Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 3. Вып. I. Репринт. Т. 2. М.: Книга, 1990. 366 с.
13. Радлов Э.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. СПб.: Типография «Образование», 1913. 267 с.
14. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского с портретом и приложениями / сост. Н.Н. Страхов, О.Ф. Миллер. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1883. 830 с.
15. Радлов Э.Л. Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб.: Сенатская типография, 1911. 21 с.
16. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1–4 / под ред. и с предисл. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. 3. 1911. 349 с.
17. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 2. М.: Медиум, 1995. 624 с.
18. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1–4 / под ред. и с предисл. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. 1. 1908. 294 с.
19. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.

### References

1. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva v 2 t., t. 1* [The worldview of Vl. S. Solovyov in 2 vol., vol. 1], Moscow: Medium, 1995. 606 p.
2. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his time], Moscow: Progress, 1990. 719 p.
3. Mochul'skiy, K. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. The life and teaching], in Mochul'skiy, K. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, pp. 63–216.
4. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii v 2 t., t. 2* [The History of Russian Philosophy], Paris: YMCA-Press, 1950. 476 p.
5. Lazarev, V.V. O zaimstvovaniyakh. K sopostavleniyu filosofii V.S. Solov'eva i Shellinga [About borrowings. By comparing the philosophy of V.S. Solovyov and Schelling], in *Materialy mezhdunarodnoy konferentsii «Minuvshhee i neprekhdnyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva»*. Вып. 32 [The Proceedings of International Conference «The bygone and the continuing in the life and creativity of V.S. Solovyov». Issue 32], Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2003, pp. 288–293.
6. Chaadaev, P.Ya. Pis'mo Shellingu [A letter to Shelling], in Chaadaev, P.Ya. *Stat'i i pis'ma* [Articles and letters], Moscow: Sovremennik, 1989, pp. 224–227.
7. Gulyga, A.V. Vl. Solov'ev i Shelling [Solovyov and Schelling], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik'87* [Historico-philosophical yearbook 87], Moscow: Nauka, 1987, pp. 266–271.
8. Kozyrev, A.P. Paradokсы nezavershennogo traktata. K publikatsii perevoda frantsuzskoy rukopisi Vladimira Solov'eva «Sofiya» [Paradoxes of unfinished treatise. On the publication of the French translation of the manuscript of Vladimir Solovyov «Sofia»], in *Filosofsko-literarnyy zhurnal «Logos»* [Philosophical-literary journal «Logos»]. Available at: <http://anthropology.rinet.ru/old/paradoxy.htm>
9. Gaydenko, P.P. Gnosticheskie motivy v ucheniyakh Shellinga i Vl. Solov'eva [Gnostic motives in the teachings of Schelling and Vl. Solovyov], in *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill], 2005, no. 2 (beginning), pp. 202–208; no. 3 (conclusion), pp. 220–229.
10. Shelling, F.V.Y. Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoy svobody i svyazannykh s ney predmetakh [Philosophical Studies about the Essence of Human Freedom and subjects related to it], in Shelling, F.V.Y. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1989, pp. 86–158.
11. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings about God-mankind], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 5–172.

12. Luk'yanov, S.M. *O Vl.S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kniga tret'ya. Vyp. I* [About Vl. Soloviev in his young years. The biography. Book Three. Issue 1], Moscow: Kniga, 1990, vol. 2. 366 p.
13. Radlov, E.L. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov: The life and teaching], Saint-Petersburg: Tipografiya «Obrazovanie», 1913. 267 p.
14. *Biografiya, pis'ma i zametki iz zapisnoy knizhki F.M. Dostoevskogo s portretom i prilozheniyami* [Biography, letters and notes from a notebook of F.M. Dostoevsky with a portrait and applications], Saint-Petersburg: Tipografiya A.S. Suvorina, 1883. 830 p.
15. Radlov, E.L. *Uchenie Vl. Solov'eva o svobode voli* [The Doctrine of Vl. Solovyov of free will], Saint-Petersburg: Senatskaya tipografiya, 1911. 21 p.
16. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. I–IV* [Letters of Vl.S. Solovyov. Vol. I–IV], Saint-Petersburg: Tipografiya «Obshchestvennaya pol'za», 1908–1923, vol. 3, 1911. 349 p.
17. Trubetsky, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva* [The worldview of Vl.S. Solovyov], Moscow: Medium, 1995. Vol. 2. 624 p.
18. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. I–IV* [Letters of Vl.S. Solovyov. Vol. I–IV], Saint-Petersburg: Tipografiya «Obshchestvennaya pol'za», 1908–1923, vol. 1, 1908. 294 p.
19. Solov'ev, V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii* [Three talks about the war, the progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 635–762.

УДК 821. 161.1:11:27  
ББК 83.3(2)5:873(2)52

**КАРТИНА А. КАРРАЧЧИ «CHRISTUSKOPF» И «ПОЛОЖИТЕЛЬНО  
ПРЕКРАСНЫЙ ЧЕЛОВЕК» В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО  
(Вл. Соловьёв как прототип Алеши Карамазова)**

А.А. МЕДВЕДЕВ

Тюменский государственный университет  
ул. Семакова, д. 10, г. Тюмень, 625003, Российская Федерация  
E-mail: amedv1@yandex.ru

*Рассматривается одна из любимых картин Ф.М. Достоевского – «Christuskopf» («Голова Христа») итальянского художника конца XVI в. Аннибале Карраччи (Дрезденская картинная галерея) – как один из источников образов «положительно прекрасного человека» и Христа в творчестве Достоевского («Идиот», «Братья Карамазовы»). Раскрывается экфрасис этой картины в образах князя Мышкина, Алеши Карамазова, Христа («Великий инквизитор»). Выявляется значение европейской религиозной живописи в решении проблемы христианского искусства в творчестве писателя. Исходя из отмеченного Достоевским сходства между Христом у Карраччи и обликом 20-летнего Вл. Соловьёва (это сходство косвенно подтверждается и его словесными портретами, оставленными современниками – Э.-М. де Воюэ, Е.М. Поливановой, В.Д. Кузьминым-Караваевым), анализируется проблема рассмотрения Соловьёва как одного из прототи-*

пов образа Алеши Карамазова. На основе фактов и свидетельств современников (совместная поездка в Оптину пустынь, «маргиналия» А.Г. Достоевской, воспоминания М.Н. Стоюниной) хронологически восстанавливается история «предания» о том, что в Алеши Карамазове Достоевский изобразил Соловьева. Выявляются общице для образа Христа на картине Карраччи, Соловьева и образа Алеши Карамазова черты: «тихий взор» (кротость, всепрощение, неосуждение, непротивление злу), единство «реализма» и «мистицизма» (это единство, сближающее Соловьева и Алешу (глава «Кана Галилейская»), отмечали С.Н. Булгаков, С.М. Соловьев), «всецелая истина Богочеловечества» (вера в Бога и вера в человека), христианский гуманизм. Утверждается, что соловьевское богочеловеческое единство является сущностью образа Алеши Карамазова. Впервые публикуется репродукция картины А. Карраччи «Christuskopf».

Ключевые слова: картина А. Карраччи «Christuskopf» («Голова Христа»), идеал «положительно прекрасного человека», экфрасис, литературные образы героев Ф.М. Достоевского, проблема христианского искусства, Вл. Соловьев как прототип Алеши Карамазова, «Богочеловечество», христианский гуманизм.

**A. CARRACCI'S «CHRISTUSKOPF»  
AND «POSITIVELY BEAUTIFUL MAN» IN F. M. DOSTOEVSKY  
(VI. Solovyov as a prototype of Alyosha Karamazov)**

A.A. MEDVEDEV  
Tyumen State University  
10, Semakova st., Tyumen, 625003, Russian Federation  
E-mail: amedv1@yandex.ru

*In the article painting «Christuskopf» («Head of Christ») Italian painter of the late XVI century Annibale Carracci (Dresden Gallery, Germany) is considered as one of the sources of image «positively beautiful man» and Christ in F.M. Dostoevsky (The Idiot and The Brothers Karamazov). The author is especially interested in the ekphrastic expressions of «Christuskopf» in the images of Prince Myshkin and Alyosha Karamazov, Christ («The Grand Inquisitor»). Dostoevsky's perception of the European religious paintings (and, in particular, that one of my favorite paintings writer) is considered in the context of the problem «Dostoevsky and Christian art». On the basis of the similarity Carracci's Christ and the image 20-year-old VI. Solovyov marked by Dostoevsky (this similarity is indirectly confirmed by his verbal portraits that left contemporaries – E.-M. de Vogüé, E.M. Polivanova, V.D. Kuzmin–Karavayev), the author analyzes the problem of Solovyov as one of the prototypes of Alyosha Karamazov. On the basis of facts and evidence of contemporaries (joint visit to Optina Pustyn, «marginal notes» of A.G. Dostoyevskaya, memories of M.N. Stoyunina) the history of «legend» that Dostoevsky portrayed in Alyosha Karamazov Solovyov is chronologically reversed. Common features for Christ Carracci, Solovyov and Alyosha Karamazov are exposed: «quiet eyes» (meekness, forgiveness, nonjudgmental, nonresistance to evil), the unity of «realism» and «mystic» (this unity that brings Solovyov and Alyosha in the chapter «Cana of Galilee» noted S.N. Bulgakov, S.M. Solovyov), «the absolute truth of Godmanhood» (faith in God and faith in man), Christian humanism. The reproduction of the painting «Christuskopf» by A. Carracci is first published.*

Key words: Carracci's «Christuskopf» («Head of Christ»), ideal of «positively beautiful man», ekphrasis, Prince Myshkin, Alyosha Karamazov, Christ («The Grand Inquisitor»), Problem of Christian art, VI. Solovyov as a prototype of Alyosha Karamazov, «Godmanhood», Christian humanism.

В ряду любимых Ф.М. Достоевским полотен Дрезденской галереи, смотря на которые он «испытывал высокое наслаждение и к которым непременно шел в каждое свое посещение, минуя другие сокровища», А.Г. Достоевская называет картину «Христос» Аннибале Карраччи<sup>1</sup>. Эту же картину Карраччи, но под другим названием («Спаситель в молодых годах»), она упоминает и в своем Дневнике после посещения Дрезденской галереи 20 апреля (2 мая) 1867 г., отмечая в ней «прекрасное лицо» и позднее добавляя, что ее «очень высоко ставит и любит Федя»<sup>2</sup>. У Достоевского была открытка с репродукцией этой картины под названием «Christus» («Христос»)<sup>3</sup>.

В Каталоге Дрезденской галереи эта картина итальянского художника конца XVI в. Аннибале Карраччи (1560–1609) значится под названием «Голова Христа» («Christuskopf») (Без даты. Масло на меди. 51×38 см. Дрезденская картинная галерея. Gal. Nr. 309). Она принадлежала к жемчужинам Галереи Старых мастеров (Gemäldegalerie Alte Meister), но сейчас числится среди картин, пропавших из Галереи в 1945 г. Сохранилась ее черно-белая фотография (ил. 1)<sup>4</sup>, а также гравюра с этой картины Кристиана Готфрида Шульце (ок. 1780)<sup>5</sup>. В Каталоге Дрезденской галереи 1892 г. под рубрикой «Болонская школа. XVII век» читаем следующее описание (в этой и следующей цитате перевод с немецкого мой. – А.М.): «Голова Христа. Вполоборота обращенная влево, выделяется белокуроыми локонами и короткой, светлой бородкой, обрамляющей голову Спасителя на светоносной серой основе. У шеи виден фрагмент красной туники» [7, с. 134]. В описании собрания картин 1860 г. этой картине дается высокая оценка: «<...> (почти анфас). Простая, но при этом глубоко продуманная и с исключительным мастерством выполненная картина, которую, конечно, с удовольствием созерцают не только простые любители искусства, но которая высоко оценивается и знатоками, и *Qnandt* очень верно заметил: “Это картина – восторг и отчаяние для художника-копииста. Простота и тепло колорита, ловкость кисти,

<sup>1</sup> См.: Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Худож. лит., 1981. С. 160 [1].

<sup>2</sup> См.: Достоевская А.Г. Дневник 1867 г. М.: Наука, 1993. С. 12–13 [2].

<sup>3</sup> Открытка с репродукцией этой картины значится в списке «Снимки с любимых Ф.М. Достоевским произведений искусств», составленном А.Г. Достоевской: «3488. Christus. Ann. Carracci pinx. (1560–1609). Kgl. Gemälde-Galerie, Dresden» [3, с. 274]. Она хранится в Государственном Литературном музее (Москва): «Христос А. Карраччи. Фоторепродукция с литографии Э. Винклера. С картины Дрезденской галереи. На кабинетном бланке, сверху: “Dresdner Galerie”; внизу: “Carracci pinx. 19. E. Winkler fec. Christus. Dresden u. Berlin Verlag von Hanns Hansstaengl Vervielfältigung vorbehalten” 14,0×10,1; 16,7×10,7. КП 35714/240. Из собрания А.Г. Достоевской, № 3488. Принадлежала Достоевскому» [4].

<sup>4</sup> См.: Репродукция [Электронный ресурс] // Staatliche Kunstsammlungen Dresden. Online Collection: [официальный сайт]. 2014. URL: <http://skd-online-collection.skd.museum/de/contents/show?id=559889> (дата обращения: 18.09.2014) [5].

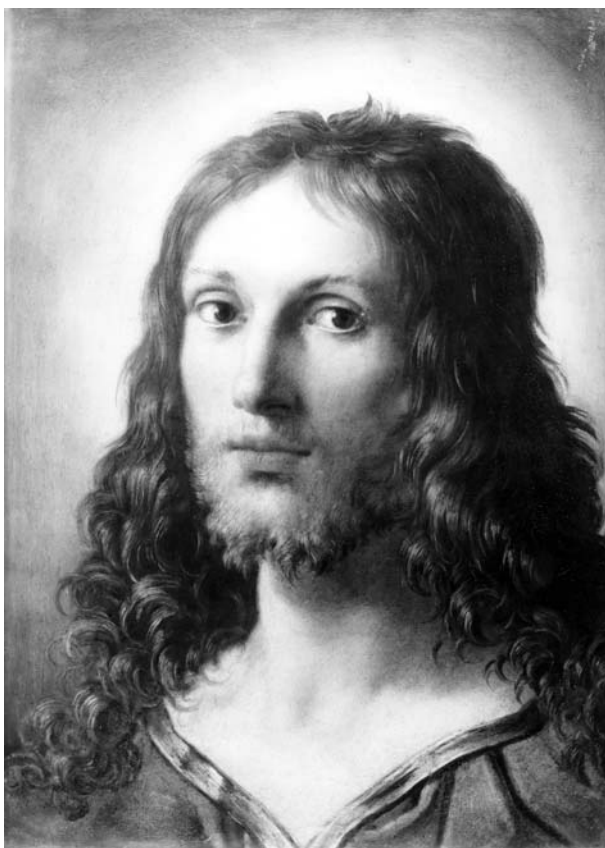
<sup>5</sup> См.: Репродукция [Электронный ресурс] // Wikimedia Commons. URL: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gem%C3%A4ldegalerie\\_Alte\\_Meister\\_\(Dresden\)\\_Galeriewerk\\_Heineken\\_108.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gem%C3%A4ldegalerie_Alte_Meister_(Dresden)_Galeriewerk_Heineken_108.jpg) (дата обращения: 18.09.2014) [6].



изысканность форм лица и достоинство, культура в выражении – непревзойденные» [8, с. 272].

Карраччи – «Новый Рафаэль» своего времени, возродивший в своей живописи традиции Высокого Возрождения, – создает образ идеальной красоты. Христос предстает вне евангельского сюжета, церковной официальности, предельно приближенным к зрителю. Перед нами едва ли не первый психологический образ молодого Христа в жанре портрета: утонченные черты лица, выразительный взгляд, высокий открытый лоб, ниспадающие на плечи густые вьющиеся волосы. Реалистичный по своей технике портрет (словно писанный с натуры) выражает тонкую и хрупкую душевную организацию Богочеловека как прекрасного, возвышенного *Человека*, божественная природа Которого проявляется в мягко светящемся нимбе вокруг головы, в ярко освещенном, залитом светом лбе, правой стороне лица и груди.

Этот чистый, кроткий, всепонимающий и печальный взгляд Спасителя, сразу проникающий в душу зрителя, узнаваем во взгляде Христа в «Великом инквизиторе», выражающем, что «свобода веры» для Него «дороже всего»: «Ты смотришь на меня кротко и не удостоиваешь меня даже негодования? <...> И



Карраччи Аннибале. Голова Христа (Christuskopf).  
Без даты. Масло на меди. 51×38 см.  
Дрезденская картинная галерея (Галерея старых мастеров). Gal. Nr. 309.  
Публикуется впервые<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>Автор благодарит за предоставленную электронную репродукцию куратора итальянской живописи в Галерее старых мастеров, доктора Андреаса Хеннинга, госпожу Штеффи Рех (фотоотдел Дрезденской галереи), а также выражает благодарность за помощь в переписке Шарлотте Краусс (Университет Фрайбурга, IGK).

что Ты молча и проникновенно глядишь на меня кроткими глазами Своими? Рассердись, я не хочу любви Твоей, потому что сам не люблю Тебя. И что мне скрывать от Тебя? Или я не знаю, с Кем говорю? То, что имею сказать Тебе, всё Тебе уже известно, я читаю это в глазах Твоих»; «узник всё время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать» [9, с. 229, 234, 239]. Вместо ожидаемого инквизитором осуждения Христос «тихо целует» его, и инквизитор, сердце которого горит Христовой любовью, отпускает Пленника: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» [9, с. 239].

Европейская религиозная живопись (и в частности, картина А. Карраччи), раскрывающая в своем христианском гуманизме *человеческое* в Боге и *божественное* в человеке, – важнейший для Достоевского опыт в решении проблемы христианского искусства в его творчестве<sup>7</sup>.

Достоевский видел эту картину не позднее 1867 г. (о чем свидетельствует Дневник Анны Григорьевны Достоевской), поэтому отдельные черты Христа на картине Карраччи (густые волосы, русая бородка, утонченные черты лица) экфразистически отразились в описании внешности «положительно прекрасного человека» – князя Мышкина: «...очень белокур, густоволос, со впалыми щеками и с легонькою, востренькою, почти совершенно белою бородкой. Глаза его были большие, голубые и пристальные; во взгляде их было что-то тихое.... Лицо молодого человека было, впрочем, приятное, тонкое и сухое, но бесцветное» [12, с. 6]. В подготовительных материалах к роману «Идиот»<sup>8</sup> Достоевский называет главного героя «Иваном Николаевичем» – именем своего друга юности Шидловского<sup>9</sup>, который имел на него «громадное влияние». Это еще раз подтверждает сходство Мышкина с Христом Карраччи, так как на Шид-

---

<sup>7</sup> См. подробнее: Медведев А.А. «Динарий кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 79–90 [10]; Медведев А.А. «Ищи восторга»: «Св. Цецилия» Рафаэля в творчестве Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства // Достоевский в смене эпох и поколений: сб. материалов Междунар. науч. конф. (Омск, 13–15 октября 2011). Омск: Образование Информ, 2011. С. 237–241 [11].

<sup>8</sup> См.: Достоевский Ф.М. Идиот. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1974. Т. 9. С. 205, 465 [15].

<sup>9</sup> Шидловский Иван Николаевич (1816–1872) – поэт-романтик, идеалист, в 1850-х гг. ушел в монастырь, затем по совету старца вернулся в деревню, оставаясь иноком-послушником (см. подробнее: Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 224–225 [13]), что сближает его и с образом Алеши Карамазова. Этот мотив «монашества в миру» сближает с Алешей и Соловьева, который после окончания Московского университета стал вольнослушателем Московской Духовной академии при Троице-Сергиевой лавре, в связи с чем пошли слухи о его намерении принять монашество: «Оба в поисках всецелой правды курсируют между “дольним” и “горним”, непроизвольно нарушая ранжир и кастовые условности. И в своем устремлении к воплощению жизненного идеала оба – реальный персонаж и литературный – являют собой тип еще “невыяснившегося” нового “деятели”, на которого как на созидательный и единящий фермент русской жизни возлагал надежды автор “Дневника писателя” и “Братьев Карамазовых”» [14, с. 76].

ловского «лицом и характером»<sup>10</sup> и «душой» был похож Вл. Соловьев, который напоминал Достоевскому Христа с картины Карраччи<sup>11</sup>.

Об этом сходстве 20-летнего Соловьева («еще очень юного, только что окончившего свое образование») с «Christuskopf» Карраччи свидетельствует Анна Григорьевна, вспоминая знакомство Достоевского с Соловьевым в 1873 г.: «Впечатление он производил тогда очаровывающее, и чем чаще виделся и беседовал с ним Федор Михайлович, тем более любил и ценил его ум и солидную образованность. <...> Про лицо Вл. Соловьева Федор Михайлович говорил, что оно напоминает ему одну из любимых им картин Аннибала Карраччи “Голова молодого Христа”» [1, с. 262–263].

По воспоминаниям современников, оставивших нам словесные портреты молодого Соловьева «как будто не от мира сего», это сходство очевидно. Приведем уникальное свидетельство автора знаменитого «Русского романа» (1886), открывшего европейскому читателю русскую литературу, – Э.-М. де Вогюэ, который встретился с Соловьевым в Каире в ноябре 1875 г. после его мистической встречи в пустыне с Вечной Женственностью (описанной позднее Соловьевым в поэме «Три свидания»). Вогюэ так описывает Doctor’a mirabilis (*лат.* учитель предивный): «Достаточно было раз взглянуть на это лицо, чтобы оно навсегда запечатлелось в вашей памяти: бледное, худощавое, полузакрытое массой длинных вьющихся волос, с прекрасными правильными очертаниями, все оно уходило в большие, дивные, пронизательные, мистические глаза, как бы олицетворяя собой мысль, едва прикрытую земной оболочкой. Такими лицами вдохновлялись древние монахи-иконописцы, когда пытались изобразить на иконах Христа славянского народа – любящего, вдумывающегося, скорбящего Христа» [17, с. 114–115]. Черты сходства Соловьева с картиной Карраччи видны и в описании слушательницы Соловьева на курсах Герье в 1875 г. Е.М. Поливановой: «У Соловьева замечательно красивые сине-серые глаза, густые темные брови, красивой формы лоб и нос, густые, темные, довольно длинные и несколько вьющиеся волосы; не особенно красив у него рот, главным образом из-за слишком яркой окраски губ на матово-бледном лице; но самое это лицо прекрасно и с необычайно одухотворенным выражением, как будто не от мира сего; мне думается, такие лица должны были быть у христианских мучеников. Во всем облике Соловьева разлито также выражение чрезвычайной доброты. Он очень худ и хрупок на вид»<sup>12</sup>. Христоподобная внешность Соловьева не была обманчивой, она

---

<sup>10</sup> В письме к брату Михаилу от 1 января 1840 г. Достоевский дает возвышенный портрет Шидловского: «...это мученик! Он иссох; щеки впали; влажные глаза его были сухи и пламенные; духовная красота его лица возвысилась с упадком физической. Он страдал! тяжело страдал! Боже мой, как любит он какую-то девушку (Marie, кажется). Она же вышла за кого-то замуж. Без этой любви он не был бы чистым, возвышенным, бескорыстным жрецом поэзии... <...> ...прекрасное, возвышенное создание, правильный очерк человека, который представили нам и Шекспир и Шиллер; <...> О какая откровенная чистая душа!» [16, с. 68].

<sup>11</sup> См.: Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Худож. лит., 1981. С. 262.

<sup>12</sup> Цит. по: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. С. 104 [18].

отражала его христианскую любовь к людям: «Основной чертой отношений Соловьева к людям была деятельная любовь. Та любовь не на словах, а на деле, которая составляет сущность всего христианского мировоззрения и которой так мало в современном обществе. Он любил человека как такового, кто бы это ни был, каково бы ни было его прошлое, каковы бы ни были у него взгляды, принципы. Он любил своих друзей; любил людей, с которыми встречался мимоходом; он поднимался до любви к своим врагам – не личным, не знаю, были ли у него личные враги, – а к тем, чью деятельность считал пагубной в общественном смысле» [19, с. 197–198].

Увиденное Достоевским сходство молодого Соловьева с «Christuskopf» Карраччи – уже в сопоставлении с самой картиной (ставшей для писателя одним из источников в создании образа «положительно прекрасного человека» (Мышкин, Алеша Карамазов) и образа Христа в «Великом инквизиторе») – позволяет по-новому взглянуть на проблему Соловьева как одного из прототипов образа Алеши Карамазова.

В основу «предания» о том, что Достоевский в Алеше Карамазове изобразил Соловьева, прежде всего легла совместная поездка Достоевского и Соловьева в Оптину пустынь в июне 1878 г., а также косвенное сопоставление Соловьева с Алешей в «маргиналии» А.Г. Достоевской 1906 г., отмечавшей, что Соловьев напоминал Достоевскому Ивана Шидловского так же, как Алеша напоминал Зосиме в конце его жизни умершего брата Маркела [20, с. 68].

Следующим важным свидетельством являются слова М.Н. Стоюниной о том, что Достоевский любил Соловьева и изобразил его в лице Алеши. Об этом Стоюнина говорит в своих воспоминаниях в связи с реакцией Анны Григорьевны на публичную лекцию Соловьева 28 марта 1881 г., когда она не поддержала Соловьева, призвавшего Александра III к христианскому помилованию цареубийц<sup>13</sup>, и, как многие слушатели, требовала казни: «На мои слова к ней, что ведь Владимира Соловьева наверное бы одобрил и Достоевский, что ведь он его так любил и изобразил в лице Алеши, Анна Григорьевна с раздражением воскликнула: “И не так уж любил, и не в лице Алеши, а вот уж скорее в лице Ивана он изображен!”<sup>14</sup>. Но эти слова, повторяю, сказала она в волне-

<sup>13</sup> В 1905 г. в подобной ситуации, после убийства террористом Каляевым великого князя Сергея Александровича, Елисавета Феодоровна подает Государю прошение о помиловании убийцы своего мужа.

<sup>14</sup> В 1923 г. С.М. Соловьев, упоминая, что мысль о том, что Вл. Соловьев изображен в Алеше Карамазове, высказывается католическим писателем d'Herbigny в книге «Un Newmann Russe», справедливо отмечает, что «Достоевский разделит Соловьева между Иваном и Алешей, причем гораздо больше черт Соловьева в старшем брате»: «Соловьев до известной степени соединял блеск и диалектику “рыцарски образованного” Ивана с мягкостью и добротой Алеши. Но все же Соловьев был прежде всего философ, а не добрый мальчик, живущий одним сердцем» [18, с. 199]. К.В. Мочульский в книге 1936 г. также признает, что «не простодушный и восторженный Алеша, а блестящий диалектик Иван с его силой формальной логики и рациональной этики, с его размахом социальной утопии и религиозной философии внешне напоминает Соловьева»: «Недаром в “Братьях Карамазовых” именно Иван излагает свою «идею» о теократии, над которой в то самое время работал Вл. Соловьев» [21, с. 104].

нии раздражения» [22, с. 202]. Стоюнина, безусловно, права, сближая в призыве к помилованию Соловьева и Алешу Карамазова: на рассказ Ивана о генерале, затравившем собаками ребенка, Алеша сначала говорит «расстрелять!», но затем вспоминает всепрощающего Спасителя: «...ты сказал сейчас: есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Но существо это есть, и оно может всё простить, всех и вся и за всё, потому что само отдало неповинную кровь свою за всех и за всё. Ты забыл о Нем, а на Нем-то и созиждается здание» [9, с. 221, 224].

Именно этот *всепрощающий, неосуждающий* взгляд Христа на картине Карраччи проступает в кротком, «тихом взоре» Алеши, когда укушенный Илюшей Снегиревым, мстящим за униженного Дмитрием отца, он отказывается от ответной агрессии, от противления злу (Мф. 5, 39). Достоевский акцентирует неосуждение и прощение Алешей людей как ключевую черту его личности: «Что-то было в нем, что говорило и внушало (да и всю жизнь потом), что он не хочет быть судьей людей, что он не захочет взять на себя осуждения и ни за что не осудит. Казалось даже, что он все допускал, ни мало не осуждая, хотя часто очень горько грустя» [9, с. 18]. Дмитрий, называя Алешу «ангелом на земле», говорит ему: «Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... А мне того и надо, чтобы меня кто-нибудь высший простил» [9, с. 97]. В этом – не столько внешнее сходство Алеши<sup>15</sup> с Христом Карраччи, сколько – внутреннее, духовное.

С Христом Карраччи образ Алеши сближает то органичное единство в нем «реализма» и «мистицизма», которое Достоевский стремился достичь в этом образе. Это сближающее Соловьева и Алешу Карамазова единство отмечали многие. В 1910 г. С.Н. Булгаков сравнивает Соловьева с Алешей в «Кане Галилейской» (целование земли): «И он, как Алеша, пережил “такую минуту”; познал ее мистическим опытом. Можно, конечно, этому и не верить или объяснить это как-нибудь “медицински”, только несомненно, что мистические переживания, связанные с мировой душой, составляли наиболее интимный, а потому и наиболее основной факт его душевной жизни, и он знал, о чем говорит, философствуя о мировой душе; для него это была не умозрительная только идея, но опытная истина. Здесь он присоединяется к ряду мистиков, носителей опытного богопознания, о которых не может не знать всякий, приближавшийся к его истокам» [23, с. 642].

С.М. Соловьев также отмечал близость между Соловьевым и образом Алеши Карамазова в главе «Кана Галилейская», «где то же соловьевское сочетание “белой лилии с алой розой”, и “земной души со светом неземным”»: «И если это преобразование души происходит у Алеши после того, как он заснул под чтение евангелия о браке в Кане Галилейской, то Соловьев придает особое значение этому первому чуду Христа, о котором повествует один только

---

<sup>15</sup> «...статный, краснощекий, со светлым взором, пышущий здоровьем девятнадцатилетний подросток. Он был в то время даже очень красив собою, строен, средне-высокого роста, темно-рус, с правильным, хотя несколько удлинненным овалом лица, с блестящими темно-серыми широко расставленными глазами, весьма задумчивый и, по-видимому, весьма спокойный» [9, с. 24].

Иоанн. “Христос... дела Свои начинает светлым чудом в Кане Галилейской, освящением человеческого веселия и житейского общения”<sup>16</sup>. И если Алеша падает на землю и обливает ее слезами, то Соловьев в 1886 г. “склоняет чело к Земле-Владычице”» [18, с. 200].

К.В. Мочульский утверждал, что соловьевские лекции «О Богочеловечестве», которые Достоевский слушал в начале 1878 г., отразились «на идейном построении “Братьев Карамазовых”», написанных под влиянием «христианской философии» Соловьева, целью которой является «полная и всецелая истина Богочеловечества»<sup>17</sup>, объединяющая веру в Бога и веру в человека<sup>18</sup>. Как отмечал Н.А. Бердяев, в учении о Богочеловечестве Соловьев «интегрировал христианству универсальный гуманизм, признал значение человеческой стороны христианского откровения и подверг критике монофизитскую тенденцию в историческом христианстве» [26, с. 178]. И самый преданный продолжатель Вл. Соловьева в XX в. С.Л. Франк считал, что Соловьев впервые дал религиозно-догматическое обоснование христианского гуманизма: «Христово откровение есть для него не только новое откровение о Боге, но и откровение о человеке – и эти два откровения суть лишь две нераздельные стороны полноты христианской правды. <...> Богочеловечность Иисуса Христа есть источник потенциальной богочеловечности человека» [27, с. 957]. Это соловьевское богочеловеческое единство и является сущностью образа Алеши Карамазова.

Картина «Christuskopf» А. Карраччи – один из источников образов «положительно прекрасного человека» и Христа в творчестве Достоевского. В образах Мышкина, Алеши Карамазова, Христа в «Великом инквизиторе» – экфрасис этой картины, важнейший для Достоевского опыт в решении проблемы христианского искусства. Христа с картины Карраччи, Вл. Соловьева как одного из прототипов Алеши Карамазова и образ самого Алеши объединяет многое: «тихий взор» (выражающий кротость, всепрощение, неосуждение, непротивление злу, свободу веры и любовь Христову), слияние «реализма» и «мистицизма», богочеловеческое единство и христианский гуманизм.

#### Список литературы

1. Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Худож. лит., 1981. 518 с.
2. Достоевская А.Г. Дневник 1867 г. М.: Наука, 1993. 456 с.
3. Достоевская А.Г. Библиографический указатель сочинений и произведений искусства, относящихся к жизни и деятельности Ф.М. Достоевского, собранных в Музее памяти Ф.М. Достоевского в Московском Историческом музее, 1846–1903. СПб.: Типография П.Ф. Пантелеева, 1906. 392 с.

<sup>16</sup> Сергей Михайлович цитирует слова Соловьева из статьи 1882–1883 гг., в которой он, выступая против сектантского аскетизма, реабилитировал в христианстве «телесную жизнь» (см.: Соловьев В.С. О расколе в русском народе и обществе // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 3. С. 270 [24]).

<sup>17</sup> Цит. по: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. / под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 3. С. 26 [25].

<sup>18</sup> См.: Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество. С. 506.

4. Мир Достоевского. Каталог юбилейной выставки (1996–2000). Рукописи, книги, изобразительные материалы, памятные вещи из фонда Ф.М. Достоевского [Электронный ресурс] // Государственный Литературный музей: [официальный сайт]. Москва, [2009–2012]. URL: <http://www.goslitmuz.ru/ru/museum/1042—dostoyevskiyjubileecatalogue3> (дата обращения: 18.09.2014).
5. Репродукция [Электронный ресурс] // Staatliche Kunstsammlungen Dresden. Online Collection: [официальный сайт]. 2014. URL: <http://skd-online-collection.skd.museum/de/contents/show?id=559889> (дата обращения: 18.09.2014).
6. Репродукция [Электронный ресурс] // Wikimedia Commons. URL: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gem%C3%A4ldegalerie\\_Alte\\_Meister\\_\(Dresden\)\\_Galeriewerk\\_Heineken\\_108.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gem%C3%A4ldegalerie_Alte_Meister_(Dresden)_Galeriewerk_Heineken_108.jpg) (дата обращения: 18.09.2014).
7. Katalog der Königlich Gemäldegalerie zu Dresden / von Karl Woermann; hrsg. von der Generaldirektion der königlichen Sammlungen für Kunst und Wissenschaft. Dresden: B. Schulze, 1892. 915 s.
8. Die Königl. Gemälde-Galerie im Neuen Museum zu Dresden: Beschreibung und Erläuterung sämtlicher Gemälde nach der Ordnung der Räume, begleitet von kunstgeschichtlichen und kritischen Erinnerungen: [in 2 Bänden]. Dresden: H. Klemm's Verlag, 1860. Band 2. 773 s.
9. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. 511 с.
10. Медведев А.А. «Динарий кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 79–90.
11. Медведев А.А. «Ищи восторга»: «Св. Цецилия» Рафаэля в творчестве Ф.М. Достоевского: Проблема христианского искусства // Достоевский в смене эпох и поколений: сб. материалов Междунар. науч. конф. (Омск, 13–15 октября 2011). Омск: Образование Информ, 2011. С. 237–241.
12. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 8. 511 с.
13. Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 219–562.
14. Гальцева Р., Роднянская И. Вл. Соловьев и Ф.М. Достоевский в умственном кругу русских консерваторов XIX века // Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 68–120.
15. Достоевский Ф.М. Идиот. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1974. Т. 9. 528 с.
16. Достоевский Ф.М. Письма 1832–1859 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28. Кн. 1. 552 с.
17. Вогюэ Э.-М. де <О русском докторе Вл. Соловьеве> // Вл. Соловьев: pro et contra: Личность и творчество В. Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология в 2 кн. СПб.: РХГИ, 2000. Кн. 1. С. 114–115.
18. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. 449 с.
19. Кузьмин–Караваев В.Д. Из воспоминаний о Вл.С. Соловьеве // Вл. Соловьев: pro et contra: Личность и творчество В. Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология в 2 кн. СПб.: РХГИ, 2000. Кн. 1. С. 196–206.
20. Примечания А.Г. Достоевской к сочинениям Ф.М. Достоевского // Гроссман Л.П. Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. М.; Пг.: Государственное издательство, 1923. С. 54–70.
21. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–216.
22. Стоюнина М.Н. Мои воспоминания о Достоевских // Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 196–202.

23. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra: Личность и творчество В. Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология в 2 кн. СПб.: РХГИ, 2000. Кн. 2. С. 618–645.
24. Соловьёв В.С. О расколе в русском народе и обществе // Соловьёв В.С. Собр. соч. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 3. С. 245–280.
25. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собр. соч. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 3. С. 3–181.
26. Бердяев Н.А. Владимир Соловьёв и мы // Вл. Соловьёв: pro et contra: Личность и творчество В. Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология в 2 кн. СПб.: РХГИ, 2000. Кн. 2. С. 176–181.
27. Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra: Личность и творчество В. Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология в 2 кн. СПб.: РХГИ, 2000. Кн. 2. С. 953–961.

### References

1. Dostoevskaya, A.G. *Vospominaniya* [Memories], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1981. 518 p.
2. Dostoevskaya, A.G. *Dnevnik 1867 g.* [Diary 1867], Moscow: Nauka, 1993. 456 p.
3. Dostoevskaya, A.G. *Bibliograficheskiy ukazatel' sochineniy i proizvedeniy iskusstva, odnosyashchikhsya k zhizni i deyatelnosti F.M. Dostoevskogo, sobrannykh v Muzei pamyati F.M. Dostoevskogo v Moskovskom Istoricheskom muzei, 1846–1903* [Bibliography of the writings and works of art, related to the life and work of F.M. Dostoevsky, collected in the Museum of memory F.M. Dostoevsky in the Moscow Historical Museum, 1846–1903], Saint-Petersburg: Tipografiya P.F. Panteleeva, 1906. 392 p.
4. *Mir Dostoevskogo. Katalog yubileyной vystavki (1996–2000). Rukopisi, knigi, izobrazitel'nye materialy, pamyatnye veshchi iz fonda F.M. Dostoevskogo* [Dostoevsky's World. Catalogue of the exhibition (1996–2000). Manuscripts, books, art materials, memorabilia from the Fund F.M. Dostoevsky]. Available at: <http://www.goslitmuz.ru/ru/museum/1042-dostoyevskiyjubileecatalogue3> (accessed 18 Sept. 2014).
5. *Reproduksiya* [Reproduction]. Available at: <http://skd-online-collection.skd.museum/de/contents/show?id=559889> (accessed 18 Sept. 2014).
6. *Reproduksiya* [Reproduction]. Available at: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gem%C3%A4degalerie\\_Alte\\_Meister\\_\(Dresden\)\\_Galeriewerk\\_Heineken\\_108.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gem%C3%A4degalerie_Alte_Meister_(Dresden)_Galeriewerk_Heineken_108.jpg) (accessed 18 Sept. 2014).
7. *Katalog der Königlichen Gemäldegalerie zu Dresden* [Catalogue of the Royal Picture gallery in Dresden], Dresden: B. Schulze, 1892. 915 p.
8. *Die Königliche Gemälde-Galerie im Neuen Museum zu Dresden: Beschreibung und Erläuterung sämtlicher Gemälde nach der Ordnung der Räume, begleitet von kunstgeschichtlichen und kritischen Erinnerungen. In 2 Bänden* [The Royal Picture Gallery in the New Museum of Dresden: Description and explanation of all the paintings in the stacking order, accompanied by art-historical and critical memoirs. In 2 vol.], Dresden: H. Klemm's Verlag, 1860, vol. 2. 773 p.
9. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete Collection of Works in 30 vol., vol. 14], Leningrad: Nauka, 1976. 511 p.
10. Medvedev, A.A. «Dinariy kesarya» Titsiana i «Velikiy inkvizitor» F.M. Dostoevskogo: problema khristianskogo iskusstva [Tiziano's «Denarius of Caesar» and F.M. Dostoevsky's «The Grand Inquisitor»: on the Problem of Christian art], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 3(31), pp. 79–90.
11. Medvedev, A.A. «Ishchi vostorga»: «Sv. Tsetsiliya» Rafaelya v tvorchestve F.M. Dostoevskogo: Problema khristianskogo iskusstva [«Find delight»: Raphael's «St. Cecilia» in the works of



F.M. Dostoevsky: on the Problem of Christian art], in *Dostoevskiy v smene epokh i pokoleniy: sbornik materialov Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (Omsk, 13–15 oktyabrya 2011)* [Dostoevsky's works through the succession of ages and generations: collection of the articles of International conference (Omsk, 13–15 October 2011)], Omsk: Obrazovanie Inform, 2011, pp. 237–241.

12. Dostoevskiy, F.M. Idiot [The Idiot], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 8* [Complete Collection of Works in 30 vol., vol. 8], Leningrad: Nauka, 1973. 511 p.

13. Mochul'skiy, K.V. Dostoevskiy. Zhizn' i tvorchestvo [Dostoevsky. Life and work], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, pp. 219–562.

14. Gal'tseva, R., Rodnyanskaya, I. VI. Solov'ev i F.M. Dostoevskiy v umstvennom krugu russkikh konservatorov XIX veka [VL. Soloviev and F.M. Dostoevsky in the intellectual circle of Russian conservatives XIX century], in Gal'tseva, R.A., Rodnyanskaya, I.B. *K portretam russkikh mysliteley* [For portraits of Russian thinkers], Moscow: Petroglif; Patriarshee podvor'e khrama-domovogo mts. Tatiany pri MGU, 2012, pp. 68–120.

15. Dostoevskiy, F.M. Idiot. Rukopisnye redaktsii [The Idiot. Handwritten edition], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 9* [Complete Collection of Works in 30 vol., vol. 9], Leningrad: Nauka, 1974. 528 p.

16. Dostoevskiy, F.M. Pis'ma 1832–1859 [Letters 1832–1859], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 28, ch. 1* [Complete Collection of Works in 30 vol., vol. 28, part 1], Leningrad: Nauka, 1985. 552 p.

17. Vogyue, E.-M. de <O russkom doktore VI. Solov'eva> [About a Russian doctor VI. Solovyov], in *VI. Solov'ev: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo V. Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya v 2 kn.* [VI. Solovyov: pro et contra: Personality and creativity Century Solovyov in the evaluation of Russian thinkers and researchers. Anthology in 2 vol.], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, vol. 1, pp. 114–115.

18. Solov'ev, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya VI. Solov'eva* [Life and creative evolution of VI. Solovyov], Brussels: Zhizn' s Bogom, 1977. 449 p.

19. Kuz'min-Karavaev, V.D. Iz vospominaniy o VI.S. Solov'eva [From memories about VI.S. Solovyov], in *VI. Solov'ev: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo V. Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya v 2 kn.* [VI. Solovyov: pro et contra: Personality and creativity Century Solovyov in the evaluation of Russian thinkers and researchers. Anthology in 2 vol.], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, vol. 1, pp. 196–206.

20. Primechaniya A.G. Dostoevskoy k sochineniyam F.M. Dostoevskogo [Notes of A.G. Dostoevskaya to the writings of F.M. Dostoevsky], in Grossman, L.P. *Seminary po Dostoevskomu. Materialy, bibliografiya i kommentarii* [Seminaries on Dostoevsky. Materials, bibliography and comments], Moscow; Petrograd: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1923, pp. 54–70.

21. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [VI. Solovyov. The life and teachings], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, pp. 63–216.

22. Stoyunina, M.H. Moi vospominaniya o Dostoevskikh [My memories about Dostoevsky family], in *F.M. Dostoevskiy v zabytykh i neizvestnykh vospominaniyakh sovremennikov* [F.M. Dostoevsky in forgotten and unknown to the memoirs of contemporaries], Saint-Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993, pp. 196–202.

23. Bulgakov, S.N. Priroda v filosofii VI. Solov'eva [Nature in the philosophy of VI. Solovyov], in *VI. Solov'ev: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo V. Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya v 2 kn.* [VI. Solovyov: pro et contra: Personality and creativity Century Solovyov in the evaluation of Russian thinkers and researchers. Anthology in 2 vol.], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, vol. 2, pp. 618–645.

24. Solov'ev, V.S. O raskole v russkom narode i obshchestve [About the schism in the Russian people and society], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collection of works in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 245–280.

25. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collection of works in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 3–181.

26. Berdyaev, N.A. Vladimir Solov'ev i my [Vladimir Solovyov and we], in *Vl. Solov'ev: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo V. Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya v 2 kn.* [Vl. Solovyov: pro et contra: Personality and creativity Century Solovyov in the evaluation of Russian thinkers and researchers. Anthology in 2 vol.], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, vol. 2, pp. 176–181.

27. Frank, S.L. Dukhovnoe nasledie Vl. Solov'eva [The spiritual heritage of Vl. Solovyov], in *Vl. Solov'ev: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo V. Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya v 2 kn.* [Vl. Solovyov: pro et contra: Personality and creativity Century Solovyov in the evaluation of Russian thinkers and researchers. Anthology in 2 vol.], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, vol. 2, pp. 953–961.

УДК 141(438:47)  
ББК 87.3(4Пол:2Рос)5

### MARIAN MORAWSKI'S ANALYSIS OF THE VIEWS OF VLADIMIR SOLOVIEV

EWELINA TOPOLSKA

Opole University

89, Ul. Katowicka, Opole, Poland

E-mail: Ewkatopolska@wp.pl

*The article gives analytical review of the work of Polish thinker, Jesuit, professor of Jagiellonian University Marian Morawski «Vladimir Solovyov» devoted to the Russian philosopher. The text by M. Morawski is analyzed from the point of view of the Polish thinker's perception of personality and work of V.S. Solovyov and also from the view of the influence of the Russian philosopher's ideas on the Polish thinker. M. Morawski's position and views are considered through the prism of his perception of Solovyov's views on the role of Russia in the World, the role of a person in history, his idea of churches unity. Special attention is paid to the dogmatic and theological problematic of M. Morawski's book, considered by him on the example of such V.S. Solovyov's works as «Dogmatic development of the Church», «History and Future of Theocracy», «Russia and Universal Church», «Russian Idea» etc.*

*Key words: Morawski and Soloviev account, the universal church, East and West, ecumenism, the «Russian idea», nationalism, universalistic vision of the state, national question, the dogmatic issues, Catholicism, Orthodoxy.*

### МАРИАН МОРАВСКИЙ О ВЗГЛЯДАХ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

EWELINA TOPOLSKA

Opole University

Ul. Katowicka, 89, Opole, Poland

E-mail: Ewkatopolska@wp.pl

*Предлагается аналитический обзор работы польского мыслителя, иезуита, профессора Ягеллонского Университета Мариана Моравского «Владимир Соловьёв», посвященной*

российскому философу. Текст М. Моравского анализируется с точки зрения восприятия польским мыслителем личности и творчества В. С. Соловьева, а также с точки зрения влияния идей российского философа на польского мыслителя. Позиция и взгляды М. Моравского трактуются сквозь призму его восприятия взглядов Соловьева на роль России в мире, роль личности в истории, его идеи соединения церквей. Особое внимание уделяется догматической и теологической проблематике, рассматриваемой М. Моравским на примерах таких работ В.С. Соловьева, как «Догматическое развитие Церкви», «История и будущее теократии», «Россия и Вселенская церковь», «Русская идея» и др.

Ключевые слова: Моравский и Соловьев, Вселенская церковь, Восток и Запад, экуменизм, русская идея, национализм, универсалистская концепция государства, национальный вопрос, догматические проблемы, католицизм, православие.

In 1890 Marian Morawski<sup>1</sup>, a priest, published an article in *Przegląd Powszechny* entitled *Włodzimierz Sołowiew* [Vladimir Soloviev]<sup>2</sup>. In the text, the author referred to the principal ideas of Soloviev expressed in the works: *Historia i przyszłość teokracji* [History and the Future of Theocracy], *Rosja i Kościół Powszechny* [Russia and the Universal Church], as well as to the booklet *Rosyjska idea* [The Russian Idea] and several minor articles mostly concerned with the religious and national issues.

Morawski's goal was to describe this Russian philosopher and his views on the Universal Church and the place of Russia in the world to the Polish readership. It should be emphasized that these topics were the most popular issues among the Polish critics of Soloviev<sup>3</sup>. From the beginning of his text, Morawski made it clear that the work of Soloviev was very influential among the Cracovian intellectuals. This state of affairs is witnessed by all the articles devoted to Soloviev and his ideas published in *Przegląd Powszechny*<sup>4</sup>.

Morawski was impressed by Soloviev's analysis of the situation of the Catholic Church and interpretation of various national issues, including the relationship between Poland and Russia, and by his unique ability for "synthetic observations and views" [3, p. 193], which was absent, according to Morawski, among other thinkers.

After acquainting himself with the works of Soloviev, Morawski was convinced that these are the product of a great mind and have the potential of revolutionizing the way of thinking about society, state and the Church. Despite the fact that the

<sup>1</sup> Marian Morawski (1845–1901) was a Jesuit and a professor at the Jagiellonian University.

<sup>2</sup> The text was published in three parts. The first part appeared in January 1890 [see 1, pp. 305–327], whereas the two subsequent parts were published in following issue of the journal [see 2, pp. 21–39, 230–246]. However, when discussing the text, we refer to its slightly modified version that appeared in 2007. It was included in Soloviev's book entitled *Zaślubiny Wschodu z Zachodem* (The Marriage of East and West) [See 3].

<sup>3</sup> Soloviev answered to the objections of count Stanisław Tarnowski, a professor at Jagiellonian University, in the short text entitled *Lettre a la Rédaction du „Przegląd Polski”* [A Letter to the Editorial Staff of "Przegląd Polski"]. Arguably this is the only article written by the philosopher as a reply to the objections raised by a Polish thinker [See 4, pp. 179–189]. This translation was published together with the original text written in French.

<sup>4</sup> See: Tarnowski, S. Głos sumienia z Rosji, „Przegląd Polski” 1988/1989, vol. 91, pp. 32–58 [5]. Tarnowski, S. Wykład idei i powożania Rosji, „Przegląd Polski” 1989/1990, vol. 94, pp. 1–45 [6].

role of an individual is often underestimated – according to Morawski – it should be recognized that the individuals rejecting the current state of affairs can greatly, whether positively or negatively, influence the reality, as is confirmed by history. In fact, what is important here is that the ideas of exceptional individuals, through various channels influencing ever broader circles, in time become a “a commonplace doctrine, a custom and a cliché?” [3, p. 178]. Morawski argued that “even the smallest disturbance can be sufficient to put words into action – be it a rebellion of commoners or the actions of a mighty ruler that change the idea and its logic into reality” [3, p. 178]. It is also possible that the doctrine will not exert much influence on the political system or – more broadly – on socio-political or international relations, but its very introduction into the various social classes could be itself a source of great transformations<sup>5</sup> [see 3, p. 178]. This view on the role of an individual in the history enables one to understand what great stir the ideas of the Russian philosopher had caused – ideas so good known to the Polish thinker from the history of its own homeland. Moreover, many thinkers, not only of Russian provenience, were so greatly influenced by Soloviev’s ideas that it made them change the previously held beliefs.

It is worth noting that presently the influence of Soloviev’s thought is evident mostly in relation to the question of ecumenism<sup>6</sup>. As one historian of the Church, Balanos from Athens, pointedly remarked, “if we do believe that the division between Churches is, in my opinion, an unavoidable misfortune, then the fact that the Churches shall remain ignorant about others, is to be regarded the greatest

---

<sup>5</sup> According to Morawski, the list of exceptional individuals included Alexei Chomiakov, Ivan Aksakov but also Adam Mickiewicz, Zygmunt Krasiński and August Cieszkowski. Morawski stated that all those had greatly influenced Soloviev’s ideas. Moreover, he claims these had one thing in common – they all opposed any distortions of Christ’s teaching taking place in their times. Thus, using the ideas they had forged, these individuals tried to influence society in an attempt to convince its members that they are moving away from the true Christianity. Yet, according to Morawski, despite the inspiration of the Russian thinker by the ideas put forward by those thinkers, Soloviev’s concepts are do differ, particularly as he was able to remain neutral in terms of the East-West divide. Also, Soloviev’s understanding of the issues concerning Christianity were clear and deep [See 3, p. 178].

<sup>6</sup> The term “ecumenism” is derived from the Greek word “oikoumene,” which originally denoted the inhabited world or the universe. For example, N. Gordienko defines it as an “Idea of unity of all Christians aimed at the solving of the problems that divide them” [7, p. 396]. It is worth noting that this idea gained its greatest popularity at the turn of the twentieth century. It was then that the Christian believers discussed the possibility of regaining of the once lost unity. For example, it was at the Second Vatican Council (1962–1965) where the questions of opening of the Catholic Church to other denominations were discussed. It has been rightly pointed out that today it is hard to say how far those questions were resolved and evaluate the situation. However, the very fact that such a radical change and modernization of the Catholic Church was even considered at a time, as witnessed by the opening to other Christian denominations, is already a clear step forward. It is also worth noting that the reform of the Catholic Church initiated by the Second Vatican Council changed the image of the Catholic Church to such an extent that the distinction between “pre-conciliar” and “post-conciliar” Church was often in use. It ought to be mentioned that the proponents of returning to the Unity of Church initiated an ecumenical movement, which has been, to various degrees functioning in many countries to this day.

disaster of all. For this ignorance prevents mutual understanding and cooperation; moreover – it makes it impossible. Yet it is precisely this cooperation that is the most important factor in liberating mankind from the great moral crisis it is suffering now. Let us know each other better so as to better understand and respect each other, and despite all the differences to consider each other Christians that share common goal and common ideals”<sup>7</sup> [8, p. 5]. The author makes us realize an all-important fact – once highlighted also by Soloviev – that many misunderstandings among Christians are a consequence of with the ignorance of the claims and beliefs of the other side. In other words, the question so problematic as the differences between the Churches should be considered, above all, with a distance to one’s own beliefs that often are a permanent feature of our worldview. It is worth emphasizing, as noticed by Morawski, that despite some voices to the contrary, Soloviev was aware of such problems and tried to argue that *mutual understanding* is one of the most important aspects of the discourse between both sides, the aspect that is so often forgotten by Christians. Hence, a given party does not have to demonstrate its alleged superiority over the other party but instead the party should be tolerant and respectful of the views of others. A common language, helping to unite the feuding parties, is only possible when mankind ascends to such heights.

However, certain Polish thinkers, the mentioned count Stanisław Tarnowski<sup>8</sup> in particular, as well as some Russian contemporaries of Soloviev did not fully understand this. The most controversial issues proved to be the Soloviev’s approach to national problems, his vision of Christianity and his attitude toward that religion. However, as we will see, Morawski, contrary to Tarnowski, was not so critical about Soloviev’s position.

According to Soloviev, Christianity, as a supranational religion, should not be treated by the Christian nations (by that in the first place he meant Russia) as the national religion, since this approach is inconsistent with the very nature of religion. His position was clear and supported by thorough studies of the Christian thought, including, above all, the history of the Church. He stated that “orthodox faith, whether Russian or Greek, is after all a national religion, but Christianity cannot be anything other than a universal religion” [3, p. 181]. Perhaps this was the basis of his conclusion that all Christian nations should be united under the leadership of Russia, which – for historical and geographical reasons – is particularly predisposed to accomplish that historical mission.

---

<sup>7</sup> This statement was introduced by the Polish publisher as a motto to P. Evdokimov’s book.

<sup>8</sup> Count Stanisław Tarnowski (1890–1917) – a historian of literature and a journalist. He was a professor and the rector (twice) of Jagiellonian University. An opponent of modernism, Tarnowski considered the patriotic and moral aspects to be the most important criteria in literature. A prime example of such attitude is found in his *Głos sumienia z Rosyi* [The Voice of Conscience from Russia]. He also wrote the following monographs: *Pisarze polityczni XVI w.* [Political Writers of the Sixteenth Century], *Jan Kochanowski, Zygmunt Krasiński, Matejko*. He is the author of multivolume *Historia literatury polskiej* [The History of Polish Literature]. Moreover, he was the founder and editor of the journal „Przegląd Polski”. Tarnowski expressed his opinion on Soloviev’s views in „Przegląd Powszechny” [See 5, pp. 32–58]; [See 6, pp. 1–45].

Morawski, noticed however that the „principal” role in Soloviev’s system is not, as some interpreters claimed, played by this idea of special place of Russia but by the idea of uniting Russia with Catholic Church, with other ideas being only the means to that greater goal [see 3, p. 183]. The realization of this idea, emphasized Morawski, had become Soloviev’s personal mission, which is evident in his works. The fullest expression of it can be found in his *Rosja i Kościół Powszechny*. The book was published outside of Russia to avoid censorship problems. Soloviev claimed there that the long-standing conflict between East and West was, in fact, the conflict between individual Catholic and Orthodox clergymen. The conflict was dominated by personal beliefs held by individuals, not by theological issues. In his work, Soloviev was trying to show that these opinions – concerning mainly the dogmas of faith – held by clergymen and Russian thinkers are groundless.

Thus, it is not surprising that this work sparked many controversies in various intellectual circles both in Russia and abroad. Soloviev, dealing with such a sensitive matter as the doctrinal issues, aroused the indignation among not only orthodox, but also catholic circles. The Orthodox charged him with heresy, because they saw him as a proponent of Catholicism, while Catholics criticized him (as is evident also in the discussed text) that in his interpretation of dogmas he goes far beyond the accepted canons of Christian teaching as he tried to prove the dogmas rationally which, in turn, is unacceptable from theological perspective, since the dogmas of faith are considered inherently unknowable (apophatism).

Let us emphasize once again that Soloviev, through insightful analysis of the first centuries of Church’s history, reached the conclusion that the controversy between East and West is groundless, as the problems discussed by the Orthodox and Catholics usually reduced to personal opinions of clergymen and theologians. It is interesting that, with respect to this question, each party charges the other of favouring subjective criteria instead of following the truths of faith. From the point of view of Catholics, the Orthodox Church is the schismatic one, drifting away from the Roman Catholic Church. Whereas, from the Russian point of view the situation is exactly opposite: it is the Catholic Church that drifted away from the Universal, i.e. Orthodox, Church. Thus, the Orthodox Church refuses to accept dogmas established after the seventh council.

In the opinion of Morawski, Soloviev after his analysis of Christian teachings eventually reached the conclusion that the truth “in controversial matters” lays on the side of the Catholic Church [see 3, p. 184]. This mostly involves the three dogmas of faith regarding the questions of: the *filioque*, the immaculate conception and papal infallibility, all decided by Soloviev in favor of the Catholic Church and justified by him with great clarity and insightfulness, when he argued that all these dogmas are legitimate.

As the Polish thinker rightly noticed, in his *Rosja i Kościół Powszechny*, Soloviev appears as an invincible fencer able to prove his points with remarkable insightfulness and clarity. „He discusses the origin of the Holy Spirit – Morawski emphasized – showing deep knowledge of the Scripture and the fathers and is able to convincingly and faultlessly discusses all the theological subtleties of this matter in Russian making his writings beneficial to every theologian, and a pleasure

to read. His arguments showing the primacy of the Holy See are often deep and finely developed" [3, p. 184]. Arguably, Morawski views this as something very positive, as Soloviev being Russian himself "knows *Russians* thoroughly, (...) knows how to tap into their way of thinking, how to make use of the seemingly insignificant events in the Russian history, how to use their national, eastern sentiments and change them in favor of the truth"<sup>9</sup> [3, p. 183]. This way he is able to convince Russians to change their way of thinking about Catholicism by putting their beliefs into question.

To convince ourselves that Morawski is right about Soloviev's argumentation for the infallibility of pope, a single argument he makes. Quoting the Bible, Soloviev argued that Jesus, when speaking about his Church as the reflection of the union between God and man, was looking for a foundation on which to erect this Church. This foundation he found in Simon whom he called Peter – and it was this very act that for Soloviev were an indication of the way chosen by Christ. Yet, his omniscience notwithstanding, Jesus asked: "Who do men say that I the Son of man am?" (Matthew 16:13) – he asked this question first among the common people and then among the apostles but only Simon gave him a decisive answer. This, in turn – according to Soloviev – is a clear indication that only one person can hold this office, since only that person is a "fixed point"; as Soloviev puts it "a stable rock, the basis of all interaction between God and man. One man who with the help of God is responsible for everyone – this is the basis for the universal Church" [3, pp. 188–189]. Individual opinions in turn – he emphasized – often differ to a great extent and are mutually incompatible which goes to show that "there is no intersection between the truth and errors; humankind cannot enter into a relation with God by the means of popular vote; Christ's Church cannot be grounded in democracy" [3, p. 189].

Morawski states that Soloviev showed his objectivism and love of truth not only in the case of dogmas of faith. It is often the case that a set of beliefs constituting the worldview of an individual is often unchangeable, for these are "grounded" in national tradition and broadly conceived culture. Yet this is not the case of Soloviev. As is shown by Morawski, Soloviev is definitely beyond all this and transcends the frame of his national affiliation, as is evident in his attitude toward the Catholic Church.

The Russian thinker argued that in terms of the conflict between West and East, the Greek thinkers criticized the Roman Church for its continuous growth violating the truths of faith. Catholic theologians, rejecting these accusations, stated that these are mistaken, since the reformulations of dogmas or rites serve to clarify the primary truths already contained in the Scripture.

---

<sup>9</sup> In this context, it is worth mentioning that just as Soloviev tried to shed light on the issues concerning Catholicism in Russian (and in French), Paul Evdokimov, a twentieth century émigré living in France, popularized the Orthodox teaching in French. He wrote only in French, as he was convinced that "the orthodox faith should not be bound to particular national groups from the East, but it ought to radiate also to the western circles" [See 8, p. 461]. It should also be noted that ecumenism was the common denominator between these two thinkers: both of them – although to a different degrees – attempted to improve relations between the conflicted parties.

Morawski emphasized that, while Christian theologians did constantly use this single argument Soloviev, in his *Rozwój dogmatyczny Kościoła* [The Dogmatic Development of Church] proposed a slightly different, arguably stronger, formulation of this answer. He strongly argued that it is not the Roman Church but the Eastern Church that had changed. For until the eighth century both Churches were developed on the same level and only just after the split, the Eastern Church ceased to develop, whereas the Roman Church continued following the same path. The supporters of the schism however, often answered that the first seven councils, recognized by the Eastern Church, had settled all the arising problematic issues and that there was no more to be settled. Hence, the subsequent councils were entirely unnecessary, moreover, these distorted the message of God. Soloviev sees this argument as not just weak but also groundless, since, as he puts it, “the deposit of faith was completed not in ninth, but in the first century, when the Apostles were still alive, hence the Church’s task of clarifying this deposit and defending it against the ever new falsehoods must continue as long as the Church exists, which requires a continuous introduction of new decrees hence there could not have been anything special about the ninth century and consequently the issues could not have been settled then once and for all” [3, p. 195]. For that reason Soloviev asked: is it the case that since that time there were no distortions of God’s thought or no important issues to resolve? This question has an ironic overtone exposing a false vision of reality presented in Russia. To further strengthen his argument, Soloviev points to a historical fact related to the situation of the Old Believers. The dispute between the Old Believers and the tsar in the seventeenth century Russia over the issues related to certain modifications of the letter of Liturgy remains unsettled to this day. Soloviev emphasized that even if the changes introduced by the tsar to the Liturgy were justified and nothing important was thus altered, as was feared by the Old Believers, the church authorities, entirely subordinated to the tsar, could not be justified in introducing such changes and that the changes can only be decided upon by a universal council, which is the only body justified to introduce any alterations.

In fact, according to Soloviev, the Orthodox Church has even more problems to address. The question of unambiguously defined procedures in terms of dealing with the religious dissenters (proselytism) on the level of local churches is, according to Soloviev, yet another pressing matter. “The Catholics converting to the orthodox faith – he indicated – are rebaptized by the Constantinopolitan patriarchate, which means a renewal of the old rebaptizer’s heresy – as the Russian Church does not baptize those: yet the Constantinople and Russia remain in a spiritual communion (*communio in sacris*). The Constantinople had excommunicated the Bulgarian Church again and so broke the spiritual relationship with it – Russia had not done this: all this creating a canonical absurdity where the three Churches are and at the same time are not connected by a spiritual unity, which persists to this day” [3, pp. 196–197]. This situation, according to Soloviev, pushes one to ask another question: given such issues, how can new councils – the sole bodies with the authority to resolve these – not be convoked? [see 3, p. 197] For Morawski, all the issues concerning the Catholic Church considered by Soloviev were a clear evidence that the Russian philosopher



leaned towards the solutions put forward within Catholicism. Moreover, in the subsequent part of his essay, when discussing the book *Historia i przyszłość teokracji*, Morawski explicitly stated that “there is (...) no doubt that Soloviev accepts Catholicism in its entirety and without reservation” [3, p. 225].

Soloviev's *Historia i przyszłość teokracji* also deals with various theological issues. The way these issues are presented there impressed Morawski the most, as is evident in his words. “[It is] unusual in our times [that] a secular man, not being formally a Catholic, writes an entire volume on religion and Scripture without making any mistakes of theological nature” [3, p. 199].

In this work, Soloviev outlines a general view of the history of mankind, the ending point of which was to be the divine kingdom on earth. And it is precisely that future-oriented vision, appointed by the philosopher to the humankind, that has been most strongly criticized by the Polish thinkers. Tarnowski, for example, stated openly that Soloviev is wrong about the question of special vocation and mission of Russia. He believed that Soloviev's approach to this matter shows a “hint” of nationalism, which he had so strongly condemned [see 5, p. 56].

In that respect, Morawski shared Tarnowski's view. He wrote that “If at some point (...) [Soloviev] succumbs (...) to nationalism, it is not in his judgments about reality but in dreams about the future” [3, pp. 205–206]. The subsequent part of his essay he emphasized however that the Russian philosopher differentiates between nationalism and patriotism, identifying the former with egoism that is grounded in an individual. Moreover, Soloviev by analogy described the situation of nations in a similar vein. That is if nations, analogously to individuals, desire to live in accordance with the Christ's teaching, then the all-destroying egoism has to be rejected. To justify his position, Soloviev invoked the words of Jesus Christ who said: “If any man will come after me, let him deny himself” (Matthew 16:24).

Before Morawski began to discuss the main views of Soloviev he had noticed the fact that almost all social groups in the nineteenth century Russia (be it government circles or the Slavophiles) were involved in spreading the “Russian idea”<sup>10</sup>, identified with the specific notion of the “Russianness.” This idea, according to its proponents,

---

<sup>10</sup> In the contemporary Russia, the notion of a „Russian idea” enjoys a great currency. Many scholars consider this notion ambiguous, sometimes even chronically so, giving rise to various interpretative problems. It has been ascribed various, sometimes extreme, meanings, including nationalistic interpretations. As the Russian scholars M. Maslin and A. Andrieiev put it: “The history of the «Golden Kiev»; the character of medieval Russian consciousness asking about the fate of Russian nation and its place in world history; the rise of the Kiev-Mogilian and Slavo-Greco-Latin Academy, other clerical schools, and later also universities; the fate of the schism; the ideological discussions in times of Peter I and Catherine II; disputes between the Slavophiles and the Occidentalists; December 1825 and February 1861; the phenomenon of Russian philosophical circle; the «exaggerated type» of the seminarian-intellectual; the birth and development of the «Russian socialism»; the specific character of conservatism and liberalism in Russia; the great moral quest of the nineteenth-century Russian literature; the Russian renaissance at the beginning of the twentieth century; the cultural and ethnic characteristics of the Russian nation – are only some (...) of the historical facts and events, pictures and symbols that are contributing to the notion of the »Russian idea«” [See 9, p. 48].

reflected the character of the Russian nation and was the source of its identity. It is a well-known fact that at the beginning of his career, Soloviev was under the influence of the Slavophil doctrine, in particular by the mentioned “Russian idea”. Morawski noticed that it was precisely this idea that for Soloviev was “the most powerful factor influencing the mentality of his nation” [3, p. 205]. Thus, by using this idea he desired to bring the Russian nation closer to Catholicism. Morawski calls the arguments used by Soloviev to justify his position the “psychological proofs”, for these “were using the Russian mentality” [3, p. 205]. Furthermore, according to Morawski, it is precisely such ideas that decided about the novelty of Soloviev’s approach.

According to Morawski, the “Russian idea” formed in a way the “essence” of the worldview of the Russian intelligentsia. He wrote: “The Russian idea, the mission of Russia – such expressions were invented by the Slavophiles. These resonate well with the Russian soul and travel by the word of mouth just like a war cry. Each person understands it differently and adds to it whatever his rightly or wrongly conceived patriotism dictates; in general, however, the expression describes certain undefined aspiration for limitless material power, absorbing some and routing other neighbors, for a non-Western civilization” [10, p. 214]. It is precisely that account of this idea – he emphasized – that, according to Soloviev, is to be blamed, for it contradicts the Christian thought. According to Morawski, the Russian philosopher when criticizing Russia’s intellectual circles for distorting the meaning of the “Russian idea”, conceived in terms of narrow nationalism, developed his own account of this idea giving it, in a way a new meaning.

Morawski noticed that Soloviev wrote about the “Russian idea” in two of his works: a short *L’Idée Russe* and longer *Rosja i Kościół powszechny*, which was aimed at extending and explaining the notions presented in the first one. In the former, Soloviev argues that “the idea of a nation comprises not what the nation thinks about itself in history but what God thinks about it in eternity”<sup>11</sup>[15, p. 9]. To justify his position, he claims that just as humankind can be considered one organism, so too – by analogy – this approach can be extended to nations, representing, according to Soloviev, one

---

It is commonly believed that this notion was first used by Fyodor Dostoyevsky in 1861 to mean “all-mankindness” of the Russian spirit. On the other hand, for Soloviev the „Russian idea” had a different meaning: for him it meant the unification of Churches and the conciliation between East and West., For him, it also connected with universalistic vocation of the Russian empire as expressed in *L’Idée russe* [See 10, p. 464, footnote 55]. It is also worth noting that this notion has strongly evolved since, departing from these original intuitions. The ongoing debate related to this notion assume a more practical character, since these focus on the problems of national integration in multiethnic Russia. The contest for a “national idea” (“Russian idea”) organized in 1996 announced by B. Yeltsin can exemplify this tendency. Most participants answered that “it is not national patriotism that should be considered the integrating idea in Russia today but rather a patriotism related to the state and the idea of being a citizen and it should take into account all ethnic and cultural diversity of population” [10, p. 468]. A. Walicki observes that “the proposal of replacing the term «russkaya idieya» (i.e. the Russian idea with nationalistic understanding) with the term «rossiyskaya idieya» (i.e. the Russian idea understood as a multinational civil community) [10, p. 468, note 67]. [See also 11, p. 174–178], and ff; [See 12]; [See 13]; [See 14].

<sup>11</sup> Emphasis in original.

single body. In his opinion, before the coming of Jesus Christ, the international relations had been chaotic, while afterwards the situation changed markedly: “the unity of humankind realized itself in one and universal Church” [3, p. 216]. It is from this very moment that the mission and goal of every Christian nation should in effect be that of implementing Christ’s teaching given the current social and political situation. Yet before the Russian nation begins to try and accomplish that goal, it has to first behave as a truly Christian nation, that is abandon the ruthless politics of Russification and discard the all-devastating nationalism, which is also present in the Orthodox Church: only then Russia can accomplish its mission, uniting with the universal Church. “Contrition for her own historical sins, meeting the standards of justice, abandoning national egoism, resignation from the politics of Russification and recognition of religious freedoms – this is the only way for Russia to realize its true national idea, which – let us not forget – is not an abstract idea or a blind fate, but, above all, a moral duty. The Russian idea, as is well known, cannot be nothing else than an aspect of the Christian idea and the mission of our nation will present itself clearly to us only when we grasp the true meaning of Christianity” [15, p. 32].

On the other hand, as Morawski points out, Soloviev in his *Rosja i Kościół powszechny* “tries to further specify what the providential mission of Russia is and identify what makes her exceptional in God’s plan in comparison with other nations” [3, p. 217]. Strictly speaking, Soloviev reached the conclusion that the Russian nation is particularly predestinated among other Christian nations to accomplish the historical mission. He believed that the position of the Russian nation is, in many ways, advantageous in that respect: it is a monarchic nation, Russian people are very religious, and the geographical localization of Russia is of also of great importance. The factors distinguished by the philosopher made him believe that Russia can “provide the universal Church with the political power needed to save and revive Europe and the world” [3, p. 219].

But the Polish thinker did not agree with Soloviev in all matters. “Not all of us, of course – he wrote – will follow Soloviev without reservation here; we will tell him that this time he also seems to slightly fall under the spell of nationalism against which he warns others and views the motives of his conjectures in this beguiling light; he sees «several prophetic events» in the history of Russia, which seem to him to portend such a mission – but he does not notice the events that seem to indicate otherwise; he views the geographical location of Russia as an indicator of her destiny – but he does not pay attention to the fact that several centuries earlier it was Poland that occupied, to even greater extent, such a strategic place between East and West, and that her great kings, for example Balthasar or Ladislaus IV, also saw this as a justification for making far-reaching and ambitious plans – and yet... how it all ended up! Soloviev emphasizes the religious character of his people, the enormous national strength within – but if his own words were analyzed with the same scrutiny as when Soloviev deals with the claims of the Slavophiles, these would surely lose much of their significance; perhaps, we would also see that the element representing the Russian national strength and religiousness, which the author estimates to comprise of one hundred thousand millions, in reality reduces to a number smaller than, for example, the number of Catholics in France or Austria” [3, pp. 219–220]. Eventually

however, Morawski concluded that he is not going to argue with Soloviev's views, since the latter "explicitly states that he does not take the points he mentions for proofs but rather treats these as indicators of the putative great mission of Russia" [3, p. 220]. Thus, he should not also be accused of yielding to nationalism. For what he was mainly trying to achieve was to make Russians realize that their nation has sinned greatly and in order to avoid punishment, it has to start behaving as is expected of a truly Christian nation.

In Next, Morawski asks what, in Soloviev's view, should this Christian state look like under the guidance of Russia? According to Morawski, since Soloviev is not clear when dealing with this issue, the answer is by no means easy. There is no doubt that Soloviev wants the Christian nations to unite in a single state, at the same time preserving their cultural identity. Up to this point everything is clear to Morawski, the problems start when Soloviev turns to the issue of what kind of political system is best for such universal state, as his explanations become more ambiguous. At some points, one is under impression that Soloviev envisages a state that, similarly to Russia, is based on a kind of monarchy. Yet, he does not explain „what measures can be undertaken to protect such an empire from fast degeneration and antagonism with the spiritual head of Christianity similar to that, which was the fate of the Carolingian empire – the author does not address this issue at all" [3, p. 221].

Yet at other points – Morawski notices – Soloviev's views seem to support no kind of a state in a political sense. There are two quotes that suggest such an interpretation. In the first fragment, Soloviev claims that „a state is an imposed point of equilibrium between singular social forces, operating within a given historical national group. From a moral standpoint, such an forcefully imposed state of affairs can only be considered as a necessary evil... There is a place neither for state nor for politics in the ideal society, the goal of historical developments" [3, p. 221]. In the second fragment, concerning Poland, Soloviev claims that this state „by losing its false unity related to being a separate and self-interested political entity, was the first to exemplify what the ideal future of the whole humankind is to be" [3, p. 222]. Such statements, and especially the latter one, were very controversial among the Polish thinkers. Morawski wrote that without his conviction of Soloviev's sincere intentions, he could have easily interpret such statements as ironic [see 3, p. 223].

According to the Polish thinker, Soloviev's views on the destiny and mission of the Russian nation had shaky foundations. Moreover – in his opinion – Soloviev "presents [these] in too categorical a manner (...) and without any concern for justifying these – as required from beliefs – and, apparently, he does not even realize how for the rest of us, these seem alien and unsupported claims" [3, p. 223]. Thus, according to Morawski, this part of his argumentation is the weakest link in terms of all his views. As Morawski puts it: "in our view, these groundless beliefs and philosophical opinions, interspersing his best thought-out arguments, which is especially evident in some of his most recent publications, serve as little as to reduce the importance and lucidity of the latter" [3, p. 223]. But when it comes to the issue of destination and mission of Russia, the Polish thinker did not critique Soloviev as harshly as some of the Russian and Catholic thinkers. His interpretation was clear

from the very beginning to the end: he believed that Soloviev, when discussing the Russian idea – as it has already been mentioned – had in mind, above all, the unification of Russia and Roman-Catholic Church. From the beginning of his essay, Morawski notices that the Russian philosopher, contrary to other Russian thinkers, clearly saw that the Roman Catholic Church was right, consequently had chosen a different path and abandoned Russia. He wrote that “many come to a belief that Catholicism is true without deducing from it any kind of practical conclusion – for they are not consistent and do not care about the harmony between theory and practice, others still may behave this way because they are insincere to themselves or to others, because they are afraid of the moral discipline as demanded within Catholicism. We do not find anything like it in Soloviev. I do not know a man more sincere than him; one finds no gap between his beliefs and the way he behaves; the life he leads is ascetic” [3, p. 182]. Elsewhere, he also stated that while the Russian philosopher’s views on the future of Russia are groundless, he had never maintained, as did many other thinkers – for example the proponents of Pan-Germanism – that “everything must surrender in face of the historical necessity and that any path it takes is as good as any other” [3, p. 223]. Soloviev’s ideas have this undeniable advantage of being Christian in character.

According to Morawski, all of the questions that Soloviev dealt with, from those concerning the notion of nation to those of dogmatic nature, were predominantly focused on the return to the Roman Catholic Church [see 3, pp. 182–183, 223]. As we see, Morawski’s interpretation differs substantially from that presented in Tarnowski’s articles. For the latter was convinced that the Russian philosopher wrongly understood the problems related to the Universal Church: if Russia wanted to convert, she must first repent and rejoin the true universal – that is the Catholic – church. Morawski was convinced however, that what from the very beginning was meant by Soloviev was the conversion of the Orthodox Church to Catholicism, and the nomenclature he used should be considered mere euphemisms. For example, when Soloviev is speaking about the Roman Catholic Church he often refers to it as the “universal Church” or the “Church in the broad meaning of the word”; similarly, when speaking about the pope, he uses names such as the “universal shepherd” or the “highest priest”. According to Morawski, as his aim was to convince Russians to Catholicism, he purposefully avoided names such as the Catholic Church or the pope out of fear that his publications might not only be ignored but outright condemned in Russia even before their contents would become known to anyone. Clearly, with regard to this issue Morawski also differed from Tarnowski. According to Morawski “there were those who thought that [Soloviev] did not accept Catholicism without reservations, without modifications and that what he has in mind is a kind of transaction between the Orthodox and the Catholic churches” [3, p. 224]. It is possible that Morawski spoke this with Tarnowski in mind.

That the subsequent part of the article states that despite his favorable attitude toward Catholicism, Soloviev did not treat the Orthodox Church as a schismatic one. As Morawski observed however, neither from the point of view of Catholic, nor the Orthodox Church is this, arguably original, position considered wrong. Soloviev remains faithful to both of the churches. Morawski cites Soloviev: “I do not depart (...) from

the Orthodox Church and the Catholic Church cannot exclude me, as I believe and do everything in accordance to the rightful Orthodox teachings – I am rejecting only its school opinions. On the other hand, nothing is separating me from the Catholic Church either, as I believe in everything it demands; I believe that formality of renouncing of wrong faith is unnecessary when all of my writings and talks I serve as an open confession of the entire Catholic truth and a condemnation of the schismatic faults” [3, p. 227]. Soloviev’s original approach to the questions relating the Catholic and Orthodox churches is backed up by a thorough knowledge. Moreover, the Russian thinker referred to the opinions of many Catholic priests, who eventually conceded that he is right. Morawski, talking about this states that “[his] beliefs are truly justified. I also think that Soloviev is convinced this situation will change soon, as he truly believes that Russia’s conversion is imminent but is unable to show objectively that this is the case” [3, p. 229]. Moreover, in Morawski’s opinion, Soloviev adopts has yet another reason for adopting such a position, namely “if he converted to Catholicism, he would lose not only the access to Russia, but also to the soul of this nation; no one would ever again bother with what he writes” [3, p. 229]. Given all this – as Morawski writes – Soloviev can be considered to be an „Orthodox Catholic”

Concluding his article, Morawski states that, while Soloviev thought the unification of the Catholic and Orthodox churches a matter of the foreseeable future, this approach is not supported by facts. For the history does not know sudden turns that are not unheard of in politics. “The history does not proceed with sudden miracles – he argued – but abides the standard laws of human nature and is governed by «gentle» and «constant» Providence of God, with respect to the independence of man” [3, p. 250]. Given all this, in what way can Soloviev influence Russians by his writings? This question, according to Morawski, lacks a definitive answer. The history of mankind knows nations that, to various degrees, got close to the truth, meaning the return to the universal Church. Yet Russia – as it can be noted by looking at Russian intellectual movements, being in a way the “consciousness of a nation” – did not get any closer to the truth [see 3, p. 251]. Nevertheless, it should not be assumed that Russians will ignore Soloviev and his views altogether. The very fact that such an eminent individual that is sincere in his search for the truth was born from this nation, shows that Russians are not completely sealed off and inwardly focused on their own matters but are able to open up for the truth. Furthermore, Soloviev should be credited for consistency and determination in voicing his views, despite censorship and all the other difficulties along the way. And even if his ideas did not significantly influence the views of other Russian thinkers, the fact that Soloviev’s legacy “will motivate any kind of thinking, or analysis on religious matters” [3, p. 252] is a great accomplishment.

Morawski answered the question he had posed in the following manner. Namely he claims that Soloviev “will fail to convert his country as he expects, but he will start – and in fact he has already started this process of its conversion. He will most likely not see a Catholic Russia but the fact that he managed to bring her closer to Catholicism is his undeniable achievement and a source of consolation” [3, p. 252]. We should like to add that the Russian philosopher’s position with regard to the universal Church is not conceived as controversial today. Moreover, many Christian thinkers – notably including Catholics – highly value Soloviev’s ideas.

One can say that misunderstanding and desire to convert the other side has always been at the root of the tension between the Catholic and Orthodox churches. Soloviev's solution was the following: respect the traditions of both Churches and do not impose personal beliefs on each other. As T. P. Terlikowski pointedly observed, according to Soloviev "aiming for unity should (...) be related not to conflict, confrontation, or proving the other side wrong but to a patient search for the truth that sometimes can be hidden not in the letter of a dead definition of the past, but in the living spirit of interpretation and reading of the revealed truth". Furthermore, Terlikowski indicated that it was none other than pope John Paul II who followed a path similar to this set out by Soloviev. Terlikowski writes: "The unity (...) stipulated by [John Paul II] was not supposed to mean a synthesis of both, but breathing with both lungs, without – to invoke the Chalcedonian dogma once more – «confusion, change, divide and separately». Every other attempt of unification, without saving the difference, has been, which is evident from the history of Christianity, counterproductive: drawing Christians away from each other and destroying their own identity" [16, p. 9]. While it seems that today both sides have made a move forward in terms of ecumenism, the unwillingness to find a common denominator and attempts to convert one Church by the other – precisely the object of critique on the side of Soloviev – are still present. It is evident, for example, in the document published by the Eastern (Orthodox) Church, entitled *Podstawowe zasady relacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wobec innych wyznań chrześcijańskich* [Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church toward the Other Christian Confessions]<sup>12</sup>. Thus, if we still observe the deepening of the conflict between Catholic and Orthodox churches, it is worth returning to the ecumenical projects for they remind us of the fundamental truth that all Christians stand as one community, believing in the Christological teaching, which requires of them to love their brethren. It is precisely in this aspect that Soloviev's ideas have not lost their importance, and calling Soloviev the „father of ecumenism” seems to be, by all means, well justified.

#### References

1. Morawski, M. Włodzimierz Sołowiew, in *Przegląd Powszechny*, 1890, vol. XXV, pp. 305–327.
2. Morawski, M. Włodzimierz Sołowiew, in *Przegląd Powszechny*, 1890, vol. XXVI, pp. 21–39; 230–246.
3. Morawski, M. Włodzimierz Sołowjow, in W. Sołowjow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*. Warszawa: Wydawnictwo FRONDA, 2007, pp. 175–253.
4. Sołowjow, W. Lettre a la Rédaction du «Przegląd Polski», in *Przegląd Powszechny*, 1889, vol. 92, pp. 179–189.
5. Tarnowski, S. Głos sumienia z Rosji, in *Przegląd Polski*, 1988/1989, vol. 91, pp. 32–58.
6. Tarnowski, S. Wykład idei i powołania Rosji, in *Przegląd Polski*, 1989/1990, vol. 94, pp. 1–45.
7. Гордиенко, Н. [Gordienko N.] Ekumenizm, in A. Lazari. *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, vol. 2. Łódź: Wydawnictwo Ibidem, 1999, pp. 396–398.

---

<sup>12</sup> See: [17].

8. Evdokimov, P. Prawosławie. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986, pp. 4–8.
9. Kiejzik, L. «Rosyjska idea» i dylematy teokratycznego okresu twórczości Włodzimierza Sołowjowa, in W. Sołowjow. Rosyjska idea. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2004, pp. 43–55.
10. Walicki, A. W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, pp. 5–480.
11. Faryno, J. Idea – idea rosyjska – ideowy, in A. Lazari. Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski, vol. 3. Łódź: Wydawnictwo Ibidem, 2000, pp. 174–178.
12. Niekonienko, W.S. Idea rosyjska i rosyjska filozofia, in Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, 1998, no. 43, pp. 139–147.
13. Rydzewski, W. Syndrom «rosyjskiej idei», in Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, 1998, no. 43, pp. 113–120.
14. Walicki, A. O inteligencji, liberalizmach i o Rosji. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2007, p. 9.
15. Sołowjow, W. Rosyjska idea. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2004, pp. 7–42.
16. Terlikowski, T.P. Prorok Trudnej jedności, in W. Sołowjow. Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883. Warszawa: Wydawnictwo FRONDA, 2007, pp. 5–20.
17. Bercken, V. Zakłócone relacje między rosyjskim Kościołem prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim. Available at: <http://www.kul.pl/files/409/public/RT53-54z7/07-VanDerBercken.pdf> (04.08.2010).

### SUMMARY

In Poland, the interest in Russian philosophy begins in the second half of nineteenth century with the appearance of the first philosophical system whose author was Vladimir Soloviev. The main thinkers who were deeply touched by and greatly interested in the views of the Russian philosopher were: the historian and publicist count Stanisław Tarnowski, the Jesuit and professor of the Jagiellonian University Marian Morawski, as well as the philosopher and historian of ideas Marian Zdziechowski.

This paper will discuss the text of one of the mentioned thinkers – priest Marian Morawski. This text was published in 1890 in the Cracovian journal *Przegląd Powszechny* under the title *Włodzimierz Sołowiew* [Vladimir Soloviev]. In the text, the Polish thinker referred to the principal ideas of Soloviev expressed in the works: *Historia i przyszłość teokracji* [History and the Future of Theocracy], *Rosja i Kościół Powszechny* [Russia and the Universal Church], as well as to the booklet *Rosyjska idea* [The Russian Idea] and several minor articles concerned mostly with religious and national issues.

Morawski shortly described the person of Vladimir Soloviev and the great impression exerted on him by the ideas of the Russian philosopher. In Morawski's view, the role of the individual in the historical and social reality is enormous, because the individuals rejecting the current state of affairs can greatly, whether positively or negatively, influence the reality, as is confirmed by history. In fact, what is important here is that the ideas of exceptional individuals, through various channels influencing ever broader circles, in time become “a commonplace doctrine, a custom and a cliché”. According to the Polish thinker, Soloviev played exactly such a role.

Moreover, this paper discusses Morawski's reconstruction of the Russian thinker's views on the Universal Church and the place of Russia in the world. Morawski noticed



that the „principal” role in Soloviev’s system is played by the idea of uniting Russia with Catholic Church. That is why he begins his analysis with Soloviev’s book *Rosja i Kościół Powszechny*, where this idea, in his opinion, finds its fullest expression. As Morawski indicates, Soloviev was convinced that the long-standing conflict between East and West was, in fact, the conflict between individual Catholic and Orthodox clergymen. The conflict was dominated by personal beliefs held by individuals, not by theological issues. And this, in turn, suggests, according to Morawski, that Soloviev was trying to show that these opinions – concerning mainly the dogmas of faith – held by clergymen and Russian thinkers are groundless.

In further part, this paper will present the dogmatic issues, mainly the dogma of papal infallibility, which interested Morawski the most. The argumentation employed by Soloviev proved, according to Morawski, that the Russian philosopher is able to be objective on the matters of religion and that he is a man sincerely devoted to the search for truth. He wrote that it seems obvious that a set of beliefs constituting the worldview of an individual is often unchangeable, for these are “grounded” in national tradition and broadly conceived culture. Yet this is not the case of Soloviev. As is shown by Morawski, Soloviev is definitely beyond all this and transcends the frame of his national affiliation, as is evident in his attitude toward the Catholic Church.

Beside the dogmatic issues, the paper will present the broadly understood theological issues considered by Soloviev mainly in the book entitled *Rozwój dogmatyczny Kościoła* [The Dogmatic Development of the Church]. The topics discussed in this book concern also various controversial dogmatic questions, but Morawski indicates some other theological problems which, in Soloviev’s view, required solution.

Further, the “Russian idea” is considered. Soloviev discussed this idea, above all, in two of his works: a short *L’Idée Russe* and longer *Rosja i Kościół powszechny*. In these works, Soloviev presented the vision of the mission of Russia and Universal Church. Morawski, however, did not agree with this vision. That is why in his text the Polish thinker argued against Soloviev indicating questions that, in Morawski’s opinion, were the subject of the greatest controversies. One of them was the political question related to the universalistic vision of the state – vision associated by Soloviev synthetically with the mission of Russia. As Morawski explained: “Not all of us, of course, will follow Soloviev without reservation here; we will tell him that this time he also seems to slightly fall under the spell of nationalism against which he warns others and views the motives of his conjectures in this beguiling light; he sees »several prophetic events« in the history of Russia, which seem to him to portend such a mission – but he does not notice the events that seem to indicate otherwise; he views the geographical location of Russia as an indicator of her destiny – but he does not pay attention to the fact that several centuries earlier it was Poland that occupied, to even greater extent, such a strategic place between East and West, and that its great kings, for example Balthasar or Ladislaus IV, also saw this as a justification for making far-reaching and ambitious plans – and yet... how it all ended up!” Moreover, this paper discusses also several other issues investigated by Soloviev in his works.

## РЕФЕРАТ

Интерес к российской философии в Польше возникает, когда в России появляется первая философская система, которую создал Владимир Соловьёв. Это произошло во второй половине XIX века. Главными польскими мыслителями, которых живо заинтересовали взгляды российского философа, были историк и публицист граф Станислав Тарновский, иезуит, профессор Ягеллонского Университета Мариан Моравский и философ, историк идей Марьян Здзеховский.

Рассматривается текст одного из вышеупомянутых мыслителей, а именно священника Мариана Моравского. Этот текст был опубликован в 1890 году в краковском журнале «*Przegląd Powszechny*» под заголовком «*Владимир Соловьёв*». Польский мыслитель рассматривает главные соловьёвские идеи, выраженные российским философом в сочинениях «*История и будущность теократии*», «*Россия и Вселенская церковь*», в короткой брошюре «*Русская идея*» и некоторых других статьях, объединённых, прежде всего, религиозной и национальной проблематикой.

В статье Моравский даёт краткую характеристику личности и творчества Владимира Соловьёва, а также пишет об огромной роли личности в социально-исторической жизни народа, о влиянии идей философа на историческую реальность. *De facto* в этом отношении существенно, что концепции, предложенные выдающимися личностями, доходя различными путями до широкой аудитории, со временем становятся общеизвестными и общепринятыми. Именно такой личностью, по мнению польского исследователя, являлся Соловьёв.

Кроме того, рассмотрено восприятие Моравским взглядов российского мыслителя на роль России в мире. Согласно Моравскому, главной идеей философии Соловьёва является идея объединения России с Католической церковью. Именно поэтому он начинает свой анализ с книги Соловьёва «*Россия и Вселенская церковь*», в которой эта идея, по его мнению, выражена наиболее полно.

Моравский обращает внимание на то, что спор, который шёл на протяжении столетий между Востоком и Западом, был по существу спором между отдельными представителями католического и православного духовенства. В этом споре преобладали личные взгляды конкретных людей, а не теологические вопросы. Согласно Моравскому, Соловьёв в своём произведении доказывал необоснованность соответствующих мнений российских священников и мыслителей, связанных главным образом с догматами веры.

При рассмотрении догматической проблематики, прежде всего, речь идёт о догмате о непогрешимости папы, который в наибольшей степени привлёк внимание Моравского. Аргументация, которой пользовался Соловьёв, демонстрировала, по мнению польского мыслителя, объективность его подхода к религиозным вопросам и искренность поиска правды. Моравский пишет об истоках мировоззрения Соловьёва, которые находятся в народной традиции и культуре в широком понимании этого слова. Однако, как показывает Моравский, Соловьёв определённо выше этого, он выходит за границы своей нацио-

нальной принадлежности, о чём свидетельствует его отношение к Католической церкви.

Обращается внимание на широко понимаемую теологическую проблематику, которая рассматривается Моравским на примере работы Соловьёва «*Догматическое развитие Церкви*». Кроме спорных вопросов относительно церковных догматов Моравский указывает и на иные проблемы теологического характера, представленные в данной работе Соловьёва и, по мнению Соловьёва, требующие решения.

«Русская идея» Соловьёва, сформулированная философом в работах «*L'Idée Russe*» и «*Россия и Вселенская церковь*», не нашла поддержки Моравского в силу различия в видении вопроса о миссии России и Вселенской церкви. Польский мыслитель полемизирует с Соловьёвым, обращая внимание на наиболее спорные, по его мнению, моменты. Одним из них является политический вопрос, связанный с универсалистским пониманием государства и особой миссией России у Соловьёва. Своё несогласие с Соловьёвым Моравский выразил следующим образом: «Конечно, не каждый из нас тут позволит Соловьёву вести себя за руку; скажем ему, что на этот раз он сам, похоже, немного поддался тому очарованию национализма, перед которым предостерегает других, и в этом обманчивом свете видит мотивы своих допущений; замечает он “несколько случаев проческих” в истории России, которые, как ему кажется, предсказывают такую миссию – а не замечает множества случаев в той же истории, которые, похоже, имеют противоположное значение; гадает на географическом положении России – а не обращает внимания, что пару столетий назад Польша ещё удачнее занимала такое центральное положение между Востоком и Западом и что её великие короли, такие как Баторий и Владислав IV, на этом основании строили подобные, возвышенные и широкие планы – а однако... чем эти планы кончились!». Помимо обозначенных выше вопросов рассматриваются и некоторые другие, которые нашли отражение в трудах В.С. Соловьёва.

УДК 11:141.8:27  
ББК 87.3(2)522-685

## **СОЦИАЛИЗМ, ГУМАНИЗМ И НРАВСТВЕННОЕ НАЧАЛО В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА**

С.Г. ГУТОВА

Нижевартовский государственный университет  
ул. Ленина, д. 56, г. Нижевартовск, 628600, Российская Федерация  
E-mail: svetguts.07@mail.ru

*Дан анализ философских взглядов В.С. Соловьёва на природу социализма и его связь с понятиями гуманизма, свободы и нравственности. На примере творчества Соловьёва показано современное звучание философских и социальных идей русской философии. Рассматривается взаимосвязь религиозных идей и гуманизма в философском учении В.С. Соловьёва. Подчеркивается, что прогресс в обществе, по мнению русского философа, не может основываться исключительно на экономических и политических преобразованиях, поскольку для достижения высшей цели требуется придать нравственный смысл развитию человечества. Идея Богочеловечества в творчестве В. Соловьёва рассматривается как единственно возможная основа для сближения прогрессивных социальных идей и индивидуальных стремлений, целей отдельного человека. Особое внимание уделено рассуждениям Соловьёва о невозможности последовательной реализации подлинного гуманизма в человеческой истории только на основе экономических интересов и других базовых потребностей, без понимания высшего предназначения человека, его подлинной цели и смысла существования. Акцентируется внимание на проблеме свободы воли и поиска путей достижения свободного и справедливого общества. Делается вывод, что для Соловьёва общественный прогресс основан на стремлении человека к свободе и духовном преображении человечества, целью которого является Богочеловечество. Показано, что Соловьёв в решении социальных вопросов следует отечественной гуманистической традиции, связывая решение общественных проблем с нравственным выбором человека. Отмечено, что критика социализма в работах Соловьёва актуальна и для современного общества, поскольку вскрывает его истинные проблемы, связанные с ростом материального потребления и забвением нравственных начал в общественной жизни.*

Ключевые слова: социализм, гуманизм, философия всеединства, нравственное совершенство, Богочеловечество, теократия, гуманистические ценности, свобода, общество, личность.

## **SOCIALISM, HUMANISM AND THE MORAL PRINCIPLE IN PHILOSOPHY V.S SOLOVYOVA**

S. G. GUTOVA

Nizhnevartovsk state University  
56, Lenina str., Nizhnevartovsk, 628600, Russian Federation  
E-mail: svetguts.07@mail.ru

*The article gives analysis of Solovyov's philosophical views on the nature of socialism and its connection with the idea of humanism, freedom and morality. It shows modern view of philosophical and social ideas of Russian philosophy by the example of Solovyov's work. The interconnection between religious ideas and humanism in philosophical doctrine of V.S. Solovyov. It is pointed that progress in society, to the philosopher's opinion, can't be based mainly on economical and political*

*reformations as for achieving supreme goal giving moral sense to the development of mankind. The idea of God-manhood in V. Solovyov's work is considered as the only possible basis for rapprochement the progressive social ideas, individual aspirations and goals of a human being. The special attention is paid to Soloviev arguments about the impossibility of consistent implementation of true humanism in human history, taking into account only the economic interests and other basic needs without an understanding of overarching aim of a human being, his true purpose and the reason for existence. The paper focuses on the problem of freedom of the will and looking for the ways to achieve free and fair society. It is concluded that according to Soloviev the social progress is based on the human desire for freedom and necessity of spiritual transformation of humanity whose aim is God-manhood. It is shown that in addressing social issues Soloviev adheres to the national humanist tradition linking the solution of social problems with the moral choice of the human being. It is noted that the criticism of socialism in the works of Soloviev is of current concern for modern society, as it reveals the real problems related to the growth of material consumption and disregard of moral principles in social life.*

Key words: *socialism, humanism, philosophy of allunity, moral perfection, Godmanhood, theocracy, humanistic values, freedom, society, personality.*

Социальные преобразования последнего столетия подтверждают многие пророческие высказывания русского мыслителя В.С. Соловьева о невозможности построения совершенного общества только лишь на основе решения некоторых материальных проблем, связанных с понятием экономической справедливости. Постепенно в сознании отечественных политиков, государственных деятелей растет и крепнет убеждение в том, что невозможно коренным образом преобразовать общество, не затрагивая при этом его важнейших духовно-нравственных основ. С позиций современной культуры гуманизм как некий концепт способен существовать одновременно в разных смысловых значениях, его интерпретация может существенно отличаться в зависимости от исторического, национального и культурного контекстов или же частично варьироваться в пределах использования данного понятия в конкретной области: социальной, политической, экономической, информационной, научной и т.д. Ориентация на решение проблем человека, защита его прав, раскрытие возможностей личности и достойное материальное существование могут эксплуатироваться различными идеологиями, а в последнее время это все чаще предвыборные, рекламные трюки, где «пиарщики» в союзе с институтом СМИ показывают мастер-классы в области профессиональной манипуляции сознанием избирателей. В современном потоке информации достаточно сложно найти твердую опору, позволяющую человеку обнаружить и закрепить в своем сознании подлинный смысл существования, еще сложнее это сделать в масштабах всего человечества, поскольку конечная цель исторического развития представляется все более неопределенной, а идея прогресса все более неоднозначной. Поэтому в XXI веке кажется вполне оправданным наше желание обратиться к отечественному культурному наследию, убеждающему нас силой мысли, верой, искренностью убеждений. Особенно это заметно на примере творчества таких выдающихся представителей отечественной религиозной философии, как В. Соловьев, П. Флоренский, Е. Трубецкой, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк и многие другие, для которых решение социальных проблем имело еще и общечеловеческое, нравственное значение.

Пророчество известного русского философа В.С. Соловьева основывалось на его глубоком убеждении, что человеческий мир в погоне за материальными ценностями не сможет решить проблему социального, экономического неравенства и создать по-настоящему справедливое общество. Он считал, что теория социализма затрагивает по преимуществу практические интересы общественной жизни и ставит перед собой только решение самых простых и очевидных задач. Соловьев, характеризуя современное ему состояние общества, отмечает, что любые попытки организации человечества, исключаящие религиозную основу, приводят к упрощенному пониманию конечных целей истории и последовательному низведению интересов человека до их условного состояния. Он заявляет: «Этим стремлением организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов, этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация» [1, с. 14].

Действительно, история последнего столетия должна была убедить человечество не делать подобных ошибок, связанных с лишением своего будущего опоры в настоящих, фундаментальных, а не временных или декларативных ценностях. По этому поводу у В. Соловьева закономерно возникает вопрос, на какие принципы должно опираться общество в своем развитии, чтобы не идти по ложному пути? Где искать то положительное основание, которое имеет сверхчеловеческий характер? Владимир Соловьев отвечает, что общественный строй не может определяться только лишь силой государственной власти правительства, так как она сама нуждается в опоре на что-то более значимое. Этим значимым, по его мнению, может выступать либо воля Бога, либо воля народная<sup>1</sup>.

В. Соловьев не пытается полностью опровергать взгляды социалистов, стараясь придерживаться объективных позиций по данному вопросу. Более того, он считает социализм исторически оправданным завершением западного исторического развития<sup>2</sup>. По его мнению, западная культура вместо божественного права утвердила человеческое и свела его к понятию братства, основанному на свободе и равенстве. Существование социализма, пишет Соловьев, уже тем оправдано, что представляет собой попытку осуществить эти принципы. Но итог всех революционных преобразований, при условии неизбежного общественного неравенства, приводит к тому, что освобождение от одного господствующего класса вновь приводит к подчинению другому классу. В таком случае неизбежно встает вопрос о том, можно ли рассматривать благосостояние большинства в обществе как высшее право и закон? А справедливость сводить к тому, чтобы богатство принадлежало тем, кто его производит? Соловьев указывает на то, что социализм, прежде всего, стремится к равенству материальных интересов, и в этом смысле он является исторической силой, которой закономерно принадлежит на западе ближайшее будущее<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 18 [1].

<sup>2</sup> Подобные мысли о значении западного гуманизма в культуре высказывали многие русские философы. Так, например, это нашло отражение и в работе «Русская идея» Н. Бердяева, и в концепции христианского социализма С. Булгакова.

<sup>3</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 35.

В работе «Оправдание добра» В. Соловьев предупреждает своих соотечественников об опасности безграничного доверия теории социализма. Он отмечает, что настоящее состояние социума, конечно, далеко от совершенства. Однако закрепившаяся в современном обществе плутократия<sup>4</sup> хотя и последовательно проводит в жизнь материальный, экономический интерес как высший принцип, подчиняющий все общественные отношения, в то же время допускает возможность существования других жизненно важных элементов общества, таких, например, как государство и церковь<sup>5</sup>. Но социализм в этом отношении идет еще дальше, признавая только два основных значения человека: как производителя и как потребителя. Соловьев утверждает: «Признавать в человеке только деятеля экономического – производителя, собственника и потребителя вещественных благ – есть точка зрения ложная и безнравственная» [2, с. 407], поскольку она не исчерпывает содержания человека, его достоинства и сущности. По мнению русского мыслителя, упрощенный взгляд на человеческую природу неизбежно приводит к тупику в социальном развитии, поскольку круг замыкается и человек вновь остается во враждебном ему обществе, где материальное равенство не только не решает его экзистенциальных проблем, но и отрицает сами принципы гуманизма, свободы и справедливости. В этом смысле социализм, последовательно доказывающий, что человек, прежде всего, живет низшими хозяйственными интересами, направленными на выживание, уже не противостоит капитализму, а, скорее, является его конечной формой реализации.

Соловьев утверждает, что сторонники социализма критикуют буржуазный порядок, но лишь поверхностно, поскольку рассматривают отказ от экономической эксплуатации как часть классовой борьбы, направленной на перераспределение собственности, не выявляя при этом в ней принципиальных оснований, затрагивающих сущность человеческой природы. Если следовать основным положениям социализма, то очевидно, что цель и верховное благо общества состоит в его экономическом благосостоянии, утверждает философ, а сам человек признается, прежде всего, как производитель и собственник, продукт общественных отношений, заложник своих материальных интересов, лишенный высших духовных стремлений и свободы воли. Закономерно возникает вопрос о том, какое место занимает свобода личности, ее высшее предназначение в подобных учениях, проповедующих гуманизм и одновременно объясняющих смысл жизни отдельного человека и социальных процессов в целом, опираясь только на принцип экономической детерминации. Свобода рассматривается Соловьевым как одна из форм необходимости, связанная с осознанием своего высшего предназначения и добровольным принятием нравственной нормы жизни. Чело-

---

<sup>4</sup> Плутократия как форма правления у В. Соловьева ассоциировалась с современным капитализмом, с властью, ориентированной исключительно на выгоду, для которой народ – это всего лишь рабочая сила, производитель общественного богатства (см.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // В.С.Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 415 [2]).

<sup>5</sup> Там же. С. 414.

век свободен только потому, что имеет возможность бесконечного совершенствования. Именно это требование, по мнению русского мыслителя, в первую очередь должен выдвигать крестьянин и рабочий, а не заботиться исключительно о материальной обеспеченности. Признавая тот факт, что физический труд является составной частью общественного прогресса, необходимо осознать, что его сущность заключается в преобразовании и одухотворении природы<sup>6</sup>.

Решающая ошибка сторонников социалистических учений, по мнению Соловьева, заключается в том, «что социализм изначально – даже в самых идеалистических своих выражениях – ставит нравственное совершенство общества в прямую зависимость от его хозяйственного строя и хочет достигнуть нравственного преобразования или перерождения исключительно лишь путем экономического переворота» [2, с. 414]. По искреннему убеждению русского философа, реализация таких идей может привести только к всеобщему краху и социальной деградации, так как реально существует только один высший безусловный нравственный закон, и только он способен объяснить присутствие необходимости подчинения ему: «Когда человек высокого нравственного развития ... тогда уже для всякого ясно, что в этом подчинении нравственному закону нет никакого произвола, что оно совершенно необходимо» [2, с. 117].

Но самое опасное, отмечает Соловьев, что теоретики социализма приписывают ему особое значение, подменяя историческую миссию и его временный, преходящий характер особым нравственным призванием, позволяющим видеть в осуществлении своих идеалов смысл человеческого существования. Социализм, таким образом, претендует на формирование и утверждение высших гуманистических ценностей, однако делает это исключительно в рамках своего понимания сущности человеческой природы. Но тут, замечает Соловьев, социализм неизбежно вступает в противоречие с самим собою, и его несостоятельность становится очевидной. Сторонники социализма стремятся реализовать свое понимание «правды» в обществе, которое приводит их к идее материального равенства как некоей конечной цели, достигнув которую, уже не понятно, к чему стремиться и ради чего. Ценность человеческой жизни, провозглашенная европейскими гуманистами, замкнута только на удовлетворенности своим трудом и общественным призванием, оказывается в тупике, поскольку дает ощущение механической солидарности с другими членами общества, изолируя личность, не давая ей возможности реализации в сфере подлинного духовного единства<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> См.: Соловьев В.С. *Философские начала цельного знания* // Соловьев В.С. *Сочинения* в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 148 [3].

<sup>7</sup> По мнению Е.А. Амелиной, универсализм философии всеединства и ее ориентированность на религиозно-этические проблемы выступили «в качестве ограничивающей критики европейского атеистического гуманизма. Эта критика не означала упразднения человеческой индивидуальности, ибо исходила из признания бессмертия человеческой души, как единичной субстанции каждого человека. Критика гуманизма являлась также указанием на необходимость установления новой системы межчеловеческих отношений» (см.: Амелина Е.М. *Гуманизм и проблема общественного идеала в русской философии XX века* // *Общественные науки и современность*. 1997. № 3. С. 65–74 [4]).



По мнению русского философа, такой внутренней связующей нитью нравственного единения и одновременно условием осуществления социального благополучия могла бы стать религиозная идея, или, другими словами, христианский гуманизм<sup>8</sup>.

Николай Бердяев, признавая заслуги Соловьева, в то же время отмечал, что многие социальные идеи русского мыслителя носили отвлеченный, утопический характер, что, впрочем, никак не отразилось на его гуманистических убеждениях: «Вл. Соловьев был прежде всего и больше всего защитник человека и человечества» [5, с. 544]. Особенно интересны в этом отношении идеи Соловьева, высказанные им в работе «Об упадке средневекового миросозерцания», где он утверждает, что деятельный гуманизм через утверждаемую им солидарность и активную позицию в защиту человеческих прав имеет большую силу, чем религиозная вера, ориентированная только на индивидуальное спасение. Необходимо, говорит он, создать живое, вселенское христианство<sup>9</sup>, которое будет способно преобразовать мир, улучшить его, наполнить его любовью. Бердяев находил великой заслугой Соловьева то, что он «всегда понимал христианство не только как данность, но и как задание, обращенное к человеческой свободе и активности» [5, с. 545].

Бердяев в работе «Русская идея», лаконично излагая основные положения философии Соловьева, соглашается, что достижение всеединства во всех сферах бытия возможно только путем примирения, слияния, единства, а не отрицания. Именно поэтому отдельные теории или даже этапы в развитии человечества не являются злом, скорее, их можно назвать заблуждением, которое в результате должно быть переосмыслено, очищено и затем стать частью целого. В качестве примера Бердяев отмечает: «Так, гуманизм в своем исключительном самоутверждении есть заблуждение и неправда, но в нем есть и большая истина, которая входит в богочеловеческую жизнь» [7, с. 193]. Это суждение точно характеризует позицию Соловьева, относительно общественного развития и человеческой истории, поскольку, с одной стороны, подчеркивает внутреннюю диалектику понятий в его учении, с другой, объясняет смысл и существование несовершенства на пути к всеобщему единству. Рассуждая о возможностях преодоления «отвлеченных начал» в действительной жизни, Бердяев, ссылаясь на Соловьева, делает следующий вывод: «... для того, чтобы преодолеть неправду социализма, нужно признать правду социализма»<sup>10</sup>, таким образом заимствуя и усваивая его положительные идеи. Поэтому весь предыдущий период зарождения и развития гуманизма на западе должен быть усвоен и стать частью богочеловеческого процесса.

---

<sup>8</sup> Н.А. Бердяев называл учение Соловьева христианским гуманизмом, подчеркивая, что «Христианство, как религия богочеловеческая, безмерно выше гуманизма» (см.: Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011. 639 с. [5]).

<sup>9</sup> См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 339–350 [6].

<sup>10</sup> См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 193 [7].

Гуманизм, по мнению Бердяева, по преимуществу явление западноевропейской культуры. Для отечественной философской мысли, которая всегда имела не только социальный, но и моральный и религиозный характер, более соответствует понятие человечности, или, иначе, «гуманитаризма», который в основе своей имеет диалектику самоутверждения человеческой личности. Главное отличие отечественной трактовки гуманизма от западной Бердяев видит в том, что для русских мыслителей человек всегда находится выше принципа собственности. Но в то же время именно эта метафизика человечности и привела к революции, а затем и к уничтожению самого этого принципа<sup>11</sup>. По мнению русских философов, самое глубокое понимание сущности гуманизма и его кризиса в современном мире принадлежит Ф.М. Достоевскому, в учении которого «диалектика гуманизма раскрывается как судьба человека на свободе, выпавшего из миропорядка, который представлялся вечным» [7, с. 120].

Достоевский, по словам Бердяева, несомненно христианский гуманист, который в то же время провозгласил «конец гуманистического царства». Защищая свободу человека, он показал, как ее абсолютизация и оторванность от бога дают противоположное значение, где человекобожие несет только смерть, разрушение и жестокость. Неограниченная свобода человека противоречит гуманизму, делает его бессмысленным. С другой стороны, государственная власть как необходимость также выстраивает стену между личностью и обществом, в одностороннем порядке принуждая человека выбирать между своими личными целями и общественным порядком.

Владимир Соловьев, рассуждая о социальных взглядах Достоевского, одновременно соглашается с ним в том, что единственная законная причина всяких социальных движений состоит в разрешении противоречий между нравственными требованиями личности и несправедливостью сложившегося общественного строя. Соловьев явно с одобрением подчеркивает: «Европейские социалисты требуют насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню сытых и самодовольных рабочих, требуют низведения государства и общества на степень простой экономической ассоциации. “Русский социализм”, о котором говорил Достоевский, напротив, {возвышает} всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства» [8, с. 300]. Но каким же образом нравственный закон может способствовать единению личности и общества?

Критикуя точку зрения социализма, Соловьев замечает: «Справедливость, в нравственном смысле, есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав; справедливость, таким образом, является некоторым пожертвованием, самоотрицанием, и чем больше самопожертвования, чем больше самоотрицания, тем в нравственном смысле лучше» [1, с. 18]. Поэтому очевидно, что высшим принципом, лежащим в основе усовершенствования общества и его движения к подлинному гуманизму, может быть только то, что лишено всякой корысти, внешнее по отношению к вещественной природе. Та-

---

<sup>11</sup> См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 120.

кой принцип обязательно должен включать в себя любовь, но не формальную любовь ко всему человечеству, а любовь к Богу, реализуемую через Церковь и воплощенную в соборной Личности, историческая цель и идеал которой есть Богочеловечество. Н. Бердяев уточняет: «...натурально единство человечества недостижимо, оно достижимо лишь духовно. Единство человечества есть Богочеловечество» [9, с. 347].

По мнению В. Соловьева, невозможно придавать никакого особенного нравственного значения требованию рабочего класса равномерного распределения материального благосостояния, так как это требование предельно конкретное и очевидно не может иметь нравственного содержания. Особенно в этом плане удивляет Соловьева то, что по ряду вопросов социализм изъясняет притязание осуществлять христианскую мораль. По этому поводу он шутит, что кто-то произнес известную остроту о том, что между христианством и социализмом в этом отношении только та маленькая разница, что христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое<sup>12</sup>.

Русский философ убежден, что в своих требованиях справедливости рабочий класс находится скорее на юридической, а не на нравственной позиции. Стремление неимущего класса оправдано только в виде требования общественной правды и несогласия с тем общественным устройством, в котором все производимое в обществе принадлежит только небольшому классу людей. Очевидно, говорит он, что общественный строй основывается на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их борьба, вражда и всеобщественное зло<sup>13</sup>. Если решение главной проблемы, по мнению социалистов, состоит в простой эгоистической идее равенства, то истинная общественная правда должна основываться на противоположном принципе самоотрицания или любви. А это уже требует более сложного процесса, где каждая отдельная личность в обществе должна встать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но для кого, спрашивает Соловьев, следует жертвовать своей волей? Можно предположить, что это необходимо делать в пользу других людей. Однако понимая несовершенное состояние человечества на современном этапе, очевидно, что отдельные индивиды в больном, лишенном единства социуме также не могут составлять действительной цели человеческой деятельности. Поэтому преобразование общества надо начинать с поиска и осуществления правды или нравственного начала, которое возможно лишь в том случае, когда воля всех может стать всеобщим нравственным законом.

Э.Ю. Соловьев, сопоставляя взгляды И. Канта и В.С. Соловьева, обратил внимание на близость их позиций в отношении роли нравственного закона в жизни общества<sup>14</sup>. В учении русского философа особую роль играет понятие «собирательного эгоизма», понимаемого как некий коллективный субъект, способный подчинить себе отдельную личность, уничтожая ее безусловное

<sup>12</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 18.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> См.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 112 с. [10].

достоинство. Таким образом, В. Соловьев определяет гуманизм следующим образом: «...никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться только как средство для каких бы то ни было посторонних целей, – он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага» [2, с. 345]. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к другим людям могут быть реализованы только тогда, когда в них осуществляется нечто выходящее за пределы их собственного эгоизма и то, что не принадлежит исключительно материальному миру, погруженному в защиту своих корыстных интересов. «В противном случае, если такого безусловного нравственного начала не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, то подчинение им будет только насилием с их стороны» [1, с. 39].

Любая власть, не устремленная к нравственному содержанию правды, представляет собой насилие, так как подчинение ей не может быть добровольным, осознанным, оно всегда носит только вынужденный характер. Именно свободное подчинение всех людей безусловному нравственному началу делает их равными между собой. «Без личной свободы невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие», – говорит Соловьев, – но в то же время «тот самый чисто нравственный интерес, который требует личной свободы, ... требует, чтобы личная свобода не противоречила условиям существования общества» [11, с. 36]. Но как быть с тем, спрашивает философ, что уже по своей природе люди неравны между собою, они обладают неодинаковыми силами и, следовательно, изначально несвободны. Наконец, люди враждебны друг другу, а это значит, что уже естественное состояние человечества не представляет собою братства. Возможно, не имеет никакого смысла искать справедливость в мире природы, так как она не предусмотрена его законами. Тогда, делает вывод Соловьев, искать ее остается лишь в нравственной сфере, где есть божественное присутствие. Социализм противоречит сам себе, когда заявляет о своем требовании общественной правды, одновременно указывая на невозможность ее осуществления. В таком случае очевидно только одно заключение – это необходимость признания безусловного начала в жизни, что, по мнению русского философа, и олицетворяет собою истинная религия. Таким образом, преодоление несовершенства капиталистического общества возможно только на основе христианского гуманизма, с помощью которого необходимо создать новое общество, способное обеспечить целостность человека.

С.Л. Франк, следуя соловьевским принципам всеединства, как бы подводит итог в вопросе о возможности христианского гуманизма как наиболее значимого социального фактора в истории человечества: «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, ... в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком. Таким образом, реализация личностно-общественной природы человека, опирающейся на религию как высшее нравственное начало, и есть рождение подлинного гуманизма на новом витке исторического развития» [12, с. 52].

Стремление осуществить некий идеал уже предполагает его наличие в нашем сознании. Следовательно, и общественный идеал не может быть простым результатом обобщения исторического опыта, он существует как нечто независимое от человека, как совершенная и самодостаточная реальность, указывающая на его божественную природу. В этом вопросе Соловьев высказывается категорично – только истина и правда составляют предмет религиозного знания. Поэтому именно религия оказывается единственно правильным способом воссоединения человека и мира с безусловным и всецелым началом. Только установление истинной религии приведет к полной солидарности и свободному единению людей, исключаяющему всякое насильственное принуждение. Но в то же время русский философ отмечает: «Современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус...» [1, с. 14]. Но другого пути, кроме поиска истинной религии, философ не видит. Единственный путь к спасению, осуществлению равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание, оно же в свою очередь неизбежно приводит к свободному воссоединению с божественным началом.

С. Л. Франк в работе «Духовные основы общества», высказывая мысль о несостоятельности социализма, отмечал, что его главная проблема – это подмена индивидуальной воли и свободного участия каждого коллективным началом, подмена личности коллективом. По его мнению, социализм основан на стремлении упорядочить общество ценой отказа от личной свободы, что ведет к превращению человека в бездушную часть общественной машины. Социализм гибнет и устремляется к анархии. Опасность состоит в том, что человек теряет при этом свой истинный образ, превращаясь в домашнее животное<sup>15</sup>. Владимир Соловьев, как и большинство отечественных философов, остро и болезненно переживал все те перемены в российском обществе, свидетелем которых он был. Для него было важным не оставаться только лишь сторонним наблюдателем, а по-настоящему принимать участие в социальных и культурных процессах. Он стремился найти особый путь для России, который бы не основывался на крайних позициях капитализма и социализма, индивидуализма и частной собственности, с одной стороны, и на тотальном поглощении личности коллективным существованием, с другой. По его глубокому убеждению, любовь к себе, воспетая приверженцами либерализма и капитализма, не сможет заменить любовь к Богу и отечеству. Но и другая крайность – поглощение личности государством – неизбежно приведет к уничтожению ценности человеческой жизни, нивелированию гуманистических идеалов.

Высшей исторической и нравственной задачей Владимир Соловьев видит не социальное переустройство, искусственно навязанное людям, а процесс осознания органичной, то есть личной и одновременно общественной солидарнос-

---

<sup>15</sup> См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–470 [12].

ти. Поскольку природа человека изначально содержит в себе целостность, поэтому весь исторический процесс представляет собой направленное, постепенное, осмысленное движение, цель которого состоит в достижении единства индивидуального и общественного. По мнению русского философа, поиск безусловного нравственного начала во внешнем мире хотя и неизбежен на данном этапе исторического развития, но в итоге, безусловно, обречен. Будущее человечества, по Соловьёву, имеет только одну цель – это Богочеловечество, которое требует от нас максимальных усилий, связанных с самосовершенствованием. Он убежден, что только стремление к божественному внутри нас может изменить человека, приблизив его тем самым к нравственному перерождению и столь желанной свободе, истинному гуманизму и органической солидарности. Эти гуманистические тенденции в той или иной мере всегда присутствовали в отечественной социальной философии. Так, по словам Е.А. Амелиной, «и в религиозной, и в светской, и в радикальной, и в консервативной своей форме общественный идеал включал в себя идею универсализма и всечеловечности» [13, с. 36].

В современном западном мире отрицание в человеке безусловного начала привело к абсолютизации индивидуального во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Достигнув значительных успехов в материальном мире, цивилизованные люди по-прежнему оказываются далеки от удовлетворения своих желаний и тем более духовно-нравственных потребностей. Массовое общество, ориентированное на потребление, испытывает постоянную неутолимую жажду материального насыщения, власти, признания и успеха любыми средствами. Экономический фактор прогресса и в современном мире рассматривается большинством как первичный по отношению к духовному развитию общества, а свобода представляется как возможность безграничного потребления. В то же время те, кто более других приблизился к реализации своих эгоистических желаний, особенно остро чувствуют себя обманутыми.

Таким образом, можно согласиться с отечественными философами, следующими за своим духовным лидером Владимиром Соловьёвым, с тем, что у современного человека и сегодня нет полного ощущения свободы. Поскольку, получая власть и материальные ценности, он все более становится их рабом, теряя свое человеческое достоинство. В социальном учении русских религиозных мыслителей часто поднимался актуальный для современного общества вопрос о последствиях «атомизации» в обществе, о разрушении подлинных человеческих связей, об утрате целостности личности.

Признавая утопичность некоторых социальных идей в отечественной философии всеединства, хотелось бы отметить, что она при всем своем умении видеть и передавать ощущение трагизма бытия несет в себе невероятную силу веры, ощущение правды, надежду на возможность преобразования нашего мира, которое зависит в первую очередь от нас самих. Возможно, это и называется истинным гуманизмом, который объединил в себе не только идеи свободы, справедливости, права, достоинства человека, но и добра, любви, нравственности, служения людям.

## Список литературы

1. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 13–168.
2. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–580.
3. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 139–288.
4. Амелина Е.М. Гуманизм и проблема общественного идеала в русской философии XX века // Общественные науки и современность. 1997. № 3. С. 65–74.
5. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011. С. 543–550.
6. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 339–350.
7. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
8. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 290–323.
9. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 318–362.
10. Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
11. Соловьев В.С. Право и нравственность. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. 192 с.
12. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–470.
13. Амелина Е.М. Общественный идеал в России и его основные черты // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 4(36). С. 22–37.

## References

1. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1994, pp. 13–168.
2. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [Justification of the goodness. Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–580.
3. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society], Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–470.
4. Solov'ev, E. Yu. *Kategoricheskiy imperativ nравstvennosti i prava* [Categorical imperative of morality], Moscow: Progress-Traditsiya, 2005. 416 p.
5. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Beginnings of the Entire Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 139–288.
6. Solov'ev V.S. *Pravo i nравstvennost'* [Right and Morality], Minsk: Kharvest; Moscow: AST, 2001. 192 p.
7. Amelina, E. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, 1997, issue 3, pp. 65–74.
8. Berdyaev, N.A. Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva [The main idea of Vl. Solovyov], in Berdyaev, N.A. *Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [The existential dialectic of the divine and the human], Moscow: AST: Astrel': Poligrafizdat, 2011, pp. 543–550.
9. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [About the decline of the medieval world view], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 339–350.
10. Amelina, E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 4(36), pp. 22–37.

11. Berdyaev, N.A. Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoy mysli XIX veka i nachala XX veka [The Russian Idea: The Main Problems of the Russian Philosophy in the XIX c. and at the Beginning of the XX c.], in Berdyaev, N.A. *O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture* [About Russia and Russian philosophical culture], Moscow: Nauka, 1990, pp. 43–271.

12. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 289–323.

13. Berdyaev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire. K ponimaniyu nashey epokhi [The destiny of a man in the modern world (to understanding of our era)], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit], Moscow; Respublika, 1994, pp. 318–362.

УДК 141:316(47)

ББК 87.8

### **В.С. СОЛОВЬЁВ И В.В. КАНДИНСКИЙ**

Е.Д. ЦВЕТКОВА

Костромская государственная сельскохозяйственная академия  
Учебный городок – 1, г. Кострома, 156530, Российская Федерация  
E-mail: ekaterinatsvetkova@mail.ru

*Рассматриваются социально-философские, эстетические, религиозные и мистические воззрения В.С. Соловьёва и В.В. Кандинского. На основании исторического, критического и компаративного методов выявлено сходство некоторых принципиальных позиций: выступление против господствующего засилья позитивизма и материализма; утверждение Великой Духовности во всех сферах бытия, особенно в искусстве; утверждение примата «религиозной истины» – интуитивного познания. В результате интерпретации исторической реальности обнаружены общие моменты в биографических характеристиках этих двух современников: любовь к путешествиям, интерес к естественным наукам, ранний мистический опыт, увлеченность спиритуализмом, готовность ради идеи, её творческого поиска и утверждения отказаться от собственного благополучия, мистическая (теургическая) преданность искусству и служение ему. Сделан вывод о влиянии философии всеединства В.С. Соловьёва на теорию искусства В.В. Кандинского.*

Ключевые слова: *стремление к Абсолюту, критика позитивизма, символизм, религиозность, мистический опыт, спиритуализм, теургия, интуитивное познание, тема апокалипсиса, Богочеловечество.*

### **V.S. SOLOVYOV AND V.V. KANDINSKY**

E.D. TSVETKOVA

Kostroma State Agricultural Academy  
Campus – 1, Kostroma, 156530, Russian Federation  
E-mail: ekaterinatsvetkova@mail.ru

*The article deals with the social and philosophical, aesthetic, religious and mystical views of V.S. Solovyov and V.V. Kandinsky. The historical, critical and comparative methods of reserach have*



*made it possible to discover a similarity of major views related to speaking out against the overwhelming dominance of positivism and materialism and the assertion of Great Spirituality in all the spheres of existence, particularly in art; the assertion of the primacy of «religious truth» - intuitive cognition. The interpretation of historical reality has made it possible to find similarities in the biographies of the two contemporaries, such as their love of travelling, interest in sciences, early mystical experience, engagement in spiritualism, readiness to give up their well-being for the sake of the idea, its creative search and its implementation, mystical devotion to art and serving it. Solovyov's philosophy of absolute unity is found to have affected Kandinsky's theory of art.*

Key words: *search of the Absolute, criticism of positivism, symbolism, religiousness, mystical experience, spiritualism, theurgy, intuitive cognition, apocalypse theme, Godmanhood.*

Мало кому из выдающихся современников удалось избежать влияния философии всеединства В.С. Соловьёва. В.В. Кандинский также подпал под очарование его софиологии, теософии и концепции цельного знания. Факт сопоставления мировоззрения Кандинского и Соловьёва, несмотря на то, что Соловьёв вовсе не интересовался живописью<sup>1</sup>, все же небезоснователен, поскольку влияние философа и поэта Соловьёва на представителей Серебряного века общеизвестно. Многие исследователи творчества Соловьёва отмечают воздействие его философии всеединства на формирование идей Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, Д.С. Мережковского, составивших религиозную ветвь русской философии. Последователями его эстетических идей стали теоретики русского символизма (Вяч. Иванов, А. Белый и др.) и поэты новой школы символизма (С.М. Соловьёв А.А. Блок и др.), впоследствии названные *младосоловьёвцами*.

#### **Общие моменты в становлении мировоззрения В.С. Соловьёва и В.В. Кандинского**

Владимир Соловьёв и Василий Кандинский были современниками. Безусловно, на формирование их мировоззрения большое влияние оказали социально-политические кризисы и конфликты в России, где оба они родились и выросли, а также естественнонаучные увлечения и открытия. Например, положение натурфилософии Шеллинга о единстве и развитии природы, а также их увлечение естествознанием, в частности дарвинизмом, великие открытия современности – понятия прогресса и эволюции. Все это нашло отражение в структуре философского творчества Соловьёва. Вслед за философами и художниками считали важным для себя познать скрытые сферы бытия. Так, по

---

<sup>1</sup> Один из первых библиографов, последователь идей В.С. Соловьёва, племянник философа С.М. Соловьёв отмечал: «...преодолеть свой романтизм до конца Соловьёву не удалось, и романтическая ирония в последний период его жизни достигла невероятных размеров. Этот романтизм делал его слепым ко многим явлениям жизни духовной и эстетической. Например, он не мог оценить реализма Льва Толстого, весь мир живописи был для него закрыт...» (см.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 58 [1]).

утверждению Кандинского, основные принципы искусства были сформулированы им под влиянием открытия физиков о разложении атома, перевернувшего сложившиеся научные представления.

Следует отметить, что Кандинский был моложе своего старшего современника на тринадцать лет, к тому же Соловьёв очень рано развился духовно. Сын ректора Московского университета, известного историка С.М. Соловьёва, внук просвещённого священника филаретовской эпохи, а со стороны матери – потомок странствующего «украинского Сократа» Г.С. Сковороды, Владимир Соловьёв получил блестящее образование. «Проглотив к 23 годам немецкую философию, богословие, каббалу, одержав блестящую победу при защите магистерской диссертации»<sup>2</sup>, уже в двадцать семь лет защитил докторскую. В своей жизни философу пришлось немало путешествовать. Он побывал в Британии, Франции, Италии, Египте, в Швеции, Шотландии...

В становлении Соловьёва-философа определённую роль сыграли платоновская вера в реальность идеального, неоплатоническая диалектика эманаций чувственного и сверхчувственного мира из абсолютного единства, стоический пантеизм в интерпретации Спинозы, методология дедуктивного выведения следствий из принятого первопринципа Фихте и Гегеля, шеллингианская идея обожествления (обожения) материальных стихий мира. Ключевыми моментами его философии всеединства являются софийность, соборность, Богочеловечество, теократия, любовь духовная, воссоздающие «всеединую» картину мира. Разработанные Соловьёвым принципы всеединства, цельного знания, синтеза, универсализма применимы не только в понимании духовного бытия, но и в понимании материальной действительности.

Купеческое сословие Кандинских далеко отстояло от академических кругов. Однако в семье отца-коммерсанта, проживающего с семьёй то в России, то за границей (в Венеции, Риме, Флоренции), Василий получил не только гимназическое, но музыкальное и художественное образование – в виде частных уроков. Известно, что он учился играть на фортепиано и виолончели и, несмотря на то, что чувствовал себя дилетантом в музыке, не оставлял музицирования даже в зрелые годы, чем порою вызывал усмешки друзей<sup>3</sup>. Как и Соловьёв, Кандинский также много путешествовал, бывал в Голландии, Швейцарии, Италии, подолгу жил в Германии, во Франции (где закончил свой жизненный путь).

Многие биографы отмечают достаточно поздний выбор В. Кандинским своей художественной карьеры. В его самоопределении было немало сомнений, а потому не было той решительности и рвения, которые проявятся у него позднее, когда выбор будет сделан.

На юридический факультет Московского университета он поступил двенадцати лет, а закончил его только в двадцать семь. На два года учёба была прервана по болезни. В это же время он участвовал в этнографической экспе-

---

<sup>2</sup> См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. С. 131.

<sup>3</sup> См.: Сарабьянов Д.В. Кандинский и русский символизм // Известия Российской АН. Серия Литература и язык. М.: Наука, 1994. Т. 53. № 4. С. 16–29 [2].

диции по северу Вологодской губернии, оказавшей весьма сильное впечатление на будущего художника. Долгие годы Кандинский колебался между рискованным и достаточно легкомысленным в глазах окружающих желанием стать художником и серьёзной, но всё-таки обычной карьерой преуспевающего образованного интеллигента.

По окончании университета в 1893 году Кандинский на какое-то время остается на юридическом факультете в качестве доцента, но уже через два года становится художественным директором типографии И.Н. Кушнерёва. Тут его и застало одно лестное предложение: в 1896 г. Дерптский университет г. Тарту приглашает его на место профессора. Видимо, в какой-то мере это предложение подтолкнуло его, уже женатого человека<sup>4</sup>, к окончательному решению: теперь или никогда – заняться именно живописью, а не юриспруденцией или чем-либо ещё. Что немаловажно, его решение нашло поддержку у отца.

Мысль Кандинского о новом поприще была далеко не спонтанной; желание стать художником зрело в нём ещё с детских занятий живописью. Но над ним, по его собственному признанию, всегда главенствовало как, а не что. А поэтому в какой-то мере толчком, первой ступенькой художнической лестницы можно считать и впечатления от поставленной в Большом театре вагнеровской оперы «Лоэнгрин» (1896), звуки которой явились Кандинскому «в цвете», и импрессионистскую выставку в Москве (1895), обнажившую в сознании художника распадающуюся картину мира, и «Стога сена» К. Моне, догадаться о изображении которых можно лишь прочитав надпись на раме; и даже шуточный эпизод с собственной перевернутой картиной, упоминаемый библиографами, подтолкнувший к мысли о бесполезности предметности, о непрочности мира, о его распаде. Эту мысль подтверждало и новое физическое открытие деления ядра. Явившееся сознанию откровение как надо рисовать перевернуло жизнь Кандинского. Нечего и удивляться, что к тридцати годам любовь к живописи одержала победу над карьерой юриста.

Утвердившись в верности нового пути, уловив и осознав, наконец, в каком направлении возможно экспериментировать в живописи, Кандинский отправляется в Мюнхен – крупный центр авангардистского искусства и немецкого импрессионизма. Годы учёбы в частной студии А. Ашбе, в Мюнхенской академии художеств (куда ему удалось поступить не сразу) у Франца фон Штука, путешествия по Северной Африке, Италии и Франции (здесь путешествовал и В. Соловьёв), общение с единомышленниками – русскими художниками А.Г. Явленским, М.В. Верёвкиной, В.Г. Бехтеевым, Д.Н. Кардовским, М.В. Добужинским, И.Я. Билибиным, К.С. Петровым-Водкиным, И.Э. Грабарем способствовали становлению Кандинского как мыслителя, художника, педагога и талантливого организатора.

Ни в мюнхенский (германский) период – 1896–1914 гг., ни в русский – отмеченный 1914 годом – годом приезда художника на родину в связи с началом первой мировой войны, и 1921 годом – «великого исхода русской интеллиген-

---

<sup>4</sup> Кандинский женился в 1892 г. на своей родственнице Анне Шемякиной.

ции» (как обозначили период 1921–1922 гг. историки), Кандинский не терял связи с художественной жизнью России. Несомненна и связь Кандинского с теорией и практикой русского символизма. Д.В. Сарабьянов отмечает влияние на Кандинского традиций русской художественной школы, в частности, восприятие художником идей символизма второй волны (Борисов-Мусатов, художники из объединения «Голубая роза»). Также исследователь устанавливает параллели между идеями Кандинского и идеями русских теоретиков символизма<sup>5</sup> (В. Брюсов, Вяч. Иванов, А. Белый); между Кандинским и композиторами (Л. Сабанеевым, А. Скрябиным)<sup>6</sup>. Сравнительные параллели устанавливаются на уровне скрытой жизни образа, его внутреннего звучания, роли интуитивного начала в творческом процессе, роли музыки в системе искусств, проблем синтеза искусств. «Рассматривая творчество Василия Кандинского в его последовательном движении от ранних пейзажей и романтических сцен к беспредметным картинам, нетрудно прийти к выводу, что его искусство коренится в символизме. Постичь его сущность вне символической проблематики не представляется возможным», – пишет Д.В. Сарабьянов<sup>7</sup>. Влияние немецкого символизма, сходного своими типологическими чертами с русским, также не обошло стороной творчество Кандинского. Немецкое влияние обнаруживается в стиле некоторых картин художника, в их тематике – изображении рыцарей: странствующих, сражающихся, сопровождающих дам.

#### **Критика Соловьёвым и Кандинским материалистически-позитивистского мировоззрения и утверждение Духовного**

Одним из пунктов сравнительной параллели В.С. Соловьёв – В.В. Кандинский является их неприятие материалистического реализма и позитивизма, основанных на эмпиризме и рационализме, критика увлечённости современников позитивистско-материалистическими или вульгарно-социологизаторскими идеями. Для обоих мыслителей определяющей становится проблема духовности, заполонившая умы философов, поэтов, художников, композиторов рубежа XIX–XX вв.

С жёсткой критикой позитивизма юный Соловьёв выступил уже на защите своей магистерской диссертации с говорящим названием «Кризис западной философии», не только бросив вызов современной философии Запада, но и оказавшись в оппозиции к русским позитивистам – И.И. Срезневскому, М.И. Владиславлеву, В.В. Лесевичу, Н.К. Михайловскому, К.Д. Кавелину<sup>8</sup>. Университетский спор перерос в спор публицистический; оппонент К.Д. Кавелин побудил молодого учёного к более чёткому обоснованию своей философской

---

<sup>5</sup> Влияние на Кандинского идей русского символизма рассматривали в своих исследованиях Джон Боулт, Наталия Ли, Пегги Вейс.

<sup>6</sup> См.: Сарабьянов Д.В. Кандинский и русский символизм. С. 16–29.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. С. 93.

позиции. Так появилась работа В. Соловьёва «Философские начала цельного знания» (1877), оставшаяся неоконченной, но отчасти воплотившаяся позднее в цикле публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве», прочитанных в 1878 г. в Санкт-Петербурге в Соляном городке, а также в музее Прикладных знаний в Москве (1880–1881 гг.). В этих крупных работах, получивших широкую известность в интеллектуальной среде «двух столиц», он по существу обосновывает свою философскую позицию.

Соловьёв предлагает актуальную по сей день идею синтеза всех важнейших начал и знания, поиск «новых начал»; призывает мыслить «позитивно», удерживая всё положительное в уже существующей философии. От двух известных философских систем – натуралистического эмпиризма и рационального идеализма, по его признанию грешащих определённой ограниченностью, но не лишённых достоинств, Соловьёв берёт в актив своей философии, называемой им *истинной*, лишь то знание, которое может рассматриваться как универсальное. Логику, принимаемую им как *органическую* логику, он обосновывает с двух позиций – собственно логической и теософской. Свободная теософия, предметом изучения которой является истинно-сущее, целью – внутреннее соединение человека с истинно сущим, материалом – данные человеческого опыта (мистического, психического (внутреннего) и физического (внешнего)), основной формой своей имеющая умственное созерцание или интуицию идей, а деятельным источником (производящей причиной) – вдохновение, названа Соловьёвым цельным знанием<sup>9</sup>. Философскую логику он обосновывает исходя из критики как логики рационализма, так и логики эмпиризма: они не достаточны сами по себе и не дают познанию «совместного характера объективной истинности и реальности»<sup>10</sup>. Философ выделяет третье начало, «в котором реальность содержания и разумность формы, элемент эмпирический и элемент чисто логический соединены между собой не случайно, а внутренней органической связью»<sup>11</sup>, и это – *сущее* как положительное начало бытия, как абсолютное первоначало.

Безусловно, в своих исканиях Соловьёв не был первооткрывателем, и его стремление синтезировать позитивное начало существующих философских концепций можно обнаружить в следующем. Во-первых, в учении о едином как о сверхъединой целостности: его выдвинули ещё древние. Так, философы-досократики высказали мысль о всеединстве мира (Гераклит, Анаксагор); Пифагор, Платон, Аристотель, Фома Аквинский – о иерархии бытия; неоплатонизм – о творческой эманации от абстрактного к конкретному (Единое → Ум → Мировая душа)<sup>12</sup>. Во-вторых, в утверждении тождества идеального и реального. Это утверждение также находим у древних, элеатов (с приматом реального), а по-

<sup>9</sup> См.: Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания / Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 207–208 [3].

<sup>10</sup> Там же. С. 217.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М.: Искусство, 1988. С. 115–116 [4].

зднее – у Спинозы, назвать которого материалистом можно лишь отчасти. Шеллинг также склоняется к такому тождеству (с приматом идеального)<sup>13</sup>. В-третьих, в самой необходимости создания философских систем: панлогические системы Бруно, Спинозы (отчасти – в виде пантеистических элементов), натурфилософия Шеллинга и, наконец, философия всеединства самого Владимира Соловьёва и ряд учений его последователей.

Соловьёв мыслит сущее в идеалистическом историко-философском русле, как положительную возможность возникновения бытия, субстанцию, сверхсущее, абсолютное начало всякого бытия, которое совершенно едино: «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности всё, что есть, есть единое и что это *единое* не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще всё бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь над всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что станем тогда ею» [3, с. 222]. Мышление при этом выступает как один из видов проявления сущего; с ним наравне важнейшим компонентом становится вера.

Идеалистическая позиция Соловьёва резко противостоит современным научным позитивистским представлениям. Интересное развитие получает его философия в эстетической области. Используя близкий ему исторический метод, философ выявляет специфику человека (чувство, мышление и воля), а также намечает соответствующие практические области применения этим началам. Важной для человека, но низшей по духовно-ценностной шкале является сфера практической жизни, базирующаяся на воле человека, объектом которой является общее благо. Более высокий уровень занимает сфера знания, основой которого является мышление, а предметом – объективная истина. И наконец, сфера творчества (которая для Соловьёва, безусловно, вершит ценностную иерархию), опирающаяся на чувства и имеющая своим предметом объективную красоту. Три основные ступени реализации сферы творчества в порядке усложнения и возрастания значимости, по Соловьёву, – это техническое художество (материальная ступень), изящное искусство (формальная ступень) и, наконец, мистика (абсолютная ступень). Именно творчество, связанное с божественной сферой, Соловьёв считает активной силой, способствующей созидательной деятельности человека: воплощение красоты происходит на основе восприятия высших божественных сил.

Критикуя позитивизм и материализм за несостоятельность притязаний на абсолютное значение не только в области знания, но и во всех областях существования, Соловьёв убедительно показывает, что тем более в столь чуткой области духа, как искусство, современным теориям можно прогнозировать тупик. Утилитарный реализм, рассматриваемый философом как совокупность реального и утилитарного и нашедший отражение в современном техничес-

---

<sup>13</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высш. шк., 1963. С. 572–573 [5].

ком искусстве, по его представлениям, являет духовный кризис общества: «Современное западное искусство не может давать идеального содержания жизни по той простой причине, что само его потеряло... В наш век наступило... господство ... технического искусства, чисто реального и утилитарного. Искусство для искусства, то есть для красоты, так же чуждо нашему веку, как и мистическое творчество; если ещё и появляются чисто художественные произведения, то лишь в качестве забавных безделок. Подражание поверхностной действительности и узкая утилитарная идея – так называемая тенденция – вот все, что требуется ныне от художественного произведения. Искусство превратилось в ремесло – это всем известно. Разумеется, исключительно религиозное, так же как и исключительно формальное творчество, оба односторонни и потому должны были потерять свое значение, но современный реализм, будучи не менее их односторонен, кроме того, лишен глубины первого и идеального изящества второго; единственное его достоинство – это легкость и общедоступность. Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества – вот последнее слово западной цивилизации» [3, с. 168].

Интуитивному познанию отдаёт предпочтение в своих исследованиях художественной деятельности и В.В. Кандинский. Он поставил целью своих теоретических разработок восприятие духовной сущности в материальных и абстрактных вещах. Сегодня эта цель, возможно, более актуальна и существенна, чем во времена художника. Во многих его работах можно прочувствовать его неприятие позитивистских воззрений, а также горячее утверждение духовного и противостояние материальному. В.В. Кандинский, чуждый материалистическим и натуралистическим настроениям в искусстве, усмотрел в XIX веке эпоху отрешения от Духа. XX век он называет временем духовного пробуждения от долгой материалистической спячки, наступлением «Эпохи Великой Духовности»<sup>14</sup>: «Наша душа, только ещё начинающая пробуждаться после долгого материалистического периода, скрывает в себе зачатки отчаяния, неверия, бесцельности и беспричинности. Не прошёл ещё кошмар материалистических воззрений, сделавших из жизни вселенной злую бесцельную шутку. Пробуждающая душа ещё почти всецело под впечатлением этого кошмара» [7, с. 97–98]. Безусловно, Кандинский не отрицает, что «в истории искусства были периоды, в которых сотрудничество разума (интеллектуальная работа) играло не просто важную роль, но имело решающее значение. Неоспоримо, что интеллектуальная работа временами создаёт необходимые силы для *сотрудничества*». Однако тут же он подчёркивает, что «интеллектуальная работа... без интуитивного элемента никогда не приводила к рождению живого творчества» [8, с. 287]. Поэтому главным источником всех видов искусств Кандинский считает интуицию, разум «лишь союзник». В уже более позднее время, в 1935 г., будучи известным художником, в своём ответе на анкету журнала «Cahiers d'Art» Кандинский коротко обоснует

---

<sup>14</sup> См.: Кандинский В. О сценической композиции // Изобразительное искусство. Петербург, 1919. № 1. С. 49 [6].

лелеемую им проблему синтеза в искусстве, противостоящую однобокости современных представлений: «Драма, в которой мы участвуем уже столько времени, разыгрывается между агонизирующим материализмом и набирающим силу синтезом, который ищет нового открытия забытых связей между отдельными феноменами, этими явлениями и великими принципами, приводит нас в итоге к чувству космического: "музыке сфер"» [9, с. 291].

В позиции Кандинского явно прослеживаются разработки как европейских, так и русских символистов, рассматривающих искусство как орудие трансцендентности. Выскаянная им идея «внутреннего звучания» близка мысли Вяч. Иванова о «скрытой жизни» образа, утверждению В. Брюсова о «необходимости прозрения». Есть переключки Кандинского с «соловьёвцами» – А. Белым и А. Блоком. В частности, в рассуждениях о художественной форме чувствуется знакомство художника со своеобразно изложенной А. Белым концепции А. Потебни, касающейся внешней и внутренней формы слова. О влиянии, которое оказал В. Соловьёв на философию, да и всю художественную жизнь Серебряного века, написано достаточно много<sup>15</sup>. Поэты, художники, музыканты, с которыми дружил Кандинский, также находились под воздействием веяний русского символизма. Немаловажную роль тут играли распространённые теософские и антропософские учения как западных, так и русских мыслителей. В духе символистских теоретических положений художник считает главным методом постижения истины внутренний, глубинный, сущностный смысл бытия («внутреннюю необходимость», «внутреннюю вибрацию», «внутренний элемент», «внутреннее звучание»), вглядывание в глубины праматерии, а не постижение лишь внешних проявлений реальности. Художник убеждён, что явления жизни говорят с нами «языком тайны» о внутреннем смысле бытия.

Кандинский рассуждает о двух полюсах, о двух формах воплощения внутреннего содержания: «большая абстракция» и «большая реалистика» (*die große Realistik*)<sup>16</sup>. В соответствии с исследованиями В.В. Бычкова, чаще используется более привычный для русского уха, но не очень точный оборот: *чистая абстракция* и *чистая реалистика*. Поскольку чистая абстракция и чистая реалистика содержатся в искусстве в различных соотношениях, между их крайними выражениями находится бесконечное множество промежуточных вариантов, которые так или иначе волен выразить художник. Но, отмечает Кандинский, «эта свобода в то же время и одна из величайших не-свобод»<sup>17</sup>, так как подчинена категорическому зову внутренней необходимости. Настоящий художник, слышащий зов Духовного, неспособен произвольно распоряжаться этими формами, так как выражает через своё видение и «слышание» объективно существующее Духовное, подчиняясь законам внутренней необходимос-

<sup>15</sup> В этом направлении работали исследователи А.П. Козырев, М.В. Максимов, В.В. Бычков, Д.В. Сарабьянов, Н.Б. Автономова и др. Так, у известной исследовательницы П.П. Гайденко этой теме посвящена монография (см.: Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с. [10]).

<sup>16</sup> См.: Kandinsky. *Essays über Kunst und Künstler*. Bern, 1973. S. 27 [11].

<sup>17</sup> См.: Кандинский В.В. О духовном в искусстве. N.Y., 1967. С. 134 [12].



ти. Чистую абстракцию Кандинский обозначает как «чисто художественное», а чистую реалистику – как предметное, причём предметное в искусстве подчинено чисто художественному, и только «художественное» он называет главной целью искусства. Художественное в чистом виде – суть абстрактного искусства, заключает художник, хотя признаёт, что и реалистические формы ничем не хуже абстрактных. Однако слабость «предметного» (так называемого «реалистического», по Кандинскому) искусства в том, что изображённые обыденные предметы, помимо специфического для искусства внутреннего звучания, имеют и «внешнее» (нехудожественное) звучание, которое затрудняет понимание (выражение) «третьего элемента» (понимаемого как чисто-и-вечно-художественное). Надо иметь в виду, что и абстрактная, и реалистическая форма в искусстве, по убеждению Кандинского, наполнена звучанием: каждая краска, согласно теории художника, соответствует определённому звуку.

Что даёт сочетание «чистой абстракции» и «чистой реалистики»? По мнению Кандинского, взаимообогащение: в реализме штрихи абстрактного усиливают внутреннее звучание произведения, «в абстракции это звучание усиливается штрихами реального»<sup>18</sup>. Во многих работах самого Кандинского при превосходстве абстрактного цветоформного симфонизма присутствуют «штрихи реального»<sup>19</sup>. Конкретная форма обладает своим внутренним звучанием, своей внутренней жизнью, независимо от внешнего её выражения – абстрактного или предметного. Художнику важно лишь содержание. Содержание объективно, оно не зависит от нас, оно абсолютно и духовно, оно определяет дальнейшую жизнь художественного произведения, наделяет его созидательной силой, а также способностью формирования духовной атмосферы. Как раз в этом и видит свою главную цель художник Кандинский: остро ощущая «внутреннюю сущность», «тайную душу»<sup>20</sup> каждой вещи Универсума, внутреннее звучание, или Дух, художественными средствами необходимо выразить «звучание» с помощью гармонизации на холсте абстрактных пятен цвета и свободно движущихся линий (беспредметно). Такого рода образы художник считает существами, наделёнными высокой духовной энергией.

«Внутренняя необходимость» бессознательно, интуитивно толкает художника на поиск форм и средств для реализации Духовного, во власти которого он находится. Сознательный поиск художником своего индивидуального почерка, стиля, для Кандинского не имеет большого смысла: он убеждён «в мистическом содержании искусства». Положение о «внутренней необходимости» как приоритете содержания (мысли) над формой выдвинул в годы кризиса русского академического искусства (1870–1880 гг.) другой теоретик искусства из числа художников – И. Крамской. Однако у Кандинского вопрос о внутренней необходимости становится основой пути постижения высшей реальности и ху-

<sup>18</sup> См.: Kandinsky. Essays uber Kunst und Kunstler. S. 30.

<sup>19</sup> Например, в «Импровизации 11», 1910, ГРМ; в картине «Св.Георгий 2», 1911, ГРМ, в «Пейзаже», 1913, Эрмитаж и т.д.

<sup>20</sup> См.: Кандинский В.В. Ступени. Текст художника. М., 1918. С. 15 [13].

дожественной правды. Принцип теоретического исследования Кандинского полагает глубокий синтез интуитивного и рационального начал с приматом интуитивного, что опять же пересекается с теориями русских символистов, в частности, с позицией Брюсова.

Известные на сегодняшний день магистральные пути русского символизма – идея реалистического символизма Вяч. Иванова и идеалистический символизм Андрея Белого – мирно уживаются в теоретических изысканиях и поэтической практике. Не попытку ли объединить кажущиеся противоположности предпринял Кандинский в работе «К вопросу о форме», соединяя одной великой целью абстракцию и реалистику, интуитивизм и рационализм? Да, законы искусства отличны от законов природы, однако живопись, даже абстрактная, должна считаться с их спецификой. А такое «движение навстречу» различных сфер духовной жизни – искусства, философии, религии, науки, выраженное идеей положительного всеединства Вл. Соловьёва, в русской мысли Серебряного века становится традицией. В этом русле разрабатывает проблему синтеза в искусстве В.В. Кандинский.

### **Особенности религиозных воззрений и социально-философской позиции В.В. Кандинского**

Мировоззрение Кандинского формировалось под сильным влиянием традиций русской философской мысли – В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, большинства интеллектуалов-интеллигентов, считающих творчество возможностью духовного роста человека в достижении всё новых ступеней в восхождении к Божественному. Это подтверждает его автобиографическая книга «Ступени», показывающая тернистый путь художника, полный мучений, сомнений, блужданий и труда в его восхождении к вершинам искусства. В религиозной традиции русской интеллигентской среды Кандинский рассматривает творчество по законам Духа – как прорыв к Божественному, даёт новое понимание десяти заповедей, которые ранее, как он считает, «были даны односторонне и в “положительном свете”». По убеждению художника, тяготеющему к романтическому пониманию, Христос пришёл не для того, чтобы ниспровергнуть старый закон, а для того, чтобы претворить старый материальный закон в новый, духовный. «Поэтому Христос и сказал: “дальнейшее вы сегодня понять не можете”. И сегодня мы стоим на пороге этого “дальнейшего”», – пишет Кандинский [14, с. 101]. Он уверен, что его современникам, в отличие от современников Моисея, дана способность нового понимания, а значит, и осуществления заповедей «“не убий”; “не прелюбодействуй” не только в буквальном, материальном смысле, но и в более абстрактном смысле греха, совершаемого умом»<sup>21</sup>.

В религиозной идее В.С. Соловьёва привлекательным для В.В. Кандинского мог быть мотив экзистенциального: ощущение человека и мира «на краю», «на грани жизни и смерти», в предчувствии апокалипсиса. Его эсхатология упи-

---

<sup>21</sup> См.: Kandinsky. Die Gesammelten Schriften. Bern, 1980. S. 47 [15].

рается в Спасение, а потому и спасение философии – в религиозной истине. Такое понимание было характерным для мыслителей и художников рубежа веков. Подобно Н.А. Бердяеву, который придавал творчеству сакральный характер, рассматривал творчество как прорыв в вечность, отводил ему ведущую роль в процессе ценностного приращения мира культуры<sup>22</sup>, Кандинского очень волнует вопрос о взаимоотношении религии и творчества. Его религиозность обретает своеобразные черты, например в акцентировании значимости роли ипостаси Святого Духа в Божественной Троице, что даёт основания С.П. Завизиону усмотреть уход Кандинского от христианского мистицизма и его предрасположенность к католицизму и мистицизму<sup>23</sup>. Возможно, здесь будет уместно привести бесценный по глубине мысли вывод Б.М. Соколова<sup>24</sup>, касающийся антропософских взглядов художника на будущее. Автор вступительной статьи к публикациям известного теоретика абстракционизма уже в заголовке обозначил Кандинского ещё и мифотворцем, и реалистом. В эпоху, казалось бы, незыблемых материалистических убеждений художник уверен в наступлении великой эпохи Духовности с переоценкой ценностей во всех сферах духа, т.е. того основания, на котором вызревает монументальное художественное произведение. Б.М. Соколов, С.П. Завизион и другие исследователи приводят в подтверждение сказанному замечательный ответ Кандинского начинающему художнику Л. Шрайеру, пытающемуся осмыслить слова Франца Марка, друга и единомышленника художника, о том, что произведения нового искусства найдут своё место на алтарях будущего: «Будущее настало. Оно уже здесь. <...> Как русский, я никогда не могу забыть своего “Христос воскрес”. Но в то же время я знаю, что воскресший Христос живёт в Святом Духе, со всей своей божественной и человеческой природой. <...> Говоря коротко: Христова Церковь должна обновиться силой Святого Духа. <...> Я вижу Царство Духа исходящим из Света и требующим воплощения – чем я и занимаюсь в своём искусстве. Поэтому я не изображаю Христа как Сына Человеческого, в человеческом облике. Святой Дух нельзя передать вещественно, только беспредметно. Вот моя цель: Свет от Света, струящийся свет Божества, воплощение Святого Духа. Способны ли люди постичь это воплощение, увидеть Свет?» [19, с. 233–236].

Социально-философская концепция Кандинского нашла отражение не только в его теоретическом, но и в художественном творчестве. В трактовке картины Кандинского «Всадники Апокалипсиса» декларируемая им «Эпоха Великой Реальности» насыщена яркими, символическими евангельскими образами бесплодной смоковницы, раздираемой завесы в Храме Иерусалима, явлением трубящих ангелов и мчащихся всадников из Апокалипсиса Иоанна Богослова. Конец света означает гибель древнего мира, построенного на Моисее-

<sup>22</sup> Бердяев рассматривал творческий процесс как участие человека в восьмом дне творения: «...творчество есть продолжение мироздания» [16, с. 463].

<sup>23</sup> См.: Завизион С.П. Проблемы культуры в теоретическом наследии Кандинского: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. М., 2005. С. 29 [17].

<sup>24</sup> См.: Соколов Б.М. Кандинский – теоретик искусства, мифотворец и моралист // Знамя. 1999. № 2. С. 101–122 [18].

вом законе. В художественном апокалипсисе Кандинского есть место только трём всадникам; всадник Смерть заменён милым сердцу художника автобиографичным Синим всадником-рыцарем, несущим надежду. Канонические христианские темы обретают у Кандинского «абстрактный», символический смысл, способный затронуть эмоциональные вибрации.

Тема апокалипсиса становится излюбленной и встречается нередко в импровизациях и композициях Кандинского. Этому немало способствовали трагические события в его жизни: первая мировая война, гибель на фронте друзей и единомышленников Франца Марка и Августа Маке; возвращение в Россию и проживание в революционной Москве; гражданская война и отъезд художника из России в Германию в 1921 году; приход к власти фашистов и Вторая мировая война. Оказавшись свидетелем катастрофических событий, Кандинский покидает Германию – свою вторую родину и в 1934 г. эмигрирует во Францию.

Остановимся на периоде пребывания Кандинского в России (1914–1921). Кандинский задействован в организации по охране памятников, работе по созданию Музея живописной культуры и Российской академии художественных наук, является членом в художественной коллегии Отдела ИЗО Наркомпроса, занимается преподавательской деятельностью в мастерских ВХУТЕМАСа, Институте художественной культуры, пребывает почётным профессором в Московском Университете, вице-президентом РАХН, организует выставки, а главное – много работает над картинами. Возможно, революционные события, а может быть, активная общественная работа Кандинского явились благоприятной средой для оптимистических чаяний, что социальные катаклизмы могут послужить духовной «необходимости». Он работает в широком стилистическом диапазоне, создавая как реалистические пейзажи («Москва. Зубовская площадь», 1919; «Зимний день. Смоленский бульвар», 1919), так и экспрессивно-абстрактные картины («Смутное», 1917; «Белый овал», 1920, и др.); декоративные композиционные эксперименты на стекле («Амазонка», 1918, и «Амазонка в горах», 1919). В Москве издана книга «Ступени» (1918), написана статья «О “Великой Утопии”» (1920). В этот период на смену экспрессивно-беспредметным графическим композициям в немецкой поэтической книге Кандинского «Звуки», явно иллюстрирующим эсхатологическое настроение, приходит грандиозный замысел о созыве Всемирного конгресса деятелей всех искусств. Конгресс творческих людей, по замыслу Кандинского, должен был не только теоретически реализовать идею его «Великой Утопии», но и практически воплотить её в символическом здании-башне, подобной обсерватории родоначальника русского космизма Н.Ф. Фёдорова.

Видится необходимым продолжить сравнительные параллели Соловьёв – Кандинский в отношении социальных и религиозных взглядов двух мыслителей. В.С. Соловьёв утверждал органическое единство природы (космология) и общества (теология) в их устремлённости к Абсолюту как к высшей ценности, смыслообразующей основе понимания, синтезирующей рациональные и сакральные черты. Обретённое при свете Абсолюта цельное знание оказывалось в его представлении не просто отображением мира или воспроизведением

объектов, но преобразующим пониманием их сущности. Воплощение божественной воли во всей Вселенной проявляет себя в одухотворении вещественного – в космосе, природе, жизни общества и человека. Так, например, философ считал, что в социальной жизни не должно преобладать ни индивидуальное, ни общественное, а стабильность общественных отношений определяется гармонией, или так называемым всеединством личности и общества.

В социально-философской позиции В.С. Соловьёва важное место занимает религиозная парадигма. Он занял принципиальную позицию объединения церквей, что сегодня проявилось в экуменистическом движении. Он не только теоретически – горячо и последовательно в различного рода полемике и публицистике – отстаивал эту позицию как перед единомышленниками, так и перед противниками, но, несмотря на запрет на печать в российских журналах, критику и нападки за «вероотступничество», он также и практически сделал очень много в этом направлении. Соловьёв много говорит о веротерпимости, о «социальном освобождении», начатом отменой крепостного права 19 февраля 1861 г., о духовном освобождении России и подъёме национального духа, которые возможны с помощью новых реформ, направленных на «религиозное и умственное освобождение России»<sup>25</sup>. Соловьёв понимал общество как результат органического образования, а не простого механического соединения. Взгляд на общество как на общее, на духовное единство, подразумевающее единство всех частей (членов общества), зафиксированное в памяти человечества на протяжении многих поколений, составляет суть понятия *соборность*. Соборное целое как критерий социальный и экзистенциальный является непременным условием нравственного совершенствования личности, столь необходимого для создания нового типа личности на перекрёстках решения глобальных проблем, за что так ратуют современные теоретики. Социальные воззрения философа зиждятся на религиозной основе. Не возвратит христианство первых веков (что невозможно), а создать религию универсальную, иерархически структурировать мир в его устремлении к Богу, привести человечество к гармонии всеединства и Богочеловечества (общества, очеловеченного в соответствии с христианскими идеалами) – вот чаяния философа-утописта. Мирозозренческая эволюция Соловьёва, по свидетельству его современников, близких ему людей (С.Н. Трубецкого, С.М. Соловьёва и др.), завершилась апофатическим финалом – написанной за месяц до смерти статьёй в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий. Письмо в редакцию». Полный внутренней боли и тревоги, в разговорах о религии и антихристе, философ завершил свой жизненный путь в 47 лет.

Кандинский прожил более долгую жизнь – 78 лет. Долгие годы поиска своего пути в искусстве, теоретическое обоснование и практическое утверждение нового направления в живописи привели к желаемому результату. Он обрёл известность в художественном мире. Был широко известен как общественный

---

<sup>25</sup> См.: Соловьёв В.С. Славянский вопрос / Спор о справедливости. М.; Харьков: ФОЛИО, 1999. С. 173 [20].

деятель и прекрасный организатор. Однако в последние годы жизни, будучи свидетелем революций, войн, социальных катаклизмов, художник обнаруживает кризис моральной основы своего искусства, мифическую несостоятельность социальной программы. И его разочарование сродни соловьёвскому...

### Мистические мотивы у Соловьёва и Кандинского

Характерной чертой эпохи стал огромный интерес к мистическим учениям; увлечение мистикой не обошло стороной ни В. Соловьёва, ни В. Кандинского. Более того, оба пережили ранний мистический опыт, оставивший неизгладимое впечатление. Соловьёву в восьмилетнем возрасте во время воскресной обедни в храме явился женский образ – образ Софии. Можно было бы не считаться с детским «царством мистических грез», если бы явление не повторилось ещё дважды уже взрослому Соловьёву. Неудивительно, что софиология становится одним из краеугольных камней философии всеединства мыслителя.

Чуткой душе Кандинского было дано прозрение катастрофы, по его собственным признаниям – «бредовое видение... в жару тифа», запомнившееся на всю жизнь: «В 5–7 лет я видел сон, который показал мне небеса и который и поныне, как единственное воспоминание, увлекает меня с неослабевающей силой. Мне кажется, что этот сон дал мне способность отличать вещественное от духовного, почувствовать различие (самостоятельность существования обоих элементов), переживать посредством интуиции и, наконец, ощутить дух как ядро внутри отчасти чуждой ему, отчасти им определяемой, отчасти им ограниченной вещественной оболочки» [15, с. 45]. Стремление к духовному, поиск абсолютного становится центральной темой теоретика Кандинского.

Многие исследователи отмечают мистический характер философии Соловьёва. Его совершенствованию в этом направлении немало способствовал художественный духовный опыт, хорошее знание Каббалы, буддизма, гностических учений, увлечение философией Я. Бёме, Э. Сведенборга<sup>26</sup>. Он был знаком с магией, спиритуализмом; обладал способностью медиумического (автоматического) письма, с помощью которого записывал свои мысли в периоды мистического откровения<sup>27</sup>. Всё это в немалой степени способствовало собственной разработке философа, названной им свободной теософией, предметом изучения которой является истинно-сущее.

В воззрениях и в творчестве В. Кандинского также присутствуют мистические мотивы (об этом говорят исследователи Д. Сарабьянов, Н. Автономова, Е. Халь-Кох, В. Бараев, Дж. Боулт и др.). Он был художником своей эпохи, живущей переживаниями в области теософии, эзотерики, оккультизма, спиритуализма; исследователи упоминают большое количество книг по этой тема-

<sup>26</sup> См.: Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьёва «София» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/kozyrev.html> [21].

<sup>27</sup> Там же.

тике в личной библиотеке художника. В частности, ему были известны работы Э. Шере и Е. Блаватской (которую очень недолюбливал В.С. Соловьёв). С австрийским философом и эзотериком Р. Штейнером (кстати, поклонником философии В.Соловьёва), на которого в России в начале века было повальное увлечение, Кандинский был знаком лично и посещал его лекции в Берлине. В какой-то мере их взгляды совпадали; в частности, были созвучны их мысли, касающиеся области синтеза, идей универсализма. Эти же мысли, как известно, разрабатывал В.Соловьёв в своей философии всеединства, а также в концепции экуменизма.

Кандинский был знаком с теософами Ф. Гартманом, А. Скрябиным, А. Захарьиной-Унковской, работы которых не могли не повлиять на его творчество. Так, например, калужская учительница музыки Захарьина-Унковская выработала и использовала на занятиях с детьми методику, способствующую *видеть красочно звуки и музыкально слышать краски*. Не отсюда ли утверждение Кандинского, что только дети да немногие художники способны к «ясновидению» духовной жизни предметов, передавая её в своих рисунках, обнажая «собственное внутреннее звучание предмета», в то время как взрослые заменяют такое «ясновидение» «практически-целесообразным» или утилитарным отношением к миру. Кандинский считает, что художнику дано «слышать» внутреннее звучание космоса и каждого отдельного предмета, «видеть» его сокровенную духовную жизнь. Это своё духовное прозрение он стремится материализовать средствами искусства<sup>28</sup>.

Возможно, художнику, увлечённому поиском цветовых тонов и их звуковой наполненности, осмыслением символики цвета, теософия давала необходимую «подпитку». Исследователи находят, что в картине «Дама в Москве» (1912) художник выразил собственную мысль-форму в виде красного вибрирующего в атмосфере пятна; «Импровизация 10» с жёлтым треугольником восторга, интеллектуального наслаждения, тоже передаёт собственные переживания художника. Не случайна и теософская терминология («созвучие», «вибрация») в теоретических работах Кандинского.

Кандинский обладал удивительными организаторскими способностями. Но прежде, чем объединять художников, он проявил свои способности в организации единомышленников-теософов. Так, в 1901 г. возникло теософское общество «Фаланга». И в Германии, и в предреволюционной России теософы вели большую просветительскую работу. Это увлечение не миновало философов и поэтов – Вяч. Иванова, А. Белого, Н. Лосского, М. Волошина; художников К. Петрова-Водкина, Н. Рериха, М. Матюшина; композиторов Л. Сабанеева, А. Скрябина. Многие идеологи символизма не оставались равнодушными к языческим ритуалам. В художественной среде «настоящим» миром признавался отнюдь не мир феноменальный, предметно-чувственный, а мир невидимый, духовный, познание которого возможно через озарение, экстаз. Художник при

---

<sup>28</sup> См.: Кандинский В.В. О духовном в искусстве (живопись) // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. В 2 т. М.: Гилея, 2001. Т. 1. С. 147 [7].

этом выступал как ясновидец. От теософских настроений – интерес Кандинского (а также А. Белого, Матюшина, Кульбина и др.) к музыке, близкой к откровению; мистический треугольник из книги «О духовном в искусстве» (и мистические треугольники А. Белого, Кульбина); наконец, метафизическое осмысление цветов.

Давно уже стало бесспорным огромное влияние философии всеединства и концепции цельного знания В.С. Соловьёва на общую духовную и культурную атмосферу рубежа XIX–XX вв., создавшую благоприятную почву для новаторских изысканий в художественной среде, а также теоретических обоснований художественной практики современности. В ряду философско-эстетических трактатов, порождённых временем, не утрачивает актуальности теоретическое наследие В.В. Кандинского. Основоположник абстракционизма, проявивший себя в философском отношении глубоким мыслителем, творчески воспринял философию своего старшего современника, а также её проявления в теории и практике символизма.

При рассмотрении общности воззрений двух мыслителей выявлено сходство некоторых принципиальных позиций. И Соловьёв и Кандинский критикуют чуждые искусству периоды материалистического засилья, признают мистическую наполненность не только искусства, но и действительности, рассуждают о целесообразности творческой деятельности и жизненности искусства. Оба являются противниками теории «искусства для искусства» как проявления бесцельности искусства, а значит, и ухода искусства от жизненности и главной своей задачи воспитания души.

Анализ философии всеединства Соловьёва, отличающейся универсализмом и синтетичностью, позволил увидеть, в чём именно проявилось её влияние на теоретические положения Кандинского. Несмотря на то, что практически реализованная художником идея абстрактной живописи, зачастую сопровождаемая текстуальными толкованиями, не нашла массового признания и понимания, его философско-эстетическая система, тяготеющая более к философии, нежели к теории живописи, стремится к универсальности (абсолютности). Вот потому и признаваемый художником мистико-теургический мир, и понимание им бессознательного в качестве главного поводыря в мире искусства для многих остаются малопонятными и не переложимыми на язык искусства. Творчество, которое по плечу лишь настоящему художнику – сотворцу Бога, он пытался представить как мистический, космический процесс, напоминающий космогонию Соловьёва.

Истинное всеединство, которое Соловьёв прозревал в глубоких сущностных отношениях между Богом, человеком и природой, во внутренней гармонии универсума, находит дальнейшее обоснование в теоретических трудах и художественном творчестве Кандинского, считающего искусство составляющей духовной жизни, придающей искусству пробуждающую, пророческую силу. Художник выступает как пророк и ясновидец, ему дан дар особого видения, высшего знания пути. При этом важное значение имеет обнаруженный источник бессознательно-интуитивной концепции *внутренней необходимости* Кандинского. К нему, несомненно, можно отнести воспринятую рус-



скими символистами концепцию *интеллектуального созерцания* В.С. Соловьёва, вместившую религиозность и мистику, взгляды на искусство как на мифотворчество, на художника как на теурга. В теории самого Кандинского идея внутренней необходимости оформилась в горячем убеждении, что в наиболее чистом виде *Духовное* может быть выражено только в абстрактном, беспредметном искусстве на основе интуитивных эстетических законов, управляющих творчеством художника. Новое искусство, беспредметное, или абстрактное, представляет своего рода художественный синтез, своеобразное всеединство. Вслед за великим русским философом Кандинский поднимает проблему синтеза искусств, имевшую важное значение и для Европы, и для России, где в конце XIX – начале XX в. многие учёные, философы и художники стремились к цельному знанию, к единству науки, философии, искусства и религии в постижении истины.

#### Список литературы

1. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
2. Сарабьянов Д.В. Кандинский и русский символизм // Известия РАН. Сер. Литература и язык. М.: Наука, 1994. Т. 53. № 4. С. 16–29.
3. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 139–288.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М.: Искусство, 1988. 447 с.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высш. шк., 1963. 584 с.
6. Кандинский В. О сценической композиции // Изобразительное искусство. Петербург, 1919. № 1. С. 39–49.
7. Кандинский В.В. О духовном в искусстве (живопись) // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. В 2 т. М.: Гилея, 2001. Т. 1. 391 с.
8. Кандинский В.В. Размышления об абстрактном искусстве // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. В 2 т. М.: Гилея, 2001. Т. 2. С. 285–291.
9. Кандинский В.В. Ответ художника на анкету «Современное искусство живее, чем всегда» журнала «Cahiers d' Art» в 1935 г. // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. В 2 т. М.: Гилея, 2001. Т. 2. С. 291–299.
10. Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
11. Kandinsky. Essays uber Kunst und Kunstler. Bern, 1973. 47 s.
12. Кандинский В.В. О духовном в искусстве. N.Y., 1967. 150 с.
13. Кандинский В.В. Ступени. Текст художника. М., 1918. 186 с.
14. Арнольд Шёнберг – Василий Кандинский. Диалог живописи и музыки: к 50-летию со дня смерти Арнольда Шенберга. М.: Пинакотека, 2001. 175 с.
15. Kandinsky. Die Gesammelten Schriften. Bern, 1980. 72 s.
16. Бердяев Н.А. Самосознание: сочинения. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 1997. 624 с.
17. Завизион С.П. Проблемы культуры в теоретическом наследии Кандинского: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. М., 2005. 183 с.
18. Соколов Б.М. Кандинский – теоретик искусства, мифотворец и моралист // Знамя. 1999. № 2. С. 101–122.
19. Schreyer Lothar. Erinnerungen nach Sturm und Bauhaus. Was ist des Menschen Bild? Munchen, 1956. 243 s.

20. Соловьёв В.С. Славянский вопрос // Спор о справедливости. М.; Харьков: ФОЛИО, 1999. 864 с.

21. Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьёва «София» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/kozyrev.html>

### References

1. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solov'ev. Life and creative evolution], Moscow: Respublika, 1997. 431 p.
2. Sarab'yanov, D.V. Kandinskiy i russkiy simbolizm [Kandinsky and Russian symbolism], in *Izvestiya RAN. Seriya Literatura i yazyk*, 1994, vol. 53, no. 4, pp. 16–29.
3. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical beginnings of integral knowledge], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.
4. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Poslednie veka. Kn. 2* [History of an antique esthetics. Last centuries. Book 2], Moscow: Iskusstvo, 1988. 447 p.
5. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Rannaya klassika* [History of an antique esthetics. Early classics], Moscow: Vysshaya shkola, 1963. 584 p.
6. Kandinskiy, V. O stsenicheskoy kompozitsii [About scenic composition], in *Izobrazitel'noe iskusstvo*, Peterburg, 1919, no. 1, pp. 39–49.
7. Kandinskiy, V.V. O dukhovnom v iskusstve (zhivopis') [The Point and the line on the plane (painting Singular painting Plural paintings)], in Kandinskiy, V.V. *Izbrannye trudy po teorii iskusstva v 2 t., t. 1* [The chosen works according to the art theory in 2 vol., vol. 1], Moscow, Gileya, 2001. 391 p.
8. Kandinskiy, V.V. Razmyshleniya ob abstraktnom iskusstve [Reflections about abstract art], in Kandinskiy, V.V. *Izbrannye trudy po teorii iskusstva v 2 t., t. 2* [The chosen works according to the art theory, in 2 vol., vol. II], Moscow, Gileya, 2001, pp. 285–291.
9. Kandinskiy, V.V. Otvet khudozhnika na anketu «Sovremennoe iskusstvo zhivee, chem vsegda» zhurnala «Sahiers d 'Art» v 1935 g. [The answer of the artist to the questionnaire «The modern art is more live, than always» the Cahiers d 'Art magazine in 1935], in Kandinskiy, V.V. *Izbrannye trudy po teorii iskusstva v 2 t., t. II* [The chosen works according to the art theory in 2 vol., vol. II], Moscow, Gileya, 2001, pp. 291–299.
10. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and philosophy of the Silver age], Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.
11. Kandinsky. *Essays uber Kunst und Kunstler* [Essays of uber art and Kunstler], Bern, 1973. 47 p.
12. Kandinskiy, V.V. *O dukhovnom v iskusstve* [About spiritual in art], New York, 1967. 150 p.
13. Kandinskiy, V.V. *Stupeni. Tekst khudozhnika* [Steps. Text of the artist], Moscow, 1918. 186 p.
14. *Arnol'd Shenberg – Vasilij Kandinskiy. Dialog zhivopisi i muzyki: K 50-letiyu so dnya smerti Arnol'da Shenberga* [Arnold Shyonberg – Vasily Kandinsky. Painting and music dialogue: To the 50 anniversary from the date of Arnold Schoenberg's death], Moscow: Pinakoteka, 2001. 175 p.
15. Kandinsky. *Die Gesammelten Schriften* [Collection of letters], Bern, 1980. 72 p.
16. Berdyaev, N.A. *Samoznanie: Sochineniya* [Consciousness: Compositions], Moscow: EKSMO-PRESS, 1997. 624 p.
17. Zavizion, S.P. *Problemy kul'tury v teoreticheskom nasledii Kandinskogo*. Diss. kand. kul'turologii [Culture problems in Kandinsky's theoretical heritage. Cand. cultural studies diss.], Moscow, 2005. 183 p.
18. Sokolov, B.M. Kandinskiy – teoretik iskusstva, mifotvorets i moralist [Kandinsky – the theorist of art, the myth maker and the moralist], in *Znamya*, 1999, no. 2, pp. 101–122.
19. Schreyer Lothar. *Erinnerungen nach Sturm und Bauhaus. Was ist des Menschen Bild?* [Recollections after storm and Bauhaus. What is of the person picture?], Munchen, 1956. 243 p.

---

20. Solov'ev, V.S. Slavyanskiy vopros [Slavic question], in Solov'ev, V.S. *Spor o spravedlivosti* [Dispute on justice], Moscow; Khar'kov: FOLIO, 1999. 864 p.

21. Kozyrev, A.P. *Paradoksy nezavershennogo traktata. K publikatsii perevoda frantsuzskoy rukopisi Vladimira Solov'eva «Sofiya»* [Paradoxes of the incomplete treatise. To the publication of the translation of the French manuscript of Vladimir Solovyov «Sofia»]. Available at: <http://www.vehi.net/soloviev/kozyrev.html>

**К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА**

УДК 821.161.1:13  
ББК 83.3(2)52:87.5

**МЕТАФИЗИКА ИГРЫ У ЛЕРМОНТОВА**

К.Г. ИСУПОВ

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена  
Наб. реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Российская Федерация  
E-mail: kgisupov@mail.ru

*Исследуется концепт игры в художественном наследии Лермонтова. Предметом анализа являются онтологические основания художественного мира поэта. При этом учтено не только широкое мирозерцательное значение этой мифологемы, накопленное мировым эстетическим опытом, но и специальные акценты, внесенные в нее романтизмом. В центре анализа находится роман М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» и образ главного героя Печорина. Утверждается, что главный герой первого в русской классике философского романа выступает в роли «режиссера» жизненной реальности, причем в эту инициативную режиссуру роковым образом втянуты не только другие герои, но и сам Печорин. Дается анализ мистической интуиции в качестве методологического принципа, присущего метафизике Лермонтова. Проводится сравнительный анализ различных подходов к проблеме антиномичности сознания Лермонтова. Анализируются такие понятия, как поэтическая онтология, символическая реальность, символ и сознание. Рассматривается концепт игры на примере образа Печорина, выступающего орудием злой и демонической воли и оказывающегося жертвой собственной игры с Судьбой.*

*Ключевые слова: творчество Лермонтова, философия творчества, метафизика игры, романтизм, романтический характер, театральные метафоры, жизненная режиссура, факт и событие, трагедия Рока, демоническая воля, литературная смерть.*

**GAME'S METAPHYSICS OF LERMONTOV**

K.G. ISUPOV

The Herzen State Pedagogical University of Russia  
48, Moyka River Emb., St.Petersburg, 191186, Russian Federation  
E-mail: kgisupov2015@yandex.ru

*The author of this article makes research of game concept in art heritage of Lermontov. The ontological foundations of the poet's artistic world became a subject of the analysis. Not only the wide world contemplation value, saved up by world esthetic experience of this mythologym is considered, but also the special accents introduced in it by romanticism. M. Yu. Lermontov's novel «The Hero of Our Time» and an image of the main character Pechorin are in the center of the analysis. It is claimed that the main character of the first in the Russian classics philosophical novel acts as «director» of vital reality, and in this initiative direction in a fatal way not only other heroes are involved, but also Pechorin. Mystical intuition as a methodological principle, inherent Lermontov's metaphysics is analyzed. The aspects and the specificity of Lermontov's understanding of mystical intuition are revealed. A comparative analysis of different approaches to the problem*

*of antinomy of consciousness of Lermontov is given. Such notions as concepts of poetic ontology, symbolical reality, symbol and consciousness are analysed. The concept of game on the example of Pechorin's character is considered. He occurs the tool of evil and demonic will and the victim of own game with Destiny.*

Key words: *Lermontov's creative work, philosophy of creativity, game's metaphysics, romanticism, romantic character, theatrical metaphors, game with Destiny, vital direction, the fact and an event, the tragedy of Fate, demonic will of the hero, literary death.*

Наша задача – прояснить кардинальные черты метафизики М.Ю. Лермонтова в связи с философией его творчества. Начнем с понятия «игра с Судьбой»; с ним мы встречаемся уже в одном из ранних произведений Лермонтова – в стихотворении «1831-го, июня 11 дня». Здесь предъявлен не только основной тематический круг всего дальнейшего творчества поэта, но и обозначена акцентуация понятия «судьбы». В 23-й строфе этого стихотворения дан предварительный «автопортрет» героя будущего произведения Лермонтова, ставшего в русской классике образцом философского романа, – Печорина. Разговор об «игре с Судьбой» мы будем вести именно в том широком мирозерцательном контексте, который и акцентирован в романе «Герой нашего времени» (1838–1840).

Личнобиографическая акцентуация Судьбы у Лермонтова возникает на асимметрии ожидания и результата. Рано уяснив для себя онтологический дискомфорт своей исторической реальности и свое крайне неудобное место в зазоре между возможным и сужденным, Лермонтов предался своей основной теме в форме вечного вопроса: «Как же так получилось, что ему одному на этом пире жизни не нашлось места?».

У авторов, для которых эссе Мережковского («Лермонтов. Поэт сверхчеловечества», 1909) было не только конъюнктурной попыткой завербовать классика в ряды инициаторов «нового религиозного сознания», мы найдем точную аргументацию позиции Лермонтова как первого поэта-метафизика, обладавшего даром общения с мировыми духовными сущностями в полной развертке аксиологической шкалы: от благодатных до демонических. Видимо, в рамках метаязыка описания романической картины мира существует ряд категорий, в семантическом поле которых метафизический опыт поддается адекватному осмыслению. Одной из таких категорий является понятие «Судьба»<sup>1</sup>.

Игровое измерение Бытия романтизму было знакомо давно. Старинные метафоры *мир=сцена*, *жизнь=игра* вновь становятся актуальными, как только

---

<sup>1</sup> См.: Виноградов В.В. Математический расчет и кабалистика игры как художественные темы // Виноградов В.В. Избранные труды. О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. С. 176–203 [1]; Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука, 1990. 335 с. [2]; Дасько А.А. Семантические особенности лексикона простых пасьянсов // Логический анализ языка. Концептуальные поля игры. М.: Наука, 2006. С. 153–167 [3]; Красикова Е.В. Концепт судьбы в космологии М.Ю. Лермонтова // Вестник Московского университета. Сер. 7: Филология. 2004. № 4. С. 94–99[4]; Левин В. Об истинном смысле монолога Печорина // Творчество М.Ю. Лермонтова. 150 лет со дня рождения. 1814–1841. М.: Наука, 1964. С. 276–282 [5].

девальвируется ценностный статус события. Здесь полезно разделить *факт* и *событие*. Факт – это простейшая наличность повседневной действительности, не вписанная в каузальный ряд, это жизни «пестрый сор» (Пушкин). Но факт, развившийся до способности детерминировать другие факты, начинает бытийствовать в сложных архитектониках Бытия, он теперь есть событие в ранге и в функции со-бытия. Событие – это факт, уличенный в смысле. Факт ничего не обличает и ни за что не отвечает, он всего лишь случайный элемент быстрой и мелкой жизни, частица броуновского движения. Он лишен семиотической природы. Но как только в нем, в этом бестолковом и ни к чему не отнесенном факте событие «опрозрачивается», обнаруживая себя, мы наблюдаем онтологический метаморфоз, или, точнее, преформацию факта в событие. Иначе говоря, как только факт обогащается значением и преобразуется в событие, само это значение события становится событием значения.

Главный герой романа М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» Печорин сознает свою повседневность как бессобытийную. Перед ним мельтешат ничтожные факты ничтожных происшествий, в которых ничто не акцентирует его внимания; этим и объясняется его холодность к старому сотоварищу по военной службе Максиму Максимычу. Только волевым усилием самого героя события призываются к Бытию, начинают бытийствовать и со-бытийствовать. События эгоцентрически генерируются не изнутри эмпирической причастности к динамическому плану бытия, а в плане «игры в жизнь»; они маркируются театральными метафорами. Так, в стихотворении «Не верь себе» (1839) встречаем: «Взгляни: перед тобой играючи идет / Толпа дорогою привычной; <...> / Поверь: для них смешон твой плач и твой укор, / С своим напевом заученным, / Как разгруженный трагический актер, / Махающий мечом картонным...» [6, с. 54].

Образы людей-игроков, людей-игрушек и людей-кукол связаны у Лермонтова с семантическими гнездами таких комплексов, как *игра судьбы*, *мир-цена* и прочими<sup>2</sup>. Но, замыкая на себя факты несущественной и мелкой жизни, герой мнимо «событирует» ее, сгущая эмпирию повседневного, оплотняя и уплотняя ее столь энергично, что она, эта эмпирия, и впрямь преобразуется во «всамделишную» для тех, кто не играет в придуманную жизнь, а просто живет в ее прозаической обыкновенности. В дурном своем пределе выдуманная Печориным жизнь оборачивается катастрофой или гибелью для тех, кто трагически вовлечен в нее, коль скоро в игре с судьбой обычная и безусловная жизнь перестает быть самоочевидной и становится условной («честные контрабандисты», Бэла, Грушницкий, Вулич).

Печоринский вуайеризм (отмеченный В. Набоковым) вносит сумятицу в чужие жизни, деформирует их фабульное спокойствие и перемещает в некую странную область – между игрой и жизнью, благодаря чему отблески

---

<sup>2</sup> См.: Ефимов А.А. Игровое начало в прозе М.Ю. Лермонтова: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Таганрог, 2009. 17 с. [7]; Савинков С.В. Творческая логика Лермонтова. Воронеж: ВГУ, 2004. 285 с. [8].

релятивно устроенной игры ложатся на жизни людей, втянутых в орбиту Печорина. Отметим: подглядывания и подслушивания мотивированы героем как уступки Судьбы, позволяющие ему эстетически конструировать судьбы других – вплоть до хладнокровно продуманного убийства на дуэли: «Судьба вторично доставила мне случай подслушать разговор, который должен был решить его участь» [9, с. 113]. Этимологически сродненные слова *случай* и *участь* снимают оппозицию случайного (дискретного и непредсказуемого) и детерминированного (неотвратимого и линейно опричиненного) в плане волевых инициатив героя.

Когда исчерпывается и для него очередной спектакль, игра кончается, все возвращается к своей одиозной серьезности, но не в рамках жизни, а в рамках самосознания и на фоне подернутого скукой легкого сожаления: увидев «между расселинами скал окровавленный труп Грушницкого», Печорин «неволью закрыл глаза»<sup>3</sup>. Герой романа редко покидает рамки игры; чуть ли не единственный случай – когда в пяти верстах от Ессентуков он подле павшего от бешеной скачки коня «упал на мокрую траву и как ребенок заплакал»<sup>4</sup>.

Игра для Печорина стала то ли средством борьбы с Судьбой, то ли способом избежать ее. Но в первом случае надо быть убежденным в успехе подобного поединка, а во втором – догадываться о своем уделе. Печорин не уверен в первом и не знает второго. Вспомним две ключевые реплики, почти исчерпывающие рефлексию героя по поводу личной судьбы. Вот первая: «С тех пор, как я живу и действую, судьба как-то всегда приводила меня к развязке чужих драм, как будто без меня никто не мог бы ни умереть, ни прийти в отчаяние! Я был необходимое лицо пятого акта; неволью я разыгрывал жалкую роль палача или предателя. Какую цель имела на это судьба?...» [9, с. 98]. А вот вторая: «Пробегаю в памяти все мое прошедшее и спрашиваю себя неволью: зачем я жил? для какой цели я родился?... А, верно, она существовала, и, верно, было мне назначение высокое, потому что я чувствую в душе моей силы необъятные... Но я не угадал этого назначения ... » [9, с. 117]. В первой реплике подчеркнута подневольность поступков («неволью ... разыгрывал ... роль»), и если мы будем мыслить Печорина в предложенной им театральной терминологии, то неволью возникнет мысль о трагической вине героя. Во второй реплике в специально античном контексте определяется содержание трагического: это не перипетии от счастья к несчастью (по Аристотелю) и даже не гибель, а главная в жизни ошибка, фундирующая всю совокупность личных катастроф и конечный вывод: «И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, / Такая пустая и глупая шутка» («И скучно и грустно...», 1836). Эту главную ошибку, обращающую всё личнобиографическое в сплошную неудачу, а Божий замысел о мире – в насмешку, можно определить как неугаданность Судьбы. Герою в ситуации неугаданной Судьбы ничего иного не остается, как воспринимать ее в образе

<sup>3</sup> См.: Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.: Худож. лит., 1976. Т. 4. С. 126 [9].

<sup>4</sup> Там же. С. 129.

цепочки немотивированной событийности; случайное же в этой цепочке выглядит как экспромт героя-«режиссера». Но в результате, оказавшись в плену сочиненных и разыгранных на сцене жизни сюжетов, герой-«актер», заменяя реальную эмпирическую причинность условно-игровой каузальностью, «невольно», с акцентом на «трагическую вину» обращает эту условную каузальность в безусловную, т.е. в судьбоносную.

«Игра с Судьбой» – игра, в которой на деле нет ничего игрового, она осерьезнивается, опричинивается в правилах эмпирической и неумолимо серьезной реальности. Это момент перехода игры из сферы прекрасной бесполезности, эстетической «незаинтересованности» и «целесообразности без цели» (Кант) в область необратимо-трагического. На этом этапе романтический тип игры выявляет свой иронический характер, откуда уже полшага остается до реальных трагедий в личных судьбах писателей сентименталистского и романтического направлений: помешательство (не обязательно «творческое безумие»), суицид и гибель подстерегают авторов и их героев – инициаторов игры с Судьбой – у врат отчаяния. В игре со смертью Вулич, выигрывая, проигрывает; в жутковатой этой фабуле Печорин то оракул, то свидетель, и вся она маркирована концептами (*карточной*) *игры, предопределения и Судьбы*:

«– Вы счастливы в игре, – сказал я Вуличу...

– В первый раз отроду, – отвечал он, самодовольно улыбаясь, – это лучше банка и штосса.

– Зато немножко опаснее.

– А что? вы начали верить предопределению?

– Верю, только не понимаю теперь, отчего мне казалось, будто вы непременно должны нынче умереть...» [9, с. 137].

Предсмертная реплика Вулича («Он прав!») поставлена в симметрию печоринской: «Я предсказал невольно бедному его судьбу» [9, с. 140]. Отметим: опять «невольно» Печорин полагает, что если этот мир – насмешка, маскарад и розыгрыш, то эти его атрибуты должны прямо или косвенно проецироваться из горнего в дальнее, т.е. в обыденность, повседневность, в бытовое сознание. Интенция на игру дает человеку шанс на самореализацию в векторе свободы, ибо игра и есть форма свободы, а свобода есть суть игры как творческого поведения. В высшем онтологическом смысле концепт мировой игры как вселенской свободы явлен религиозному сознанию в образе Софии-Премудрости, играющей «пред лицом Господа» (*Кн. пр. Сол 27–31*). В этом смысле лукавой креативности мира как игры противостоит мудрая зиждательность игры как демиургии, творчества и воздвиженья нового.

Беда героев Лермонтова в том, что они не в состоянии (или не успевают) выбрать между ценностными полюсами *игры* – они не хотят оставаться ни в состоянии непродуктивного злотворчества, ни в топосе непрерывного креатива. Им (Демону и Печорину) нужно все сразу и немедленно, чтобы пережить процедуры игровых инициаций и убедиться в правоте обоих суждений: «мир есть игра» и «игра есть целый мир». Если бы это им удалось, последняя глубина отворачивания к Бытию, т.е. онтоидиосинкразия, стала бы начальной точкой возвратного движения к вечно играющему Творцу, к пляшущей Софии и к мировой радости



непрерывно ликующего в своей вечной игре Универсума. Но Печорину и этого не дано. Он остается в вечном онтологическом зазоре между игровой условностью и безусловной каузальностью Судьбы, т.е. в ситуации, непригодной для жизни. Игра с Судьбой не приносит Печорину радости. В герое нет, как следовало бы ожидать от романтического характера, креативного восторга и душевной удовлетворенности. Он, рассчитав свою партию, знает результат, и ему заведомо скучно от того. *Скука* (= *хандра*) здесь – эрзац *мировой скорби*; это того рода внутреннее состояние, что коррелятивно внешнему – немочи и дряхлению («собачьей старости», как прямодушно выразился С.П. Шевырев).

Чтобы встать над Судьбой (тотально-необоримой силой), надо самому стать судьбой (для кого-то). Печорин в рамках своей онтологической компетенции сознательно избирает демоническую роль режиссера фабул чужих жизней («роль топора в руках судьбы»<sup>5</sup>), что ставит под сомнение снятие с себя трагической вины. Так, Грушницкий «напоролся на свой рок и убит ... и рок этот – сам Печорин», – пишет Пумпянский<sup>6</sup>. Печорин говорит о себе: «Моя любовь никому не принесла счастья, потому что я ничем не жертвовал для тех, кого любил: я любил для себя, для собственного удовольствия; я только удовлетворял странную потребность сердца, с жадностью поглощая их чувства, их нежности, их радости и страданья – и никогда не мог насытиться» [9, с. 117].

Следует с осторожностью вслушиваться в исповедальные самохарактеристики Печорина: в них нет ценностной точки. Сквозь эпатирующие афоризмы (например, о дружбе, в которой «один всегда раб другого») сквозит жалкая улыбка отвергнутого от пира жизни. Есть ряд суждений, предъявленных читателю для апофатического опознания, т.е. для инверсивного вспять-чтения. Апофатический режим понимания – это понимание тезиса «от противного». Именно так, как читают арабские манускрипты (справа налево), В. Розанов советовал читать первое «Философическое письмо» Чаадаева: от конца к началу. Утопии А. Платонова читаются как антиутопии. Подобным образом, если следовать инициатору апофатики Дионисию Ареопагиту, для Лермонтова герой его времени не есть то-то и то-то, а также не есть то-то и то-то, потому что он есть все это вместе взятое и нечто сверх того.

Лермонтов – основоположник русской (если не общеевропейской) негативной метафизики, в полномочиях которой есть и способность утверждать положительный (возможный) идеал через его отрицание (= отсутствие). Романтический характер способен к развитию в обе стороны ценностной шкалы – от положительной точки благодатных поступков до отрицательного предела активного демонизма. Поскольку Мировое Зло несравненно многообразнее, ярче и интереснее всех манифестаций Мирового Добра, герой лермонтовского времени в качестве основной модели поведения выбрал негативную инспирацию поступка и провокативное вовлечение чужих жизней в зону губи-

---

<sup>5</sup> См.: Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени. С. 117.

<sup>6</sup> См.: Пумпянский Л.В. Классическая традиция: собрание трудов по истории русской литературы. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 645–646 [10].

тельной для них «авторской режиссуры». Начинается все как игра-забава (флирт с Мэри), а заканчивается, когда герой, играя, заигрывается в игре с Судьбой. С этого момента вся событийная фактура повествования обретает вторые и третьи планы, а прямые номинации и адекватные предмету высказывания искажаются и релятивизируются; слова описывают не то, что есть, а то, чего нет или мнится. Герой, быть может, и рад бы сказать о себе жизнеутверждающее «да», но его не к кому адресовать. Поэтому, поскольку молчать он тоже не желает, он говорит «да=нет» в надежде на инверсивное понимание его цинических реплик. Чуждый завершению и овнешняющему оформлению, романтический герой боится признания и любви, хотя именно этого и жаждет его одинокая душа. Для любого встречного Эроса у него заранее готово упрямое равнодушие, оно рождено мизантропией и тотальным недоверием к теплоте сердечной приязни: в этом бесповоротно остывшем мире царит адский холод вселенского недоверия.

Смотреть «на страдания и радости других людей только в отношении к себе, как на пищу, поддерживающую мои душевные силы»<sup>7</sup>, обречено паразитарное сознание мизантропа-одиночки. Лермонтов выстроил для своего героя удивительный мир без ближнего, без Другого, без Эроса, т.е. некий негативный Универсум, вся онтология которого – даже не зеркальная, а попросту – ничто.

Невозможное сочетание волюнтаристской рациональной поэтики условно существующего мира и негативной психологии романтически мятежной души могло привести только к такому герою, которому не суждено воплотиться. Два человека, не сговариваясь, сказали о жажде и невозможности воплощения печоринской души: подводя итоги по поэмам Лермонтова 1828–1832 гг., Л.В. Пумпянский увидел в них «приступ к созданию религии воплощения»<sup>8</sup>; нечто близкое сказал и В.Н. Ильин<sup>9</sup>.

В мире Печорина нет Другого, в этом главный пробел в сопутствующих его жизни обстоятельствах и основа негативной мотивики его поведения. Поэтому все персоналистское обслуживание «я» берет на себя тот арсенал классического романтизма, которым снабжена поэтика двойничества. В исповедальном самоописании Печорина о живущих в нем двойниках сказано достаточно ясно, что Первый – субъект действия и объект суда Второго. Над ними находится Третий – автор в роли свидетеля расщепления «я» героя. Коль скоро рядом с Первым, затеявшим игру с Судьбой, неотрывно сопредусутствует, не вмешиваясь в происходящее, Второй в инстанции судьи (совести), а над обоими владычествует Третий=Автор, утративший первоначальную «андрогинность» (ее расхитили два «я» Печорина), то над всеми тремя (над «Печориним-первым», «Печориним-вторым»

<sup>7</sup> См.: Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени. С. 91.

<sup>8</sup> См.: Пумпянский Л.В. Классическая традиция: собрание трудов по истории русской литературы. С. 604.

<sup>9</sup> «Жизнь Лермонтова, этот краткий и печальный поэтический мартиролог, есть лютое страдание от насильственного воплощения своего духа, которому воплощение по природе не свойственно. Отсюда желание как можно скорее развоплотиться и уйти» [11, с. 349].

и «Лермонтовым») находится Читатель, со-временнѣй Автору и пост-временнѣй ему. Читатель призван оценить управляющую всем этим театром режиссуру Рока с его безразличием к онтологической разнице условно-художественного и историко-биографического.

Ситуация усложняется тем, что помимо двойников-интровертов (два Печориных) роман насыщен двойниками-экстравертами; они образуют коррелятивные пары: *Печорин / Грушницкий*, *Печорин / Вернер*, *Печорин / Вулич* и т.п., что усложняет принципы игры с судьбой в романе.

Весьма проницательно М.М. Бахтин писал в работе «Автор и герой в эстетической деятельности» (1920-е гг.) о двух типах построения характера – классическом и романтическом, он использует мифологему судьбы в качестве ключевой константы: «Для первого типа построения характера основой является художественная ценность *судьбы*. <...> Судьба – это всесторонняя определенность бытия личности, с необходимостью предопределяющая все события ее жизни. <...> Изнутри себя личность строит свою жизнь (мыслит, чувствует, поступает) по целям, осуществляя предметные и смысловые значимости, на которые направлена ее жизнь: поступает так потому, что так должно, правильно, нужно, желанно, хочется и пр., а на самом деле осуществляет лишь необходимость своей судьбы, т.е. определенность своего бытия, своего лика в бытии. Судьба – это художественная транскрипция того следа в бытии, который оставляет изнутри себя целями регулируемая жизнь» [12, с. 235].

Печорин принадлежал к тому типу людей, которые не доверяют однозначной телеологии. Их не устраивает привычная для всех детерминистская схема: *причина* → *следствие*. Причина может быть любой, а следствия дробятся и умножаются. Событийная режиссура Печорина предполагает технологию альтернативной детерминации. Усилием упреждающей события воли герой насильственно вносит в порядок Бытия сюжетобразующие энергии личной онтологической прихоти по модели «все будет так, как я хочу!» (предчувствие мифотворческой демиургии символистов).

Поступки Печорина неожиданны для него самого. «Обстоятельственные» декорации предстоящего события создаются не им, но его Судьбой. Зато в рамках «сцены» герой свободен в выборе так или иначе выстроить сюжет, который, когда выбор состоялся, становится этически не отменяемым, т.е. роковым и для него, и для «персонажей» изобретенной им интриги. В онтологическом смысле процедура свершения поступка выглядит так: из реального событийного ряда изымается фрагмент действительности, в него внедряется механизм множественных детерминаций, который «снимает» (в гегелевском смысле) угрюмую каузальность и нудящую необходимость как мира имманентного, посюстороннего, отяжеленного материальной причинностью, так и мира трансцендентного, руководимого Провидением. Поскольку, согласно христианской телеологии, между личной волей и Промыслом обретается узкий люфт – топос свободного целеполагания, что делает возможным соработничество Бога и человека в творчестве Истории (синэргия), постольку в этот топос могут вместиться сценариумы наджизненных инициатив Печорина. Мы говорим «наджизненных», но не «вне-жизненных», коль скоро они задуманы в сфере игро-

вой (т.е. условной) инсценировки. Но, сбываясь здесь-и-теперь, поступки героя, становясь судьбоносными для него и других, неотвратимо вплетаются в орнаменты общей жизни и предваряют негативные деформации в биографических фабулах всех других, вовлеченных в сценарии.

Такой мир либо отодвигается героем на дистанцию ни к чему не обязывающего любопытства («И зачем было судьбе кинуть меня в мирный круг *честных контрабандистов?*» [9, с. 60–61]), либо ложно (и также – «сценически») героизируется на фоне «театральных» амбиций героя («Я рожден, чтоб целый мир был зритель / Торжества или гибели моей» («К\*\*\*») («Мы случайно сведены судьбою...»), 1832 [13, с. 427])).

Но и та мера зрительского сочувствия, на какую способен Печорин, до катарсиса никогда не доходит. Лишена катарсиса и кончина Печорина: она так же литературна, как и все житие его («Печорин, возвращаясь из Персии, умер»<sup>10</sup>. Не в этом ли исток внутренней трагедии героя? Герой лишает себя трагического катарсиса, сублимируя его в иронию, самоиронию и мизантропию.

В Печорине, в его воле, таятся огромные запасы творческой энергии, побуждающей его к онтологическим инициативам; беда в том, что на выходе этих фантазмов в жизнь они умельчаются в ценностно ничтожные результаты. Лермонтов последовательно ничтожит и дезавуирует поступательные стратегии своего героя на фоне еще более ничтожной повседневности. Лермонтов пытается метафизическими аргументами оправдать своего героя, ссылаясь на классическую традицию. Знаменательна аллюзия в «Журнале Печорина»: «Идеи – создания органические, сказал кто-то: их рождение уже дает им форму, и эта форма есть действие; тот, в чьей голове родилось больше идей, тот больше других действует» [9, с. 92].

Герой «нашего времени» не героичен – таков авторский аксиологический диагноз Печорину (посмертный, а потому интонационно хладнокровный, если не нейтральный). Отсюда же и противоречивое самовосприятие Печорина: он 1) гений онтологических разверток и 2) профан относительно вне его воли результирующей живой жизни, в которой он теперь оказывается лишним в самом прямом смысле.

Лермонтов и его герой живут в мире, пораженном безволием; диагноз, поставленный поэтом современности в «Думе», повторен почти дословно прозой в романе. Социальной анемии противостоит герой, с фаустианским энтузиазмом перекраивающий фабулы жизни в сюжетику личного-волевого поступания. Но энтузиазм Печорина подпитывается источниками темных, деструктивных сил, а попросту – Мировым Злом. Герой вовлечен в эскалацию злого, и этому процессу он отдается не без сладострастия. В «Журнале Печорина» читаем: «Зло порождает зло; первое страдание дает понятие о удовольствии мучить другого; идея зла не может войти в голову человека без того, чтоб он не захотел приложить ее к действительности; идеи – создания органические...» [9, с. 92]). Печорин вольно или невольно усиливает имманентную

---

<sup>10</sup> См.: Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени. С. 50.

миру некротическую агрессию Мирового Зла, становясь его орудием, «Судьбой». Обычные (для героя) поступки обращаются в магию поступания и воли, превращая его в марионетку собственных намерений.

#### Список литературы

1. Виноградов В.В. Избранные труды. О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. С. 176–203.
2. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука, 1990. 335 с.
3. Дасько А.А. Семантические особенности лексикона простых пасьянсов // Логический анализ языка. Концептуальные поля игры. М.: Наука, 2006. С. 153–167.
4. Красикова Е.В. Концепт судьбы в космологии М.Ю. Лермонтова // Вестник Московского университета. Сер. 7: Филология. 2004. № 4. С. 94–99.
5. Левин В. Об истинном смысле монолога Печорина // Творчество М.Ю. Лермонтова. 150 лет со дня рождения. 1814–1841. М.: Наука, 1964. С. 276–282.
6. Лермонтов М.Ю. Не верь себе // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.: Худож. лит., 1975. Т. 1. С. 54.
7. Ефимов А.А. Игровое начало в прозе М.Ю. Лермонтова: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Таганрог, 2009. 17 с.
8. Савинков С.В. Творческая логика Лермонтова. Воронеж: ВГУ, 2004. 285 с.
9. Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.: Худож. лит., 1976. Т. 4. С. 7–142.
10. Пумпянский Л.В. Классическая традиция: собрание трудов по истории русской литературы. М.: Языки русской культуры, 2000. 864 с.
11. Ильин В.Н. Тайновидение у Пушкина и Лермонтова (1962) // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 323–349.
12. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 69–264.
13. Лермонтов М.Ю. «К\*\*\*» («Мы случайно сведены судьбою...») // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.: Худож. лит., 1975. Т. 1. С. 427.

#### References

1. Vinogradov, V.V. *Izbrannyye trudy. O yazyke khudozhestvennoy prozy* [Chosen Works. About Language of Art Prose], Moscow: Nauka, 1980, pp. 176–203.
2. Goran, V.P. *Drevnegrecheskaya mifologema sud'by* [Ancient Greek Mytheme of Destiny], Novosibirsk: Nauka, 1990. 335 p.
3. Das'ko, A.A. Semanticheskie osobennosti leksikona prostykh pas'yansov [Semantic Features of Simple Solitaires Lexicon], in *Logicheskyy analiz yazyka. Kontseptual'nye polya igry* [Logical Analysis of Language. Conceptual Fields of Game], Moscow: Nauka, 2006, pp. 153–167.
4. Krasikova, E.V. Kontsept sud'by v kosmologii M.Yu. Lermontova [Destiny Concept in M. Yu. Lermontov's Cosmology], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filologiya*, 2004, no. 4, pp. 94–99.
5. Levin, V. Ob istinnom smysle monologa Pechorina [About True Sense of Pechorin's Monologue], in *Tvorchestvo M. Yu. Lermontova. 150 let so dnya rozhdeniya. 1814–1841* [M. Yu. Lermontov's creativity. 150 years since birth. 1814–1841], Moscow: Nauka, 1964, pp. 276–282.
6. Lermontov, M. Yu. Ne ver' sebe ... [Don't trust yourself ...], in Lermontov, M. Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1975, p. 54.
7. Efimov, A.A. *Igrovoe nachalo v proze M. Yu. Lermontova*. Avtoref. diss. kand. filol. nauk [The Game Beginning in M. Yu. Lermontov's Prose. Abstract cand. of philol. diss.], Taganrog, 2009. 17 p.

8. Savinkov, S.V. *Tvorcheskaya logika Lermontova* [Creative Logic of Lermontov], Voronezh: VGU, 2004. 285 p.

9. Lermontov, M. Yu. Geroy nashego vremeni [Hero of Our Time], in Lermontov, M. Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1976, pp. 7–142.

10. Pumpyanskiy, L.V. *Klassicheskaya traditsiya. Sobranie trudov po istorii russkoy literatury* [Classical Tradition. Collected of Works on Stories of the Russian Literature], Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 2000. 864 p.

11. Il'in, V.N. Taynovidenie u Pushkina i Lermontova (1962) [Pushkin and Lermontov mystics], in Il'in, V.N. *Pozhar mirov. Izbrannye stat'i iz zhurnala «Vozrozhdenie»* [Fire of the Worlds. The Chosen Articles from the Vozrozhdeniye Magazine], Moscow: Progress-Traditsiya, 2010, pp. 323–248.

12. Bakhtin, M.M. Avtor i geroi v esteticheskoy deyatelnosti [The Author and the Hero in Aesthetic Activity], in *Sobranie sochineniy, t. 1* [Collected works, vol. 1], Moscow: Russkie slovari, 2003, pp. 69–264.

13. Lermontov, M. Yu. «К\*\*\*» («Мы sluchaino svedeny sud'boyu») [«То\*\*\*» («We are fortuitously connected by destiny...»)], in Lermontov, M. Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1975, p. 427.

УДК 821.161.1

ББК 83.3 (2)5

## ЛЕРМОНТОВ И РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ: «ДУХ ГОТИКИ» И ТРАНСФОРМАЦИЯ РОМАНТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ<sup>1</sup>

С.Д. ТИТАРЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет  
Университетская набережная, д. 11, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
E-mail: svetit52@yandex.ru

*Рассматривается малоизученный аспект творчества Лермонтова. Раскрывается значение готической традиции как одного из кодов его романтической поэзии. Доказывается, что под влиянием поэтики готического романа и традиций предромантической литературы в системе романтизма Лермонтова возник интерес к сверхличностному и мистическому началу внутренней жизни поэта-пророка, возникли образы бесконечного пространства и иного мира, сюжеты перехода за границы реальности, инфернальные образы пейзажа и демонических двойников, ставшие важной составляющей метафизики сознания Лермонтова. Выделяются мотивы и образы, оказавшие влияние на формирование мифопоэтического универсума Лермонтова. Обосновывается проблема эстетизации зла, поставленная в русской религиозной философии начала XX века, как одна из проблем романтической поэзии Лермонтова. Рассматриваются истоки этого явления, которые теоретики символизма связывали с родословной поэта и влиянием мистической литературной традиции. Анализируются теоретические и литературно-критические статьи и поэзия В.С. Соловьёва, Д.С. Мережковского, А.А. Блока, Андрея Белого, К.Д. Бальмонта,*

<sup>1</sup> Статья выполнена в рамках научно-исследовательского проекта при финансовой поддержке фонда РГНФ (проект № 15-34-11047).

Вяч. Иванова. Исследуется трансформация образа Лермонтова в поэзии символистов. Показано, что готические мотивы и образы поэзии Лермонтова усиливаются и мифологизируются в творчестве поэтов-символистов, получают индивидуально-авторскую трактовку в контексте философии Ницше, гностической мифологии, христианской религии и других источников. Делается вывод, что поэзия Лермонтова была включена в полифункциональность неомифологизма русского символизма.

Ключевые слова: творчество Лермонтова, русский символизм, романтизм, готическая традиция, мифопоэтический универсум, концепция поэта-пророка, метафизика образа, функции сновидений, сюжеты перехода, неомифологизм, мифопоэтика.

## LERMONTOV AND RUSSIAN SYMBOLISM: «GOTHIC SPIRIT» AND TRANSFORMATION OF THE ROMANTIC TRADITION

S.D.TITARENKO

St. Petersburg State University

11, Universitetskaya Embankment, St. Petersburg, 199034, Russian Federation

E-mail: svetit52@yandex.ru

*The article reviews a low-studied aspect of Lermontov's creative work. It reveals the significance of Gothic tradition as one of the codes of its romantic poetry. It is proved that the Gothic tradition in the system of Lermontov's romanticism was evolved by the interest in superpersonal and mystical beginning of the poet prophet's internal life, there appeared images of infinite space and another world, plots of transition beyond the reality borders, infernal images of a landscape and demonic doppelgangers. They became an important component of Lermontov's metaphysics of consciousness; he was influenced by poetics of the Gothic novel and tradition of pre-romantic literature. The article highlights motives and images, which were important for formation of Lermontov's mythopoetic universum. The problem of evil aestheticization that was stated in the Russian religious philosophy of the beginning of the XX century as one of the problems of Lermontov's romantic poetry is substantiated in the article. Sources of this phenomenon, which theorists of symbolism connected with a family tree of the poet and influence of mystical literary tradition, are considered. Theoretical, literary critical articles and poetry of V.S. Solovyov, D.S. Merezhkovsky, A.A. Blok, Andrey Bely, K.D. Balmont's, Vyach Ivanov are analysed. The transformation of Lermontov's images in poetry of symbolists is investigated. It is shown that Gothic motives and images of Lermontov's poetry amplify and are mythologized in works of symbolist poets. They receive individual and author's interpretation. Their strengthening happens at different stages of symbolism development by means of Nietzsche's philosophy, Gnostic mythology, Christian religion and other sources and contexts. Conclusions are drawn that Lermontov's poetry was included in polyfunctionality of neo-mythologism of Russian symbolism.*

Key words: Lermontov's creative work, Russian symbolism, romanticism, Gothic tradition, mifopoetichesky universum, concept of the poet prophet, metaphysics of an image, function of dreams, transition plots, neomythologism, mifopoetika.

«Лермонтов огромен и омыт слезами, он бесконечно готичен», – писал Б.Ю. Поплавский в 1930-е годы [1, с. 289]. Поплавский, скорее всего, имел в виду культурфилософское понятие «готической души», получившее распространение в философии начала XX века. Известны высказывания В. Воррингера, писавшего о безудержном стремлении ввысь «готической души» в книге «Формальные проблемы готики» (1910), и О. Шпенглера, который исследовал готическое (в книге «Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории:

Гештальт и действительность», 1918) как важнейшую доминанту, составляющую самосознание европейской культуры. По мысли Шпенглера, «западноевропейское, готическое чувство формы одинокой, витающей в далах души избрало средством своего выражения чистое, невоззрительное, безграничное пространство» [2, с. 281]. Анализируя готическую эстетику и трактуя «готическую душу» как стремление к сверхдействительному и сверхчувственному познанию, А.Ф. Лосев также писал о характерном для нее «*аффективном стремлении личности ввысь*» «с целью вообще превратить все материальное в духовную невесомость» [3, с. 504, 513].

Готическая традиция – важная составляющая поэтики европейского и русского романтизма. Актуализация готики в конце XIX – начале XX века демонстрирует непрерывность культурной традиции. Анализируя неосуществленный замысел М.А. Волошина «Дух готики», А.В. Лавров пишет о том, что «для писателей символистского поколения готика – один из наиболее притягательных и “говорящих” культурных регионов прошлого, <...> ...зримый, выразительный символ порыва к запредельному, манифестация свободного творческого духа, преодолевающего власть косной, неорганизованной материи» [4, с. 303–304]. Интерес к архитектурной готике в поэзии конца XIX – начала XX века был отмечен также и в специальных исследованиях<sup>2</sup>. В последнее время наметились аспекты рассмотрения «готического мифа» и «готического кода» в русской литературе, как связанные с жанровым каноном готического романа, так и не связанные напрямую с текстами, относящимися к этой традиции<sup>3</sup>.

В.Э. Вацуру, исследовавший готическую традицию, проявившуюся в балладах и в романе Лермонтова «Вадим» (1833–1834) и связанную с творчеством М. Льюиса и посредническим влиянием Байрона и Вальтера Скотта, отметил не тождественность готике лермонтовского гиперболизированного героя «с чертами демонизма», наделенного «сверхчеловеческой волей, страстями и страданием», а то, что можно назвать «своеобразным предвосхищением лермонтовского Демона»<sup>4</sup>. Отмечая огромное влияние традиции готического романа Ч.Р. Метьюрина «Мельмот-Скиталец», вышедшего в Англии в 1820 году, в эпоху романтизма, М.П. Алексеев указал на факт его влияния на русскую литературу и на поэзию М.Ю. Лермонтова, упомянувшего его в черновом предисловии к «Герою нашего времени»<sup>5</sup>. В этом плане проблема «духа готики» как «тай-

<sup>2</sup> См.: Багно В.Е. Зарубежная архитектура в русской поэзии конца XIX – начала XX века // Русская архитектура и зарубежное искусство: сб. исследований и материалов. Л.: Наука, 1986. С. 156–188 [5].

<sup>3</sup> См., например: Вацуру В.Э. Готический роман в России. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 544 с. [6]; Алексеев М.П. Ч.Р. Метьюрин и его «Мельмот Скиталец» // Метьюрин Ч.Р. Мельмот Скиталец. М.: Наука, 1983. С. 531–638 [7]; Готическая традиция в русской литературе. М.: РГГУ, 2008. 349 с. [8]; Полякова А.А. Готический канон и его трансформация в русской литературе второй половины XIX века (на материале произведений А.К. Толстого, И.С. Тургенева и А.П. Чехова): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. 23 с. [9]; Заломкина Г.В. Готический миф. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2010. 328 с. [10].

<sup>4</sup> См.: Вацуру В.Э. Готический роман в России. С. 493–494.

<sup>5</sup> См.: Алексеев М.П. Ч.Р. Метьюрин и его «Мельмот Скиталец». С. 633.



ного» кода» восприятия творчества М.Ю. Лермонтова объясняет некоторые мистические аспекты его творчества, оказавшие влияние на русский символизм и подкрепленные другими источниками, вобравшими в себя элементы «готического кода». Среди них можно назвать средневековую литературу и теологию, английскую и немецкую романтическую поэзию, музыку Вагнера и живопись английских художников-прерафаэлитов, розенкрейцерскую философию и гностическую мифологию.

О «духе готики» и своем переживании готического много писали поэты-романтики и теоретики западноевропейского романтизма<sup>6</sup>. Готические мотивы и образы органичны для поэзии Лермонтова в связи с общеевропейской романтической философией искусства. Они были трансформированы в поэтике русского символизма в силу его тяготения к сверхъестественному и ужасному, мистическому и фантастическому. Готическое обращено к метафизике сумеречной и ночной стороны души, к поэтике смерти и умирания в невыразимом порыве к сверхчувственному и безграничному. Готическая традиция связана с эстетизацией зла. Эстетизация зла ставилась в вину Лермонтову уже в прижизненной критике, на что указывает В.М. Маркович<sup>7</sup>.

В научной традиции исследования готического романа существует понятие жанровый и «готический канон»<sup>8</sup>. Нас будут интересовать лишь отдельные аспекты «готического канона» – готические мотивы и образы, проявившиеся в творчестве Лермонтова. Вслед за Э.Р. Курциусом мы обозначим повторяющиеся сюжетно-образные и мотивные элементы этой традиции топосами<sup>9</sup>.

Беспредельность «готической души» выражена, например, в раннем стихотворении Лермонтова «Ночь. I» (1829): «Я зрел во сне, что будто умер я; / Душа, не слыша на себе оков / Телесных, рассмотреть могла б яснее / Весь мир – но было ей не до того: / Боязненное чувство занимало / Ее. Я мчался без дорог ...» [15, с. 102–103]. Готический пейзаж в ряде стихотворений поэта навеян мотивами европейской и русской предромантической поэзии и выражается в особом ночном и вечернем, часто мистическом и зловещем изображении руин и кладбищ, как, например, в стихотворениях «Оставленная пустынь предо мной...»

<sup>6</sup> См.: Эстетика немецких романтиков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 122, 151, 315–318 [11].

<sup>7</sup> См.: М.Ю. Лермонтов: pro et contra: Антология. Т. 1. СПб.: РХГА, 2013. С. 7 [12].

<sup>8</sup> См.: Малкина В.Я., Полякова А.А. «Канон» готического романа и его разновидности // Готическая традиция в русской литературе. М.: РГГУ, 2008. С. 15–31 [13].

<sup>9</sup> В книге «Немецкий дух в опасности» (1932) Э.Р. Курциус писал о продолжении в литературе XX века античной и средневековой традиции, которая основана на общности культурных кодов, или в его терминологии – *топосов*. Наиболее значимыми в этом плане были его работы «Топика как эвристика» (1938), «Европейская литература и латинское средневековье» (1948), «О понятии исторической топики» (1938–1949). Топосы, по Курциусу, – некие «готовые формулы», использующиеся в процессе духовного общения и являющиеся свидетельствами изменения или сохранения сознания или ментальности. Анализируя культурфилософские исследования Курциуса, А.И. Жеребин пишет, что топосы у него понимаются как «устойчивые комплексы изобразительных средств, предназначенные для описания типических ситуаций, действий или переживаний», и речь идет об «архетипических формах художественного мышления» [14, с. 69–70].

(1830) и «Кладбище» (1830). Существенным для поэзии Лермонтова становится пространство мрачных сводов, переходящих в космическую бесконечность, и фантастические образы символов смерти, «призраков и теней»: «Вот с запада *Скелет* неизмеримый / По мрачным сводам начал подниматься / И звезды заслонил собою...» («Ночь II») [15, с. 105]. Характерны сложные мотивировки психологического состояния лирического Я, сюжеты смерти-сна и смерти во сне, создание мистических ангельских и демонологических образов-призраков («Ночь. I», 1830; «Гость», 1830).

В ранней лирике Лермонтова появляются мотивы трансформации лирического Я в безличный призрак или демонический дух, мотивы космического одиночества («Прости мой друг!... Как призрак я лечу...», 1830). В некоторых стихотворениях образ лирического Я сливается с портретом призрачного гостя – властелина Вселенной («Ночь III», 1830). Мотив полета в космическом пространстве многократно варьируется. Образ ангела смерти как полумистического, полуфантастического героя-двойника показателен (поэма «Ангел смерти», 1831). Демонологические образы у Лермонтова, воссозданные в некоторых ранних стихотворениях (например, «Мой демон», 1829; «Ночь I», 1830), несмотря на укорененность в различных литературных традициях, тяготеют и к типу готического героя-призрака или героя-вампира<sup>10</sup>, как в стихотворении «Отрывок» (1830): «Есть грозный дух: он чужд уму; / Любовь, надежда, скорбь и месть – / Все, все подвержено ему. / Он основал жилище там, / Где можем память сохранять, / И предвещает гибель нам...» [15, с. 119].

Анализируя стихотворения Лермонтова, в которых проявилась тенденция совмещать «грех и ужас», Андрей Белый в статье «О теургии» (1903) пишет, что «такие люди, как Лермонтов, называемые светскими писателями-демонистами и о которых в Писании сказано, что они – беззаконные, – такие люди подвержены беспричинной тоске и ужасу...» [17, с. 451]. «Мысль о ней [о любви] – где же? на кладбище, – указывает, анализируя сновидческое творчество Лермонтова и его стихотворение «Любовь мертвеца» Б.А. Садовской в статье «Трагедия Лермонтова» (1912). – Это не сентиментальные вздохи Жуковского о близости небесного свидания, это – злое предчувствие разлуки вечной. Любовь Лермонтова тысячами нитей сплетена со смертью, с гробом, с мертвецами и со всем их кладбищенским обиходом. И опять это не романтический мишурный антураж: Лермонтов искренно любит страшные тайны могил, чувствует подлинную поэзию склепа, как чувствовал ее Эдгар По» [18, с. 474–475].

В.С. Соловьёв, рассматривая метафизику демонизма Лермонтова, его «страшную» «напряженность и сосредоточенность мысли на себе, на своем “Я”» в статье «Лермонтов» (1901), пишет об укорененности этого не столько в байронической традиции, сколько в шотландском происхождении поэта, определяющем поэтику сновидческого. Это, – пишет он, – «быть может, видоизмененный остаток шотландского двойного зрения – способность переступить в

---

<sup>10</sup> Лермонтовский Печорин, размышляя о муках княжны Мэри, доставляющих ему наслаждение, о себе говорит, что «есть минуты, когда я понимаю Вампира...» [16, с. 107].

чувстве и созерцании через границы обычного порядка явлений и схватывать запредельную сторону жизни и жизненных отношений» [19, с. 387]. Он приводит фрагмент стихотворения Лермонтова «Желание»: «На запад, на запад помчался бы я, / Где цветут моих предков поля, / Где в замке пустом на туманных горах / Их забвенный покоится прах...» [19, с. 385]. Вяч. Иванов в статье «Лермонтов» также писал об английских мистических корнях мироощущения поэта, определивших специфику его романтизма и «бегство в воображаемые миры»: «Только английская поэзия производит иногда такое впечатление; в ее воздушных отзвуках чуткий слушатель до сих пор узнает старое наследие анимизма и магии кельтов. Как могли эти мотивы снова прозвучать в мелодиях русского поэта нашего времени?» [20, с. 376]. Двойственность восприятия реального сквозь призму родового, рожденного прапамятью, сновидческого и таинственного, по мысли Вяч. Иванова, определила двойную жизнь поэта, таинственно связанную «с сверхъестественным планом бытия...» [20, с. 374].

Готическое пространство в стихотворении Лермонтова «Пред мной готическое зданье...» (1830) воссоздается не только как сновидческое, но и как воображаемое пространство перехода от жизни к смерти и вечности – «пространство без границ», постигаемое душой:

Пред мной готическое зданье  
Стоит как тень былых годов;  
Пред ним теснится чувствованье  
К нам в грудь того, чему нет слов,  
Что выше теплого участия,  
Святей любви, спокойней счастья.

Быть может, через много лет  
Сия священная обитель  
Оставит только мрачный след,  
И любопытный посетитель  
В развалинах людей искать  
Напрасно станет...» [15, с. 121].

О символической природе готики писал Гете в статье «О немецкой архитектуре», а также немецкие романтики. «Готическое зодчество имеет смысл, и притом высший, – утверждал Ф. Шлегель в наброске письма “Основные черты готического зодчества” (1806), – и если живописи большей частью приходится довольствоваться лишь слабыми, неопределенными, невразумительными, отдаленными намеками на божественное, то зодчество, задуманное и осуществленное таким образом, может как бы непосредственно представить и воплотить бесконечное...» [21, с. 260]. Готическое пространство как пространство души – «пространство без границ» – дано у Лермонтова в стихотворении «Дом» (1830–1831): «До самых звезд он кровлей досягает, / И от одной стены к другой – / Далекий путь, который измеряет / Жилец не взором, но душой...» [15, с. 168].

Мифопоэтический универсум Лермонтова как выражение «готической души» и безграничного Я становится значимым для Серебряного века с его устремлениями к отражению микрокосма души в макрокосме космического пространства. Как утверждал О. Шпенглер, анализируя феномен европейской «готической души», ее «разлад лежит в сути спора о первенстве воли или разума, *основной проблемы готической философии*» [2, с. 584]. По его мнению, культура становится выражением воли: «Я возносится вверх в готической архитектуре; башенные шпицы и контрфорсы суть Я, и оттого вся фаустовская этика есть некое «вверх»; совершенствование Я, нравственная работа над Я, оправдание Я верой и добрыми деяниями, уважение Ты в ближнем ради собственного Я и его блаженства, от Фомы Аквинского до Канта, и, наконец, высочайшее бессмертие Я» [2, с. 585].

О внутреннем трагизме Я Лермонтова писали В.С. Соловьёв, Д.С. Мережковский, А.А. Блок, Вяч. Иванов. «Первая, и основная, особенность лермонтовского гения, – заметил Соловьёв, – страшная напряженность и сосредоточенность мысли на себе, на своем “Я”; страшная сила личного чувства» [19, с. 384].

На доминировании сверхличностного Я основан мифопоэтический универсум поэта. Под мифопоэтическим универсумом В.Н. Топоров понимал «пространство, развертывающееся вовне», некое «вольное пространство», организованное изнутри, «расчлененное» и неким образом «соединенное»<sup>11</sup>. Вхождение в мифопоэтический универсум Лермонтова началось со споров современников о его демонизме и породило множество дискуссий, продолженных в конце XIX – начале XX века в философии и литературной критике русских символистов.

Ярким примером характеристики лермонтовского метафизического универсума стала статья Д.С. Мережковского «М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества» (1909). Основные черты, на которые он обратил внимание, – замкнутость и демоничность образа поэта *vates*. Вместе с тем он ввел христианский аспект понимания лермонтовской религиозности, не ограничиваясь негативной метафизикой зла, находя важнейший позитивный полюс. «Источник лермонтовского бунта, – писал он, – не эмпирический, а метафизический. Если бы продолжить этот бунт в бесконечность, он, может быть, привел бы к иному, более глубокому, истинному смирению...» [23, с. 384]. Христианское «не от мира сего» у Лермонтова, пишет Мережковский, онтологично как обратное движение «оттуда сюда» [23, с. 392].

Таким образом, эстетизация зла у Лермонтова становится для символистов не только доминантным принципом восприятия творчества поэта, как в XIX веке, но и основой для постижения мифа о его «внутренней жизни» как поэта-медиума. Выразительная характеристика Лермонтова была дана в статье Вяч. Иванова «Заветы символизма», где он писал: «...серафический (как говорили в средние века) и вместе демонический (как любил выражаться Гете) Лермонтов, в гневном мятеже и в молитвенном умилении равно томимый “чуд-

---

<sup>11</sup> См.: Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 240 [22].

ным желаньем”; тоской по таинственному свиданию и иным песням, чем “скучные песни земли”; – Лермонтов, первый в русской поэзии затрепетавший предчувствием символа символов – Вечной Женственности, мистической плоти рожденного в вечности Слова» [24, с. 597]. Символистами были глубоко поняты христианские основания и платонизм творчества Лермонтова, воспринятый, вероятнее всего, поэтом-романтиком через круг шеллингианцев. Но главным было ощущение философско-символического выражения Лермонтовым метафизической, трансцендентной реальности. «Необычная сосредоточенность Лермонтова в себе давала его взгляду остроту и силу, чтобы иногда разрывать сеть внешней причинности и проникать в другую, более глубокую, связь существующего, – это была способность пророческая...», – писал В.С. Соловьев [19, с. 387].

Универсум предполагает становление понятий *сущее–существование, бытие–небытие*. Категории лермонтовского мифопоэтического универсума основаны на символических образах: Иной мир, Мироздание, Бог, Человек, Демон, Ангел, Дух, Земля, Рай, Добро, Зло, Душа, Смерть, Природа, Вечность, Вечное Материнство, Вечно-Женственное, Мировая гармония. Концепция поэта-медиума формировалась в символистском мировосприятии начиная с моделей, представляющих Лермонтова ницшеанским сверхчеловеком и демоническим демиургом, и до возведения его к образу люцеферического играющего гения, демона маскарада (Бальмонт) или истолкования в русле гностицизма, христианского платонизма и софиологии (Вяч. Иванов).

В центре внимания символистов была проблема абсолюта и абсолютного мира, абсолютного времени, воплощенных в поэзии Лермонтова, как вечности и неизреченного, Бога и души (демонической или ангелоподобной). Основные лермонтовские метафизические образы-понятия соответствовали символистской парадигматике: Иной Мир как Первообраз («В уме своем я создал мир иной...» – стихотворение «Русская мелодия»<sup>12</sup>), Иная жизнь как Абсолютное Время («Я жил века и жизньную иной, И о земле позабывал ...» – стихотворение «1831-го, июня 11 дня»<sup>13</sup>), Иные Образы как Первоначала и Изреченное («И образов иных существованье; Я цепью их связал между собой, Я дал им вид, но не дал им названья...» – «Русская мелодия»<sup>14</sup>).

Множественные зеркальные образы-понятия лермонтовского универсума находим у разных поэтов: «Есть в мире здешнем – мир иной. Есть ужас тот же, та же тайна...» (Д. Мережковский. «Двойная бездна»<sup>15</sup>), «Настанет мир иных скитаний, иных падений и высот...» (В. Брюсов. «К близкой»<sup>16</sup>), «Моя душа стремится в мир иной...» (К. Бальмонт. «Лунный свет»<sup>17</sup>). Иной Мир – лермон-

<sup>12</sup> См.: Лермонтов М.Ю. Полн. собр. стихотворений: в 2 т. Т. 1. Л.: Сов. писатель, 1989. С. 76 [15].

<sup>13</sup> Там же. С. 189.

<sup>14</sup> Там же. С. 76.

<sup>15</sup> См.: Мережковский Д.С. Двойная бездна // Мережковский Д.С. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 546 [25].

<sup>16</sup> См.: Брюсов В.Я. К близкой // Брюсов В.Я. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1973. С. 314 [26].

<sup>17</sup> См.: Серебряный век русской поэзии. М.: Просвещение, 1993. С. 44 [27].

товская метафизическая сфера, или небытие, невыразимый мир потустороннего и мистического, сфера иррационального. Показательно, что иной мир становится сферой сновидческого, как, например, у К. Бальмонта: «Будем лишь помнить, что вечно к иному, / К новому, к сильному, к доброму, к злему, / Ярко стремимся мы в сне золотом...» [28, с. 2]. Ханзен-Леве отмечает, что некоторые центральные символы в русском символизме – категории философского мышления – возникли как отражение понятия «Мир Иной» (такова, например, «прозрачность» у Вяч. Иванова)<sup>18</sup>.

В статье «Общий смысл искусства», приводя в качестве примера фрагмент из стихотворения Лермонтова «Есть речи – значенье...», Соловьев выделил магически-преобразовательную функцию лермонтовской поэзии, связывающую «нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием *an sich* всего существующего)»<sup>19</sup>. Интересен подмеченный Соловьевым уникальный прием сна во сне или видения во сне из стихотворения «Сон» Лермонтова, в котором, по словам философа, осуществлено проникновение в иную реальность: «Лермонтов видел, значит, не только сон своего сна, но и тот сон, который снился сну его сна – сновидение в кубе» [19, с. 389]. Подобный прием, позволяющий узреть Иной Мир, находим в стихотворении К. Бальмонта «Сон» («Я спал. Я был свободен. Мой дух соткал мне сон...»)<sup>20</sup>. Сон является важной характеристикой пересечения границ реального мира и мира иного в готической литературе. У Лермонтова и Бальмонта, как и в готической традиции, происходит перемещение не в прошлое, а в будущее<sup>21</sup>. Сон во сне, формирующий вторую реальность, интересен и с точки зрения средневековой традиции видений как познания неведомого, а также теорий зрительного восприятия, сформировавшихся в контексте готической культуры. В учении Фомы Аквинского и Альберта Великого была выдвинута идея о том, что зрение не только отражает световые лучи, но и может сделать их действенным полем влияния<sup>22</sup>.

С точки зрения динамики формирования готической составляющей лермонтовского символистского мифа существенно, что в 1890-е годы многие поэты-символисты опирались на идею эстетизации зла и представление об антинормичности поэтического сознания поэта-романтика (дуализм понимался в русле символистского христианского гностицизма и нищезанства). Восприятие традиций Лермонтова складывается на постромантической основе как наи-

<sup>18</sup> См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов: Мифопоэтический символизм начала века: Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. С. 413 [29].

<sup>19</sup> См.: Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 84 [19].

<sup>20</sup> См.: Бальмонт К.Д. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 28 [28].

<sup>21</sup> См.: Федунина О.В. «Мельмот Скиталец» Ч.Р. Метьюрина и «Приглашение на казнь» В.В. Набокова: форма сна и картина мира // Готическая традиция в русской литературе. М.: РГГУ, 2008. С. 267–296 [30].

<sup>22</sup> См.: Клуцкерт Э. Изображения видений и визуальное восприятие // Готика. Архитектура. Скульптура. Живопись / под ред. Р. Томана. Кёпеманн, 2004. С. 439 [31]; Эко У. Эволюция средневековой эстетики. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 152–155 [32].

важнейшей для русского символизма, большую роль играют лермонтовские антиномии: Бог–Демон, Небо–Земля, Любовь–Ненависть, Добро–Зло. С опорой на них демонический миф Лермонтова трансформируется в дьяволический и люциферический, миф пророчества – в мессианский и эсхатологический, миф гениальности – в сверхчеловеческий, миф трагической любви и провиденциальный миф о ранней смерти – в танатологический, миф скитания и одиночества – в мифопоэтический религиозно-философский сюжет отпадения души от неба. Образ «отпадной» от неба души нашел глубокое отражение в стихотворении Лермонтова «1831-го, июня 11 дня». Он обозначен поэтом-романтиком как «сумерки души»: «Есть сумерки души, когда предмет Желаний мрачен...» [15, с. 196].

В поэзии Мережковского, Брюсова, Гиппиус, Бальмонта и других поэтов складывается не без влияния Лермонтова и Ницше дьяволический дискурс, характерный для русских символистов. На тотальную демонологию символизма обратил внимание А. Ханзен-Леве<sup>23</sup>. Лермонтовский текст в гиперпалimpseсте символистов – лишь основание для дальнейших напластований и игры. Но художник, понимаемый как играющий демиург, оказывается сопряжен лермонтовскому демоническому Я, абсолютизируется его безоговорочная императивность и всеотрицание. Творческая и личностная рефлексия Лермонтова («Я – или Бог – или никто!») становится доминантной, например, для Гиппиус, Брюсова, Бальмонта.

В центре поэтологии символизма – «эстетизация зла», двойственность, «запретельность», «пророческий дар» лермонтовского поэта-медиума, как, например, в стихотворении Брюсова «Люцифер» («Я – первый, до века восставший...»). Это эстетика лермонтовского исповедания, переведенного на язык всеотрицания Ницше и пессимизма Шопенгауэра. Наблюдается трансформация образа Демона в символы Сатаны, Люцифера, Антихриста у Мережковского, Бальмонта, Сологуба. Поэты первого поколения символистов, по мысли А. Ханзен-Леве, «перебрасывают мост от романтического поэта-первооткрывателя и создателя “иного мира” к дьяволическому поэту-демиургу» [33, с. 311–312].

В 1900–1910-е гг. поэты-символисты проявляют интерес к лермонтовскому космизму. Мифы о мире, о жизни, о пути и судьбе поэта создаются Блоком и Бальмонтом. Интертекстуальные подтексты, восходящие к сочинениям Лермонтова, организуются в единый мифопоэтический сюжет на основе идеи памяти – так происходит, например, у Вяч. Иванова<sup>24</sup>. Вяч. Иванов преобразует лермонтовского «Пророка» в «пустынника духа». В статье «Копье Афины» он пишет, что все поэты – «пустынники духа», они несут на себе печать лермонтовского пророка<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> См.: Ханзен-Лёве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов: Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 512 с. [33].

<sup>24</sup> См.: Йованович М. Некоторые вопросы подтекстуального строения сборника «Прозрачность» Вяч. Иванова // *Cultura e memoria: Del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*. Firenze, 1988. Т. 2. С. 59–82 [34].

<sup>25</sup> См.: Иванов Вяч. Копье Афины // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 729 [35].

Если для символистов 1890-х годов были важны дихотомия и дуальный архетип, то в последующие годы наблюдается попытка синтеза универсальных образов и мотивов Лермонтова, о чем Вяч. Иванов пишет в статьях «Копье Афины», «Поэт и чернь», «Лермонтов». Образ «сумерек души» Лермонтова находит отражение в названии стихотворения Вяч. Иванова «Душа сумерек». Анализируя понятие мистической души лермонтовского пророка в статье «Копье Афины», он утверждает, что художник этого типа «сознательно или бессознательно, живет убеждением, что “нужен одинокий пыл неразделенного порыва”» [35, с. 730]. Цитируя строку своего раннего стихотворения «Ночь в пустыне» (1889), Вяч. Иванов явно указывает на лермонтовский источник своего образа.

У поэтов-символистов наблюдается «перекодирование» языка Лермонтова (например, «По небу полуночи ангел летел...») в духе готической поэтики призраков и деструктивной ангелологии символизма. Можно привести в качестве примера следующие стихотворения: «Ангел бледный» Брюсова («Ангел бледный, синеглазый...»), «Темный ангел» Мережковского («Темный ангел одиночества...»), «Воплощение» Вяч. Иванова («Мой ангел, где я...»). Наблюдается трансформация Ангела в Демона или даже в Люцифера, например, у Брюсова («Ангел бледный», «К портрету М. Лермонтова», «Люцифер»), Бальмонта («Демоны»), Сологуба («Люцифер человеку»). Множественные трансформации образа демона наблюдаются и в поэзии А. Блока и Вяч. Иванова. Например, у Вяч. Иванова демон – это демон-жалю, демон-Эрос из стихотворения «Кратэр» (сборник «Эрос»), демон-соглядатай – из стихотворения «Пчела» (книга «Свет вечерний»), ангел-двойник в стихотворении «Бессонница» (книга «Cor Ardens»): «<...> Казни ль вестник предрассветный, / Иль бесплотный мой двойник, – / Кто ты, белый, что возник / Предо мной, во мгле просветной, <...> Мой судья? палач? игёмон? / Ангел жизни? смерти демон? / Брат ли, мной из ночи гроба / Изведенный? / Мной убитый, – / Присужденный / На томительный возврат? / Супостат – Или союзник? / Мрачный стражник? бледный узник? / Кто здесь жертва? – кто здесь жрец? / Воскреситель и мертвец?» [36, с. 307–308].

Таким образом, готическая составляющая романтической традиции Лермонтова, как представляется, играла существенную роль в становлении мотивной и образной системы русского символизма. В этом случае в русле поэтики символизма создаются новые комбинации узнаваемых готических и романтических мотивов, намечается их кардинальное преобразование и включение в индивидуальный художественный мир на основе мифотворческой функции.

#### Список литературы

1. Поплавский Б.Ю. Доклады. Наброски выступлений // Новый журнал. 2008. № 253. С. 273–298.
2. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М.: ЭКСМО, 2009. 800 с.
3. Лосев А.Ф. Готическая эстетика // Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С. 502–514.



4. Лавров А.В. «Дух готики» – неосуществленный замысел М.А. Волошина // Лавров А.В. Русские символисты: Этюды и разыскания. М.: Прогресс-Плеяда, 2007. С. 303–329.
5. Багно В.Е. Зарубежная архитектура в русской поэзии конца XIX – начала XX века // Русская архитектура и зарубежное искусство. Л.: Наука, 1986. С. 156–188.
6. Вацура В.Э. Готический роман в России. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 544 с.
7. Алексеев М.П. Ч.Р. Метьюрин и его «Мельмот Скиталец» // Метьюрин Ч.Р. Мельмот Скиталец. М.: Наука, 1983. С. 531–638.
8. Готическая традиция в русской литературе. М.: РГГУ, 2008. 349 с.
9. Полякова А.А. Готический канон и его трансформация в русской литературе второй половины XIX века (на материале произведений А.К. Толстого, И.С. Тургенева и А.П. Чехова): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. 23 с.
10. Заломкина Г.В. Готический миф. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2010. 328 с.
11. Эстетика немецких романтиков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 576 с.
12. Маркович В.М. Лермонтов и его интерпретаторы // М.Ю. Лермонтов: pro et contra: Антология. Т. 1. СПб.: РХГА, 2013. 1090 с.
13. Малкина В.Я., Полякова А.А. «Канон» готического романа и его разновидности // Готическая традиция в русской литературе. М.: РГГУ, 2008. С. 15–32.
14. Жеребин А.И. Цитата Ал.В. Михайлова из Курциуса // Жеребин А.И. От Виланда до Кафки: Очерки истории немецкой литературы. СПб.: Изд-во Н.И. Новикова, 2012. С. 69–78.
15. Лермонтов М.Ю. Полное собрание стихотворений: в 2 т. Т. 1. Л.: Сов. писатель, 1989. 688 с.
16. Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Худож. лит., 1976. 542 с.
17. Белый А. О теургии // М.Ю. Лермонтов: pro et contra: Антология. Т. 1. СПб.: РХГА, 2013. 1090 с.
18. Садовской Б.А. Трагедия Лермонтова // М.Ю. Лермонтов: pro et contra: Антология. Т. 1. СПб.: РХГА, 2013. 1090 с.
19. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
20. Иванов Вяч. Лермонтов // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. 800 с.
21. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1983. 447 с.
22. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 240.
23. Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Сов. писатель, 1991. С. 378–415.
24. Иванов Вяч. Заветы символизма // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. 852 с.
25. Мережковский Д.С. Двойная бездна // Мережковский Д.С. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Изд-во «Правда», 1990. 672 с.
26. Брюсов В.Я. К близкой // Брюсов В.Я. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1973. 672 с.
27. Серебряный век русской поэзии. М.: Просвещение, 1993. 432 с.
28. Бальмонт К.Д. Стихотворения. М.: Книга, 1989. 554 с.
29. Ханзен–Леве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов: Мифопоэтический символизм начала века: Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с.
30. Федунина О.В. «Мельмот Скиталец» Ч.Р. Метьюрина и «Приглашение на казнь» В.В. Набокова: форма сна и картина мира // Готическая традиция в русской литературе. М.: РГГУ, 2008. С. 267–296.
31. Клуккерт Э. Изображения видений и визуальное восприятие // Готика. Архитектура. Скульптура. Живопись / под ред. Р. Томана. Köpenmann, 2004. С. 439–454.
32. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 152–155.
33. Ханзен–Лёве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов: Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 512 с.

34. Иванович М. Некоторые вопросы подтекстуального строения сборника «Прозрачность» Вяч. Иванова // *Cultura e memoria: Del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*. Firenze, 1988. Т. 2. С. 59–82.

35. Иванов Вяч. Копье Афины // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. 872 с.

36. Иванов Вяч. *Cor Ardens* // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. 852 с.

#### References

1. Poplavskiy, B.Yu. *Novyy zhurnal*, 2008, no. 253, pp. 273–298.
2. Shpengler, O. *Zakat Evropy: Ocherki morfologii mirovoy istorii* [The Decline of the West: Outline of a Morphology of World History], Moscow: EKSMO, 2009. 800 p.
3. Losev, A.F. *Goticheskaya estetika* [Gothic Aesthetics], in Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance], Moscow: Mysl', 1978, pp. 502–514.
4. Lavrov, A.V. «Dukh gotiki» – neosushchestvlenyy zamysel M.A. Voloshina [«Gothic Spirit» – an Unrealized Plan of Voloshin], in Lavrov, A.V. *Russkie simvolisty: Etyudy i razyskaniya* [Russian Symbolists: Essays and Research], Moscow: Progress-Pleyada, 2007, pp. 303–329.
5. Bagno, V.E. *Zarubezhnaya arkhitektura v russkoy poezii kontsa XIX – nachala XX veka* [Foreign Architecture in the Russian Poetry of the End of XIX century – the Beginning of the XX Century], in «*Russkaya arkhitektura i zarubezhnoye iskusstvo*» [Russian Architecture and Foreign Art], Leningrad: Nauka, 1986, pp. 156–188.
6. Vatsuro, V.E. *Goticheskyy roman v Rossii* [Gothic Novel in Russia], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2002. 544 p.
7. Alekseev, M.P. Ch.R. Met'yurin i ego «Mel'mot Skitalets» [H.R. Maturin and his «Melmoth Wanderer»], in Met'yurin Ch.R. *Mel'mot Skitalets* [Melmoth Wanderer], Moscow: Nauka, 1983, pp. 531–638.
8. *Goticheskaya traditsiya v russkoy literature* [Gothic Tradition in Russian Literature], Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, 2008. 349 p.
9. Polyakova, A.A. *Goticheskyy kanon i ego transformatsiya v russkoy literature vtoroy poloviny XIX veka (na materiale proizvedeniy A.K. Tolstogo, I.S. Turgeneva i A.P. Chekhova)*. Avtoref. diss. kand. filol. nauk [Gothic Canon and its Transformation in the Russian Literature of the Second Half of the XIX Century (on works of A.K. Tolstoy, I.S. Turgenev and A.P. Chekhov). Abstract cand. of philol. diss.], Moscow, 2006. 23 p.
10. Zalomkina, G.V. *Goticheskyy mif* [Gothic Myth], Samara: Izdatel'stvo «Samarskiy universitet», 2010. 328 p.
11. *Estetika nemetskikh romantikov* [Aesthetics of German Romantics], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet», 2006. 576 p.
12. Markovich, V.M. *Lermontov i ego interpretatory* [Lermontov and His Interpreters], in M.Yu. *Lermontov: pro et contra: Antologiya, t. 1* [M.Yu. Lermontov: Pro et Contra: Anthology, vol. 1], Saint-Petersburg: Rossiyskaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2013. 1090 p.
13. Malkina, V.Ya., Polyakova, A.A. «Kanon» goticheskogo romana i ego raznovidnosti [«Canon» of the Gothic Novel and its Varieties], in *Goticheskaya traditsiya v russkoy literature* [Gothic Tradition in Russian Literature], Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 2008, pp. 15–32.
14. Zherebin, A.I. Tsitata A.V. Mikhaylova iz Kurtsiusa [The Quote of A.V. Mikhaylov from Kurtsius], in Zherebin, A.I. *Ot Vilanda do Kafki: Ocherki istorii nemetskoy literatury* [From Willand to Kafka: Sketches of History of German Literature], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo N.I. Novikova, 2012, pp. 69–78.
15. Lermontov, M.Yu. *Polnoe sobranie stikhotvoreniy: v 2 t., t. 1* [Complete Collection of Poems: in 2 vol., vol. 1], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1989. 688 p.
16. Lermontov, M.Yu. *Geroy nashego vremeni* [Hero of Our Time], in Lermontov, M.Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1976. 542 p.

17. Belyy, A. O teurgii [About a Teurgiya], in *M. Yu. Lermontov: pro et contra: Antologiya, t. 1* [M. Yu. Lermontov: Pro et Contra: Anthology, vol. 1], Saint-Petersburg: Rossiyskaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2013. 1090 p.
18. Sadovskoy, B.A. Tragediya Lermontova [Lermontov's Tragedy], in *M. Yu. Lermontov: pro et contra: Antologiya, t. 1* [M. Yu. Lermontov: Pro et Contra: Anthology, vol. 1], Saint-Petersburg: Rossiyskaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2013. 1090 p.
19. Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Art Philosophy and Literary Criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991. 701 p.
20. Ivanov, Vyach. Lermontov [Lermontov], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected works: in vol. 4, vol. 4], Bryussel', 1987. 800 p.
21. Shlegel', F. *Estetika. Filosofiya. Kritika v 2 t., t. 2* [Aesthetics. Philosophy. Criticism: in 2 vol., vol. 2], Moscow: Iskusstvo, 1983. 447 p.
22. Toporov, V.N. Prostranstvo i tekst [Space and Text], in *Tekst: semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], Moscow: Nauka, 1983. 240 p.
23. Merezhkovskiy, D.S. M. Yu. Lermontov. Poet sverkhchelovechestva [M. Yu. Lermontov. The Poet of Supermankind], in Merezhkovskiy, D.S. *V tikhom omute. Stat'i i issledovaniya raznykh let* [In a Silent Whirlpool. Articles and Researches of Different Years], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991, pp. 378–415.
24. Ivanov, Vyach. Zavety simbolizma [Symbolism Precepts], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works: in 4 vol., vol. 2], Brussels, 1974. 852 p.
25. Merezhkovskiy, D.S. Dvoynaya bezdna [Double Chasm], in Merezhkovskiy, D.S. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected works in 4 vol., vol. 4], Moscow: Pravda, 1990. 672 p.
26. Bryusov, V.Ya. K blizkoy [To the close woman], in Bryusov, V.Ya. *Sobranie sochineniy: v 7 t., t. 1* [Collected works: in 7 vol., vol. 1], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1973. 672 p.
27. *Serebryanny vek russkoy poezii* [Silver Age of Russian Poetry], Moscow: Prosveshchenie, 1993. 432 p.
28. Bal'mont, K.D. *Stikhotvoreniya* [Poems], Moscow: Kniga, 1989. 554 p.
29. Khanzen–Leve, A. *Russkiy simbolizm: Sistema poeticheskikh motivov: Mifopoeticheskiy simbolizm nachala veka* [Russian Symbolism: System of Poetic Motives: Mythopoetic Symbolism of the Beginning of the Century], Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 2003. 816 p.
30. Fedunina, O.V. «Mel'mot Skitalets» Ch.R. Met'yurina i «Priglasenie na kazn'» V.V. Nabokova: forma sna i kartina mira [H.R. Maturin's «Melmoth the Wanderer» and «Invitation to a Beheading» by V.V. Nabokov: Form of a Dream and Picture of the World], in *Goticheskaya traditsiya v russkoy literature* [Gothic Tradition in Russian Literature], Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 2008, pp. 267–296.
31. Klukkert, E. Izobrazheniya videniy i vizual'noe vospriyatie [Image of Dreams and Visual Perception], in *Gotika. Arkhitektura. Skul'ptura. Zhivopis'* [Gothic style. Architecture. Sculpture. Painting], Könemann, 2004, pp. 439–454.
32. Eko, U. *Evolutsiya srednevekovoy estetiki* [Evolution of Medieval Aesthetics], Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2004, pp. 152–155.
33. Khanzen–Leve, A. *Russkiy simbolizm: Sistema poeticheskikh motivov: Ranniye simbolizm* [Russian Symbolism: System of Poetic Motives: Early Symbolism], Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 1999. 512 p.
34. Yovanovich, M. Nekotorye voprosy podtekstual'nogo stroeniya sbornika «Prozrachnost'» Vyach. Ivanova [Some Questions of a Subtextual Structure of the Book «Transparency» by Vyach. Ivanov], in *Cultura e memoria: Del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*. Firenze, 1988, vol. 2, pp. 59–82.
35. Ivanov, Vyach. Kop'e Afiny [Spear of Athena ], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works: in 4 vol., vol. 1], Brussels, 1971. 872 p.
36. Ivanov, Vyach. Cor Ardens, in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2], Bryussel', 1974. 852 p.

УДК 821.161.1  
ББК 83.3(2)5

## ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА О М.Ю. ЛЕРМОНТОВЕ 1890-х ГОДОВ: КОНЦЕПЦИИ, ПРОЗРЕНИЯ, ИТОГИ

Н.Г. ЮРИНА

Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва  
ул. Большевикская, д. 68, г. Саранск, 430005, Российская Федерация  
E-mail: makarova-ng@yandex.ru

*Рассматривается проблема рецепции личности и творчества М.Ю. Лермонтова в русской литературной критике 1890-х годов, которая является актуальной в связи с важностью для современной филологической науки работ обобщающего характера, воссоздающих целостную картину литературно-критического восприятия творческого наследия поэта в тот или иной историко-литературный период. В результате анализа и сопоставления концепций творчества Лермонтова, предложенных в последнее десятилетие XIX века представителями народнического, философского, импрессионистического, «академического» направлений в критике, отмечены наиболее значимые для дальнейшего развития лермонтоведения идеи, оценки и выводы, сформулированы итоги первого этапа литературно-критической полемики о Лермонтове, связанной с его юбилеем. Делается вывод, что накал полемики вокруг творчества Лермонтова в 1890-е годы свидетельствовал о том, что художественное наследие поэта воспринималось как часть современного литературного и общекультурного процесса. Утверждается многоплановость итогов этой полемики: переход к изучению философских и психологических аспектов лермонтовского наследия, перегруппировка сил в самой критике и дальнейшее развитие науки о Лермонтове.*

Ключевые слова: *литературная критика, литературно-критическая полемика, творчество Лермонтова, интерпретация, концепция творчества, критический метод, литературно-критическое направление.*

## LITERARY-CRITICAL POLEMIC ABOUT M.Y. LERMONTOV IN THE 1890S: CONCEPTS, INSIGHTS, RESULTS

N.G. YURINA

N.P. Ogarev Mordovia State University  
68, Bolshevikskaya street, Saransk, 430005, Russian Federation  
E-mail: makarova-ng@yandex.ru

*The article presents the problem of the reception of the personality and work of M.Y. Lermontov in Russian literary criticism of the 1890s, which is relevant in view of the importance for modern philological science of the generalizing character works, reconstructing an integral picture of the literary-critical perception of the artistic legacy of the poet in a particular historical and literary period. Analyzing and comparing the Lermontov's concepts proposed in the last decade of the 19th century by the representatives of the populist, philosophical, impressionistic, «academic» directions in the criticism, the author points out the most important for the further development of the Lermontovedeniye (the Lermontov studies) ideas, evaluations and conclusions, formulates the results of the first stage of the literary-critical polemic about Lermontov related to his anniversary. It is concluded that the intensity of the polemic surrounding the works of Lermontov in the 1890s testified that the artistic legacy of the poet is therefore considered as a part of the modern literary and common cultural process. It approves*

*the diversity of the results of this polemic: the transition to the study of the Lermontov's legacy in the philosophical and psychological aspects, realignment in the criticism itself and further development of the science about Lermontov.*

Key words: *literary criticism, literary-critical polemic, works of Lermontov, interpretation, concept of creations, critical method, literary and critical direction.*

Конец XIX – начало XX в. – один из самых ярких и в то же время недостаточно изученных этапов в истории литературно-критической борьбы, связанной с личностью и творчеством М.Ю. Лермонтова. Критика этого периода особо трепетно относилась к русскому классическому художественному наследию, свидетельством тому – активное празднование многочисленных литературных дат, в том числе связанных с Лермонтовым. Лермонтовские юбилеи на рубеже веков отмечались в литературных кругах неоднократно (1891, 1901, 1911, 1914 годы). Причем важен тот факт, что образ поэта в сознании критиков и читателей не единожды и ощутимо трансформировался. Это было обусловлено изменением отношения общества к классике, внутренними процессами, происходившими в самой литературе, сменой авторитетов в области критики и изменением методов исследования. В критических спорах о Лермонтове отразилась эпоха рубежа веков с её философско-эстетическим и литературно-художественным многообразием.

Нельзя сказать, что проблема рецепции личности и творчества Лермонтова в критике рубежа веков совсем не изучена. Она достаточно давно находится в сфере внимания исследователей. Отдельные критические работы 1890-х годов, посвящённые творчеству Лермонтова, освещались в монографиях К.Н. Григорьяна, Л.Я. Гинзбург и др., трудах Д.Е. Максимова, П.П. Громова, Е.И. Наумова, рассматривающих лермонтовские традиции в творчестве поэтов и писателей начала XX столетия, в исследованиях по истории русской литературы и критики В.И. Кулешова, Л.М. Крупчанова, А.А. Носова и др. Современных учёных<sup>1</sup> интересуют интерпретации лермонтовского наследия сторонниками, прежде всего, тех литературно-критических систем, которые в советский период воспринимались как мало плодотворные, не создавшие каких-либо традиций – религиозно-философской, символистской, импрессионистической.

На наш взгляд, на сегодняшний день назрела необходимость в работах обобщающего характера, воссоздающих целостную картину литературно-критического восприятия творчества Лермонтова в тот или иной историко-ли-

---

<sup>1</sup> См.: Маркович В.М. Миф о Лермонтове на рубеже XIX–XX веков // Имя – сюжет – миф / под ред. Н.М. Герасимовой. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. С. 115–139 [1]; Пугачёв О.С. Личность и творчество М.Ю. Лермонтова в философской критике В. Соловьёва и Д.С. Мережковского // М.Ю. Лермонтов в русской и зарубежной науке и культуре. Пятигорск, 2011. Вып. 2. С. 183–190; Милованова Т.С. Творческая личность М.Ю. Лермонтова в оценке философов русского космизма В.С. Соловьёва и Н.Ф. Фёдорова // Вестник Московск. гос. обл. ун-та. Сер. Фило-софские науки. 2011. № 3. С. 172–177; Юрина Н.Г. Творчество М.Ю. Лермонтова в критическом осмыслении А.А. Блока // Русский язык в контексте национальной культуры: материалы Всерос. науч. конф. Саранск, 24–26 мая 2007 г. – Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2008. С. 418–424.

тературный период. Такой процесс уже начат и протекает достаточно успешно<sup>2</sup>. Рассмотрение проблемы восприятия лермонтовского наследия именно в подобном ракурсе связано, во-первых, с тем, что при широком историко-литературном контексте отчётливее выступает процесс формирования и трансформаций образа Лермонтова в сознании критиков и читателей определенного исторического периода, во-вторых, с возможностью понять значимость автора для литературы этого времени и высветить отдельные моменты общественно-литературного сознания, определявшие направления художественных поисков эпохи. Главной целью нашего небольшого исследования является воссоздание и анализ тех оценок, которые получило творчество М.Ю. Лермонтова в критике 1890-х годов, в период особо явного противостояния эстетических и литературных программ. Столкновение разных подходов при интерпретации наследия поэта, полемический настрой эпохи позволили критике этого периода осуществить прорыв в лермонтоведении, заложить далеко идущие традиции различных трактовок лирики Лермонтова, отразить особенности его личности.

Пятидесятилетняя годовщина со дня смерти Лермонтова явилась особой датой в истории восприятия и изучения его жизни и творчества. Сутью литературно-критической полемики о Лермонтове 1890-х годов стала постановка проблемы переоценки его творческого наследия, появление ряда новых лермонтовских концепций. Необходимо отметить, что русская литературная критика 1880 – начала 1890-х годов переживала нелёгкие времена, связанные с определённым застоём и необходимостью пересмотра идеалов, определявших характер её развития на протяжении почти полувека. Основной тон продолжали задавать критики-народники, сторонники социологической ветви, которые ощутимым образом влияли на формирование сознания читателей. Однако всё чаще и значительнее становятся выступления о литературе представителей новых литературно-критических направлений – религиозно-философского и модернистского. Лермонтовский юбилей в подобных условиях явился возможностью заявить о себе, противопоставить собственный критический метод устоявшимся и давно признанным. Вот почему новые ракурсы в рассмотрении творчества писателя часто шокировали читателей, вызывали большой резонанс.

Совершенно логичным представляется тот факт, что на рубеже веков полемику о Лермонтове начал глава авторитетнейшего в то время литературно-критического направления Н.К. Михайловский. Развернутый разбор творчества писателя критик-народник предложил в статье 1891 года «Герой безвременья» (первая её часть была опубликована в июльском номере «Русских ведомостей»), содержание которой определялось идеей столкновения среды с сильным индивидуальным началом, её не принимающим. Н.К. Михайловский

---

<sup>2</sup> См.: Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов: Из наследия первой эмиграции / сост., вст. ст. и коммент. М.Д. Филина. М.: Русский мир, 1999; Юрина Н.Г. Творчество М.Ю. Лермонтова в русской критике конца XIX – начала XX века. Саранск, 2006 [2] и др.

отнес личность Лермонтова к общественному типу, стремящемуся к власти, борьбе, но подавляемому средой (эпохой «безвременья»). Основной мотив лермонтовского творчества «субъективно-социологическая» критика связала с областью героизма, отражением судьбы властного человека. Именно в развитии этой темы, писал Михайловский, Лермонтов «достигал и непревзойдённых вершин художественной красоты, и... предчувствия научной точности в постановке соотносящихся вопросов» [3, с. 417].

Поэт, считал Михайловский, угадал свое назначение («... раннего возраста Лермонтова манила роль первого в своем роде человека»<sup>3</sup>), но растратил себя порой впустую. Внутренняя стихийная сила побуждала его властвовать над людьми при любых обстоятельствах, однако голос разума и совести «клеил эту жизнь печатью пошлости и пустоты»<sup>4</sup>. Трагедию Лермонтова, «героя безвременья», критик видел в том, что любая его мысль была для него импульсом к действию и каждый раз оборачивалась сознанием его невозможности. «Битва» со светским обществом, в которую каждодневно вынужден был вступать Лермонтов, создавала ту «атмосферу недовольства, вражды, ненависти»<sup>5</sup>, которая в итоге привела поэта к гибели. Склонность Лермонтова фиксировать свои мимолетные впечатления способствовала, по мнению Михайловского, соединению в его творчестве противоречивых моментов. Художественный мир поэта отразил нарушение естественного соотношения мысли и действия в русской действительности, поэтому значительная часть его лирики отличалась «отрицательным тоном»<sup>6</sup>. Социальные условия не позволяли Лермонтову открыто указывать обстоятельства, препятствующие свободному превращению мысли в действие, но в своём творчестве он вывел ряд героев (Мцыри, Хаджи-Абрек, Вадим), отличающихся пропорциональностью мысли и дела, которой он не находил вокруг себя.

Таким образом, судьбу Лермонтова Михайловский связал с противостоянием обществу, и больше – эпохе, в которую по-настоящему яркие и сильные натуры были не востребованы. Подобная трактовка была достаточно логично обоснована, но, в принципе, не являлась новой, восходила к современной Лермонтову критике, писавшей о связи его творчества с общественной жизнью России и об отрицательном пафосе его лирики. Важным открытием критика-народника стало указание на пестроту лирики Лермонтова в силу фиксации поэтом своих мгновенных чувств и состояний. Позднее в своих интерпретациях лермонтовского наследия эту мысль будут развивать критики-импрессионисты.

Судя по выводам статьи Михайловского «О Лермонтове» 1892 года, его лермонтовская концепция больше не изменялась, не дополнялась какими-то существенными положениями. Это свидетельствовало об определенном дог-

<sup>3</sup> См.: Михайловский Н.К. Герой безвременья // Михайловский Н.К. Литературная критика: Статьи о русской литературе XIX–XX века. Л.: Худож. лит., 1989. С. 423 [3].

<sup>4</sup> Там же. С. 447.

<sup>5</sup> Там же. С. 438.

<sup>6</sup> Там же. С. 442.

матизме позиции критиков-народников в отношении Лермонтова, о том, что «публицистическая» критика высказалась о нем на тот момент однозначно и до конца. Неким отголоском концепции Михайловского следует считать отрывочные замечания Г.В. Плеханова о Лермонтове. В статье «Литературные взгляды В.Г. Белинского» (1897) основатель марксистской критики подчеркнул общественное значение творчества поэта, указал на связь его политической лирики с настроениями народа. Уже в 1900-е и 1910-е годы Плеханов вернётся к рассмотрению лермонтовского «вопроса», правда, «попутно», в связи с анализом творческого пути Н.А. Некрасова и А.И. Герцена. Он соотнесёт лирику Лермонтова с «идеальным» направлением в русской литературе (А.Н. Радищев, декабристы, А.С. Пушкин, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Некрасов), способствующим борьбе с социальным злом. Значение статьи Михайловского для марксистской критики было связано, следовательно, прежде всего с сохранением имени Лермонтова в пантеоне русской классики, к которой критика Плеханова и его последователей относилась весьма прохладно. Однако восприятие критиков-народников в качестве своих предшественников-учителей заставило сторонников марксистской идеологии «признать» Лермонтова, правда, с учётом выделения в его творчестве «свободолюбивого» направления, которое однозначно было соотнесено с оппозиционным отношением к существующему общественному строю.

Юбилейный 1891 год был ознаменован также появлением ряда других лермонтовских концепций, свидетельствующих о поиске новых ракурсов в восприятии наследия писателя. В этой связи интересно участие «академической» критики в полемике о Лермонтове. Практически одновременно с работой Михайловского в июльском номере «Русской мысли» была опубликована статья В.О. Ключевского «Грусть (Памяти М.Ю. Лермонтова)». Автор представлял культурно-историческую школу, рассматривающую литературу как форму общественной мысли, поэтому решение лермонтовского «вопроса» у него было во многом традиционным.

Соотнеся Лермонтова с «поэзией разочарования» (эта мысль повторится впоследствии у В.С. Соловьёва), Ключевский отметил чуждость этого настроения русской жизни. «Лермонтов... рядился в чужие костюмы, – писал он, – примерял к себе героические позы, вычитанные у любимых поэтов, подбирал гримасы, чтобы угадать, которая ему к лицу» [4, с. 248–249]. Из этих образов и положений постепенно складывался тип, который долго владел воображением поэта. Своему быстрому развитию Лермонтов придал трагическое значение: «у него сложился взгляд на себя как на человека, рано отцветшего и преждевременно созревшего, успевшего отжить, когда обыкновенно только начинают жить» [4, с. 250] (мысль, развитая позднее в имманентной критике Ю.И. Айхенвальда<sup>7</sup>).

<sup>7</sup> См.: Букина Т.А., Юрина Н.Г. Личность и творчество М.Ю. Лермонтова в интерпретациях критиков-импрессионистов (И.Ф. Анненский, Ю.И. Айхенвальд) // Славянский сборник. Вып. 10: материалы X Всерос. (с междунар. участием) Славянских чтений «Духовные ценности и нравственный опыт русской цивилизации в контексте третьего тысячелетия» (24–25 мая 2012 г., Орёл). Орёл: Изд. А.В. Воробьёв, 2012. С. 128–132.



В духе народнической критики Ключевский отмечал непростые отношения Лермонтова с дворянской культурной средой. По его мнению, привыкнув дышать её воздухом, усвоив её эстетические идеалы и дурные привычки, Лермонтов был нравственно отчуждён от неё. Это определило основное поэтическое настроение Лермонтова, пережившего сначала пору бурного и ожесточённого разочарования в благах, с которыми люди его круга соотносили личное счастье («Как в ночь звезды падучей пламень...»), а потом – примирение со своею печалью, признание возможности счастья вообще и осознание личной неспособности к нему («Из альбома С.Н. Карамзиной»). Развитие поэтического настроения Лермонтова определялось, полагал Ключевский, не только особенностями характера, условиями воспитания и общественной средой, но и общим тоном жизни Отечества – грустной русской песней и русским пейзажем. Грусть стихотворения Лермонтова «Родина» критик рассматривал как явление народной жизни, «настроение народа»<sup>8</sup>, переходящее в нравственную сферу – в преданность судьбе, воле Божьей. Смену «себялюбивых героев» у Лермонтова «спокойно-грустным библейским образом пророка... ушедшего от людей»<sup>9</sup> Ключевский считал свидетельством очищения его творчества от наносного, переходом от личной грусти к мировой скорби. Эти выводы критика содержали прямой выход на метафизическое рассмотрение наследия поэта, способствовали появлению психологических и импрессионистических трактовок личности Лермонтова.

Статья Ключевского была неоднозначно принята современниками. Рецензент «Московских ведомостей» Ю. Николаев согласился с её основными положениями, но подверг сомнению поворот Лермонтова к «народному воззрению» как окончательно свершившийся («По поводу одной статьи о Лермонтове», 1891). Критик И.И. Иванов в «Русских ведомостях» выдвинул упрек в навязывании Лермонтову «русско-христианского» воззрения («Лермонтовский вопрос», 1891). Н.К. Михайловский в «Волжском вестнике» назвал курьёзом уподобление Лермонтова по кротости царю Алексею Михайловичу («Лермонтовские курьёзы», 1891).

Осенью 1891 года свою речь «Об эстетическом отношении Лермонтова к природе» прочел в Коллегии Павла Галагана в Киеве И.Ф. Анненский. Вскоре она была опубликована в журнале «Русская школа». Это выступление ярко свидетельствовало о пересмотре литературных и методологических воззрений в критике 1890-х годов. Сформировавшись под воздействием эпохи как критик народнической ориентации, Анненский уже в своих ранних работах, очевидно, испытывал внутреннюю потребность к эстетическому анализу литературного материала. Исходя из идеи, что чувство красоты в поэте обычно тесно соединено с чувством природы, Анненский рассматривал Лермонтова с точки зрения его отношения к природе. Автор «Демона», считал он, тонко понимал при-

---

<sup>8</sup> См.: Ключевский В.О. Грусть // М.Ю. Лермонтов: pro et contra. Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2002. С. 263 [4].

<sup>9</sup> Там же. С. 253.

роду и «из всех русских поэтов... может быть, всего непосредственное и безраздельнее любил» её<sup>10</sup>. Анненский противопоставил необыкновенную гибкость и легкость лермонтовских пейзажей детальности описаний «ботаника» И.В. Гёте и выжидательности «охотников» И.С. Тургенева и С.Т. Аксакова. В отличие от романтиков, писал он, Лермонтов чуждался субъективного пейзажа, не «подгонял» природу под себя, а подчинялся «ей, как часть целому»<sup>11</sup>. В отличие от Ж.Ж. Руссо, он не делал природу предметом страстного обожания. В отличие от И.-В. Гёте, чувствовал себя слишком грешным существом перед чистотой природы. Таким образом, заключал критик, Лермонтов «был *психологом природы*»<sup>12</sup>: наблюдения над её жизнью заставляли его внимательнее всматриваться в душевный мир человека.

Предвосхищая будущих толкователей Лермонтова – представителей религиозно-философской критики, акцентирующих внимание на демонических мотивах его творчества, Анненский считал, что «Лермонтов был безусловно религиозен», «любил синее небо, золотое солнце»<sup>13</sup>. Преобладание же в его поэмах ночных и вечерних описаний над дневными – лишь дань романтическому содержанию. Исследуя цветовую гамму лермонтовских пейзажей, критик также отмечал преобладание в них светлых оттенков (жемчужный, перловый, серебряный, снеговой, лилейный, эмаль, бирюза, лазурь).

Это раннее выступление Анненского о поэте, где оригинальная концепция лермонтовского художественного мира была намечена в общих чертах, было важно для его дальнейшей судьбы в области критики. В нём, наряду со стремлением к логичности и продуманности мысли, присутствовала противоположная тенденция – к свободе и всеохватности мысли, её субъективности, опоре на чувство и интуицию. Идея духовной независимости художника, возвышение и максимально широкое понимание возможностей красоты<sup>14</sup>, отказ от воспроизведения историко-литературного контекста вели к принципам критики «отражения». В статьях 1909 года о Лермонтове («Символы красоты у русских писателей», «Юмор Лермонтова») найденный Анненским метод импрессионистического анализа литературного материала воплотится в полной мере<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> См.: Анненский И.Ф. Об эстетическом отношении Лермонтова к природе // Анненский И.Ф. Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 245. [5].

<sup>11</sup> Там же. С. 248.

<sup>12</sup> Там же. С. 249.

<sup>13</sup> Там же. С. 249, 246.

<sup>14</sup> Т.Н. Бурдина пишет в этой связи: «Анненский, как и многие поэты Серебряного века, – личность софийная, остро чувствующая красоту и сакральность мира и человека. Своим творчеством поэт показывает, что единственной панацеей, средством уберечь “сердце от разлада”... является гармония мечты и действительности, Космоса, природы и души человека» [6, с. 109].

<sup>15</sup> См.: Юрина Н.Г. Лирическое и драматургическое в критической прозе И.Ф. Анненского (на материале статей о творчестве М.Ю. Лермонтова) // Синтез документального и художественного в литературе и искусстве: сб. ст. и материалы Междунар. конф. (3–6 мая 2006 г.). Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2007. С. 423–428.

Принципиально новые ракурсы в отношении личности и творчества Лермонтова в 1890-е годы были связаны с открытиями религиозно-философской критики, которая оформилась как самостоятельное направление к середине этого десятилетия. Первое развернутое выступление критиков-философов о Лермонтове принадлежало В.В. Розанову. Розанова следует считать более практиком, нежели теоретиком религиозно-философского направления в критике. Его метод вытекал из противопоставления предшествующим методологиям, которые он соотносил с «эстетической» критикой В.Г. Белинского, «этической» (в смысле восприятия критики как важного жизненного дела) критикой Н.А. Добролюбова и «научной» (в смысле стремления объяснить исторические связи литературного произведения с предыдущим и последующим) Ап. Григорьева и Н.Н. Страхова. Новое отношение к предмету исследования Розанов связал с выявлением глубокой индивидуальности писателя, анализом «всех входящих нитей»<sup>16</sup> его творчества. Однако в силу принципиальной антисистемности критики Розанова его метод так и не получил чёткого теоретического обоснования. Принципы философской критики сформулировал В.С. Соловьёв. Конечно, довольно сложно порой подвести различные, существенно отличающиеся литературно-критические концепции критиков-философов под некие общие положения, определившие конкретные суждения и оценки. Тем не менее выдвинутые В.С. Соловьёвым принципы философской критики<sup>17</sup>, с небольшими вариациями, нам представляются именно той основой, которая позволяет объединить всех представителей данного направления. Так же, как и Соловьёв, Розанов воспринимал русскую литературную классику как эстетический эталон. В рамках литературно-критических выступлений оба тяготели к обобщённо-философскому характеру суждений, а собственно литературный анализ художественного текста иногда сворачивали до минимума. Правда, Розанов, в отличие от Соловьёва, всегда стремился очертить исторический контекст произведения, охарактеризовать роль писателя в литературном процессе эпохи. Он пристальнее рассматривал литературную ткань произведения, отмечая в ней не всегда существенное, но оригинальное, никем ранее не замеченное (эта черта сближала его с импрессионистами).

В статье Розанова «Вечно печальная дуэль», напечатанной в «Новом времени» в 1898 году в ответ на публикацию в «Русском обозрении» «Истории дуэли М.Ю. Лермонтова с Н.С. Мартыновым» сына Мартынова, излагалась теория «судьбы» поэта в духе озвученной годом ранее соловьёвской. Однако исходной для Розанова стала мысль о том, что неровность духа, порой переходящая в желчность, – это общая участь гениев, тягостная прежде всего для них самих. «Поэт и всякий вообще духовный гений, – писал критик, – есть дар великих... усилий в таинственном росте поколений; его краткая жизнь, зримо огорчающая и часто незримо горькая, есть все-таки редкое и трудно создающееся

<sup>16</sup> См.: Розанов В.В. Три момента в развитии русской критики // Розанов В.В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С. 190.

<sup>17</sup> См.: Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2013. С. 112–122 [7].

в истории миро, которое окружающая современность не должна расплескать до времени» [8, с. 219]. В этом положении, как мы уже отмечали, «начало внутренней полемики в религиозно-философской критике рубежа веков по поводу лермонтовского наследия»<sup>18</sup>, предвосхищение соловьёвских оценок поэта, уже очевидных и ожидаемых после резкого выступления о Пушкине.

Учитывая ставшие известными обстоятельства поединка, Розанов назвал его исход «нечаянным», а главным его последствием считал то, что в Лермонтове «срезана была самая кронка нашей литературы», которая могла бы направить отечественную словесность «в иную и теперь неразгадываемую форму»<sup>19</sup>. Пушкин, писал Розанов, «богаче, роскошнее, многодумнее и разнообразнее... лермонтовских “27 лет”», в его произведениях – «отзвуки всемирной красоты»<sup>20</sup>. Он ощутимо повлиял на творчество Тургенева, Гончарова, Островского, зато Лермонтов определил направление художественных исканий Гоголя, Толстого, Достоевского. Родство названных писателей с Лермонтовым, по мнению Розанова, было не в связи сюжетов, а в содержании души, тревожащих сомнений, в волнении, вызываемом ощущением природы. «1-е января» Лермонтова, полагал Розанов, определило тему «Детства» и «Отрочества» Л.Н. Толстого, предвосхитило знаменитые зарисовки «косых лучей» солнца в романах Ф.М. Достоевского. Мотив бегства из города в лермонтовском «Пророке» был родственен гоголевскому «бегству» из России в Рим и отшельничеству Толстого в Ясной Поляне. Двойственность образов Свидригайлова, Андрея Болконского, Анны Карениной напоминала «стихийную» душу самого Лермонтова. Лермонтов, по мнению Розанова, «уловил “миры иные”» и Бога в самом пульсе бытия. По мощи гения, он «несравненно превосходит Пушкина», который «не знал... тайны существования новых слов, новых движений сердца... “новых ритмов”»<sup>21</sup>.

На протяжении 1890–1910-х годов Розанов анализировал творчество Лермонтова неоднократно, причем, меняя свою точку зрения и оценки. Может быть, именно поэтому работы этого критика о поэте воспринимались современниками как формирующаяся и противоречивая концепция. Идеи Розанова, прозвучавшие в 1890-е годы, получили развитие прежде всего в его собственных работах («М.Ю. Лермонтов (к 60-летию кончины)», 1901; «О Лермонтове», 1916)<sup>22</sup>. Однако нельзя не признать, что именно розановское утверждение заповедной основы творчества поэта, космизма его лирики приведет к мифологическим трактовкам в работах Д.С. Мережковского и А.А. Блока.

<sup>18</sup> См.: Юрина Н.Г. Осмысление творчества М.Ю. Лермонтова религиозно-философской критикой рубежа веков: концепции, полемики, формирование традиций // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2010. № 1 (13). С. 81 [9].

<sup>19</sup> См.: Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль» // Розанов В.В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С. 220 [8].

<sup>20</sup> Там же. С. 227.

<sup>21</sup> См.: Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль». С. 228, 230.

<sup>22</sup> См.: Юрина Н.Г., Маринина О.В. «Демоническое» в личности и творчестве М.Ю. Лермонтова в осмыслении В.В. Розанова // Тарханский вестник. Вып. 23. М.Ю. Лермонтов в русской и зарубежной культуре XIX–XX веков: материалы науч.-практ. конф. 14–15 окт. 2009 г. Пенза: Тип. ИП Тугушева, 2010. С. 160–165.

Своего рода итоговой и вместе с тем переходной к следующему этапу литературно-критической полемики о Лермонтове стала лекция Соловьёва 1899 года «Лермонтов». В своих предшествующих работах критик неоднократно отрывочно высказывался о поэте. В 1880-е годы он относил его лирику к «области чистой поэзии», считая, что ею «могла бы гордиться любая европейская литература»<sup>23</sup>. В середине 1890-х годов Соловьёв в духе народников связывал творчество Лермонтова с рефлексирующей «поэзией разочарования», причём, явно принижая его значение: «Баратынский принял материалистические обобщения некоторых научных данных за непреложную истину... Лермонтов в свою короткую жизнь не успел додуматься ни до чего подобного, и все его разочарование происходило исключительно из неприятных впечатлений от окружающей действительности, т. е. от светского общества в Петербурге, в Москве и в Пятигорске» [11, с. 126]. В статьях конца 1890-х годов Соловьёв все чаще упоминал о том, что Лермонтов «до злобного отчаяния рвался»<sup>24</sup> к Божественному и не мог его достигнуть. Лекция Соловьёва была намеренно выстроена как полемическая (об этом он сам сообщал в переписке<sup>25</sup>). Её выводы во многом определялись спецификой поздней соловьёвской критики, носившей «этической» характер.

Лермонтов, рассуждал критик, – «прямой родоначальник»<sup>26</sup> ницшеанских настроений в поэзии, выразившихся в идее сверхчеловека. Его духовное западничество проявилось в специфических чертах творчества – сосредоточенности мысли на себе и способности к пророчествам. Как человек гениальный, отмечал Соловьёв, Лермонтов получил задатки для великого дела самосовершенствования и движения по сверхчеловеческому пути, мог, а значит, был обязан его исполнить. Поэт с отроческих лет понимал, что он «существо избранное... назначенное совершить что-то великое», но принял силу своего гения «только как право, а не как обязанность»<sup>27</sup>. Лермонтов, по мнению Соловьёва, вполне осознавал то злое начало, с которым он должен был бороться, но вместо этого он допустил в свою душу сначала «демона кровожадности», затем «демона нечистоты», наконец, «демона гордости». Окончательное решение жизненного вопроса он нашёл в фатализме, о чём свидетельствует его «Герой нашего времени», «Валерик». Лермонтовский фаталистический эксперимент на дуэли с собственной жизнью стал по существу «безумным вызовом высшим силам»<sup>28</sup>, страшнейшим грехом, который следует называть гибелью.

---

<sup>23</sup> См.: Соловьёв В.С. Россия и Европа // Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 325 [10].

<sup>24</sup> См.: Соловьёв В.С. Особое чествование Пушкина // Соловьёв В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 220 [12].

<sup>25</sup> В одном из писем к М.М. Стасюлевичу Соловьёв писал, что начал работать над статьей о Лермонтове, которая «должна раздражить гусей разной масти еще более, чем “Судьба Пушкина”» [13, с. 76].

<sup>26</sup> См.: Соловьёв В.С. Лермонтов // Соловьёв В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 274 [14].

<sup>27</sup> Там же. С. 283, 284.

<sup>28</sup> Там же. С. 290.

В своей поэзии Лермонтов, по словам Соловьёва, создал множество произведений под воздействием «демона нечистоты» и «порнографической музыки», идеализировал образ зла, явно противореча истине. Человекоубийственная ложь творчества Лермонтова превосходит по силе воздействия «несколько истинных жемчужин его поэзии», стихотворений, проникнутых религиозным чувством, а потому обязанность истинных почитателей Лермонтова (Соловьёв употребил здесь фёдоровский термин «сыновней любви») требует не восхваления дарования этого писателя, а «облегчения бремени его души» через признание его долга неисполненным и разоблачение «лжи воспетого им демонизма»<sup>29</sup>.

Выводы лекции объяснялись особой важностью для позднего Соловьёва вопросов этики, христианской эсхатологии, свободы выбора и религиозной веры, сознательным упрощением проблемы, замалчиванием противоречивости некоторых её аспектов в полемических целях, возможностью проверить потенциал философского критического метода при решении самых сложных и спорных вопросов. Трудно не согласиться с В.М. Марковичем, что «сделанные Соловьёвым оговорки не изменяли существа его позиции: это была позиция беспощадного обвинителя»<sup>30</sup>. Но в то же время при видимой категоричности суждений в этой работе Соловьёва содержится глубинный пласт подразумеваемого, но не высказанного напрямую, отчего отдельные его высказывания обретают полисемантическую.

Судя по газетным отзывам, лекция Соловьёва вызвала большой интерес у публики, но отклики в печати были крайне неоднозначными. Посмертная её публикация дала мощный толчок новой полемике вокруг лермонтовского «вопроса». Таким образом, работа Соловьёва не только подвела итоги литературно-критической полемики 1890-х годов, но и ознаменовала торжество новой критики (философской и модернистской) над уходящей народнической. На протяжении 1900-х годов уже символистская критика, наряду с философской и импрессионистической, будет задавать тон в этой полемике (работы Д.С. Мережковского, В.Я. Брюсова, А.А. Блока и др.), и большинство выступлений будет опираться именно на соловьёвскую концепцию лермонтовского наследия или полемически отталкиваться от неё. «Демоническую» трактовку образа Лермонтова восприняли и развили В.В. Розанов («М.Ю. Лермонтов (к 60-летию кончины)», 1901) и Д.С. Мережковский<sup>31</sup> («М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества», 1909). Идея

---

<sup>29</sup> См.: Соловьёв В.С. Лермонтов. С. 291.

<sup>30</sup> См.: Маркович В.М. Миф о Лермонтове на рубеже XIX–XX веков. С. 116.

<sup>31</sup> В 1890-е годы Д.С. Мережковский высказывался о поэте неоднозначно, что свидетельствовало о стадии формирования его лермонтовской концепции. Именно в этот период происходил непростой процесс оформления его собственного литературно-критического метода, философско-модернистического по своей сути. И.В. Янишевская следующим образом характеризует направление мыслительной деятельности Мережковского на этом этапе: «Он расширил трактовку символа, усилив в нем религиозное значение. С одной стороны, символы рассматривались Мережковским как звенья на пути к гармонизации, как знаки, «спаивающие», «соединяющие» противоположные онтологические сферы, с другой стороны, каждый символ теперь начинает наполняться мистическим содержанием, которое понимается как непосредственное творчество, обращённое к бесконечности бытия, т. е. к Богу» [15, с. 66].

сверхчеловеческой сущности Лермонтова прозвучала в работе Н.Ф. Фёдорова «Бессмертие как привилегия сверхчеловеков (по поводу статьи В.С. Соловьёва о Лермонтове)» (1913), который считал, что Соловьёв выступил «как адвокат дьявола»<sup>32</sup>, не понял того, что Лермонтов «был любящий сын и не мог бы признать бессмертия как привилегии даже всех живущих» [17, с. 139]<sup>33</sup>. С.Н. Дурылин в своей статье «Судьба Лермонтова» (1914), в целом не соглашаясь с мыслями Соловьёва, отметил, что тот первым осознал вопрос о Лермонтове как «вопрос религиозного сознания». В работе «История русской литературы» (1908–1909) М. Горький резко возражал против попыток истолковать лермонтовский пафос борьбы и стремления к свободе в соловьёвском духе – как «демонизм» и «нищешанство». Он развивал традицию народнической<sup>34</sup> и марксистской трактовки Лермонтова, считая его выразителем настроения передовых людей эпохи правления Николая I, народным поэтом. Таким образом, не будет преувеличением утверждение, что «несколько поколений русских читателей сформировалось под влиянием этой спорной, но, безусловно, оригинальной и яркой соловьёвской работы» [7, с. 163].

Накал полемики 1890-х годов вокруг творчества Лермонтова, её развитие по восходящей и завершение на пике читательского интереса свидетельствовали о том, что «для России конца XIX – начала XX века художественное наследие Лермонтова было не только классическим явлением культуры прошлого, но и неотъемлемой частью современного литературного и общекультурного процесса» [2, с. 99]. Итоги этой литературно-критической полемики следует признать многоаспектными. Во-первых, литературное празднование лермонтовского юбилея ознаменовало начало нового периода в истории осмысления

---

<sup>32</sup> См.: Фёдоров Н.Ф. Заметки о статье В.С. Соловьёва «Лермонтов» // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Традиция, 1999. Т. 4. С. 87 [16].

<sup>33</sup> В 1890-е годы Фёдоров создавал свои заметки о Лермонтове и пристально следил за литературной полемикой вокруг его наследия (см.: Юрина Н.Г. Русская литература первой половины XIX века в литературно-критических интерпретациях Н.Ф. Фёдорова // Русский язык в контексте национальной культуры: материалы Междунар. науч. конф., Саранск, 27–28 мая 2010 г. Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2010. С. 419–424). Уже в это время его лермонтовская концепция оформилась в общих чертах. Критик воспринимал поэта как натуру беспокойную и несчастную: «как возможно внутреннее счастье для кого-либо, когда несчастье кругом?» [18, с. 528]. Главной особенностью его личности он назвал одиночество, во многом объясняющее неверие: «Человек, который так глубоко сознавал одиночество, не мог верить в еврейского одинокого Бога» [18, с. 528]. Жизненный фон поэта определяли, по мнению критика, чувство скуки, грусти и тоски, а ощущение непонимания окружающими сформировали его склонность к одушевлению и мифологизации природы.

<sup>34</sup> Интересно, что отдельные представители народнической традиции, формулируя свою лермонтовскую концепцию в 1900-е годы, дополняли ее философскими суждениями в духе критики Соловьёва. Так, в работе Р.В. Иванова-Разумника «История русской общественной мысли» личная трагедия Лермонтова соотносилась с раздвоением между природным романтизмом поэта и его реалистическим мировоззрением, сложившимся под воздействием среды (см.: Юрина Н.Г. Творчество М.Ю. Лермонтова в «неонроднической» критике Р.В. Иванова-Разумника // Бочкаревские чтения: материалы XXX Зональной конф. литературоведов Поволжья 6–8 апр. 2006. Т. 3. Самара: Изд. СГПУ, 2006. С. 279–288.)

творчества писателя, связанного с изучением его философской и собственно эстетической составляющих, вниманием к психологии творчества. Во-вторых, литературная полемика о Лермонтове 1890-х годов способствовала перегруппировке сил в самой критике: ослаблению и уходу с первого плана народнического направления и усилению позиций новой критики – философской, символистской, импрессионистической. Именно представители этих направлений предложили дальнейшее развитие прозвучавших трактовок или полемизировали с ними, вызывая массовый интерес к проблемам творчества Лермонтова. Участие в лермонтовской полемике 1890-х годов помогло многим критикам нащупать свой путь, определить методологию. Вместе с тем эта полемика помогла поставить точку в споре по поводу «наследия 60-х годов». Громко заявили о себе представители новых методов в критике, что способствовало ускорению исторически закономерного перехода от устаревших концепций и приёмов анализа художественного текста к новым. При всей неоднозначности высказываний о Лермонтове представителей философской критики нельзя не учитывать их безусловно позитивных результатов. Ярко выраженный «этический» пафос и подчёркнуто категоричные выводы соловьёвской работы способствовали дальнейшему развитию литературно-критической мысли, спровоцировав ее полемическую направленность. Но главным открытием Розанова и Соловьёва стала возможность расширения исследовательских горизонтов, включение в рамки литературно-критического анализа вопросов метафизического характера, спорных и не имеющих однозначного решения. В-третьих, полемика вокруг лермонтовского «вопроса» дала мощнейший толчок академической критике и лермонтоведению в целом<sup>35</sup>. Происходит общее смещение исследовательских интересов от социологического и узко эстетического ракурсов к мистически-религиозному, психологическому, метафизическому. Наконец, оценки и идеи, высказанные в связи с лермонтовским творчеством на пороге XX столетия, связали уходящий век с наступающим десятками нитей, наметили ряд проблем и острых вопросов, решение которых стало насущной необходимостью для многих критиков и учёных. Концепции, сформулированные в 1890-е годы, имели необычайно высокий потенциал, вызвали ещё две волны интереса к предмету спора в 1900-е и 1910-е годы и отразились уже через тридцать–сорок лет в критике русской эмиграции<sup>36</sup>.

Сочетание разнообразных литературно-критических подходов и критериев при оценке творчества и личности Лермонтова в критике рубежа веков оказалось очень продуктивным и позволило обрисовать его облик максимально глубоко и точно. Несмотря на крайности и порой тенденциозную односто-

---

<sup>35</sup> Кроме В.О. Ключевского, на рубеже веков свои труды о Лермонтове опубликовали Н.А. Котляревский («Михаил Юрьевич Лермонтов. Личность поэта и его произведения», 1891) и Д.Н. Овсянко-Куликовский («История русской интеллигенции», 1906–1911; «М.Ю. Лермонтов», 1914).

<sup>36</sup> См.: Юрина Н.Г. Творчество М.Ю. Лермонтова в осмыслении русской эмигрантской критики первой волны // Инновационная наука и современное общество: сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф. 21–22 августа 2013 г. Ч. 1. Уфа: РИЦ БашГУ, 2013. С. 260–264.



ронность, идеологизированность подхода к этому литературному явлению, в критике 1890-х годов было высказано много интересных наблюдений, аналитических суждений и догадок о жизни и творчестве поэта.

#### Список литературы

1. Маркович В.М. Миф о Лермонтове на рубеже XIX–XX веков // *Имя – сюжет – миф* / под ред. Н.М. Герасимовой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996. С. 115–139.
2. Юрина Н.Г. Творчество М.Ю. Лермонтова в русской критике конца XIX – начала XX века. Саранск, 2006. 134 с.
3. Михайловский Н.К. Герой безвременья // Михайловский Н.К. Литературная критика: Статьи о русской литературе XIX–XX века. Л.: Худож. лит., 1989. С. 402–448.
4. Ключевский В.О. Грусть // М.Ю. Лермонтов: pro et contra. Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2002. С. 247–264.
5. Анненский И.Ф. Об эстетическом отношении Лермонтова к природе // Анненский И.Ф. Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 242–251.
6. Бурдина Т.Н. Образ Софии в эстетических концепциях Вл. Соловьёва и Иннокентия Анненского // *Соловьёвские исследования*. 2012. Вып. 3(35). С. 92–111.
7. Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2013. 280 с.
8. Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль» // Розанов В.В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С. 217–231.
9. Юрина Н.Г. Осмысление творчества М.Ю. Лермонтова религиозно-философской критикой рубежа веков: концепции, полемики, формирование традиций // *Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки*. 2010. № 1 (13). С. 76–85.
10. Соловьёв В.С. Россия и Европа // *Литературная критика*. М.: Современник, 1990. С. 314–330.
11. Соловьёв В.С. Поэзия гр. А.К. Толстого // Соловьёв В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 122–143.
12. Соловьёв В.С. Особое чествование Пушкина // Соловьёв В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 213–222.
13. Соловьёв Вл. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. Пб.: Время, 1923. 214 с.
14. Соловьёв В.С. Лермонтов // Соловьёв В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 274–291.
15. Янишевская И.В. Религиозные искания Д. Мережковского и З. Гиппиус: от символизма к религии Третьего Завета // *Соловьёвские исследования*. 2010. Вып. 3(27). С. 64–77.
16. Фёдоров Н.Ф. Заметки о статье В.С. Соловьёва «Лермонтов» // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Традиция, 1999. Т. 4. С. 80–87.
17. Фёдоров Н.Ф. Бессмертие как привилегия сверхчеловеков // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Прогресс, 1995. Т. 2. С. 136–140.
18. Фёдоров Н.Ф. О Лермонтове // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Традиция, 1997. Т. 3. С. 528–529.

#### References

1. Mikhaylovskiy, N.K. Geroy bezvremen'ya [Hero of the marking time], in Mikhaylovskiy, N.K. *Literaturnaya kritika: Stat'i o russkoy literature XIX–XX veka* [Literary Criticism: Articles about Russian literature of the 19–20th centuries], Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1989, pp. 402–448.
2. Klyuchevskiy, V.O. Grust' [Sorrow], in M. Yu. *Lermontov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Mikhaila Lermontova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [M.Y. Lermontov: pro et contra.

Personality and works of Mikhail Lermontov in the evaluations of Russian thinkers and researchers], Saint-Petersburg: Russkiy khristianskiy gumanitarnyy institut, 2002, pp. 247–264.

3. Annenskiy, I.F. Ob esteticheskom otnoshenii Lermontova k prirode [On the aesthetic attitude of Lermontov to nature], in Annenskiy, I.F. *Knigi otrazheniy* [Books of reflections], Moscow: Nauka, 1979, pp. 242–251.

4. Burdina, T.N. Obraz Sofii v esteticheskikh kontseptsiyakh Vl. Solov'eva i Innokentiya Annenskogo [The image of Sophia in the aesthetic concept of Vladimir Solovyov and Innokentiy Annenskiy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, no. 3(35), pp. 92–111.

5. Rozanov, V.V. «Vechno pechal'naya duel'» [Everlastingly sorrowful duel], in Rozanov, V.V. *Mysli o literature* [Thoughts about literature], Moscow: Sovremennik, 1989, pp. 217–231.

6. Yurina, N.G. Osmyslenie tvorchestva M. Yu. Lermontova religiozno-filosofskoy kritikoy rubezha vekov: kontseptsii, polemiki, formirovanie traditsiy [Understanding of the M. Y. Lermontov's works by religious and philosophical criticism of the turn of the century: concepts, controversies, the formation of traditions], in *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Povolzhskiy region. Gumanitarnye nauki*, 2010, no. 1(13), pp. 76–85.

7. Solov'ev, V.S. Rossiya i Evropa [Russia and Europe], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism], Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 314–330.

8. Solov'ev, V.S. Poeziya gr. A.K. Tolstogo [Poetry of A.K. Tolstoy], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism], Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 122–143.

9. Solov'ev, V.S. Osoboe chestvovanie Pushkina [A special honouring of Pushkin], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism], Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 213–222.

10. Solov'ev, V. *Pis'ma* [Letters], Petersburg: Vremya, 1923, vol. 4. 244 p.

11. Solov'ev, V.S. Lermontov [Lermontov], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism], Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 274–291.

12. Markovich, V.M. Mif o Lermontove na rubezhe XIX–XX vekov [The myth about Lermontov at the turn of XIX – XX centuries], in *Imya – syuzhet – mif* [Name – plot – myth], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1996, pp. 115–139.

13. Yanishevskaya, I.V. Religioznye iskaniya D. Merezhkovskogo i Z. Gippius: ot sim-volizma k religii Tret'ego Zaveta [Religious quest of D. Merezhkovsky and Z. Gippius from symbolism to the religion of the Third Testament], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, no. 3(27), pp. 64–77.

14. Fedorov, N.F. Zametki o stat'e V.S. Solov'eva «Lermontov» [Notes on the article V. Solovyov «Lermontov»], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected edition in 4 vol., vol. 4], Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 80–87.

15. Fedorov, N.F. Bessmertie kak privilegiya sverkhchelovekov [Immortality as a privilege of overhuman], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected edition in 4 vol., vol. 2], Moscow: Progress, 1995, pp. 136–140.

16. Fedorov, N.F. O Lermontove [About Lermontov], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected edition in 4 vol., vol. 3], Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 528–529.

17. Yurina, N.G. *Literaturno-kriticheskaya kontseptsiya V.S. Solov'eva: istoki, stanovlenie, razvitie* [Literary-critical concept of V. S. Solovyov: origins, becoming, development], Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta, 2013. 280 p.

18. Yurina, N.G. *Tvorchestvo M. Yu. Lermontova v russkoy kritike kontsa XIX – nachala XX veka* [M. Y. Lermontov's works in the Russian criticism of the late 19th – early 20th century], Saransk: Referent, 2006. 134 p.

УДК 821.161.1:14  
ББК 83.3(2)52:873(2)5

## ЛЕРМОНТОВ И МИФОЛОГЕМЫ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ И СИМВОЛИСТСКОЙ КРИТИКИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА<sup>1</sup>

Е.В. ГЛУХОВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН  
Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация  
E-mail: elenagluhova@mail.ru

*Представлены различные интерпретации наследия М.Ю. Лермонтова в литературной критике и религиозно-философской мысли русского модернизма конца XIX – начала XX века. В центре внимания литературно-критические статьи Вл. Соловьева, С. Андреевского, В. Розанова, Д. Мережковского, Андрея Белого, А. Блока, С. Дурылина, Вяч. Иванова. Уделено внимание двум типам мифологизации, с опорой на работы ведущих исследователей русского символизма (З.Г. Минц, Д.М. Магомедовой, И.С. Приходько, С.Д. Титаренко): биографическому мифу как одному из аспектов мифотворчества и мифопоэтике символизма. Выявлены аспекты «софийного» мифа Серебряного века. Особое внимание уделено мифотворческой роли литературной критики. Доказывается, что модернистская критика начала XX века рассматривала наследие Лермонтова как объект спора о религиозном и мистическом начале всякого творчества. Дан анализ статьи С. Андреевского, который выявил в поэзии Лермонтова значимые для картины мира русского символизма мотивы платоновского анамнесиса и мистического двоемрия. Указано на роль мифологемы поэта-пророка в биографической легенде Лермонтова о Томасе-Рифмаче, которую использует в своей статье Вл. Соловьев. Рассматривается влияние выдвинутого в статье Соловьева тезиса о «демонизме» Лермонтова на взгляды В.В. Розанова и окружение А.А. Блока. На примере статей Андрея Белого, Д.С. Мережковского, С.Н. Дурылина утверждается, что система философско-эстетических универсалий Лермонтова органично вписывалась в мифопоэтическую картину мира русского символизма. Отмечено, что в статье С.Н. Дурылина впервые рассмотрена семантика синего/лазурного цвета в соотношении с «софийной» мифологемой у Лермонтова. Указано на то, что в статье Вяч. Иванова обобщены общесимволистские концепции, связанные с поисками гностических оснований лермонтовской мифологемы Вечной Женственности. Делается вывод о том, что символистская и религиозно-философская критика воссоздавала целостную картину центрального, «софийного» мифа младосимволистов, проецируя его на поэтическое наследие Лермонтова.*

**Ключевые слова:** творческое наследие М.Ю. Лермонтова, критика русского символизма, критические статьи Вл. Соловьева, С. Андреевского, В. Розанова, Андрея Белого, С. Дурылина, Вяч. Иванова, русский символизм, религиозно-философская критика, софийная мифологема, рецепция, мифологизация, «лермонтовский миф».

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-02709).

## LERMONTOV AND MYTHOLOGEMS OF RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL AND SYMBOLIST CRITICIS OF THE LATE XIXth – EARLY XXth CENTURY

E. V. GLUKHOVA

A.M.Gorky Institute of World Literature Russian Academy of Science  
25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation  
E-mail: elenagluhova@mail.ru

*The article presents an analysis of some aspects of perception heritage of Michael Lermontov on the field of literary criticism, as well as religious and philosophical thought of Russian modernism in the end of XIX – beginning of XX century. The focus is on the literary critical articles of Vladimir Soloviev, Sergey Andreevsky, Vasily Rozanov, Dmitry Merezhkovsky, Andrej Bely, Alexander Blok, Sergey Durylin, Viacheslav Ivanov. The author dwells on two types of mythologizing, based on the works of the leading scholars of Russian Symbolism (Z.G. Mintz, M.D. Magomedova, I.S. Prikhodko, S.D. Titarenko): a biographical myth, as one aspect of the mythmaking, and a mythopoetics of the symbolism, identifying aspects of «Sophian» myth of the Silver Age. Much attention is paid to the myth-making role of literary criticism. It is proved that the modernist criticism of the Silver Age regarded Lermontov's heritage as an object of dispute about the religious and mystical dimension of creativity. The article by S.Andreevsky is analyzed, he revealed the motives of anamnesis and the mystical dual world principle significant for the picture of the world of Russian Symbolism in the poetry of Lermontov. It points out the role of the poet-prophet mythologem within the context of biographical legend of Lermontov about Thomas the Rhymer, which is used in the Solovyov article. In addition, the article examines the influence of Solovyov's debate about the «demonism» of Lermontov in the articles of Rozanov. On the example of the articles of Andrej Bely, Dmitry Merezhkovsky, Sergey Durylin shown that a system of philosophical and aesthetic universals of Lermontov is organically fit into Mythopoetics of Russian Symbolism. Furthermore, it was shown that the Article by Durylin first considered the semantics of blue in correlation with the «Sophian» mythologem in the poetry of Lermontov. Attention is paid to the article of Vyacheslav Ivanov, which summarizes the concepts of the symbolism associated to the search of Gnostic grounds of the Eternal Femininity in the mythology of Lermontov. It is concluded that the symbolist and religious-philosophical criticism recreated a complete picture of the central, Sophian myth of younger Symbolists by projecting it on Lermontov's poetic heritage.*

*Key words: Lermontov's creative heritage, the criticism of Russian symbolism, critical articles of Vladimir Solovyov, S.Andreevsky, V. Rozanov, Andrej Belyj, S.Durylin, Viacheslav Ivanov, Russian symbolism, religious and philosophical criticism, Sophian myth, reception, mythologization, «Lermontov's a myth».*

Новый поворот в осмыслении роли творческого наследия М.Ю. Лермонтова в литературном процессе наступает с 90-х гг. XIX в., когда проходят первые юбилейные мероприятия, посвященные гибели поэта. К 1891 г. практически каждое издательство сочло необходимым издать очередное собрание сочинений М.Ю. Лермонтова: всего выходит около 20 изданий, претендовавших на исчерпывающую полноту. Именно в этот период формируется устойчивый интерес академической науки к наследию Лермонтова, определяется его значение и роль в литературном процессе, рассматриваются и устанавливаются биографические и интертекстуальные источники творчества писателя и поэта. Буквально за какие-нибудь два десятилетия фигура Лермонтова занимает прочное место на академическом олимпе. Вместе с тем именно в первом ака-

демическом издании сочинений писателя были отмечены основные аспекты рецепции Лермонтова на рубеже XIX–XX веков: «Для одних Лермонтов – поэт “сверхчеловечества”; родоначальник “нищестанства”; “человек не от мира сего” ... для других он – “истинный сын века”; “герой безвременья”. Одни слышат в поэзии Лермонтова проповедь “богоборчества”; “неприятя мира”... а другие считают ее лишь выражением известного общественного настроения... Одним кажется, что Лермонтов всю жизнь гордо враждовал с небом и землею... другие находят, что под конец своей короткой жизни поэт “просветленно примирился с миром” и его поэзия становится “художественным выражением того стиха молитвы, который служит формулой русского религиозного настроения: да будет воля Твоя”» [1, с. СХХVII].

Немаловажную лепту в изучение и восприятие Лермонтова вносит критика представителей модернистского направления (В.В. Розанова, Андрей Белый, Д.С. Мережковский, А.А. Блока, Вяч. Иванова и их близкого окружения, например С.Н. Дурылина, Б.А. Садовского). Наследие Лермонтова зачастую рассматривается ими как объект спора о религиозном и мистическом начале всякого творчества. Трудно не согласиться с тем, что система философско-эстетических универсалий поэта органично вписывалась в мифопоэтическую картину мира русского символизма, как старшей, так и младшей его ветви. С другой стороны, в стиховедческих разработках Андрея Белого и Ритмического кружка при «Мусагете»<sup>2</sup>, в исследованиях С.Н. Дурылина<sup>3</sup> намечается подход к изучению поэтического творчества Лермонтова, который не потерял свою актуальность до настоящего времени.

Отличительной особенностью культуры русского символизма является его невероятная мифогенная продуктивность. Речь идет не только о порождении культурных мифологем и способности создавать такие житнетворческие конструкции, которые могут быть описаны в понятийном ключе биографического мифа в самых разных его модификациях, но и о таком свойстве, как мифопоэтичность, присущем, прежде всего, фундаментальным принципам поэтики направления; это свойство опирается как на логику архаического мифа, так и обусловлено внутренней формой символа – его способностью указывать на сверхреальное, «субстанциальное тождество идеи и вещи»<sup>4</sup>.

Синкретичность, присущая мифогенным конструкциям русского символизма, обуславливает размывание границ жанра, в равной мере и границ между религиозным, философским и художественным творчеством, и этот феномен впервые основательно и последовательно возникает в творчестве Вл. Соловьева<sup>5</sup>. Для самоопределения символизма, унаследовавшего соловьевский

<sup>2</sup> См.: Белый Андрей. Ритм как диалектика и «Медный всадник». Исследование. М.: Изд-во «Дмитрий Сечин», 2014. 528 с. [2].

<sup>3</sup> См.: Дурылин С.Н. Судьба Лермонтова // Дурылин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов. СПб.: Владимир Даль, 2014. 895 с. [3].

<sup>4</sup> См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 635 [4].

<sup>5</sup> См.: Маркович В.М. Пушкин и Лермонтов в истории русской литературы. Статьи разных лет. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1997. С. 183 [5].

мифопоэтический синкретизм, принципиально значимым было выявление и реконструирование писателями-символистами и их окружением «основного», софийного мифа в его сюжетно-типологическом соотношении с мифологемой гностической Софии.

Описанию биографической мифологизации (мифотворчеству) и мифопоэтике символизма (софийной мифологеме) посвящены работы З.Г. Минц, Д.М. Магомедовой, И.С. Приходько, С.Д. Титаренко и других исследователей<sup>6</sup>. Вместе с тем только теперь намечается работа над осмыслением, условно говоря, той роли, которую сыграл критический модус в формировании основного, софийного мифа. Литературная критика писателей-символистов зачастую выполняет роль манифеста направления, где в полной мере устанавливаются и кодифицируются эстетические нормы и принципы литературного письма. Роль символистской критики видится в рефлексии и самоописаниях направления. Таким образом, критический метод занимает нишу, которая позднее была узаконена за литературоведческим дискурсом (гораздо более четко и основательно этот феномен проявляется в пореволюционную эпоху в работах представителей формальной школы и в филологических статьях Андрея Белого того же периода).

В 1924 году Андрей Белый, поздравляя литературного критика и филолога Иванова-Разумника с юбилеем творческой деятельности, писал: «Художественное произведение без критика-истолкователя даже не *миф*, а – потенция мифа; *мифом* впервые оно становится в душе критика-мифотворца, который, как мать, облагает зародыш *мифа* условиями творимой действительности, чтобы этот *миф* родился в действительность; духовная встреча художника с художником-критиком, его истолковывающим, есть глубочайшее таинство, рождающее воистину новую культуру и ведущее к революции Духа» [11, с. 292]. Таким образом, роль критика мыслилась Андреем Белым важным звеном не только в процессе толкования и интерпретации смысла авторского нарратива, но и в формировании в читательском сознании феномена мифологизации; именно за критическим модусом закрепляется необходимость выявления и формулирования в художественном тексте элементов мифа и его особенностей; критик определяет ключевые параметры рецептивной эстетики направления. Думается, что весьма существенной в такого рода рецепции является фигура самого автора-критика, который работает внутри направления, поскольку свойство мифологизации в критическом тексте есть, прежде всего, свойство саморефлексии.

В работе В.М. Марковича «Миф о Лермонтове на рубеже XIX–XX веков»<sup>7</sup> впервые был описан общий механизм мифологизации биографии и твор-

<sup>6</sup> См.: Минц З.Г. Блок и русский символизм: Избранные труды: в 3-х кн. СПб.: Искусство – СПб., 2000–2004 [6]; Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: Мартин, 1997. 224 с. [7]; Магомедова Д.М. Александр Блок: биография и поэтика в свете автобиографического мифа. Siedlce, 2013. (Opuscula Slavica Sedlcensia. T. V). 179 с. [8]; Приходько И.С. Мифопоэтика Александра Блока: историко-культурный и мифологический комментарий к драмам и поэмам. Владимир: Владимирский гос. ун-т, 1994. 133 с. [9]; Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с. [10].

<sup>7</sup> См.: Маркович В.М. Пушкин и Лермонтов в истории русской литературы.

чества Лермонтова на примере статей Вл. Соловьева «Лермонтов»<sup>8</sup> и Д. Мережковского «М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества»<sup>9</sup>. Действительно, трудно не согласиться с тем, что доклад и статья В.С. Соловьева оказали решающее влияние на формирование взглядов русского символизма на личность и творчество Лермонтова. В.М. Маркович раскрывает механизм мифотворчества в статье Мережковского, проводя наглядную реконструкцию скрытых форм архаической мифологизации: это и логика бинарности, это и трансформация культурного архетипа. Подход Мережковского, по мнению Марковича, наглядно демонстрирует наличие признаков мифологического мышления.

Лермонтовские темы, затронутые Соловьевым, уже звучали и в работах его предшественников, например в монографии писателя, поэта и блестящего деятеля юриспруденции Сергея Андреевского «Лермонтов. Характеристика»<sup>10</sup>. В ней наследие Лермонтова включено в систему культурологической и философской парадигмы конца XIX в. Эту работу Андреевского высоко оценил Мережковский<sup>11</sup>.

По мнению Андреевского, Лермонтов не столько мистик, сколько «человек не от мира сего». Андреевский один из первых отметил наряду с глубоким знанием жизни тяготение поэта к сверхчувственному миру. В противовес представителям народнической критики, Андреевский считал, что не внешние условия среды, общественного строя, но, скорее, индивидуальные свойства личности поэта определяли стиль его поэзии как бунтарское и противоречивое стремление к диалогу с Божественным началом. Неудивительно, замечает Андреевский, что именно сюжет, связанный с легендой мироздания, с участием бесплотного духа, с грандиозными пространствами небесных сфер, неминуемо должен был особенно привлекать воображение поэта. Мысль о том, что поэма «Демон» – это воспоминание поэта «о себе до рождения», мистическое платоновское «предвоспоминание», в 1900-е годы будет особенно чутко воспринята младосимволистами. В частности, особое место этой теме уделял Мережковский. Следует отметить также и другие важные для символистской картины мира наблюдения, сделанные Андреевским, например, мысль о «двойном зрении» поэта, о сосуществовании в нем «бессмертного» и «смертного» человека. Более того, именно в статье Андреевского встречается сопоставление, которое было чрезвычайно важно для формирования структурных составляющих «основного» мифа младосимволистов о Душе Мира и Вечной Женственности. Андреевский сравнивает лермонтовского «Демона» с «Фаустом» Гёте, которые объединяет идея Вечной Женственности – *Das Ewig Weibliche*.

---

<sup>8</sup> См.: Соловьев Вл. Лермонтов // Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. 574 с. [12].

<sup>9</sup> См.: Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М.Ю. Лермонтов: pro et contra. СПб.: РХГА, 2002. 1074 с. [13].

<sup>10</sup> См.: Андреевский С. Литературные чтения: Баратынский, Достоевский, Гаршин, Некрасов, Лермонтов, Лев Толстой. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1891. 285 с. [14].

<sup>11</sup> См.: Мережковский Д.С. О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы. М.: Наука, 2007. 903 с. [15].

Думается, что, несмотря на различия и в то же время определенное сходство философско-эстетических установок представителей направления, отзвуки полемики с Соловьевым мы встречаем в статьях В.В. Розанова, А. Блока, С. Дурылина и в работах представителей околосимволистской критики. Эта полемическая со-противопоставленность позиции Соловьева являлась обязательным элементом формирования структурно-семиотической модели «основного» мифа этого литературного направления.

Для начала нам, вероятно, следует все обозначить два источника мифологизации образа Лермонтова, которые восходят непосредственно к философской риторике и к поэтической стилистике Владимира Соловьева: это его статья о Лермонтове и его поэзия. Если первая служит прямым источником биографической легенды о поэте-пророке, то вторая наглядно демонстрирует, какие именно аспекты входят в содержание «основного» мифа, развиваемого в мифопоэтике символистов.

Соловьев в статье о Лермонтове выстраивал легендарную биографию поэта-романтика байроновского типа, поэтическому гению которого свойственны черты поэта мистического склада, поэта-пророка, в нем присутствуют явно демонические черты (понятно, что обе эти характеристики отнюдь не противоречат друг другу). Вопрос о смерти поэта – это, прежде всего, вопрос не физической смерти, но духовной: Лермонтов обрекает себя на гибель, осуществив метафизический выбор в пользу абсолютного зла.

Подходя к лермонтовскому творчеству с моральным императивом, Соловьев продолжает мысль, обозначенную им ранее в статье «Судьба Пушкина», – о моральной ответственности поэта перед своим гением. Соловьев обнаруживает в Лермонтове близкое к нищестановлению у монашества, которое состоит в презрении к человеку и в присвоении себе какого-то исключительного сверхчеловеческого значения. Гениальность, по мысли Вл. Соловьева, есть уже сама по себе знак принадлежности к сверхчеловечеству, и в этом смысле Ницше был безусловным преемником Лермонтова.

Характерно, что для создания целостного образа поэта-пророка, наделенного даром мистического предвидения, Соловьеву понадобилась биографическая легенда, которую он почерпнул из академической монографии П.А. Висковатова «Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество»<sup>12</sup>. Согласно этой легенде, род Лермонтовых происходит от одной из шотландских ветвей клана Лермонт, легендарным родоначальником его был поэт-бард, предсказатель и колдун Томас Лермонт из Эльсиндурна (Thomas of Erceldourne). Согласно кельтским преданиям, Томас в юном возрасте был похищен волшебными силами в царство фей, где и получил свой вещий дар. Через семь лет ему разрешено было вернуться, но с условием, чтобы он, когда за ним придут, немедленно оставил землю, и его смерть была связана с таинственным исчезновением. Согласно легенде, он предсказал гибель шотландского короля Александра III.

---

<sup>12</sup> См.: Висковатов П.А. Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество // Лермонтов М.Ю. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: В.Ф. Рихтер, 1891. 454 с. [16].



Этот сюжет был в середине XIX в. положен в основу поэмы Вальтер Скотта «Thomas the Rhymer» («Томас-Рифмач»). Повторенная Соловьевым уже в ином, «неакадемическом» контексте, легендарная генеалогия предков Лермонтова прямо вводила в круг значимых понятий символистской эпохи представление о поэте-пророке, поэте-мистике: Лермонтов, по мысли Соловьева, был наделен даром мистического предвидения. Позднее редактор и комментатор академического собрания сочинений Лермонтова Д. Абрамович скептически отмечал: «Некоторые критики, например, В.С. Соловьев, склонны думать, что от этого-то вещего чародея и прорицателя, исчезнувшего в царстве фей, М.Ю. Лермонтов и унаследовал характерные черты своего гения: страшную силу личного чувства и способность схватывать запредельную сторону жизни и жизненных отношений»[1, с. 27].

Согласно Соловьеву, свойство мистической поэзии заключается в способности переступить через границы обычного порядка явлений, отсюда происходит особенная страсть Лермонтова к изображению любви как напряженно-мистического чувства. Вершиной пророческой способности Лермонтова было предчувствие собственной неизбежной и преждевременной смерти, которое представлено его стихотворением «Сон». Одна из ключевых тем, затронутых в статье Соловьева, – тема лермонтовского демонизма, которая неоднократно обсуждалась не только в критических статьях 1890–1900-х годов, но и в академических исследованиях, посвященных истории сравнительных литератур. Например, в работах профессора Н.П. Дашкевича рассматривались литературные источники поэмы «Демон», в частности средневековые представления о дьяволе в западноевропейской традиции (сюжеты фавль, драма Фонделя «Люцифер», поэмы «Потерянный Рай» Мильтона, «Фауст» Гете, «Каин» и «Земля и Небо» Байрона, «Eloa, la Socur des anges» Альфреда Де-Виньи, «The loves of the angels» Т. Мура). Отмечая очевидные параллели между текстом поэмы Мура и «Демоном» Лермонтова, Дашкевич, например, делал неожиданный для академического литературоведения вывод, подчеркивая, что лермонтовский Демон есть яркое олицетворение демонизма, свойственного неугомонной человеческой душе<sup>13</sup>.

Несколько иной подход обнаруживается в статье Вл. Соловьева, который, анализируя детский опыт поэта, указывал на то, что Лермонтов склонен идеализировать и отчасти эстетизировать злое начало в своей гениальной натуре. Соловьев рассуждает не об истоках образности и сюжетного ряда поэмы «Демон», которая вполне однозначно, с его точки зрения, отсылает к байроновской романтической традиции, но рассматривает «демонологию» Лермонтова как явление метафизического и экзистенциального порядка; личность поэта и его дурной характер отражают не что иное, как одержание «демонами», в Лермонтове жили «демон кровожадности» (способность «улаживаться деланьем зла»), «демон нечистоты» (эротизм некоторых произведений) и «третий и самый могучий – демон гор-

---

<sup>13</sup> См.: Дашкевич Н.П. Мотивы мировой поэзии в творчестве Лермонтова: «Демон» // Чтения в Историческом Обществе Нестора летописца. Киев, 1893. Кн. 7. С. 182–253 [17].

дости». Следует отметить, что именно такое толкование понятия «демон-даймон» прижилось в рецепции символистов. Вспомним, что Соловьев написал статью «Демон» для Энциклопедического словаря Брокгауза–Эфрона, где и приводит следующее определение: «... (daimon) – вообще означает (в классич. литер.) деятеля, обладающего сверхчеловеческою силой, принадлежащего к невидимому миру и имеющего влияние на жизнь и судьбу людей. <...> Замечаемое в жизни отдельных людей преобладание благополучия или несчастья привело религиозную мысль к новому видоизменению идеи Д<емона> – к представлению особого Д<емона>, который при самом рождении дается человеку на всю его жизнь и своим характером определяет его судьбу. Счастливый человек есть тот, который получил при рождении доброго Д<емона>» [18]. Неслучайно именно это соловьевское определение Демона-спутника, не просто данного человеку при рождении, но, в особенности, сопровождающего Поэта, то есть Гения поэта, возникает среди творческих планов Сергея Дурылина: в 1910-е годы им было задумано исследование «Демоны поэтов»<sup>14</sup>. Судя по сохранившемуся черновому наброску, Дурылин задумывал рассмотреть наследие Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тютчева, Фета, К. Леонтьева и Достоевского в ракурсе присущего каждому из них водителя-демона<sup>15</sup>.

Следует заметить, что для Блока в период 1916–1917 гг. тема демонической одержимости художника соотнесена, скорее, с личностью Стриндберга, нежели Лермонтова; тогда как для Белого «Дух печали» – это, конечно же, лермонтовский Демон<sup>16</sup>. Блок возвращается к чрезвычайно важной семантической когерентности контекстов образа «демона» и темы «двойничества», которые в его более ранней статье «Безвременье» (1906) соотносимы с тремя «колдунами», «демонами» русской литературы – Гоголем, Лермонтовым и Достоевским: «Передо мной вырастают два демона, ведущие под руки третьего – слепого и могучего, пребывающего под страхом вечной пытки. Это – Лермонтов, Гоголь и Достоевский» [22, с. 27]. С одной стороны, как было отмечено З.Г. Минц, блоковский образ трех демонов русской литературы, безусловно, восходит к работе Достоевского «Ряд статей о русской литературе», где Гоголь

<sup>14</sup> См.: Резниченко А. Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) // С.Н. Дурылин и его время. Кн.1: Исследования. М.: Модест Колеров, 2010. С. 481 [19].

<sup>15</sup> Тема «Гений как Демон поэтов» неоднократно обсуждалась в дружеском кругу младших символистов. В сохранившейся дневниковой записи Белого, которую он сделал после смерти своего друга, приводятся пометы Блока в 1-м томе «Добротолюбия» в главе «О порочных помыслах» (из Евагрия Понтийского), здесь «отчеркнуты характеристики Духа печали (Лермонтовского и Врубелевского «Демона») и сказано: “Все демоны учат душу сластолюбию, один демон печали этого не делает, но расстраивает помыслы вступающих в пустынь <...>”. Против этой характеристики рукою А.А. сделана пометка: “Этот демон необходим для художника”» [20, с. 466].

<sup>16</sup> Ср.: в письме А.А. Блока к матери от 16 июля 1916 г.: «<...> в сочинениях монаха Евагрия (IV века), которые я прочел, есть “гениальные вещи” ... Он был человеком очень страстным, и православные переводчики, как ни старались, не могли уничтожить того действительного реализма, который роднит его, например, со Стриндбергом. Таковы главным образом главы о борьбе с бесами <...> Мне лично занято, что отношение Евагрия к демонам точно таково же, каково мое – к двойникам, например в статье о символизме» [21, с. 463–464].

и Лермонтов – «настоящие демоны», с другой – включает блоковскую типологию демонического в символистский контекст<sup>17</sup>.

Статья Вл. Соловьева оказала решающее влияние на формирование восприятия личности Лермонтова поэтами «младшей» ветви русского символизма – Александром Блоком, Андреем Белым, Вяч. Ивановым. Тема таинственного происхождения и связи поэта-прорицателя с царством фей, как нам представляется, отражена в драме Блока «Роза и Крест». Поэт-бард Гаэтан наделен чертами поэта и философа Вл. Соловьева – это «бедный рыцарь», и в то же время в его образе отражена и биографическая легенда предка Лермонтова – Фомы-Рифмача, которого воспитала озерная фея.

В 1920 г. Блок подготовил к изданию томик стихов Лермонтова и, в частности, среди «наиболее значительных» работ приводил в библиографической аннотации статьи Ап. Григорьева, Вл. Соловьева, В.В. Розанова и Д.С. Мережковского. В материалах комментария Блок неоднократно использовал статью Соловьева (в примечаниях к стихотворениям «Как часто пестрою толпою окружен...», «Сон», «Желание», «Мы случайно сведены судьбою»); в предисловии он упомянул и легенду о происхождении Лермонтова от шотландского барда: «В числе предков рода Лермонтовых, по преданию, считался шотландский поэт-колдун Фома Рифмач, который получил свой дар от волшебницы» [23, с. 213].

Статья Вл. Соловьева о Лермонтове встретила живой полемический отклик в работах В.В. Розанова. Например, в статье «"Демон" Лермонтова в окружении древних мифов» (1901)<sup>18</sup> размышления Розанова посвящены не столько сюжету лермонтовской поэмы, сколько ее прочтению сквозь призму мифологического сознания античности. Проводя достаточно далекое «типологическое» сопоставление «снов» Достоевского («Сон смешного человека» и сон Версилова в романе «Подросток») и сюжета о соблазнении Тамары, Розанов замечает, что особенностью греческого религиозного сознания было «отсутствие греха». Вслед за Соловьевым Розанов обращается к проблеме конвертации сюжетной реалии в биографическую. В статье «"Демон" Лермонтова и его древние родичи» (1902) Розанов провозглашает Демона частью стихийной силы, природным духом, и в этом смысле «во всех стихотворениях Лермонтова есть уже начало "демона"»<sup>19</sup>. С другой стороны, лермонтовский «Демон» представляет интерес «исторический и метафизический», поскольку ставит «вопрос о начале зла и начале добра, не в моральном и узеньком, а в трансцендентном и обширном смысле». Розанов считает, что сюжет лермонтовского «Демона» есть не что иное, как воспроизведение древнего мифа о соблазнении «духом» девственницы, следы которого встречаются как в религиях Древнего Египта и Древней Греции, так нередко и в средневековых легендах о сно-

<sup>17</sup> Подробнее эта тема раскрыта в статье Т.В. Игошевой «"Стоя над бездной...": мифологизация образа Лермонтова в статье А. Блока "Безвременье"», помещенной в данном издании.

<sup>18</sup> См.: Розанов В.В. «Демон» Лермонтова в окружении древних мифов // Новое время. 1901. № 9146. 21 авг. (3 сент.). С. 2–3 [24].

<sup>19</sup> См.: Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи // Русский вестник. 1902. № 9 (сент.). С. 45 [25].

шениях человека с дьяволом. Разница только в том, что мифологические представления о жертве в древних культах изменяются в христианской культуре от полюса «добра» к представлению о «зле»; сюжет о соблазнении Демоном монахини, будучи помещен в контекст универсального древнего мифа о жертве, не встраивается в ряд христианской общепринятой морали. Статья Розанова была первым опытом осмысления сюжета поэмы Лермонтова сквозь призму античного мистериального культа, в ней выстраивается парадигма мифологических архетипов Небесной Девы: Астарта, Изиды, Милитта, Диана. В.В. Розанов пишет: «Лермонтов в “Демоне”, в сущности, написал один из таких мифов. Все равно, если он ничего не знал о них – это атавизм древности. В древности его стихотворение стало бы священной сагою, распеваемую орфиками, представляемую в Элевзинских таинствах» [25, с. 48].

Далее, обращаясь к теме Демона у Лермонтова и полемизируя с Соловьёвым, Розанов воспроизводит структурную составляющую соловьёвской софийной мифологемы, интерпретируя историю о явлении философу Вечной Женственности как факт его «одержимости демоном»: «Вот Соловьёв ... , высказывался, что Бог есть существо женского рода (“Вечная Мировая Женственность”, см. в предисловии к 3 изд. его стихотворений), а, по одному воспоминанию г. Энгельгардта, по ночам он иногда запирался и “молился какой-то Розовой тени”. Я никогда ей не молился, потому что не видал; но если Соловьёв молился, то, очевидно, что он ее видел! Не слову же, не фетишу звуковому он молился. Он видел “розовую тень” по сказаниям, по напечатанным словам стихотворения “Три свидания” он видел ее всего три раза: в детстве, 9 лет, в Британском музее и в Египте, причем в последний приехал по назначенному там свиданию» [26, с. 50].

Таким образом, проводя однозначную параллель между темой Вечной Женственности у Вл. Соловьёва и сюжетом поэмы «Демон», Розанов не столько отвечал Соловьёву на упрек Лермонтову в его одержимости «демонами кровожадности, нечистоты и гордости», но совершенно однозначно включал известную среди почитателей Соловьёва биографическую легенду в контекст «основного» символистского мифа. Именно в розановской интерпретации «розовая тень», явленная философу в образе Софии – Души Мира и в символе Вечной Женственности, обретает черты гностического Демона; в этом контексте уже сам Соловьёв становится одним из персонажей сюжета о Демоне-соблазнителе и соблазняемой Деве, однако «тень», явленная ему, по мнению Розанова, обладает андрогинной сущностью. Тема андрогинности Девы Софии – Девы Света, как замечает С.Д. Титаренко, вводила важную в символистском контексте тему мистического брака: «Мистический брак основан на посвячительных мистико-эротических сюжетах духовно-телесного андрогинизма, преодолением которых становится мистический брак преображенной души человека с Христом (Церковью)» [27, с. 27].

Пожалуй, первое место в конструировании «основного» мифа младших символистов принадлежало Андрею Белому. В самом первом письме к Блоку (1903 г.) Белый восторженно замечал: «Вы точно рукоположены Лермонтовым, Фетом, Соловьёвым, продолжаете их путь, освящаете, вскрываете их мысли. Необычайная современность, скажу даже преждевременность, тем не

менее, уживается с *кровной преемственностью*» [28, с. 22]. Позднее, вспоминая настроения начала 1900-х гг., Белый писал: «Мы, в Москве, с напряженным вниманием искали предвестий поэзии Соловьева; и находили у Фета и Лермонтова...» [29, с. 35]. Спор о лермонтовском наследии неизменно возникал в дружеском окружении начинающего поэта и писателя Бориса Бугаева: «Мои увлечения поэзией Соловьева он (*А.С. Петровский*) бил Лермонтовым, подчеркивая, что лучшее у Соловьева – Лермонтов, а лучшее в Лермонтове – не понято» [30, с. 439].

В статьях Белого «О теургии», «Апокалипсис нашего времени»<sup>20</sup> лермонтовская лирика неизменно сравнивается с поэзией Блока периода «Стихов о Прекрасной Даме» и с философским наследием Ницше; выявляются реминисцентные ряды поэзии Лермонтова, Соловьева и Блока. В статье «О теургии» Белый сопоставляет стихотворение Блока «Ты горишь высоко над горою» с лермонтовской «Любовью мертвеца»; Лермонтову, как и Блоку, приписывается «магизм», понимаемый как низшая, стихийная форма истинно религиозного, «теургического» искусства и жизнотворчества, как специфический комплекс чувств и стремлений, не просвещенных пониманием и верой. Привлекая стихотворения Лермонтова «Ночь» (1830), «Я видел тень блаженства; но вполне...» (1831), «Пусть я кого-нибудь люблю...» (1831), «Благодарю!» (1830), «Как небеса твой взор блистает...» (1838), «К Л. (Подражание Байрону)» (1831) и другие, Белый толкует образы «роковой» возлюбленной и утверждения о безнадёжности бытия как неосознанное «искание вечной любви и любви у Вечности». Стихотворения «Нет, не тебя так пылко я люблю...» (1841) и «Как часто, пестрою толпою окружен...» (1840), по его мысли, почти открывают чаемый софийный идеал; дуэль толкуется как неминуемый удар судьбы, трагическая, но закономерная расплата за преждевременные пророческие прозрения.

Ранняя мифопоэтика Блока получает дальнейшее осмысление в «Воспоминаниях» Андрея Белого (1923). Поэзия Лермонтова теперь рассматривается в аспекте младосимволистской картины мира; образная система лермонтовской лирики оказывается органически вплетенной в культурно-философский контекст эпохи и, в сущности, выступает своеобразным коррелятом к софийной мифологеме младших символистов: «Обнаруживая все более и более миру свой лик, она действует взором нас любящей женщины; отношения мужчины и женщины – символ иных отношений: Христа и Софии. Мужчина логической силою освобождает павшее начало Софии Ахамот, замороженное темными безднами; все в “Ней” противится свету; двойственна “она”, как Астарта. <...> Углубляясь в тему мистической философии Соловьева, мы видим ту тему “полумаской” поэзии Лермонтова; лермонтовская тема любви – есть искание вечной подруги. <...> Маска, “кора естества”; в любви Лермонтова становится уже “полумаской”; угадывается происхождение любви» [20, с. 40–41].

---

<sup>20</sup> См.: Белый А. О теургии // Новый путь. 1903. № 9. С. 101–123 [30]; Белый А. Апокалипсис нашего времени // Белый А. Собр. соч. Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2012. 590 с. [31].

Андрей Белый выстраивает генетическую линию не только ранней блоковской лирики, в которую, наряду с Лермонтовым и Вл. Соловьёвым, включены Гете, Данте, Шеллинг, Платон, Петрарка, но в целом формирует у читателя представление об архетипической парадигме софийного мифа, инварианты которого он обнаруживает в разных культурных эпохах: «В ароматный венец его поэзии вплетены раздумья Платона, Плотина, Шеллинга, Вл. Соловьёва и гимны Данте, Лермонтова, Фета. Древние гностики вместе с греческой философией всесторонне разработали учение о мировой душе и “вечно женственном” начале Божества. Шеллинг в сочинении “*Weltseele*” пытался дать учению о мировой душе естественно-научную подкладку. Гете, Данте, Петрарка сумели из любимого образа создать символ вечно женственного, соединяя универсализм гностических догматов с индивидуальными переживаниями. Фет и Лермонтов бессознательно касались того же. Вл. Соловьёв, соединяя размышления гностиков с гимнами поэтов, сказал новое слово о близком сошествии к нам лика Вечной Жены» [20, с. 210].

Доклад Д.С. Мережковского «Лермонтов – поэт сверхчеловечества», вызвавший оживленные споры среди членов Религиозно-философского общества, во многом продолжил ту линию рецепции наследия поэта, которая была намечена в статьях Розанова и Вл. Соловьёва, – мысль о метафизической природе поэзии Лермонтова<sup>21</sup>. Несмотря на острую полемическую заостренность своего выступления против соловьёвской интерпретации, Мережковский подводил итог десятилетнему спору. Мережковский впервые проводит однозначную параллель между соловьёвской мифологемой Вечной Женственности и поэзией Лермонтова, процитировав программное для младших символистов стихотворение: «Знайте же, Вечная Женственность ныне / В теле нетленном на землю идет». Полемизируя с Соловьёвым, Мережковский в ироническом ключе воспроизводил важные для биографического символистского мифа черты образа поэта-мистика Лермонтова: смерть поэта в интерпретации Соловьёва напоминает конец Фауста, потому что он и «потомок шотландского чернокнижника», и «предок немецкого антихриста Ницше»<sup>22</sup>.

С.Н. Дурылин в докладе «Судьба Лермонтова», прочитанном в Московском Религиозно-философском обществе в 1912 году, продолжал трактовку творчества Лермонтова в ключе младосимволистского мифа. Уже само название статьи включало ее в контекст экзистенциально-метафизических размышлений о категории «судьба Поэта», введенной в лекции и статьях Вл. Соловьёва («Судьба Пушкина») и Д. Мережковского «Судьба Гоголя»<sup>23</sup>.

Дурылин, который в этот период активно занимался стиховедением в кружке Экспериментальной эстетики при издательстве «Мусaget» и работал над статистикой пятистопного ямба у Лермонтова, в своем докладе предпри-

<sup>21</sup> См.: Усок И.Е. «Ночное светило русской поэзии»: (Мережковский о Лермонтове) // Д.С. Мережковский: Мысль и слово. М.: Наследие, 1999. 347 с. [32].

<sup>22</sup> См.: Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов: поэт сверхчеловечества. С. 352.

<sup>23</sup> См.: Мережковский Д.С. Гоголь и чорт: Исследование. М.: Скорпион, 1906. 219 с. [33].

нял, пожалуй, первую серьезную попытку проанализировать лермонтовскую лирику, определив ее место в системе академического литературоведения. Работа Дурылина предвосхитила исследования современного стиховедения; позднее такой же метод использовал Андрей Белый в своем исследовании семантических цветовых доминант лирики Блока<sup>24</sup>. Дурылин не просто вычленил синий цвет как доминантный в поэзии Лермонтова, но и соотнес его с поэтическими контекстами, тем самым впервые выявив те элементы мифопоэтики, которые и составляют семантическое ядро «основного», софийного мифа символистов<sup>25</sup>. Раскрывая феноменологию синего/голубого/лазурного цвета в символике Софии, Дурылин одновременно обращался к традиции русского православного толкования софийного образа как образа Богоматери, предвосхищая тем самым одну из частей исследования П. Флоренского «Столп и утверждение истины» (1914), где речь идет о символике голубого и синего цвета в иконописи Софии<sup>26</sup>.

Обращаясь к вечному сюжету лермонтовской поэмы «Демон», Дурылин полагал, что это «поэма-искупление», поэма «женского мессианизма». Кроме того, вариант гностического сюжета о падшей Софии – Ахамот, пленнице земного хаоса, ожидающей своего Спасителя, сопоставляется с фаустовским сюжетом, а именно, той его частью, где доктор Фауст в сцене «Пролога на Небе» встречает новую Маргариту, молящуюся о его спасении. Но если Гретхен спасает душу Фауста, то Тамара не может спасти Демона: «Вот почему безмерно различие Фауста и Демона, Маргариты и Тамары: там – Chorus mysticus, славословящий Вечную Женственность, здесь – проклятия обманувшегося Демона» [3, с. 283]. Привлекая в систему культурно-мифологических парадигм поэмы «Демон» Vita Nuova Данте, Дурылин напоминает о двух принципиально двойственных ипостасях образа Беатриче: это и реальная девушка, и ее символический аспект. Земная Беатриче не может быть истинной спасительницей героя – в этом суть гностического сюжета, переосмысленного в мифопоэтической системе младших символистов, ведь третьей ипостасью пары София – Ахамот будет её реальное воплощение в земной женщине.

Знаменательно, что к «основному» мифу поэмы Лермонтова «Демон» возвращается Вяч. Иванов в своей поздней статье о Лермонтове (1947)<sup>27</sup>, где он суммировал восприятие творческого наследия поэта в ракурсе младосимволистской софийной мифологемы. По мысли автора, в основе поэмы лежит архетипический сюжет, истолкованный в ключе гностического мифа о Предвечной Женственности. Вяч. Иванов добавляет еще один источник, важный для дополнения картины софийной мифопоэтики символистов, – роман Новалиса

<sup>24</sup> См.: Андрей Белый. О Блоке: Воспоминания, статьи, дневники, речи. М.: Автограф, 1997. 607 с. [20].

<sup>25</sup> Ср., например: «Лермонтов увидел вселенную и природу в свете “лазурного огня”, как Вл. Соловьев увидел ее впоследствии, еще действенной и явней, в свете “лазурного ока» [3, с. 295].

<sup>26</sup> См.: Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 490 с. [34].

<sup>27</sup> См.: Иванов Вяч. Лермонтов // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. 800 с. [35].

«Генрих фон Офтердингер», герой которого тоскует о земной девушке Софии, тогда как ее символическим коррелятом выступает София Небесная. Таким образом, «основной» миф поэмы Лермонтова «Демон», по мнению Вяч. Иванова, основан на внутреннем созерцании архетипа «Небесной Девы». Этот миф Иванов считал исконно присущим и органичным русскому религиозному сознанию, в основе которого лежит склонность к глубоко мистическому созерцанию видения библейской Премудрости Божьей: «Несомненно, что с начала христианской эры ни одной женской сущности не приписывалось извечного бытия – ab aeterno – кроме как одной, неизменно пребывающей в своем единстве и в своем недостижимом бытии, той, которую мы знаем под разными именами, символами, космогоническими обозначениями: Хохма кабалистов, Ахмот гностиков, Дева Света мандеев, мистическая Роза суфийской поэзии и еввропейских средневековых легенд» [35, с. 382]. Задумываясь о возможных источниках этого архетипа у Лермонтова, Иванов предполагает, что на него мог оказать непосредственное влияние именно библейский образ.

Таким образом, символистская и религиозно-философская критика воссоздавала целостную картину софийного мифа младосимволистов, проецируя его на поэтическое наследие Лермонтова.

### Список литературы

1. Абрамович Д.И. М.Ю. Лермонтов. Обзор источников для биографии // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. 5. СПб.: Изд-во Разряда изящной словесности Императорской Академии наук, 1910–1913.
2. Белый Андрей. Ритм как диалектика и «Медный всадник». Исследование. М.: Изд-во «Дмитрий Сечин», 2014. 528 с.
3. Дурьлин С.Н. Судьба Лермонтова // Дурьлин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов. СПб.: Владимир Даль, 2014. 895 с.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
5. Маркович В.М. Пушкин и Лермонтов в истории русской литературы. Статьи разных лет. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1997. 216 с.
6. Минц З.Г. Блок и русский символизм: Избранные труды: в 3 кн. СПб.: Искусство – СПб., 2000–2004.
7. Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: Мартин, 1997. 224 с.
8. Магомедова Д.М. Александр Блок: биография и поэтика в свете автобиографического мифа. Siedlce, 2013. (Opuscula Slavica Sedlensis. T. V). 179 с.
9. Приходько И.С. Мифопоэтика Александра Блока: историко-культурный и мифологический комментарий к драмам и поэмам. Владимир: Владим. гос. ун-т, 1994. 133 с.
10. Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с.
11. Лавров А.В. Андрей Белый и Иванов–Разумник. Переписка. СПб.: Atheneum; Феникс, 1998. 736 с.
12. Соловьев Вл. Лермонтов // Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. 574 с.
13. Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М.Ю. Лермонтов: pro et contra: Антология. СПб.: РХГА, 2002. 1074 с.
14. Андреевский С. Литературные чтения: Баратынский, Достоевский, Гаршин, Некрасов, Лермонтов, Лев Толстой. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1891. 285 с.



15. Мережковский Д.С. О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы. М.: Наука, 2007. 903 с.
16. Висковатов П.А. Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество // Лермонтов М.Ю. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: В.Ф. Рихтер, 1891. 454 с.
17. Дашкевич Н.П. Мотивы мировой поэзии в творчестве Лермонтова: «Демон» // Чтения в Историческом Обществе Нестора летописца. Киев, 1893. Кн. 7. С. 182–253.
18. Соловьев В.С. Демон // Философский словарь Владимира Соловьева. М.: Директ-Медиа, 2012. С. 114–119.
19. Резниченко А. Сергей Дурьлин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) // С.Н. Дурьлин и его время. Кн. 1: Исследования. М.: Модест Колеров, 2010. 512 с.
20. Андрей Белый о Блоке: Воспоминания, статьи, дневники, речи. М.: Автограф, 1997. 607 с.
21. Блок А.А. Письма // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.; Л.: Гослитиздат, 1963. 772 с.
22. Блок А.А. Безвременье // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 800 с.
23. Блок А.А. Стихотворения М.Ю. Лермонтова: Комментарии // Блок А.А. Собр. соч.: в 12 т. Т. 11. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934. 475 с.
24. Розанов В.В. «Демон» Лермонтова в окружении древних мифов // Новое время. 1901. № 9146. 21 авг. (3 сент.). С. 2–3.
25. Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи // Русский вестник. 1902. № 9 (сент.). С. 45–56.
26. Розанов В.В. Концы и начала, «божественное» и «демоническое», боги и демоны: по поводу главного сюжета Лермонтова // Мир искусства. 1902. Т. 8, № 8 (август). С. 122–137.
27. Титаренко С.Д. Мифопоэтика Вячеслава Иванова в контексте идей русского символизма: истоки, генезис, стратегии: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2013. 47 с.
28. Андрей Белый и Александр Блок: Переписка. 1903–1919. М., 2001. 667 с.
29. Белый А. На рубеже двух столетий. М.: Худож. лит., 1989. 543 с.
30. Белый А. О теургии // Новый путь. 1903. № 9. С. 101–123.
31. Белый А. Апокалипсис нашего времени // Белый А. Собр. соч. Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2012. 590 с.
32. Усок И.Е. «Ночное светило русской поэзии»: (Мережковский о Лермонтове) // Д.С. Мережковский: Мысль и слово. М.: Наследие, 1999. 347 с.
33. Мережковский Д.С. Гоголь и чорт: Исследование. М.: Скорпион, 1906. 219 с.
34. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 490 с.
35. Иванов Вяч. Лермонтов // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. 800 с.

#### References

1. Abramovich, D.I. M.Yu. Lermontov. Obzor istochnikov dlya biografii [ Review of sources for a biography], in Lermontov, M.Yu. *Polnoe sobranie sochineniy v 5 t., t. 5* [Collected edition in 5 vol., vol. 5], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Razryada izyashchnoy slovesnosti Imperatorskoy Akademii nauk, 1910–1913.
2. Belyy, Andrey. *Ritm kak dialektika i «Mednyy vsadnik»*. Issledovanie [Rhythm as Dialectics and «The Bronze Horseman». Research], Moscow: Izdatel'stvo «Dmitriy Sechin», 2014. 528 p.
3. Durylin, S.N. Sud'ba Lermontova [Lermontov's destiny], in Durylin, S.N. *Stat'i i issledovaniya 1900–1920 godov* [Articles and Research 1900–1920 Years], Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2014. 895 p.
4. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology], Moscow: Mysl', 1993. 959 p.
5. Markovich, V.M. *Pushkin i Lermontov v istorii russkoy literatury. Stat'i raznykh let* [Pushkin and Lermontov in the History of Russian Literature. Articles of Different Years], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1997. 216 p.

6. Mints, Z.G. *Blok i russkiy simvolizm: Izbrannye trudy v 3 kn.* [Blok and Russian Symbolism. Selected Works in 3 books], Saint-Petersburg: Iskusstvo – SPb., 2000–2004.
7. Magomedova, D.M. *Avtobiograficheskiy mif v tvorchestve A. Bloka* [Autobiographical Myth in the Works of Blok], Moscow: Martin, 1997. 224 p.
8. Magomedova, D.M. *Aleksandr Blok: biografiya i poetika v svete avtobiograficheskogo mifa* [Alexander Blok: biography and poetics in the light of Autobiographical Myth], Siedlce, 2013. (Opuscula Slavica Sedlcensia. T. V). 179 p.
9. Prikhod'ko, I.S. *Mifopoetika Aleksandra Bloka: istoriko-kul'turnyy i mifologicheskii kommentariy k dramam i poemam* [Mythopoetics of Alexander Blok: Historical, Cultural and the Mythological Comment to the Drama and the Poems], Vladimir: Vladimirskiy gosudarstvennyy universitet, 1994. 133 p.
10. Titarenko, S.D. *«Faust nashego veka»: mifopoetika Vyacheslava Ivanova* [«Faust of Our Century»: Mythopoetics of Vyacheslav Ivanov], Saint-Petersburg: Izdatel'skiy dom «Petropolis», 2012. 654 p.
11. Lavrov, A.V. *Andrey Belyy i Ivanov–Razumnik. Perepiska* [The Correspondence], Saint-Petersburg: Atheneum; Feniks, 1998. 736 p.
12. Solov'ev, V.I. Lermontov [Lermontov], in Solov'ev, V.I. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990. 574 p.
13. Merezhkovskiy, D.S. M.Yu. Lermontov. Poet sverkhchelovechestva [Lermontov. Poet superhumanity], in Merezhkovskiy, D.S. *V tikhom omute. Stat'i i issledovaniya raznykh let* [In the Still Waters. Articles and Studies Over the Years], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 496 p.
14. Andreevskiy, S. *Literaturnye chteniya: Baratynskiy, Dostoevskiy, Garshin, Nekrasov, Lermontov, Lev Tolstoy* [Litarary readings: Baratynskiy, Dostoevskiy, Garshin, Nekrasov, Lermontov, Lev Tolstoy], Saint-Petersburg: Tipografiya A.S. Suvorina, 1891. 285 p.
15. Merezhkovskiy, D.S. O prichinakh upadka i novykh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury [On the Causes of Decadence and New Trends of Modern Russian Literature], in Merezhkovskiy, D.S. *Vechnye sputniki: Portrety iz vseмирnoy literatury* [Eternal Companions: Portraits of World Literature], Moscow: Nauka, 2007. 903 p.
16. Viskovatov, P.A. Mikhail Yur'evich Lermontov. Zhizn' i tvorchestvo [Life and Works], in Lermontov, M. Yu. *Sochineniya v 6 t., t. 6* [Collected edition v 6 vol., vol. 6], Moscow: VF Rikhter, 1891. 454 p.
17. Dashkevich, N.P. Motivy mirovoy poezii v tvorchestve Lermontova: «Demon» [Motives of the World Poetry in the Works of Lermontov: «Demon»], in *Chteniya v Istoricheskoy Obshchestve Nestora Letopistsy* [Readings in the Historical Society of Nestor the Chronicler], Kiev, 1893, kn. 7, pp. 182–253.
18. Solov'ev, V.S. Demon, in *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solovyov], Moscow: Direkt-Media, 2012, pp. 114–119.
19. Reznichenko, A. Sergey Durylin: proekty i nabroski (k rekonstruktsii landshafta) [Sergey Durylin: Projects and Sketches (the Reconstruction of the Landscape)], in *S.N. Durylin i ego vremya. Kn.1: Issledovaniya* [S.N. Durylin and His Epoch. Book 1: Research], Moscow: Modest Kolerov, 2010. 512 p.
20. *Andrey Belyy o Bloke: Vospominaniya, stat'i, dnevniky, rechi* [Andrey Bely about Blok: memoirs, articles, diaries, speeches], Moscow: Avtograf, 1997. 607 p.
21. Blok, A.A. Pis'ma [Letters], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8* [Collected Edition in 8 vol., vol. 8], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1963. 772 p.
22. Blok, A.A. Bezzvremen'e [Timelessness], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected Edition in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1962. 800 p.
23. Blok, A.A. Stikhotvoreniya M.Yu. Lermontova: Kommentarii [Lermontov's poems: commentaries], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 11* [Collected Edition in 12 vol., vol. 11], Leningrad: Izdatel'stvo pisateley v Leningrade, 1934. 475 p.
24. Rozanov, V.V. «Demon» Lermontova v okruzenii drevnikh mifov [Lermontov's «Demon» Surrounded by Ancient Myths], in *Novoe vremya*, 1901, 21 avg. (3 sent.), no. 9146, pp. 2–3.

25. Rozanov, V.V. «Demon» Lermontova i ego drevnie rodichi [Lermontov's «Demon» and its Ancient Relatives], in *Russkiy vestnik*, 1902, № 9 (sent.), pp. 45–56.
26. Rozanov, V.V. Kontsy i nachala, «bozhestvennoe» i «demonicheskoe», bogi i demony: Po povodu glavnogo syuzheta Lermontova [Ends and Beginnings, «Divine» and «Demonic», the Gods and Demons: Regarding the Main plot of Lermontov], in *Mir Iskusstva*, 1902, vol. 8, pp. 122–137.
27. Titarenko, S. D. *Mifopoetika Vyacheslava Ivanova v kontekste idey russkogo simvolizma: istoki, genezis, strategii*. Avtoref. diss. d-a filolog. nauk [Mythopoetics of Vyacheslav Ivanov within the Context of Ideas of Russian Symbolism: the Origins, Genesis, Strategy. Abstract of the Dr. of Philology Diss.], Saint-Petersburg, 2013. 47 p.
28. *Andrey Belyy i Aleksandr Blok: Perepiska 1903–1919* [Andrey Bely and Aleksandr Blok: correspondence 1903–1919], Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 667 p.
29. Belyy, A. *Na rubezhe dvukh stoletiy* [On the Turn of the Century], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1989. 543 p.
30. Belyy, A. O teurgii [About the Theurgy], in *Novyy put'*, 1903, no. 9, pp. 101–123.
31. Belyy, A. Apokalipsis nashogo vremeni [The Apocalypse of our time], in Belyy, A. *Sobranie sochineniy. Arabeski. Kniga statey. Lug zelenyy. Kniga statey* [Collected edition. Arabesque: The Book of articles. Meadow Green: The Book of Articles], Moscow: Respublika; Dmitriy Sechin, 2012. 590 p.
32. Usok, I.E. «Nochnoe svetilo russkoy poezii»: (Merezhkovskiy o Lermontove) [«The Night Celestial of Russian Poetry»: Merezhkovskij about Lermontov], in *D.S. Merezhkovskiy: Mysl' i slovo* [D. S. Merezhkovskij: Thought and Word], Moscow: Nasledie, 1999. 347 p.
33. Merezhkovskiy, D.S. *Gogol' i chort: Issledovanie* [Gogol and the Devil: Research], Moscow: Skorpiion, 1906. 219 p.
34. Florenskiy, P. *Stolp i utverzhdenie Istiny* [The Pillar and Ground of Truth], Moscow: Pravda, 1990. 490 p.
35. Ivanov, Vyach. Lermontov, in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Celelected edition in 4 vol., vol. 4], Bryussel', 1987. 800 p.

УДК 821.161.1

ББК 83.3(2)5-022.34

### **«СТОЯ НАД БЕЗДНОЙ...»: МИФОЛОГИЗАЦИЯ ОБРАЗА ЛЕРМОНТОВА В СТАТЬЕ А. БЛОКА «БЕЗВРЕМЬЕ»**

Т.В. ИГОШЕВА

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого  
ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41, г. Великий Новгород, 173001, Российская Федерация  
E-mail: tigosheva@mail.ru

*Исследуется проблема рецепции «внутренней личности» М.Ю. Лермонтова русским символизмом, в частности А. Блоком. В связи с этим поднимается ряд вопросов, связанных с изучением «лермонтовского мифа» в русской культуре Серебряного века. Рассматриваются причины того, что образ Лермонтова в сознании человека начала XX века формировался во многом как образ мифологизированный. Подчеркивается, что миф о Лермонтове в начале XX века являлся частью универсальной символистской мифологии, в рамках которой Лермонтов интересовал символистов как личность с «внутренними событиями личной жизни», находящаяся в контакте со сверхличностным. Предлагается развернутый анализ фрагмента блоковской статьи «Безвремяе», посвященной образу Лермон-*

това, в результате чего сделан ряд важных наблюдений над механизмом мифологизации Лермонтова и структурой «лермонтовского мифа» у Блока. Делается вывод о том, что А.Блок в «Безвременье» выстраивает не психологический, а метафизический портрет Лермонтова, вбирающий в себя две обусловившие друг друга составляющие: демоническое начало личности и метафизический способ восприятия бытия. Анализ структуры образа Лермонтова в статье «Безвременье» позволяет обнаружить два плана: биографический и метафизический, но при этом делается вывод о том, что блоковская картина двоемрия – форма, выражающая коллизию идеала и действительности, – усложнена введением «третьего мира» – сферы образов искусства, «внутренней личности» Лермонтова – творчества, которое является «медиатором» между демоническим и биографическим мирами.

Ключевые слова: творчество Лермонтова, творчество Блока, «лермонтовский миф», русский символизм, рецепция, мифологизация, структура мифологического образа.

### **«STANDING OVER THE ABYSS OF...»: MYTHOLOGISATION IMAGE OF LERMONTOV'S IN THE ARTICLE BY A. BLOK «TIMELESSNESS»**

T.V. IGOSHEVA

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University

41, Bolshaya St. Petersburg Building, Veliky Novgorod, 173001, Russian Federation

E-mail: tigosheva@mail.ru

*We investigate the problem of reception «inner person» MU of Lermontov by Russian symbolism, in particular, A. Blok. In this connection we bring up a number of issues related to the study of «Lermontov myth» in the Russian culture of the Silver Age. The article considers the reasons why the image of Lermontov in human consciousness of early twentieth century was formed largely as the mythicized image of. This article underlines that the myth about Lermontov in the early twentieth century was a part of universal of symbolist mythology in which frameworks Lermontov interested symbolists as a personality with «internal events in private life», which is in contact with superpersonal. The article proposes extended analysis of a fragment from Blok's article «Timelessness», dedicated to Lermontov image, resulting in a number of important observation of mechanism and structure of mythologizing of Lermontov «Lermontov myth» Blok. Author of this article concludes that the Blok in the «Timelessness» constructs not psychological, and metaphysical portrait of Lermontov; incorporates two constituents have caused each other: demonic personality and metaphysical way of perceiving life. Analysis of the structure of the Lermontov's image in the article « Timelessness» detects two plans: a biographical and metaphysical, but it is concluded that Blok's picture of world duality is a form expressing collision of ideal and reality – is complicated by the introduction of the «third world» – the sphere of art images «inner personality» of Lermontov – creativity, which is the «mediator» between the demonic and biographical worlds.*

Key words: *Lermontov's creative work, Blok's creative work, mythologizing, «the myth about Lermontov», Russian Symbolism, reception, the structure of the mythological image.*

Статья «Безвременье» написана Блоком в 1906 г.<sup>1</sup> Это время для него было периодом кризиса, который он переживал одновременно и как личный, и как надличностный. События социального кризиса после завершения русско-японской войны и революции 1905 года вошли в фазу политической реакции, со-

<sup>1</sup> См.: Блок А.А. Безвременье // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 799 с. [1].

впав с внутренней духовной перестройкой поэта, связанной с окончанием работы над «Стихами о Прекрасной Даме» и несвершившимися чаяниями религиозно-мистического преображения мира и человека. Ощущение остановившегося времени – основа «Безвременья». Неслучайно фраза «времени больше нет» становится лейтмотивом блоковской статьи.

Центральные образы статьи – город-паучиха и «бродяги, нищие духом», вышедшие на площади. Обращаясь к ним, Блок формирует тему России, которой «больше нечего терять» и «не к чему стремиться». Лишней и ненужной в этом контексте воспринимается русская литература: «...кажется, что близок конец и не может более существовать литература» [1, с. 76]. Однако душа писателя обладает особым даром прозрения тайны грядущего преображения мира и человека. Рассуждая об этом, Блок писал: «...душа писателя блуждала около тайны преображения, превращения. И, может быть, ни одна литература не пережила в этой трепетной точке стольких прозрений и стольких бессилий, как русская» [1, с. 76]. В русской литературе Блок выделяет три важнейшие, с его точки зрения, фигуры: Гоголь, Лермонтов и Достоевский, – им дано знать больше, чем другим, именно они больше других «блуждали около тайны преображения», испытывая «прозрения» и «бессилия». «Передо мной, – пишет Блок, – вырастают два демона, ведущие под руки третьего – слепого и могучего, пребывающего под страхом вечной пытки. Это – Лермонтов, Гоголь и Достоевский» [1, с. 76]. Оставляем в стороне обсуждение вопроса, почему Гоголь и Достоевский в понимании Блока – демоны, поскольку это требует отдельного экскурса. Отметим только, что «слепой и могучий» в изображении Блока – это Достоевский, а под руки его ведут Лермонтов и Гоголь. И обратимся непосредственно к блоковскому Лермонтову-демону. Изображение Лермонтова занимает в блоковской статье не очень большое, но чрезвычайно важное место.

В культуре рубежа XIX – начала XX веков Лермонтов воспринимался сложной загадкой, требующей своей разгадки. В статье «Безвременье» Блок предлагает собственный вариант разгадки «лермонтовской загадки», оставленной потомкам самим поэтом. При этом очевидно, что источниками образа Лермонтова-демона у А. Блока стали, во-первых, «демоническая тема» самого Лермонтова, наложившая отпечаток на личность поэта<sup>2</sup>, и, во-вторых, соловьевская оценка, которую русский философ дал в своей работе «Лермонтов» (1899)<sup>3</sup>. Для нас существенно замечание Вл. Соловьева о том, что Лермонтов охвачен тремя демонами: «демоном кровожадности», «демоном нечистоты» и «демоном гордости». Ссылаясь на свидетельства современников поэта, Соловьев указывает на лермонтовскую «склонность к разрушению», которая «развивалась в нем необыкновенно». «С годами, – говорит Соловьев, – демон кровожадности слабеет, отдавая большую часть своей силы своему брату – демону

<sup>2</sup> Современники были склонны видеть в образе Демона черты самого автора, сближая, таким образом, в большей или меньшей степени поэтический образ с его создателем.

<sup>3</sup> См.: Соловьев Вл. Лермонтов // Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. 574 с. [2].

нечистоты» [2, с. 452–453]. «Сделать действительное усилие, чтобы высвободиться из-под власти двух первых демонов, – считал русский философ, – мешал третий и самый могучий – демон гордости; он нашептывал: – Да, это дурно, да, это низко, но ты гений, ты выше простых смертных, тебе все позволено, ты имеешь от рождения привилегию оставаться высоким и чистым и в низости...» [2, с. 453–454].

В своей работе Вл. Соловьев разворачивает широкую картину, где показывает противостояние двух личностных начал Лермонтова. Он уверен: демоническая основа лермонтовской личности поощрялась и культивировалась самим поэтом, а дар «переступить через границы обычного порядка явлений» не только не развивался, но и намеренно заглушался поэтом. По выражению Соловьева, Лермонтов «...не давал этой своей способности никакого объективного применения» [2, с. 448]. С соловьевской точки зрения, это происходило потому, что «он не был занят ни мировыми историческими судьбами своего отечества, ни судьбой своих ближних, а единственно только своею собственной судьбою» [2, с. 448]. Поэтому в противостоянии демонического и пророческого верх в личности Лермонтова, по мнению Соловьева, одерживает демоническое начало.

В блоковской мифе о Лермонтове присутствуют оба компонента, выделенные Соловьевым, – и *демонизм*, и *пророческая* составляющая. Но их соотношение и оценка у Блока – принципиально иные, чем у его предшественника.

Есть все основания считать, что автору «Стихов о Прекрасной Даме» был близок лермонтовский метафизический способ восприятия бытия, который Соловьев охарактеризовал как умение «схватывать запредельную сторону жизни». Но Соловьев писал об этой черте как о второстепенной, имеющей подчиненное значение, поскольку она терялась на фоне мощного всеохватывающего лермонтовского демонизма. Блок же чувствовал в Лермонтове, прежде всего, мистика, который умел проникать в метафизические основы бытия, видеть «незримое очами» и слышать «небесную музыку», не воспринимаемую обычным слухом. Но самое главное заключалось в том, что Блок не считал демонизм и умение «схватывать запредельную сторону жизни» противоречащими друг другу свойствами, и, напротив, по Блоку, одно из них вытекало из другого. Демоническая природа, природа падшего ангела, обуславливает, по Блоку, визионерские, пророческие способности поэта. В этом смысле он видел в фигуре Лермонтова поэтического предшественника как Вл. Соловьева, так и своего собственного.

При изучении источников образа Лермонтова-демона невозможно проигнорировать и образ, созданный Достоевским. В 1861 г. во «Введении» к «Ряду статей о русской литературе» Достоевский уже написал о Лермонтове и Гоголе как двух демонах русской литературы. Вот портрет Лермонтова:

«Другой демон – но другого мы, может быть, еще больше любили. Сколько он написал нам превосходных стихов. <...> Он проклинал и мучился, и вправду мучился. Он мстил и прощал, он писал и хохотал – был великодушен и смешон. <...> Он рассказывал нам свою жизнь, свои любовные проделки: вообще он нас как будто мистифицировал; не то говорит серьезно, не то смеется над нами. <...> Мы не соглашались с ним иногда,

нам становилось и тяжело, и досадно, и грустно, и жаль кого-то, и злоба брала нас. Наконец ему наскучило с нами...» [3, с. 59].

По наблюдениям В.А. Викторovichа, у Достоевского «портрет построен на сведении несводимых начал (проклинал – мучился, мстил – прощал, серьезно – смеется, жаль – злоба)»<sup>4</sup>. Достоевский, как показал исследователь, выявляет в Лермонтове «раздвоенность поэтической личности»<sup>5</sup>.

Развивая наблюдения Достоевского, Блок в статье «Безвременье» формирует образ *двоящегося* Лермонтова, но делает это, по сравнению со своим предшественником, иначе. Если Достоевский, глубокий художник-психолог, в фигуре Лермонтова «сводил несводимые начала», то Блока в большей степени интересуют более глубинные, чем психологические, основания лермонтовской личности:

«Лермонтов восходил на горный кряж и, кутаясь в плащ из тумана, смотрел с улыбкой вещей скуки на образы мира, витающие у ног его. И проплывали перед ним в тумане ледяных игол самые тайные и знойные образы: любовница, брошенная и все еще прекрасная, в черных шелках, в “таинственной холодной полумаске”. Проплывая в туман, она видела сны о нем, но не о том, что стоит в плаще на горном кряже, а о том, кто в гусарском мундире крутит ус около шелков ее и нашептывает ей сладкие речи. И призрак с вершины с презрительной улыбкой напоминал ей о прежней любви.

Но любовница и двойник исчезали, крутясь, во мгле туманной и возвращались опять, кутаясь в лед и холод, вечно готовясь заискриться, зацвести небесными розами, и снова падая во мглу. А демон, стоящий на крутизне, вечно пребывает в сладком и страстном ужасе: расцветет ли “улыбкой розовой” ледяной призрак?

В ущельях, у ног его, дольний мир вел азартную карточную игру; мир проносился, одержимый, безумный, воплощенный на страдание. А он, стоя над бездной, никогда не воплотил ничего и с вещей скукой носил в себе одно знание:

Я знал, что голова, любимая тобою,  
С моей груди на плаху не падет<sup>6</sup>.

На горном кряже застал его случай, но изменил ли он себе?» [1, с. 76–77].

Это не психологический, а метафизический портрет Лермонтова. В созданном Блоком образе Лермонтова на самом деле *два* плана. Первый связан с поэтической топикой («горный кряж», «крутизна», «над бездной», «скала»), категорией *вечности* («вечно готовясь заискриться», «вечно пребывает в сладком и страстном ужасе»), романтическим одеянием («плащ из тумана»). Этому

<sup>4</sup> См.: Викторovich В.А. Лермонтов как проблема русской критики // Лермонтов и история: сб. науч. ст. В. Новгород; Тверь: Изд-во Марины Батасовой, 2014. С. 226–227 [4].

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Блок неточно цитирует стихотворение Лермонтова.

плану свойственна «вещая скука» при взгляде на «образы мира». Его сопровождает мотив одиночества и могучей силы. И главное для Блока: Лермонтов – визионер, перед ним проплывают «самые тайные и знойные образы». Таков в описании Блока Лермонтов-демон.

В отличие от Соловьёва, осуждавшего с христианских позиций демонизм Лермонтова («Лермонтов не исполнил своей обязанности...», «Лермонтов ушел с бременем неисполненного долга...» и др.<sup>7</sup>), Блок видит в нем положительное начало, поскольку, с его точки зрения, именно демонизм – источник творческой энергии Лермонтова. В комментариях к лермонтовскому «Демону», над которыми Блок работал в 1920 г., он писал: «Образ демона – самый могучий и загадочный из всех образов Лермонтова, но родственный всем остальным...» [6, с. 414]. Образ Демона, тревоживший Лермонтова на протяжении всей его жизни, по Блоку, чуть ли не архетип, к которому как к источнику восходят все остальные лермонтовские образы. Он – alter ego «внутренней личности» Лермонтова и, кроме того, источник его поэтического духа. По Блоку, демонизм – это вечно молодой могучий дух творчества, в изначальной природе которого для самого Лермонтова таилось драматическое соотношение силы и слабости, могущества и уязвимости.

Образ *другого* плана личности Лермонтова в статье «Безвременье» связан с биографическим (временным) обликом поэта, поэтому в нем проступают его конкретные портретные черты («гусарский мундир», «крутит ус») и узнаваемый бытовой, «гусарский» тип поведения, который, судя по воспоминаниям современников, был свойственен Лермонтову («около шелков», «нашептывает ей сладкие речи»). В рецензии 1905 г. на монографию Н. Котляревского о Лермонтове Блок отмечал: «...для “большой публики” Лермонтов долгое время был (отчасти и есть) только крутящим усы армейским слагателем страстных романсов. “Свинец в груди и жажда мести” принимались как девиз плохонького бреттерства и «армейщины» дурного тона» [1, с. 76]. Блок специально подчеркивает, что это точка зрения обывателя, «большой публики», которая рассматривает Лермонтова «сквозь известные очки», но и эта «бытовая», «биографическая» ипостась поэта – неотъемлемая составляющая единого образа Лермонтова. Таким образом, «крутит ус» – знак не только биографического поведения Лермонтова, но и точки зрения обывателя, «большой публики».

Обе ипостаси Лермонтова: и выражающая его высшую, поэтическую сущность, и воплощающая сниженную, бытовую, биографическую сторону его жизни, – по отношению друг к другу выступают как двойники. Блоковское

---

<sup>7</sup> С соловьевской трактовкой Лермонтова были не согласны многие деятели символистской культуры. Так, племянник Вл. Соловьёва С.М. Соловьёв, выражая свое отношение к его «Лермонтову» в письме к Т.А. Тургеневой от 1 мая 1912 г., писал: «Дядя Володя произвел над Лермонтовым очень несправедливый приговор. Я думаю, что Лермонтов ближе к Евангелию, чем Пушкин. Пушкинский пророк, как какой-нибудь Орфей или Гераклит, внимает сокрытым голосам природы, Лермонтовский, как Сократ или христианский апостол, провозглашает “любви и правды чистые ученья” <...> Молитва Лермонтова художественно слаба, но это интимные новозаветные молитвы к Отцу небесному, Божией матери. Спасение через любовь было ближе Лермонтову, чем Пушкину» [5, с. 434].



понимание двойственности Лермонтова было, по-видимому, сходным с точкой зрения Р.В. Иванова-Разумника. Неслучайно он оставил свои пометы на страницах «Истории общественной мысли» Иванова-Разумника, где тот размышлял о «глубоком раздвоении между психологическим типом Лермонтова и выработанным им мировоззрением»<sup>8</sup>. Говоря о блоковском образе Лермонтова, Лермонтова-демона можно соотнести со сферой его мировоззрения, а Лермонтова-гусара – со сферой его психологического типа. Блока привлекла к себе и следующая характеристика Лермонтова в книге Иванова-Разумника: «Он стремился за пределы предельного и в то же время жадно любил все земное» [7, с. 71]. Двоящийся образ блоковского Лермонтова также можно соотнести и с ипостасью демона, «стремящегося за пределы предельного», и с ипостасью гусара, который «жадно любит все земное».

Принципу «двойственности» в блоковской статье подчинено и пространство, в которое погружен образ *двоящегося* Лермонтова. Он помещен в систему координат, в высшей степени свойственную мировоззрению самого Блока и других символистов, которая соотносится с идеей *двоемирия*. С одной стороны, это *дольний мир*, находящийся внизу, у ног Лермонтова-демона. Дольний мир – это еще и метафора мира *земных страстей*, о чем говорят образы «любовницы, брошенной и все еще прекрасной», и гусара, который «нашептывает ей сладкие речи». «Азартная карточная игра» у Блока – обобщающий символ этого земного мира, вовлеченного в игру страстей и увлеченного ею. Изображение дольного мира как мира земных страстей сопровождается важным как для Лермонтова, так и для Блока мотивом их *ничтожности*: образы любовницы в черных шелках и гусара проносятся в туманной мгле, они витают, проплывают и возвращаются, замороженно подчиняясь круговращению «мирового колеса». Позднее этот мотив будет усилен в блоковском стихотворении «Демон» (1910):

Ты знаешь ли, какая малость  
Та человеческая ложь,  
Та грустная земная жалость,  
Что дикой страстью ты зовешь [8, с. 60].

С другой стороны, ничтожеству дольного мира, где человека кружат страсти, противопоставит другой, *высший мир*, мир демона, маркированный пространственно высокими образами, связанными с семантикой «высоты»: «горный кряж» (дважды), «крутизна», «над бездной». Это мир не только пространственной, но и духовной высоты, где градус переживаемого чувства неизмеримо выше в сравнении с тем, что зовется на земле «дикой страстью».

В тексте статьи «Безвременье» ничтожности любовной страсти людей («любовницы в черных шелках» и «того, кто в гусарском мундире») противопоставлена «другая любовь», о которой «призрак с вершины с презрительной

---

<sup>8</sup> См.: Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок: Новые материалы и исследования: в 5 кн. М.: Наука, 1980–1993. Кн. 4. С. 70.

улыбкой напоминает» любовнице, «брошенной и все еще прекрасной». Думается, источником для блоковского противопоставления земной любви и «другой любви» поэта-демона являются лермонтовские строки:

Люблю тебя нездешней страстью,  
Как полюбить не можешь ты... [9, с. 526].

Показательно, что любовница видит сны, «но не о том, что стоит в плаще на горном кряже», а о том, кто в гусарском мундире «крутит ус около шелков ее и нашептывает ей сладкие речи». Ее внимание привлекает не поэт-демон, а любовник-гусар. Высшей, «нездешней» любви поэта-демона она предпочла ничтожную, но *земную* страсть гусара, что подтверждает как ее собственную земную слабость, так и «незрелость ее души», не готовой к «другой любви».

Блоковская картина двоемирия – форма, выражающая коллизия идеала и действительности, – усложнена введением «третьего мира» – сферы *образов искусства*, которые, по Блоку, будучи созданными силой творческого воображения художника, отчуждаясь, обладают в дальнейшем самостоятельным бытием. Блок не раз высказывал эту мысль, но, пожалуй, наиболее развернуто – в своем выступлении «О современном состоянии русского символизма» (1910): «Что мне делать с этими мирами, что мне делать и с собственной жизнью, которая отныне стала искусством, ибо со мной рядом *живет* мое создание. <...> Я вижу ясно “зарницу меж бровями туч” Вакха («Эрос» Вяч. Иванова), ясно различаю перламутры крыльев (Врубель – «Демон», «Царевна-Лебедь») или слышу шелест шелков («Незнакомка»)» [1, с. 430–431].

Описание сферы искусства в «Безвременье» сопровождается у Блока характеристиками, связанными с холодом («туман ледяных игол», «лед и холод»), темнотой («мгла туманная»), круговращением («витающие», «проплывали», «исчезали, кружась ... и возвращались опять...»). Это картина ада, над которым возвышается художник-демон, поскольку, по Блоку, «искусство есть Ад», «чудовищный и блистательный Ад», из мрака которого «художник выводит свои образы»<sup>9</sup>. С точки зрения Блока, искусство – это то, что художник сумел «похитить у Вечности»<sup>10</sup>. Художник – тот, кто сквозь ветер, который «налетает из тех миров, доносит обрывки шопотов и слов на незнакомом языке», «расслышал целую фразу, сложил слова и записал их»<sup>11</sup>. «Лирика – стихия», лирика – «уединенная область творческих сновидений художника»<sup>12</sup>. Эти и подобные им высказывания Блока помогают понять, что мир образов, которые «витают», «проплывают», «исчезают» из тумана во мглу, во мрак, «самые тайные и

<sup>9</sup> См.: Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. С. 433, 434 [18].

<sup>10</sup> Блок А.А. Памяти Врубеля // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. С. 421 [19].

<sup>11</sup> Там же. С. 423.

<sup>12</sup> Блок А.А. Три вопроса // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. С. 235 [20].

знойные образы», витающие у ног Лермонтова-демона в блоковском «Безвременье», принадлежит миру искусства в своем «дорожденном», «дооформленном» в формах искусства состоянии. Это протообразы, существующие в общем для всех художников реальнейшем мире вечности, где нет «причин и следствий, времени и пространства, плотского и бесплотного»<sup>13</sup>, из которого ветер и доносит обрывки «шопотов и слов на незнакомом языке».

Все три мира (дольний мир, мир протообразов искусства и высокий мир, в котором находится демон-художник) сложным образом соотнесены друг с другом. «Любовница, брошенная и все еще прекрасная, в черных шелках, в “таинственной холодной полумаске”», и «тот, кто в гусарском мундире крутит ус около шелков ее и нашептывает ей сладкие речи» – принадлежность дольного мира, мира земных страстей (о чем сказано выше), и вместе с тем они – образы из миров искусств, «чудовищных и блистательных», из хаоса которых их выводит художник-демон. Для передачи взаимодействия протообразов из хаотического мира искусства и поэта-демона Блок обращается к попеременному воспроизведению двух точек зрения. Точка зрения протообразов «любовницы» и «гусара» выражена таким образом, что они, «будучи не плотскими, не бесплотными», проявляют готовность к воплощению.

В отличие от земного человека, Лермонтов-демон, «стоя над бездной, никогда не воплотил ничего» (курсив мой. – Т.И.). Обладая огромной силой чувства, поэт-демон, по Блоку, – создатель образов невероятной силы и могучей красоты. В параллель блоковскому пониманию лермонтовского мира образов можно привести примеры из поэзии самого Лермонтова. В его «Русской мелодии» находим:

В уме своем я создал мир иной  
И образов иных существованье;  
Я цепью их связал между собой,  
Я дал им вид, но не дал им названья,  
Вдруг зимних бурь раздался грозный вой, –  
И рушилось неверное созданье!.. [10, с. 34].

Или в стихотворении «1831-го июня 11 дня» читаем:

...все образы мои,  
Предметы мнимой злобы иль любви,  
Не походили на существ земных.  
О нет! Всё было ад иль небо в них [21, с. 183].

Или в «Джюлио»:

На эту бездну смрадной темноты,  
Где носятся, как дым, твои черты... [9, с. 76].

---

<sup>13</sup> Блок А.А. О современном состоянии русского символизма. С. 433.

О важности этих строк для Блока говорит тот факт, что на страницах лермонтовского издания 1910–1913 гг. под редакцией Д.И. Абрамовича<sup>14</sup> он отчеркнул эти строки и оставил возле них свои замечания. Контаминируя лермонтовские образы и мотивы, Блок подчеркивает, что они – принадлежность лишь иллюзорного, воображаемого мира. Поэтому в трактовке Блока, опиравшейся на признания Лермонтова, поэт-демон всемогущ как создатель других, воображаемых, творчески воспроизведенных возвышенных миров.

В этих мирах поэтического воображения в страстных вихрях вращается «любовница брошенная, но все еще прекрасная в черных шелках» (в скобках заметим, что «черные шелка» – уже не лермонтовский, а собственно блоковский образ, атрибут «Незнакомки»), «двойник» (также блоковская, но вовсе не лермонтовская тема). Земной мир, проносящийся мимо, крутящийся и возвращающийся, – создание его могучего поэтического воображения. Сила его поэтической мечты пронизывает мироздание по вертикали: образы, созданные им как плод нечеловеческих («сверхчеловеческих») переживаний, могут быть причастны как к области «мглы», так и «зацвести небесными розами». В сфере поэтической образности власть его бесконечна – она охватывает пространство «двух бездн». Здесь он всемогущ. Но одновременно с поэтическим всемогуществом он слаб и бессилён, поскольку у него отсутствует возможность воплотить эти образы в живой реальности. Приписывая собственную проблематику Лермонтову<sup>15</sup>, Блок таким образом формирует амбивалентный образ поэта-демона Лермонтова в плане дуальной категории всемогущие/бессильные. Как следствие поэтического могущества и при этом невоплотимости творчества в жизни – его «вещная скука», его «улыбка вещей скуки» (дважды), его «презрительная улыбка». Пророческое «всеведение» – свойство, преодолевающее границы обычных человеческих возможностей, – делает его своего рода «сверхчеловеком»<sup>16</sup>. С другой стороны, именно «всеведение» становится одним из источников его состояния, которое Блок обозначает парадоксальным определением «вещей скуки»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Речь идет об издании, находившемся в составе библиотеки А. Блока, на страницах которого он оставил целый ряд своих помет (см.: Лермонтов М.Ю. Джюлио // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч.: в 5 т. / под ред. и с примеч. Д.И. Абрамовича. СПб.: Изд. Разряда изящной словесности имп. Акад. Наук. СПб., 1910–1913 [17]).

<sup>15</sup> А это, конечно, блоковская проблема, передоверенная Лермонтову. В стихотворении «Целый день передо мною...» Блок, обращаясь к женскому образу, созданному им в «Стихах о Прекрасной Даме», восклицал:

О, взойди передо мною  
Не в одном воображеньи! [11, с. 174].

Кроме того, в стихотворении Блока «Когда Вы стоите на моем пути...» читаем:

Ведь я – сочинитель,  
Человек, называющий всё по имени,  
Отнимающий аромат у живого цветка [12, с. 288].

<sup>16</sup> Вл. Соловьёв впервые образ «сверхчеловека» применил по отношению к Лермонтову. Вслед за ним Д.С. Мережковский вынес его в заглавие своей работы «М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества» (1909).

<sup>17</sup> Ср.: слова самого Блока из его письма к матери от 1 июня 1915 года: «Ах, ах, скучно. Все известно» [13, с. 268].

Между миром поэта-демона и миром образов искусства нет жесткой границы – она, по Блоку, принципиально проницаема: поэт-демон способен проникнуть в мир образов, но и «любовница, брошенная и все еще прекрасная» «видела сны о нем». Структура этих миров такова, что, находясь в одном, существует возможность прозревать то, что расположено и происходит в другом. При создании метафизического облика Лермонтова Блок словно стремится к воспроизведению структуры и композиции лермонтовского «Сна», о котором Вл. Соловьев отозвался как о «сновидении в кубе». У Блока в поэтическом видении демона возникает «любовница», которая в свою очередь видит «сны о нем». Отличие блоковской организации двух миров в «Безвременье» от лермонтовского «Сна» заключается в том, что «любовница» «видит сны о нем» (поэтому он для нее – «призрак»), но «он» в ее сне (как выясняется из уточнений Блока) – не поэт-демон, а «тот, кто в гусарском мундире». Т.е., функционально «гусар» – «заместитель» демона; по словам Блока, его «двойник». Эту сложную комбинацию взаимных видений и подмен Блок определяет как «сцепление снов и видений»<sup>18</sup>.

Заколдованное сцепление снов и видений, по Блоку, единственно подлинное творческое состояние художника. Наиболее ярко об этом Блок сказал в выступлении «О современном состоянии русского символизма». Мотивы соответствий, двойников, неразличения жизни, сна и смерти при описании творчества поэта в период антитезы аналогичны изображению Лермонтова в «Безвременье».

Сновидческий опыт, по Блоку, родствен визионерскому, пророческому опыту. За внешними явлениями он позволяет видеть подлинную сущность вещей. Этот дар духовного видения Блок не только считал важнейшим у Лермонтова, но и осознавал как собственный. В дневниковой записи от 14 ноября 1911 г. он рассуждал: «Что пока – я? Только – видел кое-что в снах и наяву, чего другие не видали» [14, с. 89].

Блоковская трактовка лермонтовских снов и видений восходит к соловьевской концепции пророческого сновидения. Но если у Соловьева биографический Лермонтов видит сон, в котором предсказана его собственная роковая гибель, то у Блока в «заколдованном сцеплении снов и видений» участниками становятся оба Лермонтова: поэт-демон и «двойник в гусарском мундире». Если у Соловьева «Сон» Лермонтова – «сновидение в кубе», то Блок трактует сложность лермонтовского «Сна», включая мифологему «жизни–сна», в соответствии с двухплановым характером образа Лермонтова из «Безвременья». Лермонтову действительно не был чужд восходящий к западноевропейской романтической традиции взгляд на жизнь как на сон. В одном из стихотворений 1829 г. он пишет: «Хоть наша жизнь – минута сновиденья...» [10, с. 13].

Отметим, что у «ледяного призрака» – одного из номинантов женского образа в «Безвременье» – синтетический характер, у него одновременно лермонтовские и блоковские корни. Первая часть словосочетания «*ледяной призрак*» восходит к Лермонтову: «взоры *ледяные*» («Я видел раз ее в веселом

---

<sup>18</sup> Ср.: «...Сама культура – великий и роковой сон» [1, с. 102].

вихре бала...»), «Я видел женский лик, он *хладен* был, как *лед...*» («Первая любовь»). Вторая часть словосочетания «ледяной *призрак*» восходит к самому Блоку. «Призраком» он назовет свою «Незнакомку» в выступлении «О современном состоянии русского символизма»: «Жизнь стала искусством, я произвел заклинания, и передо мною возникло наконец-то, что я (лично) называю «*Незнакомкой*»: красавица-кукла, синий призрак, земное чудо» [1, с. 430]. Эту важную тему – творчества как искусной иллюзии, обещавшего воплощение идеала и обманувшего поэта, – Блок находил у Лермонтова:

Пред мною носятся виденья,  
Жизнь обманувшие мою [10, с. 357].

Значимость этих лермонтовских строк для Блока подтверждается тем, что он отчеркнул их двумя чертами в собрании сочинений Лермонтова 1910–1913 гг.

С другой стороны, лермонтовский женский образ, в понимании Блока, причастен высшему миру, небесному идеалу. Он готов «зацвести небесными розами». Поэтому Лермонтов-демон, создатель образа «ледяного призрака», замирает у Блока «в сладком и страстном ужасе», ожидая, свершится ли чудо, сумеет ли «ледяной призрак» духовно преобразиться, достичь высшего состояния и «зацвести небесными розами»: «расцветет ли “улыбкой розовой” ледяной призрак?».

Сам Лермонтов ощущал особенную связь «своего демона» со сферой творчества. В стихотворении «Мой демон» (1830–1831) читаем:

И ум мой озарять он станет  
Лучом небесного огня.  
Покажет образ совершенства  
И вдруг отнимет навсегда,  
И, дав предчувствие блаженства,  
Не даст мне счастья никогда [10, с. 331].

«Улыбка розовая», «небесные розы», по Блоку, и есть символические атрибуты «образа совершенства», «предчувствия блаженства», дарованные человеку лишь как предчувствие и никогда – как результат.

Демоническое понималось Блоком вовсе не как дьявольское, не как начало зла. Его понимание демонического было близко античному пониманию демона как *daemon*'а – духа, который осознавался как необходимая составляющая любого художника<sup>19</sup>. В 1918 г. Блок в статье «Интеллигенция и революция», рассуждая в этом ключе, записывает: «Демон некогда повелел Сократу слушаться духа музыки» [20, с. 20].

---

<sup>19</sup> В философии Сократа и Платона сформировалось представление о том, что у каждого человека есть собственный демон, который руководит им всю жизнь. (В соответствии с этим, название лермонтовского (а ранее – пушкинского) стихотворения «Мой демон» читается со смысловым акцентом на местоимении «мой».)

О том, что Блок считал демоническое необходимым элементом процесса творчества, свидетельствует и известная блоковская маргиналия, оставленная им на страницах «Добротолубия»<sup>20</sup>. Андрей Белый свидетельствует: «...в I-ом томе Добротолубия в главе “О порочных помыслах” (из Антония Великого) отчеркнута характеристики Духа печали (Лермонтовского и Врубелевского) «Демона», сказано: “Все демоны учат душу сластолюбию, один демон печали этого не делает, но расстраивает помыслы вступающих в пустынь... Умеренно впрочем нападая, он делает отшельника богоискусным... Символом этого духа служила ехидна, которой яд в малом количестве... уничтожает другие яды, а принятый неумеренно убивает”. Против этой характеристики рукою А.А. сделана пометка: “Этот демон необходим для художника”» [15, с. 466].

Лермонтов-демон, овеянный зыбкой сновидческой реальностью, в блоковском «Безвременье» не столько дьявол – воплощение зла, сколько дух, одухотворяющая энергия, без которой художник не способен подняться до высоты пророка и визионера, прозревающего «миры иные». Такое понимание сближает Блока с догадкой, высказанной Мережковским: «Но если Демон не демон и не ангел, то кто же? ... не душа ли человеческая до рождения? – не душа ли самого Лермонтова в той прошлой вечности, которую он так ясно чувствовал?» [16, с. 400].

Таким образом, блоковское представление о Лермонтове живет и развивается в мифологическом пространстве, намеченном уже самим Лермонтовым и активно развиваемом русскими символистами. Оно определяется крайними точками-образами: «Ангелом» и «Демоном», свидетельствующими об особой метафизической генеалогии человеческой души, сформировавшейся в художественном мире Лермонтова.

Своеобразное завершение метафизический портрет Лермонтова (по Блоку, портрет лирика вообще) обретает в статье «О лирике» (1907), написанной год спустя после «Безвременья»: «Среди горных кряжей, где “торжественный закат” смешал синеву теней, багрецы вечернего солнца и золото умирающего дня, смешал и слил в одну густую и поблескивающую лиловую массу, – залег Человек, заломивший руки, познавший сладострастие тоски, обладатель всего богатства мира, но – нищий, ничем не прикрытый, не ведающий, где приклонить голову. Этот Человек – падший Ангел-Демон – *первый лирик*. Проклятую песенную легенду о нем создал Лермонтов, слетевший в пропасть к подошве Машука, сраженный свинцом. Проклятую цветную легенду о Демоне создал Врубель, должно быть глубже всех среди нас постигший тайну лирики и потому – заблудившийся на глухих тропах безумия» [1, с. 131].

#### Список литературы

1. Блок А.А. Безвременье // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 799 с.

---

<sup>20</sup> Еще одна биографическая перекличка между Блоком и Лермонтовым: одной из последних книг, которую читал Лермонтов, было «Добротолубие», подаренное ему кн. В.Ф. Одоевским.

2. Соловьев Вл. Лермонтов // Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. 574 с.
3. Достоевский Ф.М. Ряд статей о русской литературе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 18. Л.: Изд-во «Наука», 1978. 371 с.
4. Викторovich В.А. Лермонтов как проблема русской критики // Лермонтов и история: сб. науч. ст. В. Новгород; Тверь: Изд-во Марины Батасовой, 2014. 460 с.
5. Соловьев С. Воспоминания. М.: Новое литературное обозрение, 2003. 496 с.
6. Блок А.А. Примечания к «Избранным сочинениям» М.Ю. Лермонтова // Блок А.А. Собр. соч.: в 12 т. Т. 11. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934. 475 с.
7. Литературное наследство. Т.92. Александр Блок. Новые материалы и исследования: в 5 кн. М.: Наука, 1980–1993. Кн. 4. 776 с.
8. Блок А.А. Демон // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 714 с.
9. Лермонтов М.Ю. Демон // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961–1962. Т. 2. 703 с.
10. Лермонтов М.Ю. Русская мелодия // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961–1962. Т. 1. 755 с.
11. Блок А.А. Целый день передо мною... // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 466 с.
12. Блок А.А. Когда Вы стоите на моем пути... // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 715 с.
13. Письма Александра Блока к родным. Т. 2. М.; Л.: Academia, 1932. 542 с.
14. Блок А.А. Дневники 1901–1921 // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 544 с.
15. Андрей Белый о Блоке: Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. М.: Автограф, 1997. 607 с.
16. Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Сов. писатель, 1991. 496 с.
17. Лермонтов М.Ю. Джулио // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч. в 5 т. / под ред. и с примеч. Д.И. Абрамовича. СПб.: Изд. Разряда изящной словесности имп. Акад. Наук. СПб., 1910–1913.
18. Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 799 с.
19. Блок А.А. Памяти Врубеля // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 799 с.
20. Блок А.А. Три вопроса // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. 799 с.
21. Лермонтов М.Ю. 1831-го июня 11 дня // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961–1962. Т. 1. 755 с.

#### References

1. Blok, A.A. Bezvremen'ye [Timelessness], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected edition in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1962. 799 p.
2. Solov'ev, V.I. Lermontov [Lermontov], in Solov'ev, V.I. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary criticism], Moscow: Kniga, 1990. 574 p.
3. Dostoevskiy, F.M. Ryad statey o russkoy literature [A number of articles about Russian literature], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 18* [Collected edition in 30 vol., vol. 18], Leningrad: Izdatel'stvo «Nauka», 1978. 371 p.
4. Viktorovich, V.A. Lermontov kak problema russkoy kritiki [Lermontov Russian critics as a problem], in *Sbornik nauchnykh statey «Lermontov i istoriya»* [Collected articles «Lermontov and history»], V. Novgorod; Tver': Izdatel'stvo Mariny Batasovoy, 2014. 460 p.
5. Solov'ev, S. *Vospominaniya* [Recollections], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2003. 496 p.



6. Blok, A.A. Primechaniya k «Izbrannym sochineniyam» M.Yu. Lermontova [Notes to the «Selected Writings» M.U. of Lermontov], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 11* [Collected edition in 12 vol., vol. 11], Leningrad: Izdatel'stvo pisateley v Leningrade, 1934. 475 p.

7. *Literaturnoe nasledstvo. T. 92. Alexandr Blok. Novye materialy i issledovaniya: v 5 kn., kn. 4* [Literary Heritage. Vol. 92. Alexander Blok. New materials and research: in 5 books, book 4], Moscow: Nauka, 1980–1993. 776 p.

8. Blok, A.A. Demon, in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 3* [Collected edition in 8 vol., vol. 3], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1960. 714 p.

9. Lermontov, M.Yu. Demon, in Lermontov, M.Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected edition in 4 vol., vol. 2], Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961–1962. 703 p.

10. Lermontov, M.Yu. Russkaya melodiya [Russian melody], in Lermontov, M.Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected edition in 4 vol., vol. 1], Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961–1962. 755 p.

11. Blok, A.A. Tselyy den' peredo mnoyu... [The whole day in front of me], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 1* [Collected edition in 8 vol., vol. 1], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1960. 466 p.

12. Blok, A.A. Kogda Vy stoite na moem puti... [When you are standing on my way], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 2* [Collected edition in 8 vol., vol. 2], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1960. 715 p.

13. *Pis'ma Aleksandra Bloka k rodnym. T. 2* [Pis'ma to native Alexandr Blok's], Moscow; Leningrad: Academia, 1932. 542 p.

14. Blok, A.A. Dnevniky 1901–1921 [Diaries 1901–1921], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Collected edition in 8 vol., vol. 7], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1963. 544 p.

15. *Andrey Belyy o Bloke: Vospominaniya. Stat'i. Dnevniky. Rechi* [Andrey Bely about Blok: memoirs, articles, diaries, speeches], Moscow: Avtograf, 1997. 607 p.

16. Merezhevskiy, D.S. M.Yu. Lermontov. Poet sverkhchelovechestva [Lermontov. Poet superhumanity], in Merezhevskiy, D.S. *V tikhom omute. Stat'i i issledovaniya raznykh let* [In the still waters. Articles and studies over the years], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 496 p.

17. Lermontov, M.Yu. Dzhyulio, in Lermontov, M.Yu. *Polnoe sobranie sochineniy v 5 t.* [Collected edition in 5 vol.], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Razryada izyashchnoy slovesnosti Imperatorskoy Akademii nauk, 1910–1913.

18. Blok, A.A. O sovremennom sostoyanii russkogo simbolizma [On the current state of Russian Symbolism], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected edition in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1962. 799 p.

19. Blok, A.A. Pamyati Vrubelya [The memory of Vrubel], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected edition in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1962. 799 p.

20. Blok, A.A. Tri voprosa [Three questions], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected edition in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1962. 799 p.

21. Lermontov, M.Yu. 1831-go iyunya 11 dnya [June 11, 1831], in Lermontov, M.Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected edition in 4 vol., vol. 1], Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961–1962. 755 p.

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

УДК 14(477)  
ББК 87.3(4Укр)51

**ЛИЧНОСТНОЕ ВОСХОЖДЕНИЕ К ВЕЧНОМУ:  
ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ Г.С. СКОВОРОДЫ  
В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

Т.Д. СУХОДУБ

Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины  
ул. Трёхсвятительская, д. 4, г. Киев, 01 001, Украина  
E-mail: borftat@mail.ru

*В центре внимания философия Г.С. Сковороды, предметом которой является человек, понимаемый в контексте его внутренней духовной жизни, нацеленной на категорию Вечности. Обосновывается положение о том, что главные философские проблемы учения Сковороды в контексте интерпретации им жизни человека как пути (испытания и счастья), путешествия приобретают религиозно-мировоззренческую и философско-антропологическую направленность, что, прежде всего, проявляется в его онтологии. Утверждается актуальность учения философа для современной культуры. В контексте современности раскрывается созданная Сковородой типология человеческих натур («человека истинного» и людей «пустых», «земляных», «слепых») и миров («всеобщего мира», «малого мира» (человека) и мира человеческой души). Излагаются различные подходы к пониманию философии Г.С. Сковороды представителей «серебряного века» (В.В. Зеньковского, Г.Г. Шпета, В.Ф. Эрнэ, Б.В. Яковенко и других).*

Ключевые слова: философия Г.С. Сковороды, «всеобщий мир», «символический мир», «истинный человек», вечное, философский опыт, Серебряный век.

**PERSONAL ASCENSION TO THE ETERNAL:  
PHILOSOPHICAL EXPERIENCE OF G.S. SKOVORODA  
IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY OF THE SILVER AGE**

T.D. SUKHODUB

Center of Humanities, National Academy of Sciences of Ukraine  
4, Tryokhsvyatitelskaya str., Kiev, 01 001, Ukraine  
E-mail: borftat@mail.ru

*The article is focused on G.S. Skovoroda's philosophy the subject of which is the human understood in the context of his inner spirit world aimed at the category of Eternity. The thesis that main philosophical problems of Skovoroda's doctrine in the context of his interpretation of life as a way (of trial and happiness), travels get religious-worldview and philosophical-anthropological orientation shown in his ontology. Actuality of the philosopher's doctrine for the contemporary culture is stated. Created by Skovoroda typology of human natures is revealed in the context of modernity («true human», and «empty», «ground», «blind» humans) and worlds («universal world», «small world (of*

*a human)» and the world of human soul). Outlines the approaches to understanding the philosophy of G.S. Skovoroda representatives of the «Silver Age» (V.V. Zenkovsky, G.G. Shpet, V.F. Ern, B.V. Yakovenko and others).*

Key words: *philosophy of G.S. Skovoroda, «universal peace», «symbolic world», man, «true man», eternal, philosophical experience, «Silver age».*

Когда-то в годы, смыкающие второе тысячелетие с третьим, прогуливаясь тёплым осенним днём по Подолу с известным киевским философом Сергеем Борисовичем Крымским, заговорили мы невольно, оказавшись у знаменитого памятника Григорию Саввичу Сковороде украинского скульптора И.П. Кавалеридзе, о судьбе мыслителя, его неразгаданной личности и известной-неизвестной философии. Место памяти о Г.С. Сковороде в Киеве лучше не подобрать. Фигура философа как бы вписана в *его*, знакомый с отрочества, *мир*; кажется, что он привычно возвращается в свою *alma mater* – смотрит на Киево-Могилянскую академию, в которой он пребывал с двенадцати лет (с 1734 по 1753 г., с перерывами)<sup>1</sup>. И всё в его фигуре как будто правильно: простая одежда, крестьянские постолы, котомка, в которой, конечно, есть место для Библии<sup>2</sup>. В этой картине не увидать каких-либо искажений биографического контекста жизни философа. Ведь, в самом деле, родители Григория Саввича – «из простолюдовства», имевшие «состояние мещанское, посредственно достаточное»<sup>3</sup>; сам Григорий Саввич, как свидетельствует его ученик и друг М.И. Ковалинский (Коваленский), «всегда удалялся от знатных особ, великих обществ и чиновных знакомств: любил быть в малом круге непринуждённого обращения с людьми откровенными; предпочитал чистосердечное обхождение паче всяких ласкательных приёмов, в собраниях занимал всегда последнее место, ниже всех и неохотно входил в беседу с незнакомыми, кроме простолю-

<sup>1</sup> См.: Ковалинский Михаил. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Київ, 2011. Т. 1. С. 18 [1].

<sup>2</sup> Такое видение жизненного пути философа относится ко времени «странничества», начавшегося в 1765 г. Этот год окончательно разделил жизнь Григория Саввича на два периода: в прошлом осталась всякая официальная служба, в настоящем – *служение философии* и поиск смыслов человеческого бытия, прокладывание метафизических троп к счастью людей. Это было особое служение: Сковорода исходил многие места, но не только по жизненным обстоятельствам и «ради» смены ландшафта – местность была, скорее, важна как внешнее условие погружения во внутреннее состояние собственного духа, т.е. тем самым невольно утверждалось, что путешествуют не по местам, а по впечатлениям, переживаниям, мыслям, опыту общения. Неслучайно философ часто сравнивал *жизнь* человека с *путешествием*, которое само по себе не является самоцелью, но путём человека к самому себе: «Мы родились к истинному счастью и путешествуем к нему. А жизнь наша есть путь, как река текущий» [2, с. 260]. Странствия становятся, таким образом, не только *образом жизни* мыслителя, но и *способом познания* мира и человека. Как описывает В.В. Зеньковский, «в этих странствиях Сковорода путешествует с мешком на плечах (в мешке всегда была Библия на еврейском языке), по существу, как нищий; иногда он подолгу гостит у многочисленных друзей и поклонников, иногда покидает друзей неожиданно. Его аскетизм принимает суровые формы, но тем явственнее в нём духовная бодрость» [3, с. 67].

<sup>3</sup> См.: Ковалинский Михаил. Жизнь Григория Сковороды. С. 18.

динов» [1, с. 35]. Да и как не помнить реальное положение дел Сковороды-человека, его социальный статус и чаще всего плачевный материальный достаток, о котором после вынужденного расставания с дворянским семейством Стефана Томары (хозяин отказал от места, «зная внутренне цену учителя, но уступая настоянию жены») Ковалинский писал: «Тогда уже судьба начинала приуготовлять сердце его к несправедливостям людским, которые имел он испытать в продолжении жизни. Сковорода остался без места, без пропитания, без одежды, но не без надежды» [1, с. 21].

Тем не менее, зная всё это, в нашем разговоре мы невольно задавались вопросами: а похож ли этот, столь достойным художественным мышлением созданный Сковорода на Сковороду настоящего, поэта, композитора, философа, просветителя, просто человека со своей судьбой и жизненными обстоятельствами? Удалось ли знаменитому мастеру поймать тот образ, который можно было бы назвать подлинным<sup>4</sup>? Насколько зримый лик мыслителя, смотрящего с Контрактовой площади на современный мир, совпадает с тем, который впервые был представлен в биографических воспоминаниях и размышлениях об Учителе и его творчестве М.И. Ковалинским ещё в 1794 г. и который пытаются воссоздать уже *поколения* исследователей? Тогда, в вышеупомянутом разговоре, мы сошлись во мнении, что также органично, скорее всего, Г.С. Сковорода смотрелся бы и в иных, принятых в уже далёком от нас XVIII в. одеждах, что эта сознательно (или вынужденно) выбранная, а в общем-то – исторически достоверная «простота», свидетельствуя, конечно, о жизненной реальности, представляет собой всё-таки лишь одну из многих его масок. За внешним обликом этой маски и устоявшимся благодаря ей образом философа скрывается многообразие внутренних измерений его поистине аристократического духа, а также множество человеческих типажей<sup>5</sup>, о которых он знал благодаря своим странствиям

---

<sup>4</sup> И дело тут вовсе не в том, что открытый в 1977 г. памятник искажал первоначальный замысел И.П. Кавалеридзе: философ должен был быть изображён босым, с Библией и с крестиком на шее. Однако, как свидетельствует историк М. Кальницкий, по велению «идеологического начальства города» философа обули, священную для христиан книгу накануне открытия памятника переделали в сумку, а крестик срезали (см.: На Подоле установили памятник Григорию Сковороде [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://kiev.glo.ua/cultura/Pamjatnik-Skovorode-Grigoriyu.html> [19.10.2014] [4]).

<sup>5</sup> Григорий Саввич имел особый дар – видеть людей во всех их достоинствах и пороках: проявляя предельную человечность в отношении к другим, философ прозорливо определял истоки человеческих поступков, нравственную незрелость отдельных людей, давая некоторым человеческим типам довольно жёсткую оценку: «*Простые* – не глупые, но открытые, не лживые, не притворщики и *пустые*, ибо этот род людей я пуще Тартара ненавижу. О, если бы у нас было таких поменьше! Но что делать, если этот мир, то есть большинство людей, состоит из таких? “Мир – клетка глупцов и лавочка пороков”; – как поёт наш Палингений» (курсив мой. – Т.С.), – писал философ в письме к любимому ученику [5, с. 353]. Сопоставление «простых» и «пустых» людей схватывает, пожалуй, картину нравственных коллизий и современного общества. И ныне «простые», как правило, наполняют себя вопросами, ответы на которые даются нелегко, собственной жизнью с проблемами, а «пустые» легко заполняют время своё гламуром, фейком, уходя от проблемности бытия в фальшивые отношения, в поддельную (по некоторому внешнему стандарту) жизнь.

и характеры которых выписывал в литературных образах участников создаваемых им диалогов («разговоров», «разглаголов», «бесед», «книг» и «книжечек»). Значит, перед нами знакомый незнакомец?..

Для меня это так, несмотря то, что сочинения Г.С. Сковороды изданы и уже переизданы в *полном собрании*, что исследования его творчества постоянно пополняются новыми текстами; несмотря на то, что в наше время редкий, пожалуй, студент-гуманитарий не сможет представить сковородинское учение о двух натурах и трёх мирах. В пояснениях философа данные понятия, имеющие ключевое значение для его философии, расшифровываются следующим образом: «римским словом» «*natura*», означающим природу или естество, «обозначается все-на-все, что только родится во всей мира сего машине; а что находится нерождённое, как огонь, и все родящееся вообще называется мир» [2, с. 263]. Развёрнутое размышление о двух натурах находим в «Наркиссе», первом опубликованном произведении философа (СПб., 1798 г.): «Весь Мир состоит из двух натур. Одна видимая, другая невидимая. Видимая называется тварь, а невидимая – Бог. Эта невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизывает и содержит» [6, с. 103]. Что касается *трёх миров*, то это понятие раскрывает содержание таких феноменов, как *макрокосм* (всеобщий, большой мир, «обительный», космос, природа, мир человеческого обитания), *микрокосм* (малый мир, «мирок», «мирик», человек), *символический мир* (библейский мир). Бесконечный в своём развитии макрокосм («венки из веночков»), или «первый мир», рассматривается философом как совокупность особых видов бытия, имеющих свои законы существования, по сути, это мир, в котором «всё рождённое пребывает, является всеобщим и великим миром и состоит из бесчисленных “мир-миров”» [7, с. 456]. Мир символов связан с «невидимой натурой», сущностью мира, т.е. с Богом: «Слово твоё истина есть. Евангелие твоё есть зажжённый фонарь, а Ты сам – в нём свет» [6, с. 108].

Безусловно, в этих идеях ощущается платоновский идеализм, христианский креационизм, но не менее важно увидеть и собственно сковородинскую интерпретацию *натур* и *миров*, представляющую собой оригинальное учение о человеке, способном преодолеть в видимой (тварной) натуре собственный «нарциссизм», самовлюблённость, некритическое восприятие себя и выстроить свой путь к *вечности* «невидимой природы». По сути, учение Сковороды подводит человека к тому, чтобы он поставил перед собой сверхзадачу – *п р е о б р а з и т ь с я*, серьёзно поработав над собой, осознав, что «не только в одном человеке, но и в прочих тварях невидимость первенствует» [6, с. 89], а поняв это, принял бы позицию: «Во что кто влюбился, в то преобразился. Всякий есть тем, чьё сердце в нём. Всякий есть там, где сердцем сам» [6, с. 81]. Иначе говоря, образ древнегреческого Наркисса (Нарцисса) возникает у Сковороды отнюдь неслучайно, этот символ несёт в себе не обыденный смысл эгоцентрической человеческой самовлюблённости, а принципиально иной – возможности обретения человеком *подлинной любви*, которая направлена как вовне, так и внутрь и которая способна вернуть человеку, становящемуся на истинный путь самопознания, самоуважение, принятие самого себя как *п у т н и к а*, идущего за Истиной: «Священное Писание есть фонарь, Божьим светом листающий для нас, путников. Верую, что так оно есть, а только див-

люсь, что речь его отличным течёт образцом, не сходным с прочими писателями» [8, с. 161]. То есть, у Сковороды говорится об особом «наркиссизме», когда «Воистину блаженна есть самолюбность! если она свята; и вправду свята! если истинная...» [6, с. 81]. В этой «самолюбности» присутствует, как представляется, не только призыв философа к человеку познать самого себя, но и мысль об *уважении человека в самом себе* – как того существа («мирка»), кто достоин *иной* судьбы, кто должен *быть иным*, восходить к вечному, *себе иному*, ибо «Библия есть человек, и ты человек. Она есть телец, и ты тоже. Если узнаешь её, один человек и один телец будешь с нею. Узнай же прежде себя. Она с дураком дурна, а с преподобным преподобна. Бездельнику падение, а доброму **в о с т а н и е**. Узнай же себя» (курсив мой. – Т.С.) [8, с. 171]<sup>6</sup>.

Если давать общую оценку онтологических воззрений Г.С. Сковороды, то здесь правы, на наш взгляд, А.И. Абрамов и А.В. Коваленко, которые в полемике с другими исследователями доказывают близость учения философа к панентеизму<sup>7</sup>. Оригинальность же сковородинской онтологии – в определении *смысла жизни* человека, раскрытого философом сквозь призму *проблемности* человеческого бытия: «А человек есть маленький мирок, и так трудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машине *начало* сыскать» [6, с. 98]. Задача, поставленная мыслителем перед человеком, непростая – суметь поднять своё самосознание к видению и принятию *сердцем* «символического» измерения бытия, найти точку соприкосновения с *вечным* и восхождения к нему, так как там – сущность человека («истинного»). Иначе говоря, сковородинская интерпретация человека как «мира», пусть и малого, позволяет человеку увидеть его связь с «миром символическим», проторить к нему путь (ведь и «тело моё на вечном *плане* основано»<sup>8</sup>). Из этих идей рождаются слова *Друга* в диалоге «Наркисс»: «Ты-то тень! Тьма и тлень! Ты сновидение истинного твоего человека. Ты риза, а он тело. Ты привидение, а он в тебе *истина*. Ты-то ничто, а он в тебе существо. Ты грязь, а он твоя красота. Образ и план. Не твой образ, и не твоя

<sup>6</sup> Безусловно, недопустимо делать в анализе какие-либо теоретические «натяжки» из-за собственных желаний, при отсутствии реального основания для сопоставления, в данном случае, столь разных философских фигур, как Сковорода и Кант. Мы этого и не делаем. Тем не менее хочется подчеркнуть, что часто при осмыслении идеи «самолюбности» Сковороды невольно всплывал в памяти кантовский категорический императив: «поступай так, чтобы ты всегда *относился к человечеству и в своём лице*, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (курсив мой. – Т.С.) [9, с. 270]. Иначе говоря, идея уважать человека, «вечного человека», человечество, а можно добавить – и *человечность* в себе, – идея, близкая философам.

<sup>7</sup> Несмотря на то, что, как отмечают исследователи, термин «панентеизм», объединяющий принципы теизма и пантеизма, появляется только в 1828 г. (вводится К.Х.Ф. Краузе), А.И. Абрамов и А.В. Коваленко доказывают, что для Г.С. Сковороды характерна позиция: «Мир пребывает в Боге, но Бог не растворяется в мире, так как сущность Бога носит личный характер и мир является лишь способом проявления Бога» [7, с. 455].

<sup>8</sup> См.: Сковорода Григорий. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя // Сковорода Григорий. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Київ, 2011. Т.1. С. 93 [6].

красота. Поскольку не от тебя» [6, с. 89]. Философ намечает для человека перспективу восхождения от «видимости», которая ничто, к «вечной невидимости», которая в себе таит всё, подчёркивая при этом, что для человека и человечества это только начало пути: «Теперь начинает светать *утро воскресения*. Перестаем видеть то, что видели, почитая всю видимость за ничто, а устремив очи на *то*, что от нас было закрыто, а посему и пренебрежено. Мы доселе бесплотную невидимость не удастаивали поставить в число существа и думали, что она мечта и пустошь. Но теперь у нас, напротив, видимость есть трава, лесь, мечта и исчезающий цвет. А вечная невидимость находится ей головою, силою, *камнем* основания и счастьем нашим» [6, с. 101].

Заметим, что и в культуре XX века тема *вечного* как основания человеческого бытия сохраняет свою этическую значимость и притягательность. В этом отношении неслучайно в современной литературе, я бы сказала, реактуализируется категория вечности, переосмысливается её выработанное прошлой культурной традицией содержание. Значит, человеку и нашего времени становится важным не столько расширять границы осваиваемых им «миров» («Что нам пользы приобрести целой Вселенной владение, а душу потерять?»<sup>9</sup>), сколько ещё и ещё раз, осознав собственную конечность, пытаться *понимать жизнь*, образно говоря, *из вечности* (или *всевременности*). Не об этом ли ведут разговор герои Г. Гессе: «Всегда так было и всегда так будет, что время и мир, деньги и власть принадлежат мелким и плоским, а другим, действительно людям, ничего не принадлежит. Ничего, кроме смерти / И ничего больше? / Нет, ещё *вечность* / <...> Верующие называют это Царством Божьим. Мне думается, мы, люди, мы все, более требовательные, *знающие тоску*, наделённые одним лишним измерением, мы и вовсе не могли бы жить, если бы кроме воздуха этого мира, не было для дыхания ещё и другого воздуха, если бы, кроме времени, не существовало ещё и *вечности*, а она-то и есть *царство истинного*. В неё входит музыка Моцарта и стихи твоих великих поэтов, в неё входят святые, творившие чудеса, претерпевшие мученическую смерть и давшие людям великий пример. <...> Но точно так же *входит в вечность* образ каждого настоящего подвига, сила каждого настоящего чувства... *В вечности* нет потомства, а *есть только современники*» (курсив мой. – Т.С.) [10]. Пожалуй, всегда и ныне люди, тронутые *тоской* (с «одним лишним измерением»), будут искать пути к *современникам* «из вечности», которым ничего не нужно пояснять, которые без слов понимают природу этой тоски.

Именно так, с эмпатической тонкостью, всем сердцем сопереживая, идёт духовным путём к Сковороде Владимир Францевич Эрн, подмечая, что чувство тоски сопровождало всю жизнь философа. «Ах ты тоска проклята! О докучлива печаль! / Грызёшь мене измлада, как моль платье, как ржа сталь / Ах скука! Ах ты мука, люта мука! / Где ли пойду, все с тобой, везде всякий час», – писал поэт-философ. Тоска, скука у Сковороды, как подчёркивает Эрн, – это вовсе не настроение, какое случается у каждого, а «стихийная черта» филосо-

<sup>9</sup> См.: Сковорода Григорий. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни (Разговор дружеский о душевном мире) // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Київ, 2011. Т.1. С. 281 [2].

фа. Причина этой черты – его особая чувствительность к состояниям «большого мира», поэтому внутри мыслителя – «дыхание ада»: «<...>Через разлад и хаос своей души он с яркостью ощущает разлад мировой, хаос вселенский»<sup>10</sup>. С редкой деликатностью говорит В.Ф. Эрн об *о д и н о ч е с т в е* философа, передавая внутренние его переживания, личностное нахождение, образно говоря, *наедине с миром*: «Вернувшись из-за границы, Сковорода остался один и “был подобен кольцу, выброшенному из цепи человечества”» [11, с. 324].

Как уже говорилось, миром философ называет «все родящееся», т.е. полноту жизни, реализованное в ней добро, всё то, что создаётся «сродным трудом» человека, вырывающегося в своих чувствованиях и действиях из повседневности в вечность. Сродность, понимаемая как следование своей природе, личное призвание к определённому делу, выступает у Г.С. Сковороды универсальным законом, создающим условия для гармоничного общественного развития и человеческого счастья. «Пусть же знает всякий свою природу и испытывает: “Что благоугодно Богу?” Общество есть то же, что машина. В ней замешательство бывает тогда, когда её части отступают от того, к чему они своим хитрецом сделаны» [12, с. 372]. «Отнять от души сродное делание значит лишить её своей живости. Эта смерть люта» [12, с. 373], – поясняет принцип сродного труда философ. Отсюда в произведениях Г.С. Сковороды постоянные обращения к человеку, который не может, если он человек, самоопределяться в личных обязанностях, своём призвании, в стремлении к счастью, не внимая «невидимому миру», ведь «истинный человек и Бог есть то же»<sup>11</sup>. «Подними же от земли мысли твои, – призывает каждого философ, – и уразумей человека, в себе от Бога рождённого, а не сотворённого в последнее жития время. Усмотрел ты в колосе новый *рост*, столь сильный, что для всей соломы с половиною сделался он головою и убежищем. Познай же в себе нового Иосифа (значит, приращение), нового пастыря, отца и кормителя нашего. В пшеничном зерне приметил ты легонькую внешность, в которой закрылась тайная действительность невидимого Бога» [6, с. 105].

А что же в реальности? Мир как «родящееся»... шёл иными путями. Если опереться на «новозаветные» смыслы в толковании понятия *мир* (что было близко Г.С. Сковороде<sup>12</sup>), то они не утверждались в призвании и предназначе-

<sup>10</sup> См.: Эрн В.Ф. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // Лики культуры: Альманах. М., 1995. Т.1. С. 326 [11].

<sup>11</sup> См.: Сковорода Григорий. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя. С. 96.

<sup>12</sup> В этом аспекте понимания мира символично звучит название поэтического сборника Г.С. Сковороды – «Сад божественных песней, прозябший из зёрен Священного Писания». В поэтической форме он говорит о святом для человека жребии – служении Богу: «Блажен! о блажен! кто с самых пелен / Посвятил себе Христови, / День, ночь мыслит в Его словѣ»; «Обѣщан пророками, отчими нароками / Рѣшит в послѣдня лѣта печать нового завѣта / Дух свободы внутрь нас *р о д и т* / Веселитесь! Яко с нами Бог» (курсив мой. – Т.С.) [13, с. 195, 199]. Такое измерение человеческого бытия сквозь призму Абсолюта, Христа как воплощённого Добра, «новозаветных» ценностей закономерно прорастает в сквородинском понимании *мира, человека* сквозь призму поэтического образа *сада*, что особенно ярко можно увидеть в *Песне 3-й* Сборника: «Ах ты печаль! прочь отсель! не безобразь красных сел / Бѣжи себѣ в болота, в подземныи ворота / Бѣжи себѣ проч во ад! Не для тебе Рай и сад / Душа моя процвѣла и радостей навела / Щаслив тот и без утѣх, кто побѣдил смертный грѣх / Душа его – Божий град. Душа его – Божий сад» [13, с. 198].



ниях человека, тем самым мир не выказывал себя ни космосом (порядком), ни «садом» (который надо возделывать и оберегать), ни полнотой жизни... Правила миром больше вражда, ненависть, следовательно, мир становился предметом обладания «сильных мира сего», тем, над чем можно было владычествовать. Думается, что именно подобная картина мира образно воссоздавалась философом в названии одной из глав «Алфавита...» через сопоставление понятий, никак не вносящих в мироощущение оптимизм («Картина изображённого беса, называемого грусть, тоска, скука...»). В.Ф. Эрну, пожалуй, как никому другому, удалось прочувствовать глубоко личностно (возможно, и как проблеме своего мироощущения) вот эту сквородинскую *печаль* – весьма интимную основу мировоззренческого пессимизма философа.

Эрну веришь, когда он заглядывает (пусть, как сам же и поясняет, «с некоторым преувеличением») в то, что «может быть названо “подпольем” Сквороды...». «Некоторые склонны считать Сквороду идиллически цельным, – пишет он, – наивно-гармоническим. Это глубоко неверно. Цельность Сквороды трагическая, и гармония его – плод мучительного *καθαρσις*'а (катарсиса. – Т.С.), им пережитого» [11, с. 326]. Проведя параллели с последующим развитием культуры в России, В.Ф. Эрн утверждает, что тот же по сути сквородинский пессимизм слышим в «тайных слезах мира», проявленных в творчестве Ф.И. Тютчева, в скуке, терзавшей В.С. Соловьёва, в образах «серого карлика», «серого философа» у В.С. Печерина. В откровенно пессимистические «тона» будет окрашена и европейская неклассическая философия: трагическое мироощущение характерно для А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Э. Гартмана, М. де Унамуно. Это обстоятельство по-особому заставляет взглянуть в творчество Сквороды, ведь предчувствия всеобщего трагизма в истории, метафизические прозрения катастрофического порядка философа века XVIII просто удивительны во времена, когда господствовал «просвещенческий» оптимизм.

И тут, наверное, вовсе не важно, что мыслителей разделяет время почти в век, ведь проблема, их волнующая, объединяет, и она одна – что происходит с человеком? Вне нацеленности на *вечное* измерение бытия он перестаёт им быть, теряя главное своё качество – человечность... Г.С. Скворода пишет: «Затвердевшее наше нечувствие и попривыкший вкус причиною есть нашей бедности. Раскладывай перед слепцом всё, что хочешь и сколько хочешь, но всё то для него *пустое*» (курсив мой. – Т.С.) [6, с. 98]. Согласимся, весьма удобная позиция и для нынешних «слепцов», ведь чего «слепец» «не видит», то для него и не существует. А «несуществующее» в его сознании можно легко, аллегорически говоря, «вынести за скобки», попросту «не заметить», ведь такой человек «без прикосновения ничего не понимает»<sup>13</sup>. Вот и получается, что для подобного рода по природе и устремлениям людей *вечность* – пустой звук. Такой человеческий типаж (людей в *ином* роде) Г. Гёссе называл «дельцами», «плоскими людишками», которые «правят миром», но не управляют собой. А в сквородинской терминологии – это «пустые», «земляные», «слепые» люди, о

<sup>13</sup> См.: Скворода Григорий. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя. С. 98.

которых он постоянно рассуждает, пытаясь сквозь внутреннюю свою боль охарактеризовать этот человеческий тип, сопоставить с «истинным человеком», надеясь, что «свет открывает всё то, что нам во тьме несколько болванело. Так и Бог один всю нам истину освещает. В то время усматриваем пустую мечту. Усмотрев *истину* и уразумев юность, понимаем старость. Земляной человек думает про себя, что понимает будто. Но мало ли младенец видит в потёмках, а того не бывало? Но воссиявший свет все привидение уничтожает. Не всякому ли знакомы эти слова: время, жизнь, смерть, любовь, мысль, душа, страсть, совесть, благодать, вечность? Нам кажется, что разумеем. Но если кого о изъяснении спросить, тогда всякий задумается» [6, с. 107].

В «Разговоре пяти путников...» желание одного из героев другой называет «квасом», имея в виду «прескверный» настрой человека, «умерщвляющий» его душу, заставляющий идти неистинным путём. Обобщающее понятие «квас» служит у мыслителя ключом к пониманию как человека, так и общества. Философ показывает, как из ложного самоутверждения человека произрастают не только беды личные, но и социальные. «Где мне сыщешь душу, не напоенную этим квасом? – пишет Г.С. Сковорода. – Кто не желает чести, серебра, волостей? Вот тебе источник ропота, жалоб, печалей, вражд, тяжб, войн, граблений, татбы, всех машин, крючков и хитростей. Из этого родника рождаются измены, бунт, заговоры, похищения скипетров, падения государств, и вся несчастий бездна» [2, с. 266]. А вот уже не в художественно-образном объяснении, а в личном письме другу Г.С. Сковорода не безразлично к жизненному пути другой души и не отстранённо от человеческих пороков пишет о волнующем его *мире людей* и человеческих *персонажах*: «Разве мир и толпа не лучшее зрелище, к тому же бесплатное, наподобие известного Пифагоровского торжища. Ты увидишь, как один стенает под тяжестью долгов, другой мучается честолюбием, третий – скупостью, четвёртый – нездоровым желанием изучить вздорные вещи. И кто их всех перечислит? Объясни эмоции души – и ты убедишься» [5, с. 386].

В противовес жизненному пути, зависящему «от беспутных мыслей», когда человек ничего не видит, «кроме стихий», когда «сладок человеку хлеб лжи...»<sup>14</sup>, Г.С. Сковорода и создает иной круг взаимосвязей человека с миром: в личностных, индивидуальных началах видит философ тайну универсального; мотивы, потребности, поведенческие принципы выводятся им из того, *как* практически сосуществуют такие субстанциально разные измерения бытия, как природное и культурное, мистическое и метафизическое, рациональное и иррациональное в *сердце* человека, его внутреннем душевном опыте, связывающем человека с «невидимым миром». Таким образом, уникальнейший из «миров» – опыт сердца – приобретает у Сковороды особый онтологический статус, но, как уже подчёркивалось, при условии – нацеленности на категорию вечного. Как правило, категории в философии определяются через сопоставления с другими категориями в силу их предельных оснований, вот и у Сково-

---

<sup>14</sup> См.: Сковорода Г.С. Кольцо // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Київ, 2011. Т.1. С. 298 [14].

роды мы видим такие сопоставления при толковании содержания категории «сердца»: сердце отождествляется им с самим человеком («Глубоко сердце человека, паче всего, и это человек, и кто познает его?», «Пророк называет человеком сердце»<sup>15</sup>); сердце вмещает в себя весь мир («макрокосм») («О сердце! Бездна, всех вод и небес шире!.. Сколь ты глубока! Всё объёмлешь и содержишь. А тебя ничто не вмещает»<sup>16</sup>); сердце представляет собой, несёт в себе культуру «рацио» («... утаенная *мыслей* наших бездна и глубокое сердце – все одно»<sup>17</sup>). Имея в виду последнее, можно сказать, что Сковорода по-своему экзистенциализирует культуру философского мышления, постоянно подчёркивая, что не «внешнее тело» действует, а мысль, исходящая из духовного мира человека: «Мысль, владычица его [тела], находится в непрерывном волнении день и ночь. Она-то рассуждает, советует, определение делает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот или хвост, поневоле ей последует. Так вот видишь, что *мысль* есть главная наша *точка* и средняя. А посему-то она часть и сердцем называется» [6, с. 86]. Для Г.С. Сковороды таким образом понятая мысль (сердце) – «главный наш человек», поэтому «разорить и умертвить сердце своё есть единственное и родное злополучие»<sup>18</sup>.

Сделаем некоторые обобщения. «Человек есть сердце», – утверждает философ. В свою очередь, сердце человеческое – исток жизни человека, его судьбы (от души «всякое дело и слово проистекает»). Смерть как граница бытия земного и трансцендентного отделяет человека «внутреннего» от «внешнего», но истинный («внутренний») человек никогда не умирает, а через испытания обретает себя. Достоинно пройденный жизненный путь одаривает человека благом «духовного прозрения». А счастье, соседствующее с мудростью и добродетелями, как доказывает философ, не приживается на тленном, его невозможно заполучить через прельщающие материальные «прелести» «обительного мира», нельзя построить на капитале, чревоугодии и т.п. вещах «мира тварного» (видимого, вещественного мира). В понимании подлинного человеческого бытия Г.С. Сковорода нацелен на категорию вечности, служащую «праформой» рождения *истинного* человека, сохранения человечности в мире, что важно для всех эпох, ибо «как бы непривычно для нашего утилитарного понимания жизни ни выглядел сковородинский поиск вечного, – пишет С.Б. Крымский, – в нём присутствует и запрос современности. Перспектива вечности является востребованной и нашим прагматическим временем. <...> ...идеалы вечности придают устойчивость нашей жизни, включают в неё далёкие горизонты общечеловеческого опыта, без которого наша жизнь легко превращается в фарс мелочей, дрызг и нелепостей» [15, с. 158].

Итак, мы попытались представить основополагающие для философии Г.С. Сковороды идеи, хотя и тут могут существовать самые разные концептуальные подходы к анализу творчества философа (да и по праву). Так, сквозной

<sup>15</sup> См.: Сковорода Григорий. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя. С. 87.

<sup>16</sup> Там же. С. 92.

<sup>17</sup> Там же. С. 87.

<sup>18</sup> См.: Сковорода Г.С. Кольцо. С. 298.

темой сковородинского учения может считаться символический образ солнечного света, метафизика света, так как «свет – это такой феномен (человеческий и космический), в котором нагляднее всего демонстрируется совпадение созидания с переживанием, а переживания – со способом бытия. <...> Это такой феномен, в котором человек дан самому себе как космос, космос дан самому себе как человек в единстве его бытия и переживания» [7, с. 448]. Такая концептуализация интересна найденным основанием – свет. Эта категория способна пояснить взаимосвязь человека как «мирика» и всеобщего мира. Не менее значим и интересен поиск методологии сковородинского учения. В этом отношении в исследовании А.В. Малинова доказывается, что ключевым элементом философии Г.С. Сковороды является метод символического истолкования мира, который определяет содержание его «онтологии, гносеологии, дуализм мира и морали»; задаёт «смысловую матрицу восприятия и понимания наличного бытия», что, безусловно, способствует созданию и своеобразного философствования, особенность которого автор видит в «использовании переходных дискурсов (природы и премудрости), соединяющих онтологические, гносеологические, богословские и этические аспекты его учения»<sup>19</sup>. Подчеркнём, что множественность толкований философии Г.С. Сковороды имела место всегда. О том, насколько могли отличаться подходы, обращает внимание О.В. Марченко, подчёркивая, что если Н.Ф. Сумцов «исследует творчество Сковороды именно как эрудированный филолог и этнограф; ... вписывая украинского мыслителя в контекст народной культуры», то В.Ф. Эрн «даёт прежде всего философский анализ построений Сковороды... и в конечном счёте заставляет едва ли не впервые посмотреть на Сковороду именно как на философа» [17, с. 220]. Наиболее полно, пожалуй, разнообразие историко-философских дискурсов представлено у Д.И. Чижевского. «Может, ни об одном философе в мире не высказано таких расходящихся между собой мыслей, как о Сковороде, – пишет он. – <...> Сковороде восхваляли как создателя оригинальных идей и делали совершенно несамостоятельным мыслителем, который лишь повторяет чужие идеи и слова. По мнению одних, он является целиком несистематическим и даже хаотичным писателем, другие считают его теоретиком и «учёным», который «решал» научные вопросы (к сожалению, не указывают, какие именно). Опять-таки, одни полагают, что он преимущественно этический мыслитель или даже «мудрец», что свою мудрость реализовал он в своей же жизни, но теоретически не обосновал и не сформулировал <осуществлённое>» [18, с. 167–168]. Неоднозначность высказываний о творческом наследии Сковороды отмечается В.В. Зеньковским, Г.Г. Шпетом<sup>20</sup>.

И всё-таки даже при столь обширном материале о философе Г.С. Сковороде думаю о нём как о *знакомом незнакомце*. Может быть, потому, что скowo-

---

<sup>19</sup> См.: Малинов А. Философские взгляды Григория Сковороды. СПб., 1998. С. 41–42, 71, 122–123 [16].

<sup>20</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград, 1991. Т. I. Ч. I. С. 68 [3]; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 85–86 [19].

родинская философия – это не только учение, идеи, это поэтические образы, мистика, оригинальная интерпретация Библии, которые по-прежнему вызывают интерес и находят всё новые и новые толкования, исходящие уже из иного исторического контекста, и как следствие, закономерно, происходит выстраивание новых «герменевтических кругов» понимания. В общем, так было и так будет. Определённое недопонимание смыслов жизненного и творческого пути философа другого порядка, оно связано с «закрытостью» его личности, остающейся таинственно-неизвестной. Знаменитая эпитафия «Мир ловил меня, но не поймал» интерпретироваться может в самых разных аспектах<sup>21</sup>: мир не увлёк, не заманил философа лъстящими «первой» природе человека «прелестями», да и мир души философа стал иным, утверждающим открытые им смыслы и ценности, ведь «счастье наше есть мир душевный, но этот мир ни к какому веществу не причитается; он ни золото, ни серебро, ни дерево, ни огонь, ни вода, ни звёзды, ни планеты» [14, с. 296]. Поэтому, как бы мы не интерпретировали причины расхождения мыслителя с реальным миром, расставляющим ему сети, достоверно одно – философа Сковороду, который как ч е л о в е к жил *челом к вечности*, «мир ...не поймал».

Тогда, возможно, правильно будет сказать: философия Сковороды – это *личность* Сковороды, его судьба и жизнь. Мне кажется, что именно этот аспект в понимании скворородинского учения всегда подмечали, знали, ценили философы эпохи русского «серебряного века», независимо от того, насколько различались их оценки, а также отличалась мера их критичности.

Почти общее утверждение, что наиболее жёстко в отношении Сковороды высказывался Г.Г. Шпет: «Я вовсе не нашёл у Сковороды определения философии» [19, с. 85]; «Как тип интеллигенции Сковорода – прообраз резонирующего опроченства и отрицания традиционной европейской культуры... Соответствующее мирозерцание насквозь проникается морализмом, заменяющим традиционные учения религии...» [19, с. 83–84]. Не менее критичен в своей оценке и Б.В. Яковенко, считавший, что «во взглядах стоявшего у истоков русской философии Г. Сковороды мы находим явные следы заимствования и

---

<sup>21</sup> На это указывал первый биограф Г.С. Сковороды М.И. Ковалинский, откровенно говоря как о «ядовитых стрелах в память» философа злобствующих современников («высокомудрствующих», как иронично подчеркнул он), чьи комментарии были сомнительными, так и об истинной оценке жизни праведника его друзей: «Сковорода оставил надпись эту [эпитафию] по себе из гордости и кичения. <...> ... они стараются важно утверждать и изыскивают способы уверять, что Сковорода был способен к порокам. Дабы пред очами людей заменить добродетельную жизнь мнимовысокими своими знаниями таинств и правил, они разгласили, якобы Сковорода при кончине увидел заблуждения свои... Но как известная святость жизни Сковороды и честные правила его, имеющие целью любовь к истине и добродетели, а концом красоту и совершенство духа, были, так сказать, спицею в око этим лицемерам... <...> ...однако тем самым в чувствах простых и правдолюбивых сердец душа его приобретает большую красоту страждущей невинности и, сквозь мрак смерти и клевету злобных душ сияя внутренним спокойствием, представляется в умах богорождённых достигающим совершенства мудрого мужем» [1, с. 49].

более или менее верного воспроизведения идей древнегреческой и особенно раннехристианской философии, равно как и раннехристианской мистики» [20, с. 16]. Тем не менее именно Г.Г. Шпет говорит и о том, что наряду с Н.И. Новиковым, М.М. Щербатовым, А.Н. Радищевым, имена которых символизировали типы зарождавшейся в XVIII в. «светской и внеправительственной интеллигенции», «... есть основание присоединить к ним ещё четвёртый тип, игравший в русской культуре XIX века крупную роль и интересный для нас тем, что и он нашёл себе в XVIII веке околофилософское выражение. Его представителем был мнимо-народный «философ» Григорий Саввич Сковорода...» [19, с. 82]. Интересно, что с этим мнением не совпадает оценка Н.А. Бердяева, который считал, что «в стороне стоял в XVIII в. украинский философ-теософ Сковорода. Это был замечательный человек, народный мудрец, но он не имел прямого влияния на наши умственные течения XIX в.» [21, с. 58]. Б.В. Яковенко же в своей общей оценке наследия Г.С. Сковороды считает нужным подчеркнуть, что «его с полным основанием можно считать первым значительным русским мыслителем, который философствовал не в сухой академической манере, а в живой и свободной форме, строго придерживаясь при этом духа христианства» [20, с. 32].

Безусловно в положительной манере мыслит о сковородинской философии В.В. Зеньковский, считавший, что «в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии» [3, с. 64]. Историк русской философии отмечает «свободное вдохновение» сковородинского разума, позволившее мыслителю осознать ограниченность эпохи, в которую ему дано было жить. Зеньковский, по сути, говорит о Сковороде как об одном из первых критиков «просвещенческой идеологии» (заметим, что тема эта становится весьма популярной лишь в философской мысли XX в.): «... весь XVIII век с его всецелой обращённостью к исторической эмпирии представлялся Сковороде мелким и ничтожным. Идея внешнего прогресса, идея внешнего равенства чужда ему, он часто иронизирует по этому поводу. Вот одно из таких мест: “мы измерили море, землю, воздух и небеса; ... Но то горе, что при всем том чего-то великого не достаёт”» [3, с. 79]. Особое место в сковородиноведении начала XX в. занимает, конечно, исследование В.Ф. Эрна, увидевшего и впервые подчеркнувшего, что именно «в Сковороде мы имеем редкий пример жизни, не менее значительный, чем его философия, и философии, *всецело* выросшей из личного душевного *опыта*. *Личность* Сковороды, нашедшая сильное выражение в его жизни, – не менее крупная *философская ценность*, чем его произведения» [11, с. 321]. Иначе говоря, философия Сковороды притягивала, независимо от её конкретных оценок, *личностью* самого философа. И это обстоятельство объединяет всех так или иначе высказывающихся о творчестве Сковороды – предельно уважительное отношение к «негромкому» подвигу Григория Саввича, сумевшего не поддаться внешнему миру, создав уникальнейший среди «миров» – *свой*.

Итак, органичность личности философа Сковороды, конечно, античного, сократовского происхождения (что подчёркивалось практически всеми иссле-

дователями). Для него в этом отношении было важным соединением знаний, философской мудрости и собственной жизни, понимание философии не только как способа мышления, но и как образа жизни. Но срабатывала, подчеркнём, у Сковороды и христианская установка, идущая от книжной культуры Киевской Руси, – понимание мудрости как жизни в *правде*, т.е. особой истине, имеющей прежде всего нравственное измерение бытия, отсюда «житие в Истине» праведнее, чем познание её, ибо не только слово, но и дело значимо. Поэтому в отношении Сковороды мало сказать, что философия для него была образом жизни, опытом совпадения жизни и учения, хотя это сократовское начало в понимании философии было ему присуще. Важно подчеркнуть и то, что философия Сковороды и Сковорода-личность – это грани одного весьма редкого феномена – опыта восхождения человека к *вечному*. Этот философский опыт трудно повторить, ибо, как сказал В.Ф. Эрн, «вечность касалась его души». Но этот опыт создал такой культурный код человеческого жизненного пути, который всегда будет притягивать людей, так что «Вечности поучимся...»<sup>22</sup>.

### Список литературы

1. Ковалинский Михаил. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Киев, 2011. Т.1. С. 15–50.
2. Сковорода Григорій. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни (Разговор дружеский о душевном мире) // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Киев, 2011. Т.1. С. 257–288.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград, 1991. Т. I. Ч. I. С. 221 с.
4. На Подоле установили памятник Григорию Сковороде [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://kiev.glo.ua/cultura/Pamjatnik-Skovorode-Grigoriyu.html> [19.10.2014].
5. Сковорода Г.С. Письма к Михаилу Ковалинскому // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. / пер. російською мовою Р. Кисельова, за участі М. Кашуби та Я. Стратій; під ред. С. Йосипенка. Киев, 2012. Т.2. С. 331–424.
6. Сковорода Григорій. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Киев, 2011. Т.1. С. 79–122.
7. Абрамов А.И., Коваленко А.В. Философские взгляды Г.С. Сковороды в кругу его историко-философских интересов // Абрамов А.И. Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подгот. текста, предисл. В.В. Сербиненко. М., 2005. С. 442–458.
8. Сковорода Григорій. Симфония, нареченная Книга Асхань, о познании самого себя. Рождённая 1767-го лета // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Киев, 2011. Т.1. С. 123–180.
9. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант Иммануил. Сочинения. В 6 т. / под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гульги, Т.И. Ойзермана. М., 1965. Т.4. Ч. I. С. 219–310.
10. Гессе Г. Степной волк // Гессе Г. Собрание сочинений: в 4 т. СПб., 1994. Т.2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://royallib.com/book/gesse\\_german/stepnoy\\_volk.html](http://royallib.com/book/gesse_german/stepnoy_volk.html) [19.10.2014].

<sup>22</sup> См.: Сковорода Григорій. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя. С. 104.

11. Эрн В.Ф. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // *Лики культуры: Альманах*. М., 1995. Т.1. С. 321–350.
12. Сковорода Г.С. Разговор, называемый Алфавит, или букварь мира // Сковорода Григорий. *Повне зібрання творів у 2 т.* / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Київ, 2011. Т.1. С. 343–396.
13. Сковорода Г.С. Сад божественных песней, прозябший из зёрен Священного Писания // Сковорода Григорий. *Повне зібрання творів у 2 т.* / пер. російською мовою Р. Кисельова, за участі М. Кашуби та Я. Стратій; під ред. С. Йосипенка. Київ, 2012. Т.2. С. 193–234.
14. Сковорода Г.С. Кольцо // Сковорода Григорий. *Повне зібрання творів у 2 т.* / пер. російською мовою Р. Кисельова; під ред. С. Йосипенка. Київ, 2011. Т.1. С. 289–342.
15. Крымский Сергей. Философ, которого «не поймал мир» // *Украина Incognita* / под общ. ред. Л. Ившиной. Изд. 1-е. Київ, 2004. С. 156–158.
16. Малинов А. Философские взгляды Григория Сковороды. СПб., 1998. 126 с.
17. Марченко О.В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX вв. Исследования и материалы. М., 2007. Ч. I. 276 с.
18. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди // Чижевський Дмитро. *Філософські твори: у 4 т.* / під заг. ред. В. Лісового. Київ, 2005. Т.1. С. 163–388.
19. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. *Сочинения*. М., 1989. С. 11–342.
20. Яковенко Б.В. История русской философии: пер. с чешского / под ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. М., 2003. 510 с.
21. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*. М., 1990. С. 43–271.

#### References

1. Kovalinskiy, M. Zhizn' Grigoriya Skovorody [Life of Gregory Skovoroda], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Complete Works in 2 vol., vol. 1], Kiev, 2011, pp. 15–50.
2. Skovoroda, G. Razgovor pyati putnikov ob istinnom schast'e v zhizni (Razgovor družeskiy o dushevnom mire) [Conversation five travelers about true happiness in life (friendly conversation about spiritual world)], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Complete Works in 2 vol., vol.1], Kiev, 2011, pp. 257–288.
3. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Leningrad, 1991, vol. 1, part 1. 221 p.
4. *Na Podole ustanovili pamyatnik Grigoriyu Skovorode* [Monument of Gregory Skovoroda installed on the Podol]. Available at: <http://kiev.glo.ua/cultura/Pamjatnik-Skovorode-Grigoriyu.html> [19.10.2014].
5. Skovoroda, G.S. Pis'ma k Mikhailu Kovalinskomu [Letters to Michael Kovalinski], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Kiev, 2012, pp. 331–424.
6. Skovoroda, Grigoriy. Narkiss. Razglagol o tom: Uznay sebya [Narcissus. Talk about how to know yourself], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Complete Works in 2 vol., vol. 1], Kiev, 2011, pp. 79–122.
7. Abramov, A.I., Kovalenko, A.V. Filosofskie vzglyady G.S. Skovorody v krugu ego istoriko-filosofskikh interesov [Philosophical views G.S. Skovoroda's into the circle of his historical and philosophical interests], in Abramov, A.I. *Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoy filosofii* [Collection of scientific works on the history of Russian philosophy], Moscow, 2005, pp. 442–458.
8. Skovoroda, G. Simfoniya, narechennaya Kniga Askhan, o poznanii samogo sebya. Rozhdennaya 1767-go leta [Symphony, called the book Askhana, of knowledge itself. Born from 1767], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Complete Works in 2 vol., vol. 1], Kiev, 2011, pp. 123–180.



9. Kant, I. Osnovy metafiziki nravstvennosti [Foundation of the Metaphysics of Morals], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 4* [Works in 6 vol., vol. 4], Moscow, 1965, part 1, pp. 219–310.
10. Gesse, G. Stepnoy volk [Wolf of steppe], in Gesse, G. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2], Saint-Petersburg, 1994. Available at: [http://royallib.com/book/gesse\\_german/stepnoy\\_volk.html](http://royallib.com/book/gesse_german/stepnoy_volk.html) [19.10.2014].
11. Ern, V.F. Zhizn' i lichnost' Grigoriya Savvicha Skovorody [Life and personality of Gregory Skovoroda], in *Liki kul'tury: Al'manakh* [Faces of Culture: Almanac], Moscow, 1995, vol. 1, pp. 321–350.
12. Skovoroda, G.S. Razgovor, nazyvaemyy Alfavit, ili bukvar' mira [Conversation, called Alphabet or ABC World], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Complete Works in 2 vol., vol. 1], Kiev, 2011, pp. 343–396.
13. Skovoroda, G.S. Sad bozhestvennykh pesney, prozyabshiy iz zeren Svyashchennogo Pisaniya [Garden of Divine Songs originating from grains of Scripture], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2], Kiev, 2012, pp. 193–234.
14. Skovoroda, G.S. Kol'tso [Ring], in Skovoroda, G. *Polnoe sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Complete Works in 2 vol., vol. 1], Kiev, 2011, pp. 289–342.
15. Krymskiy, S. Filosof, kotorogo «ne poymal mir» [Philosophers who «caught the world»], in *Ukraina Incognita* [Ukraine Incognita], Kiev, 2004, pp. 156–158.
16. Malinov, A. *Filosofskie vzglyady Grigoriya Skovorody* [Philosophical views of Gregory Skovoroda], Saint-Petersburg, 1998. 126 p.
17. Marchenko, O.V. *Grigoriy Skovoroda i russkaya filosofskaya mysl' XIX–XX vv. Issledovaniya i materialy* [Gregory Skovoroda and Russian philosophical thought of the nineteenth and twentieth centuries. Research and Materials]. Moscow, 2007, part 1. 276 p.
18. Chizhevskiy D. *Filosofiya G.S. Skovorody* [Philosophy of G.S. Skovoroda], in Chizhevskiy, D. *Filosofskie proizvedeniya v 4 t., t. 1* [Philosophical works in 4 vol., vol. 1], Kiev, 2005, pp. 163–388.
19. Shpet, G.G. Oчерк razvitiya russkoy filosofii [Sketch of the development of Russian philosophy], in Shpet, G.G. *Sochineniya* [Compositions], Moscow, 1989, pp. 11–342.
20. Yakovenko, B.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow, 2003. 510 p.
21. Berdyaev, N.A. Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoy mysli XIX veka i nachala XX veka [Russian idea. The main problems of Russian thought of the nineteenth century and early twentieth century], in *O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers Russian post-October abroad], Moscow, 1990, pp. 43–271.

**КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

УДК 821.161.1  
ББК 83.3(2)5

**М.Ю. ЛЕРМОНТОВ В ЛОКУСЕ СОВРЕМЕННЫХ  
ИНТЕРПРЕТАЦИЙ**

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова  
ул. 1 Мая, 14, Кострома, 156961, Российская Федерация  
E-mail: entelehia@ksu.edu.ru

*Предлагается аналитический обзор изданий, посвященных 200-летию со дня рождения великого русского поэта М.Ю. Лермонтова: «М.Ю. Лермонтов: Историческая мифология: Исследования и материалы» (под ред. проф. В.А. Кошелева. В. Новгород; Тверь: Изд-во Марины Батасовой, 2014. 664 с.); «Лермонтов и история: сборник научных статей» (отв. редактор В.А. Кошелев. В. Новгород; Тверь: Изд-во Марины Батасовой, 2014. 460 с.).*

*Исследуются авторские трактовки образа времени в текстах М.Ю. Лермонтова. Раскрывается логичность и убедительность использования им мифологем истории, которые даются через систему исторических образов (Вадим Новгородский, Иван Грозный, Наполеон) и топосов (Восток, Запад, Север, Кавказ). Анализу подвергается содержание обширного материала, привлекаемого В.А. Кошелевым. Отмечается спорность отдельных предлагаемых В.А. Кошелевым аналитических процедур (например, интерпретация эпиграфа ко 2-й главе «Евгения Онегина»). Дается анализ работы Т.В. Игошевой «Лермонтов как культурный герой в художественном мире Александра Блока». Прослеживается, насколько убедительными являются репрезентируемые автором два мифа – символистский миф о Лермонтове и миф о Блоке как «Лермонтове нашей эпохи». Подвергаются исследованию содержательные аспекты этих мифов. Отмечается, что Т.В. Игошева несколько вольно обращается с терминами (например, «культурный герой»). Дается высокая оценка с точки зрения содержательности раздела «Приложения» в работе Т.В. Игошевой.*

*В сборнике «Лермонтов и история» анализируются две его части – «Исторические реалии и аллюзии в творческом наследии Лермонтова» и «Лермонтов как культурный герой XIX–XXI веков». Исследуются проблематика статей, их фактический материал, степень достоверности предлагаемых выводов. Отмечается, что выдерживается исторический подход в анализе художественных текстов и расположении материалов. Выявляются наиболее актуальные и оригинальные исследования, связанные с историко-культурным анализом художественных текстов Лермонтова, их восприятия писателями XIX века, эпохи Серебряного века, XX столетия. Подчеркивается особая значимость репрезентации личности Лермонтова, его биографии и текстов в интернете.*

*В заключение делается вывод, что двухтомное издание, посвященное исследованию творчества Лермонтова, энциклопедично по охвату материала, способам его постижения и полученным результатам.*

**Ключевые слова:** рецензия, история, миф, русская культура, символизм, время, рецепция, публикация, интерпретация текстов, творчество Лермонтова.

## M.Y. LERMONTOV IN THE KONTEXT OF MODERN INTERPRETATIONS

I.A. YEDOSHINA

Kostroma Nekrasov State University

14, str. 1th May, Kostroma, 156961, Russian Federation

E-mail: entelehia@ksu.edu.ru

*The article offers analytical review of editions devoted to the great Russian poet M.Y. Lermontov's 200th anniversary: «M.Y. Lermontov: Historical mythology: Reasearch and materials» (edited by prof. V.A. Koshelev. V. Novgorod; Tver: Marina Botasova publishing house, 2014. 664p.); «Lermontov and history: collection of scientific articles» (executive editor V.A. Koshelev. V. Novgorod; Tver: Marina Botasova publishing house, 2014. 460p.)*

*Author's rendering of the image of time in M.Y. Lermontov's texts is analyzed. The article reveals consistence and persuasion oft he use of his mithologemes of history which are given through the prism of historical character (Vadim Novgorodsky, Ivan the Terrible, Napoleon) and toposes (East, West, North, Caucasus). The contents of vast material by V.A. Koshelev is analyzed. The divisiveness of certain analytical procedures offered by V.A. Koshelev is marked (for instance, the interpretation of epigraph to the 2nd chapter of «Eugene Onegin»). The analysis of T.V. Igosheva's work «Lermontov as a cultural character in Alexander Blok's fictional world» is given. It is traced how convincing two author's myths are – symbolist myth about Lermontov and myth about Blok as «Lermontov of our era». The contents oft he myths are analyzed. It is pointed that T.V. Igosheva somehow freely uses terms (for example «cultural hero»). High mark is given tot he contents oft he chapter «Supplement» in the work by T.V. Igosheva.*

*In the collection «Lermontov and history» two parts are analyzed – «Historical realias and allusions» and and «Lermontov as a cultural hero of XIX–XXI centuries». The problematics of articles, their factual material, degree of credibility of the conclusion. It is stated that historical approach is held in the analysis of literary texts, location of the material. The author reveals the most actual and original research connected with historical-cultural analysis of Lermontov's literary texts, their perception by XIX century writers, of Silver age era, XX century. Special relevance of Lermontov's personality representation, his biography and texts in the Internet is stressed.*

*It is concluded that two-volume edition devoted to research of Lermontov's work is encyclopedical due to the coverage, ways of its research and obtained results.*

*Key words: review, history, myth, Russian culture, symbolism, time, reception, publication, interpretation of texts, creativity of Lermontov.*

Двухсотлетие со дня рождения М.Ю. Лермонтова праздновалось в нашей стране не столь масштабно, как в свое время юбилей А.С. Пушкина, став все же заметным явлением. Так сложилось, что Лермонтов всегда незримо сопровождает Пушкина. И дело не столько в схожести судеб, сколько в несхожести дара. Пушкин традиционно воспринимается как поэт гармонии, света, а Лермонтов – как поэт дисгармонии, демонической тьмы. Пушкину ведомы ответы на вопросы бытия, а Лермонтову дано не менее великое умение поверять мир вопросами и сомнениями. Пушкинскому «да» вторит лермонтовское «но». Творчество Лермонтова открыло русской поэзии (шире – культуре) мистические бездны бытия. В этом интересе к мистике он не был одинок, достаточно вспомнить целый ряд его современников, питавших к «фантазме» живой интерес (В.А. Жуковский, А. Погорельский, В.Н. Олин, М.Н. Загоскин, О.М. Сомов, Н.А. Полевой, А.А. Бестужев, В.П. Титов, Е.А. Баратынский, О.И. Сенковс-

кий). Но именно Лермонтову, при всех свойственных его личности нестроениях, было дано увидеть ночь как творение Божие, а бытие человека – как кремнистый путь. Мотив пути придает категории времени сущностный смысл, когда речь заходит о постижении лермонтовского гения в истории.

Категория времени является смысло- и структурообразующей в исследовании В.А. Кошелева, что придает его размышлениям историософский характер. Мысль об истории как мифе впервые была заявлена много ранее упоминаемого автором Н.А. Бердяева<sup>1</sup>, в частности в трудах Шеллинга по философии мифологии, оказавшего значительное влияние на многие русские умы, Лермонтова в том числе. Потому выбранный автором подход представляется продуктивным в аспекте постижения сущности литературных процессов в целом.

Рецензируемая работа явно продолжает историософские изыскания В.А. Кошелева, начатые им в далекой юности с исследования славянофильских идей и продолженные в недавней книге «Парадоксы русской государственности»<sup>2</sup>. В историософии В.А. Кошелева слово «парадоксы» является одним из ключевых (см., например, его книгу о парадоксах Хомякова<sup>3</sup>) и соотносится в исследовании о Лермонтове с нетривиальностью поэтической мысли и детскостью<sup>4</sup>. Думается, это слово провоцирует автора и на специфический способ подачи материала – через систему вопросов. Использование подобного приема придает историческим событиям современное звучание. Кроме того, вопрос из «отсюда» – «туда», подобно мосту через реку, соединяет «берега» истории.

В.А. Кошелев видит историю как сопряжение разных (подчас весьма противоречивых, странных) событий, облекающихся в форму мифа, и находит сомыслителя в О.И. Сенковском, в одном из умнейших и образованнейших людей своего времени. Автор исследования приводит предложенную О.И. Сенковским периодизацию в «науке истории»<sup>5</sup>, что позволяет утверждать: «Такого рода “сопряжение времен” подготавливало почву для нового осмысления исторических событий, становящихся предметом литературного изображения. Наиболее естественным здесь становится путь “возвратного” движения: от известной истории – к исходному мифу и к людям прошлого, ставшими его действующими лицами» [1, с. 15]. На основе предложенной методологии выстраивается «разветвленная мифология» исследования о Лермонтове. В.А. Кошелев логично излагает общие очертания своей концепции, которая базируется на системном анализе творчества Лермонтова, его современников, последователей и предшественников, а также на обширном материале исследовательской литературы. Этот «эпический» по своим масштабам охват разных источников вполне корреспондирует поставленной задаче, придавая итоговым наблюдениям убедительный характер.

---

<sup>1</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова // М.Ю. Лермонтов: Историческая мифология: Исследования и материалы. В. Новгород–Тверь, 2014. С. 9 [1].

<sup>2</sup> См.: Кошелев В.А. Парадоксы русской государственности. В. Новгород, 2013. 294 с. [2].

<sup>3</sup> См.: Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова. Заметки и наблюдения. М., 2004. 213 с. [3].

<sup>4</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова. С. 346–348.

<sup>5</sup> Там же. С. 13–15.

Исследование продолжается представлением образа времени в русской литературе и в текстах Лермонтова. Разграничивая понятия «время» и «вечность», автор обозначает их базовые характеристики: художественное время нераздельно, потому художественный историзм соотносится с «абсолютным временем»; вечность есть «абстракция внутри художественного представления о времени»<sup>6</sup>. Более того, вечность и жизнь несовместимы<sup>7</sup>. Не думаю, что все так однозначно в плане вечности. В этой связи напомним характерное название статьи Н.П. Анциферова – «Историческая наука как одна из фаз борьбы за вечность» (опубликована в 2004 г.). Кроме того, все же не следует забывать, что Лермонтов жил в то время, когда слово «вечность» имело христианский смысл и соотносилось с событиями христианской истории, которые не только не противостояли укладу русской жизни, но определяли ее цикличность (христианские праздники), неизменность литургического служения, получение имени (по святцам). Да и самим В.А. Кошелевым через мифологию календарного времени указывается на «совмещение двух природных “условностей”» в поэзии Лермонтова; через мифологию виртуального времени акцентируется рождение образов вне хронологии<sup>8</sup>. А вне хронологии – вечность.

В финале размышлений об образе времени у Лермонтова автор выводит три пласта прошлых эпох: эпоха «языческих богов» с ключевым словом «вольность»; «боярская пора», определившая все дальнейшее государственное развитие России; недавняя эпоха и явившиеся в ней «богатыри»<sup>9</sup>. Собственно, вот эти три эпохи определяют содержание и структуру дальнейшего исследования с оговоркой, что эпохи Петра («Россия молодая») для Лермонтова не существовало. Все очень логично, свежо, позволяет увидеть Лермонтова в фокусе истории литературы, а сквозь нее представить историософию русской жизни на протяжении обширного времени. В заключение В.А. Кошелев еще раз подчеркивает, что Лермонтов создавал образ времени, который не соотносил с вечностью. При этом не могу не заметить: разве подлинная поэзия не пребывает вне своего времени? Разве поэтическое слово не устремлено к человеку вне всяких времен? Разве *и море, и Гомер* не движутся *любовью*, этим вечным чувством человеческого бытия? Так, в «Умирающем гладиаторе» (1836) Лермонтова события в Риме, родина гладиатора, европейский мир нераздельно бытийствуют в едином потоке времени, а в человеческом сознании одновременно сосуществуют *песни старины, волшебные преданья рыцарских времен, несбыточные сны*.

Размышляя о «давнем времени», В.А. Кошелев обращается к поэме «Вадим», подробно воссоздает ее историю, специфику, находит параллели – все делается филологически безупречно, а потому убедительно. Особенно финальное утверждение о «несвободе» провозглашаемой свободы<sup>10</sup>. И неожиданно

<sup>6</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова. С. 20.

<sup>7</sup> Там же. С. 25.

<sup>8</sup> Там же. С. 33, 47.

<sup>9</sup> Там же. С. 52.

<sup>10</sup> Там же. С. 99.

ловишь себя на мысли, что речь идет о сегодняшнем времени. Такова историческая мифология.

«Боярское время» (от Рюрика до конца XVIII века) длится у Лермонтова, по убеждению В.А. Кошелева, до самого последнего времени, его специфика – «порабощение человека» и превращение его «в нечаянного мстителя»<sup>11</sup>. В этом временном потоке можно различить только имена правителей, а исторические данности не меняются<sup>12</sup>. Замечу, что последнее как-то не очень корреспондирует неприятию Лермонтовым вечности. Хотелось бы добавить, что М.П. Погодин, довольно часто цитируемый на страницах исследования, помимо имен обнаруживал еще и знаковые (вечные) числа в русской истории (например, 26 августа – день побед и поражений в разные годы)<sup>13</sup>.

После описания «давнего времени» и «боярского времени» В.А. Кошелев обращается к топосам «Восток – Запад: Наполеон», «Восток – Север: Кавказ». Под названием «Восток – Запад: Наполеон» помещен рисунок, на котором изображены разговаривающие Лермонтов и Хомяков. Рисунок сопровождается подписью на французском языке, в переводе – «Дипломатия гражданская и военная»<sup>14</sup>. Размышления над изображением и подписью приведут автора сначала к проблеме «Россия–Запад», затем к наполеоновскому мифу в России, чтобы в итоговых наблюдениях представить Лермонтова как самостоятельного мыслителя<sup>15</sup>.

В главе «Восток – Север: Кавказ» выявляется и обосновывается антиномичность представленных именовании в творчестве Лермонтова, исследуются их аналоги в русской и зарубежной литературе<sup>16</sup>. В итоге автор приходит к выводу, что в творчестве Лермонтова обнаруживается историсофское противостояние Востока и Севера<sup>17</sup>. Замечу в этой связи, Пушкин в «Путешествии в

---

<sup>11</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова. С. 109.

<sup>12</sup> Там же. С. 119.

<sup>13</sup> См.: Погодин М.П. Исторические заметки // Погодин М.П. Простая речь о мудреных вещах. М., 2009. С. 255–256 [4].

<sup>14</sup> Хочу предложить уточняющий комментарий относительно подписи к рисунку, ставшей предметом недоумения В.А. Кошелева и послужившей исходным событием для его дальнейших размышлений. Слово «дипломатия» греческого происхождения (сдвоенная дощечка с письменами – верительными грамотами) было калькировано в латинский язык (*diploma*), где «сдвоенная дощечка» семантически разделилась на два «диплома»: гражданский (рекомендация, удостоверение, льгота) и военный (от увольнительной с военной службы до предоставления гражданства). При этом в самом слове «дипломатия» исходное единство сохранилось благодаря приставке *di-*. Данные этимологии позволяют высказать предположение: возможно, в подписи к рисунку акцентируется неразрывность гражданского и военного аспектов, что, кстати, никак не противоречит размышлениям В.А. Кошелева относительно фигуры Наполеона и её восприятия во времени. Кроме того, содержащийся в подписи мотив различного единства может быть экстраполирован на героев рисунка – Лермонтова и Хомякова.

<sup>15</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова. С. 183–184.

<sup>16</sup> Там же. С. 248–271.

<sup>17</sup> Там же. С. 273.

Арзрум» провидчески заметил, что для разрешения конфликтов на Кавказе нужно местным жителям проповедовать Евангелие.

Но, пожалуй, самые «парадоксальные» (отчего не прибегнуть к любимому автором слову?) размышления В.А. Кошелева являются в последней части под названием «Исторический миф “нашего времени”». В этом названии явно прочитываются две отсылки: к именованию романа Лермонтова «Герой нашего времени» и знаменитому стихотворению Н.М. Языкова «Ненашим» (какое, кстати, закономерно появляется на соответствующих страницах исследования<sup>18</sup>). Оба местоимения – *наши* и *ненаши* – определяют содержание этой части исследования, причем толкуются очень широко, включая временной аспект, связанный с творческой эволюцией Лермонтова. Материалом для исследования оказываются эротические поэмы («Граф Нулин», «Тамбовская казначейша») Пушкина<sup>19</sup> и «юнкерские поэмы» Лермонтова («Гюшпиталь», «Петергофский праздник», «Уланша», «Монго»). Из «юнкерских поэм» в составе сочинений Лермонтова опубликована с купюрами только «Монго», видимо, по причине употребления в поэмах лексики, передающей некоторые аспекты в интимных отношениях. Кого сегодня этим удивишь? Тем не менее В.А. Кошелеву, подготовившему эти тексты для приложения к своему исследованию, не было позволено их опубликовать (знаю от него самого). Честно сказать, ничего такого особенно неприличного в этих поэмах нет. Это не Барков, смакующий размеры и следствия, но и не блестяще владеющий намеками Пушкин, который в частном общении вполне позволял использование соответствующей лексики. Лермонтов, на самом деле, просто констатирует физиологически значимый для всякого мужчины процесс, не исключая себя самого (одного из героев зовут Маешка<sup>20</sup>). Анализ «юнкерских поэм» приводит В.А. Кошелева к выводу, что именно в их пределах формировался будущий реализм лермонтовских текстов<sup>21</sup>. Более того, «парадокс состоял в том, что без этих произведений Лермонтов не смог бы стать Лермонтовым»<sup>22</sup>. В pendant этому наблюдению приведу один пример. В 1886 году в Кембридже была издана на латинском языке поэма Лукреция «О природе вещей» (*De rerum natura*), снабженная рисунками с античных гемм. Книге первой предшествует рисунок, изображающий обнаженную присевшую Венеру в момент одевания, а далее представлен обнаженный Марс, с хорошо видимыми гениталиями и копьем в руке. Эти два рисунка наглядно представляли «природу вещей» (другие иллюстрации в этом же духе). Слово «реализм» этимологически восходит к латинскому существительному женского рода *res* «вещь» через *realis* «вещественный, действительный» (в противоположность *irrealis* «недействительный»). Как видно из этих примеров, реализм в своих истоках восходит к физиологии. Но, кажется, только В.А. Кошелев обратил на это внимание.

<sup>18</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова. С. 322–336.

<sup>19</sup> Там же. С. 274–283.

<sup>20</sup> См.: Лермонтов М.Ю. Монго // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1964. С. 447–448 [5].

<sup>21</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова. С. 293.

<sup>22</sup> Там же. С. 294.

Оригинально, но все же сомнительно (напоминая народную этимологию) выглядит толкование эпитафия ко второй главе «Евгения Онегина» Пушкина. В.А. Кошелев убежден, что Пушкин *переводит* латинское «O rus!..» как «О Русь!»<sup>23</sup>. И на этом основании предлагает сокращенное Пушкиным в эпитафии до «Ног.» имя автора (Nogatius) прочитывать как «хор», будто бы следуя за поэтом, выводя из «Ног.» «хоровое» начало<sup>24</sup>. Однако все же Пушкин латынь учил, потому знал, что слово «rus» обозначает не просто «деревню», но включает противопоставление городу как иной способ бытия. Напомню, в синтаксисе существительное «rus» является локативом (наряду с весьма знаменательными для данного контекста существительными *domus* «дом», *humus* «земля»). Имеющие в локативной функции одинаковые грамматические формы, эти существительные свидетельствуют не об уединении<sup>25</sup>, а о присущем человеческой природе изначальном способе бытия в пространстве. Думается, по этой причине «в поэзии рубежа XVIII–XIX вв. “горацианские” мотивы этого рода осознавались как прямая “похвала сельской жизни”»<sup>26</sup>, что подмечает В.А. Кошелев и по поводу чего недоумевает. В сатире, откуда Пушкиным взято слово для эпитафия, в качестве иллюстрации глубинной разницы между городом и деревней Гораций приводит басню о мышке полевой и городской. Первая символизирует жизнь менее сытую, но свободную, вторая – более сытую, но вовсе не свободную. Это противопоставление базируется на антонимах *rus* – *urbis* (деревня – город), что и обыгрывает Гораций. Приведенные контексты позволяют понять: Пушкин *не переводит* (что было бы, мягко говоря, странно) латинское слово, а использует содержащееся в его семантике противопоставление, потому «О Русь!» означает нечто *иное*, возможно соотносимое с Татьяной, в которой собраны лучшие черты национального характера. Возможно, поэт подчеркивает наличие неких особых смыслов в понимании Руси, предполагая выявить их в главе. Но базируются эти смыслы на противопоставлении. Хотя, конечно, мотив уединения не может быть исключен, о чем свидетельствуют многочисленные примеры, приводимые В.А. Кошелевым. Но это уже область творческих интерпретаций, а не семантики латинского слова.

Чрезвычайно интересны в этой главе размышления о незавершенности текстов Лермонтова последнего периода творчества. По В.А. Кошелеву (в чем он не одинок, имеются соответствующие ссылки), незавершенность определяется осознанием Лермонтовым надобности нового идеала человека, который пока проглядывает только в ребенке<sup>27</sup>. Так завершается исследование В.А. Кошелева.

Далее следует исследование Т.В. Игошевой о Лермонтове как культурном герое в художественном мире Блока. Не знаю, что имеется в виду под «культур-

---

<sup>23</sup> См.: Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова. С. 295.

<sup>24</sup> Там же. С. 296.

<sup>25</sup> Там же. С. 299.

<sup>26</sup> Там же. С. 297.

<sup>27</sup> Там же. С. 362.



ным героем» в современном литературоведении (во всяком случае, в солидном литературоведческом «Словаре актуальных терминов» есть статья под названием «Герой», в которой отсутствуют какие-либо сведения о «культурном герое»<sup>28</sup>), но в культурологии это понятие обосновано трудами целого ряда зарубежных ученых (К.Г. Юнг, О. Ранк, Дж. Кэмпбелл и др.), где «культурный герой» в процессе рождения, странствий, инициации и возвращения обретает самость, выходя из тени времен в дневной свет времени<sup>29</sup>. Подобных смыслов в размышлениях Т.В. Игошевой не обнаруживается, из чего можно сделать вывод, что «культурный герой» используется автором в качестве тропа, неслучайно исследование начинается со слова «образ»<sup>30</sup>. Особого сочувствия подобное вольное обращение с понятиями не вызывает, но что есть, то есть. По содержанию «культурный герой» вмещает в исследовании восприятие Лермонтова писателями-символистами на основе свойственной им *мифогенной энергии*<sup>31</sup>. Во второй книге, «Лермонтов и история» (Т.В. Игошева – член редколлегии), в разделе «Лермонтов как культурный герой», круг писателей будет расширен во временном плане (от XIX до XXI века), завершится раздел проблемами лермонтоведения в конкурсах РГНФ. Такой вот путь «культурного героя» – от мифа до РГНФ<sup>32</sup>.

Если отвлечься от «культурного героя», то размышления автора выстроенны вполне логично: через миф о Лермонтове в трудах символистов к постижению его специфики в творчестве Блока, затем представлена метаморфоза Блока в «Лермонтова нашей эпохи» и в финале автор обращается к теме мифологизации любви в лирике Лермонтова и Блока.

Представляется актуальным само обращение к проблеме Лермонтова и русского символизма. Известные тексты, собранные вместе, позволяют автору обрисовать символистский миф о Лермонтове<sup>33</sup>. В основе этого мифа, по мысли Т.В. Игошевой, лежит символистское «оптическое искажение», исходящее из двойственности самого Лермонтова, чье творчество воспринималось то в социально-историческом, то в религиозном аспектах<sup>34</sup>. Символистам религиозная проблематика была ближе. Обратившись к Вяч. Иванову, Т.В. Игошева обнаруживает и способ символистского постижения Лермонтова – «провидение»<sup>35</sup>. Далее автор обращается к тому, как создавался миф о Лермонтове: начиная с «ницшеанского мифа» (В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский), затем – Лермонтов-метафизик (Вяч. Иванов, А. Белый), далее на основе текстов символистов выявля-

<sup>28</sup> См.: Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий. М., 2008. С. 43–45 [6].

<sup>29</sup> См., напр.: Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997. 378 с. [7].

<sup>30</sup> См.: Игошева Т.В. Лермонтов как культурный герой в художественном мире Александра Блока // М.Ю. Лермонтов: Историческая мифология: Исследования и материалы. В. Новгород–Тверь, 2014. С. 365 [8].

<sup>31</sup> Там же. С. 366.

<sup>32</sup> Высказанное замечание никакого отношения к РГНФ не имеет.

<sup>33</sup> См.: Игошева Т.В. Лермонтов как культурный герой в художественном мире Александра Блока. С. 374–384.

<sup>34</sup> Там же. С. 375.

<sup>35</sup> Там же. С. 376.

ются элементы мифологизации черт Лермонтова, его включение в концепцию теургии, софийные интуиции. В итоге Т.В. Игошева замечает, что символистская мифологизация основана на сотворенном самим Лермонтовым индивидуальном *поэтическом мифе*, «в рамках которого [поэт] перекодировал на язык мифологических образов и мотивов жизнь собственной души»<sup>36</sup>.

Представленные автором размышления рождают, может быть, не столько вопросы, сколько пожелания. Помимо названных Т.В. Игошевой авторов, о Лермонтове писали и другие – И. Анненский, М. Волошин, К. Бальмонт, З. Гиппиус. Конечно, у них нет специальных больших текстов о Лермонтове, но есть отдельные замечания, строки из его стихотворений выносятся ими в эпиграфы собственных сочинений. «Мелкие» наблюдения крупных поэтов могли бы внести значимые нюансы в исследование Т.В. Игошевой символистского мифа о Лермонтове. Можно было бы обратить внимание на вопрос: почему в опубликованных текстах Коневского (Ореуса) и Балтрушайтиса нет о Лермонтове ни слова? Есть такой прием – «минус текст», применение которого дает подчас любопытнейшие результаты. Наконец, в связи со ссылкой Т.В. Игошевой на Флоренского относительно сущности художественного творчества<sup>37</sup> не могу не заметить, что более тщательное исследование редких, но весьма красноречивых упоминаний о Павла о Лермонтове могло бы не только выявить критическое отношение к поэту, но и уточнить некоторые характеристики символизма в интересующий автора период.

Весьма убедительной Т.В. Игошева оказывается в тех разделах, которые посвящены наблюдениям над конкретным материалом в пределах темы «Лермонтов и Блок». Здесь автором исследуется блоковский миф о происхождении и гибели Лермонтова<sup>38</sup>, который сопоставляется с текстами Вл. Соловьева и П. Висковатого. Далее Т.В. Игошева рассматривает миф о Лермонтове на примере статьи Блока «Безвременье»<sup>39</sup>, делает целый ряд интересных наблюдений над спецификой этого мифа, заявляет будущую финальную («женскую») тему исследования. Думается, наиболее завершенным по мысли является раздел «Миф о происхождении поэта в поэме А. Блока “Возмездие”»<sup>40</sup>. Здесь в демонизме автором справедливо усматривается одна из значимых характеристик «болезни века». Частным проявлением этой «болезни» стали демонические увлечения отца поэта. В результате, как подмечает автор, «демонизм, по Блоку, это – дрожжи в закваске человеческой личности»<sup>41</sup>. Отсюда интерес поэта к «Демону» Лермонтова, послужившему основанием художественного оформления мифа о рождении поэта в поэме «Возмездие»<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> См.: Игошева Т.В. Лермонтов как культурный герой в художественном мире Александра Блока. С. 384.

<sup>37</sup> Там же. С. 404.

<sup>38</sup> Там же. С. 387–388, 392–393, 395.

<sup>39</sup> Там же. С. 396–408.

<sup>40</sup> Там же. С. 408–428.

<sup>41</sup> Там же. С. 412.

<sup>42</sup> Там же. С. 416.

В следующей части исследования Т.В. Игошева показывает, как осуществляется процесс «совмещения» Блока и Лермонтова, обращаясь к рецепциям современников Блока, и не только символистов (М. Слонимский, Н. Гумилев, П. Сувчинский, Е. Книпович, К. Чуковский). Подобное расширение не вызывает возражений, поскольку автору явно важно выявить «хоровое» восприятие Блока в соотношении с Лермонтовым. Далее следует обращение к символистской онтологии, которая, по мысли Игошевой, «принципиально дуалистична» и рождена по романтической модели «двоемирия»<sup>43</sup>. Здесь не место для спора, иначе и так уже обширная рецензия начнет еще более разрастаться. Потому только обозначу причину своего несогласия. В случае с Лермонтовым «двоемирие» не вызывает никаких возражений, но, конечно, вне представленного понимания символистской онтологии, где *важно прозреть и благовествовать сокровенную волю сущностей*. Потому онтология предполагает не разделение, а собирание бытия, объективирование этого собирания в слове. Форма *onta* есть форма родительного падежа существительного *ontos* «сущее», падежа *принадлежности*. Я уж не говорю о сущности символа, призванного свидетельствовать о единстве видимого и невидимого, основанном на историко-культурной семантике древнегреческого слова.

Глубокое сочувствие рождает обозначенный автором мотив шеллингианства, в пределах которого выявляется близость Лермонтова и Блока. В своих утверждениях Т.В. Игошева следует за известным советским специалистом в области жизни и трудов Шеллинга А.В. Гулыгой<sup>44</sup>. Думаю, некоторые выводы относительно свободы и необходимости, процесса развития<sup>45</sup> могло бы скорректировать обращение к позднему Шеллингу времени «Философии Откровения», «Философии мифологии». Обоснованными представляются наблюдения о замкнутости Лермонтова и Блока «на собственной душевной жизни», о роли музыки в их текстах, мистическом наполнении поэтами темы любви<sup>46</sup>.

В конце книги «М.Ю. Лермонтов: историческая мифология» в качестве Приложений воспроизводятся вступительная статья Блока «Лермонтов»<sup>47</sup>, открывавшая «Избранные сочинения» М.Ю. Лермонтова (1921), и примечания Блока к тому (подготовка текста Е.В. Мазниченко). Во вступительной статье к Приложениям Т.В. Игошева дает пояснения о месте и причинах появления этого издания<sup>48</sup>. В сборнике «Лермонтов и история» Е.В. Мазниченко комментирует пометы Блока на стихотворениях Лермонтова<sup>49</sup>. Думаю, что содержание При-

<sup>43</sup> См.: Игошева Т.В. Лермонтов как культурный герой в художественном мире Александра Блока. С. 428.

<sup>44</sup> Там же. С. 436–437.

<sup>45</sup> Там же. С. 444–445.

<sup>46</sup> Там же. С. 445–458, 458–469, 470–491.

<sup>47</sup> См.: Лермонтов и история: сб. науч. ст. / отв. ред. В.А. Кошелев. В. Новгород; Тверь: Изд-во Марины Батасовой, 2014. С. 316–323 [9].

<sup>48</sup> Там же. С. 493–495.

<sup>49</sup> Там же. С. 332–338.

ложений имеет, как минимум, два смысла. Один – связан с расширением представлений о внутренних связях литературного процесса как сложного и одновременно единого развития художественной мысли; второй – поможет скорректировать представленные в книге исследовательские стратегии.

Сборник статей «Лермонтов и история» состоит из двух больших разделов: «Исторические реалии и аллюзии в творческом наследии Лермонтова» и уже упоминавшийся «Лермонтов как культурный герой XIX–XXI веков»<sup>50</sup>. В сборнике напечатаны работы 52 авторов, что, конечно, свидетельствует о живом интересе к наследию Лермонтова и одновременно позволяет судить об уровне современного гуманитарного знания.

В первой части сборника «исторические реалии и аллюзии» трактуются весьма широко, включая как осмысление исторических источников, исторических событий в творчестве Лермонтова (статьи С.И. Кормилова, В.А. Кошелева, Ямадзи Асуты, К.К. Джафарова), так и специфику его поэтики (статьи Ю.М. Никишова, О.Б. Заславского, М.Ю. Перзекке, О.И. Федотова, Ю.Б. Орлицкого), а также рецепции творчества поэта в опере (статья С.В. Денисенко), в исторической живописи (статья Г.В. Петровой), в рисунках (статья Е.Н. Монаховой). Кроме того, в этой части сборника публикуются материалы о знакомых Лермонтова (статья А.А. Филипповой) и селищенском гарнизоне, где служил поэт (статья И.В. Хохлова). Следует отметить содержательность этих публикаций, последняя из которых снабжена рисунками.

В этой части собраны также статьи, объединенные общей тематикой исследований: христианские мотивы (авторы О.В. Зырянов, Л.А. Ходанен, Д.Б. Терешкина, А.А. Асоян, Е.П. Беренштейн, частично – М.Ю. Перзекке); Лермонтов и Сенковский (авторы А.В. Кошелев, А.Е. Новиков, Р.Г. Назарьян); Байрон (авторы А.С. Шеремет и Ю.Б. Орлицкий). Эта широкая условно «историческая» панорама, подчас в разной манере изложения (например, с академической стилистикой С.И. Кормилова и В.А. Кошелева соседствует эмоционально окрашенный дискурс Ю.М. Никишова), позволяет увидеть жизнь и творчество Лермонтова с разных сторон.

Замечу, что по большей части все публикуемые статьи обладают новизной в постановке проблемы. Особенно обращает внимание «возвращение» Сенковского в историю отечественной литературы. Видимо, отсюда – фактическая насыщенность статей А.В. Кошелева и А.Е. Новикова. Увы, в краткой по объему статье «...Я принужден поставить Лермонтова выше Марлинского и Сенковского» (автор Р.Г. Назарьян) имя Сенковского обозначено только в заглавии. А.С. Шеремет представляет Байрона сквозь призму восприятия Лермонтова и его современника, литератора И.П. Бороздны. Сопоставления, проводимые в статье, отличаются филологической точностью и наблюдательностью.

Условно объединенные по тематике исследования христианских мотивов в творчестве Лермонтова открывают широкий диапазон мнений. Так, О.В. Зырянов убежден, что Лермонтов «радикально переводит метафизичес-

---

<sup>50</sup> См.: Лермонтов и история. С. 11–208, 209–458.

кую тему Пушкина (речь идет о “Пророке” – *И.Е.*) в конкретный исторический план», ссылается на утверждение Андрея Битова, что у Лермонтова «не вышло с Богом», хотя тут же корректирует эту мысль (через переосмысление цитаты из А. Битова): Лермонтов говорит не от себя, а от другого. Л.А. Ходанен рассматривает древнерусскую культуру через систему мифологем и концептов. Ссылаясь на мнение Г.П. Федотова, Л.А. Ходанен сводит христианскую тематику к «сближению власти Бога и царя». Близкие мысли содержатся в статье М.Ю. Перзекке. В статье Д.Б. Терешкиной рассматриваются «жизнь–жизне» в топологическом и концептуальном аспектах. Автор отмечает, что в творчестве Лермонтова Бог есть, а Христа «как явившего житие в жизни» нет, Христа заменяет поиск праведной души. По мнению Е.П. Беренштейна, «“Мир Божий” у Лермонтова лишен надежды» и обречен на отчаяние, отсюда мотив темницы и ада в стихах Лермонтова. Наконец, А.А. Асоян подвергает тотальной критике «православный миф о Лермонтове».

Пожалуй, наиболее точно соответствует названию этой части сборника статья С.И. Кормилова, в которой дается историко-литературный комментарий к двум текстам Лермонтова – «Поле Бородино» и «Бородино». Автор убедительно доказывает большую историческую точность последнего.

Во второй части представлен анализ рецепций творчества Лермонтова на протяжении XIX – XXI веков. В начале помещены работы общего характера. В статье И.С. Юхновой Лермонтов исследуется как литературный персонаж – в текстах самого поэта, а также в текстах В. Соллогуба, С.Н. Сергеева-Ценского, Б.А. Пильняка, К.А. Большакова, П.А. Павленко, Г. Гулиа, Б. Окуджавы, Е. Хаецкой, Б. Акунина, М. Казовского (автор И.С. Юхнова). Столь большое количество имен и куда меньшее количество страниц статьи не позволяют автору погрузиться в детальный анализ того, как создается образ Лермонтова. Но общие замечания имеют вполне убедительный характер. К сожалению, без внимания осталась работа Б. Ахмадуллиной. Следующая статья А.Ю. Сорочана как бы продолжает статью И.С. Юхновой, правда, сосредоточиваясь на сугубо биографическом аспекте. В результате получился весьма продуктивный тандем. Завершается этот условно обобщенный раздел рассмотрением творчества Лермонтова сквозь призму литературной критики (авторы В.А. Викторovich, В.В. Тихомиров). На основе анализа работ критиков либерально-демократической и почвенной направленности В.А. Викторovich высказывает в высшей степени плодотворную мысль, что адекватное прочтение Лермонтова есть путь обретения «русской культурой опыта духовной самоидентификации».

Далее представлены рецепции творчества Лермонтова. Так, Н.В. Володина подчеркивает, что поэзия Лермонтова становится для героев Тургенева способом самовыражения. Иное, чем в уже названных статьях исследователей, чувство вызывает байронизм Лермонтова у И.А. Гончарова, исследуемый, в частности, в статье И.В. Калининой. Исследуется, замечу, на довольно обширном материале и вполне убедительно. Эволюции восприятия И. Аксаковым творчества Лермонтова посвящена статья Н.Н. Вихровой. Чрезвычайно любопытную историю «Рублевого издания в одном томе» сочинений Лермонтова

представила Л.А. Тимофеева. Собственно, на этом завершаются работы, посвященные исследованию восприятия Лермонтова в XIX столетии.

Лермонтов сквозь призму Серебряного века дается в статьях: И.А. Едошиной (В.В. Розанов), Н.П. Лебеденко (Д.С. Мережковский), Е.Р. Матевосян (М. Горький), Н.И. Рублевой (Ф. Сологуб), О.А. Кузнецовой, Т.В. Игошевой, Е.В. Мазниченко (А.А. Блок), С.В. Федотовой (Вяч. Иванов), М.А. Ариас-Вихиль (О. Манделштам), Н.К. Загребельной (Г. Иванов), С.Н. Пяткина (Б. Садовский), И.В. Мотеюнайте (С.Н. Дурылин). Столь обширный список имен представителей Серебряного века, чье внимание привлекло творчество Лермонтова, свидетельствует о близости поэта *идеям и формам времени Серебряного века*. В статье С.В. Федотовой выявляются темы, которые в творчестве Вяч. Иванова разрабатывались «с оглядкой на Лермонтова»: индивидуализм, софийное единство мира и пророческое призвание поэта. М.А. Ариас-Вихиль представляет Лермонтова как архетип Поэта, выявляя его прямые и скрытые реминисценции в поэтических текстах Манделштама. Вариации присутствия стихотворения Лермонтова «Выхожу один я на дорогу...» в творчестве Г. Иванова исследуются Н.К. Загребельной. Основной смысл этих вариаций автор усматривает в том, что Г. Иванов словно примеривает их на себя, сохраняя в сознании смутную память об утраченной гармонии. И.В. Мотеюнайте указывает на общность восприятия творчества Лермонтова у С.Н. Дурылина и В.В. Розанова, его высокую оценку. Она отмечает, что Лермонтов призван, по представлениям Дурылина, утолять с помощью литературы «религиозную жажду человека».

Рецепции лермонтовского наследия, начиная с 1930-х годов и заканчивая современностью, исследуются в статьях Е.Л. Сосниной, Л.В. Тимофеева, Т.С. Шевчук, А.О. Шелемовой, Г.А. Амановой, Т.Н. Хрипуловой, Е.В. Титова, И.С. Абрамовской. В этом разделе представлены зарубежные рецепции творчества Лермонтова (Франция, Украина, Белоруссия, Корея), Е.Л. Сосниной анализируются работы французских критиков (Бруссон, Пети) и исследователей (Вогюэ, Дюшен), отмечаются наиболее значимые реминисценции из Шатобриана, Гюго в текстах Лермонтова; Т.С. Шевчук представляет образ Лермонтова в украинской поэзии XIX века, подчеркивая гуманистический аспект; единство Лермонтова и Максима Богдановича обнаруживает А.О. Шелемова; Г.А. Амановой дается обзор переводов Лермонтова на корейский язык, объясняются причины интереса к творчеству русского поэта. Интересную историю об издании в Праге в 1941 году однотомника поэм Лермонтова поведал Л.В. Тимофеев. В его статье подробно восстанавливаются имена тех, кто оказался причастным к изданию книги, рассказывается об их судьбах, подчас трагических. Несколько выпадает из зарубежного контекста статья Т.Н. Хрипулиной о рецепции образа и наследия Лермонтова в лирике Николая Тряпкина, где автор излишне, думается, прямо сопоставляет творчество поэтов из все-таки разных времен и разных мировосприятий. Завершается этот раздел наблюдениями Е.В. Титовой об экранизации лермонтовских текстов с 1926 по 2011 годы, интерес к которым объясняется «ощущением несвободы, предчувствием социальных потрясений и острой потреб-

ностью в самосознании», а также анализом И.С. Абрамовской репрезентации личности Лермонтова в интерне-коммуникации. В конце этой части сборника помещена статья В.Н. Захарова о проблемах лермонтоведения в конкурсах РГНФ. Сама по себе статья вполне дельная и содержательная, но мало коррелирует с названием сборника.

Несмотря на высказанные замечания и спорные вопросы, двухтомное издание, посвященное исследованию творчества Лермонтова, энциклопедично по охвату материала, способам его постижения и полученным результатам.

#### Список литературы

1. Кошелев В.А. Историческая мифология России в творчестве Лермонтова // М.Ю. Лермонтов: Историческая мифология: Исследования и материалы. В. Новгород–Тверь, 2014. С. 9–362.
2. Кошелев В.А. Парадоксы русской государственности. В. Новгород, 2013. 294 с.
3. Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова. Заметки и наблюдения. М., 2004. 213 с.
4. Погодин М.П. Исторические заметки // Погодин М.П. Простая речь о мудреных вещах. М., 2009. С. 254–273.
5. Лермонтов М.Ю. Монго // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1964. С. 447–454.
6. Герой // Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий. М., 2008. 358 с.
7. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997. 378 с.
8. Игошева Т.В. Лермонтов как культурный герой в художественном мире Александра Блока // М.Ю. Лермонтов: Историческая мифология: Исследования и материалы. В. Новгород–Тверь, 2014. С. 365–492.
9. Лермонтов и история: сб. науч. ст. / отв. ред. В.А. Кошелев. В. Новгород; Тверь: Изд-во Марины Батасовой, 2014. 460 с.

#### References

1. Koshelev, V.A. Istoricheskaya mifologiya Rossii v tvorchestve Lermontova [Historical mythology of Russia in the works of M.Y. Lermontov], in *M. Yu. Lermontov: Istoricheskaya mifologiya: Issledovaniya i materialy* [M.Y. Lermontov: Historical Mythology: Research and Materials], Velikiy Novgorod, 2014, pp. 9–362.
2. Koshelev, V.A. *Paradoksy russkoy gosudarstvennosti* [Paradoxes of Russian statehood], Velikiy Novgorod, 2013. 294 p.
3. Koshelev, V.A. *Paradoksy Khomyakova. Zametki i nablyudeniya* [Paradoxes of Khomyakov. Notes and observations], Moscow, 2004. 213 p.
4. Pogodin, M.P. Istoricheskie zametki [Historical notes], in Pogodin, M.P. *Prostaya rech' o mudrenykh veshchakh* [Simple speech about abstruse], Moscow, 2009, pp. 254–273.
5. Lermontov, M. Yu. Mongo, in Lermontov, M. Yu. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [The Collected Works in 4 vol., vol. 2], Moscow, 1964, pp. 447–454.
6. *The Hero. Poetika. Slovar' aktual'nykh terminov i ponyatiy* [Poetics. Dictionary of relevant terms and concepts], Moscow, 2008. 358 p.
7. Kempbell, Dzh. *Tysyachelikiy geroy* [Thousand Hero], Moscow, 1997. 378 p.
8. Igosheva, T.V. Lermontov kak kul'turnyy geroy v khudozhestvennom mire Aleksandra Bloka [Lermontov as a cultural hero in the art world by Alexander Block], in *M. Yu. Lermontov: Istoricheskaya mifologiya: Issledovaniya i materialy* [M.Y. Lermontov: Historical Mythology: Research and Materials], Velikiy Novgorod, 2014, pp. 365–492.
9. *Lermontov i istoriya: sbornik nauchnykh statey* [Lermontov and History: Collected articles], Velikiy Novgorod–Tver', 2014. 460 p.

УДК 141.131  
ББК 873(0)32-221

**РОССИЙСКИЙ ПЛАТОНОВСКИЙ РЕНЕССАНС  
(к выходу первого выпуска журнала «Платоновские исследования»<sup>1</sup>)**

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет  
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

*Представлен краткий обзор статей и материалов, опубликованных в первом выпуске журнала «Платоновские исследования». Анализ тем и проблем, рассматриваемых авторами статей, осуществляется в последовательности, задаваемой основными рубриками журнала: Платон и проблемы платоноведения; Рецепция платонизма в европейской и восточной философии и культуре; Неоплатонизм и патристика; Русский платонизм: историко-философский аспект; «Гностический платонизм» в русской культуре; Философия и эстетика; Переводы; Рецензии; In memoriam.*

Ключевые слова: наследие Платона, рецепция платонизма, платоноведение, российский платоновский ренессанс, неоплатонизм и патристика, гностический платонизм, русский платонизм.

**RUSSIAN PLATONIC RENAISSANCE  
(to the output of the first issue of «Platonic investigations»)**

M.V. MAKSIMOV

Ivanovo State Power University  
34, Rabfakovskaya St, Ivanovo, 153003, Russian Federation  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

*The author gives a short review of articles and materials published in the first issue of the journal «Plato research». The analysis of topics and problems considered by the authors is accomplished in the sequence of the basic headings of the journal: Plato and problems of Plato studies; Platonism reception in European and Eastern philosophy and culture; Neo-Platonism and patristics; Russian Platonism: historical-philosophical aspect; «gnostical Platonism» in Russian culture; Philosophy and esthetics; Translations; Reviews; In memoriam.*

Key words: Plato's heritage, Platonism reception, Plato studies, Russian Plato renaissance, Neo-platonism and patristics, gnostical Platonism, Russian Platonism.

Российское научное сообщество можно поздравить с важным и долгожданым событием – выходом в свет первого выпуска научного журнала, посвященного Платону и платонизму. Замысел периодического издания вынашивался и созрел не один год<sup>2</sup>: требовались и время для самоорганизации пла-

<sup>1</sup> Платоновские исследования. Вып. I / редкол. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский, А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева. М.: СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. 608 с. [1].

<sup>2</sup> Следует отметить, что еще в 1993 г. на философском факультете СПбГУ было образовано Санкт-Петербургское Платоновское философское общество, организовавшее за прошедшие годы 22 платоновские конференции (см.: <http://www.plato.spbu.ru/ABOUTUS/index1.htm>).



тоновского сообщества, и его испытание на жизнеспособность. Все свершилось: состоялись Петербургская и две Московские Международные Платоновские конференции<sup>3</sup>, засвидетельствовавшие возрождение интереса к наследию Платона в современной России<sup>4</sup>, вышел из печати двухтомный «Платоновский сборник»<sup>5</sup>, приняты важные институциональные решения – в РГГУ на базе Института русской истории в 2013 г. открылась научно-образовательная программа «Платоновский исследовательский научный центр»<sup>6</sup>, и наконец, в 2014 г. в России зарегистрировано «Платоновское философское общество» – межрегиональная общественная организация, ставящая своей целью содействие изучению и распространению философского наследия Платона<sup>7</sup>.

Как видим, появление в России нового периодического издания – журнала «Платоновские исследования» – подготовлено многолетней и плодотворной деятельностью московских и петербургских ученых.

Отметим сразу же: первый выпуск «Платоновских исследований» вызывает искренний интерес: авторы, рубрики, редакционная политика в отношении к «платоновскому вопросу» в России, перспективы издания?

Откроем же увесистый 600-страничный том, вместивший девять разделов, охватывающих проблемы платоноведения, рецепции платонизма в европейской, восточной и русской философии и культуре, переводы и рецензии. Уже беглый просмотр содержания позволяет понять важную стратегическую идею издателей – сделать журнал открытым для публикации не только «узких», специальных исследований творчества Платона, но также и материалов, связанных с платонизмом в широком историко-культурном и философском контекстах.

Первый раздел журнала – «Платон и проблемы платоноведения» – открывает статья Ю. Шичалина «*Corpus Platonicum*: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования»<sup>8</sup>. Автор ставит ряд принципиальных теоретико-методологических вопросов изучения платоновского наследия<sup>9</sup>. Прежде всего – вопрос о необходимости переосмысления широко распространенного представления о месте в платоновском корпусе так называемых «ранних сократических диалогов». Автор исходит из того, что «Платон ... никогда не был “сократиком”; а образ Платона-сократика ... сформирован не ранее середины III века до Р.Х.» [4, с. 8]. Важно также, как считает Ю. Шичалин, уйти от линейного рассмотрения диалогов Платоновского корпуса, поскольку более

<sup>3</sup> В сентябре 2012 г. в Санкт-Петербурге, в РХГА, состоялась Международная конференция «Платон и платонизм в европейской культуре»; в сентябре 2012 г. в РГГУ состоялась 1-я Московская международная конференция «Платон и платонизм в европейской культуре»; в сентябре 2014 г. там же состоялась 2-я Московская Международная Платоновская конференция.

<sup>4</sup> См., например: Протопопова И. Платон: новое начало // Логос. 2012. № 6(90). С. 3 [2].

<sup>5</sup> Платоновский сборник. В 2 т. М.-СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. Т. 1. 510 с.; Т. 2. 499 с. [3].

<sup>6</sup> Положение о «Платоновском исследовательском научном центре» см. по ссылке: <http://www.kogni.ru/pinc/PInC.Chart.htm>

<sup>7</sup> См.: <http://www.kogni.ru/pinc/pps.htm>

<sup>8</sup> Шичалин Ю. *Corpus Platonicum*: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования // Платоновские исследования. Вып. I. 2014. С. 7–30 [4].

<sup>9</sup> См.: Shichalin Yu. On the new approach to the chronology of the *Corpus Platonicum* // *Hermathena: A Trinity College Dublin Review*. Dublin, 2013. № 189. P. 15–32 [5].

вероятным является написание ряда текстов на фоне догматических диалогов – «Государство», «Тимей» и «Законы», в которых Платон, «несмотря на все ограничения принятой им литературной техники, а именно, диалога, – вполне определенно высказывает свою точку зрения» [4, с. 14]. Автор статьи указывает на необходимость при рассмотрении платоновских диалогов учитывать возможность их последующих доработок и редактирования. Это особенно важно при рассмотрении таких диалогов, как «Федр», «Горгий», «Кратил», «Теэтет» и «Парменид». Существенно замечание об опасностях переоценки стилометрического метода для решения проблемы хронологии написания диалогов. В статье обосновывается в качестве наиболее приемлемого метода научного исследования текстов Платона институциональный подход, позволяющий связать «писательскую технику и содержание текстов Платона с изменением аудитории, для которой Платон пишет, а начиная с *Федона* – с эволюцией созданной им школы» [4, с. 22].

В первом разделе представлены также статьи, посвященные таким актуальным вопросам платоноведения, как «вопрос о формировании и содержании знания и базовых принципах познания у Платона», рассматриваемый М. Вольф на материале диалогов «Тимей» и «Федон»<sup>10</sup>, вопрос об онтологических моделях в диалоге «Тимей», анализируемых И. Мочаловой в связи с обоснованием гипотезы о защите учения об идеях как основной задаче этого сочинения<sup>11</sup>. Именно ее решение, как показывает автор, определило логику развертывания онтологии от дуальной модели к трехчастной, которая «позволила Платону ... раскрыть через хору механизм связи идеи и вещи»<sup>12</sup>.

Ряд статей посвящен уточнению понятий платоновской философии. Так, И. Протопопова обращает внимание на специфику употребления и смысл понятия οὐσία в диалоге «Софист»<sup>13</sup>, обосновывая положение о том, что в данном диалоге это понятие не является полным синонимом понятия τὸ ὄν. В статье А. Серёгина уточняется содержание понятия *блага* в этике Платона. Автор указывает на три взаимосвязанных аспекта платоновского перфекционизма: благо как «добродетель», или «порядок»; благо как то, что способствует сохранению сущего; и благо как то, «что позволяет сущему хорошо выполнять его объективную функцию, или телеологическое назначение (ἔργον)»<sup>14</sup>.

Проблемы онтологии Платона рассматриваются в статьях А. Гагинского<sup>15</sup> и С. Катречко<sup>16</sup>. Особенности понимания содержания диалогов Платона в аналитической философии посвящена статья А. Елашкиной<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Вольф М. «Подобное к подобному» и «клепсидра»: рецепция Платоном досократических объяснительных принципов // Платоновские исследования. 2014. Вып. I. С. 31–54.

<sup>11</sup> Мочалова И. О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей» // Там же. С. 55–78.

<sup>12</sup> Там же. С. 76.

<sup>13</sup> Протопопова И. Οὐσία: «сущее» и/или «сущность» («бытийные термины» в диалоге «Софист» // Там же. С. 79–88.

<sup>14</sup> Серёгин А. Перфекционистская концепция блага в платоновской этике // Там же. С. 148.

<sup>15</sup> Гагинский А. Бытие и Единое у Платона // Там же. С. 89–107.

<sup>16</sup> Катречко С. Платоновская «тяжба о бытии»: платоновская предикатная онтология (свойств) // Там же. С. 108–121.

<sup>17</sup> Елашкина А. Аналитическая философия и диалектика: особенности понимания содержания диалогов Платона // Там же. С. 122–145.

Второй раздел журнала объединил исследования рецепции платонизма в европейской, восточной и русской философии. Формально он разбит на соответствующие рубрики, что, безусловно, позволяет выявить специфику восприятия платоновского наследия в разных культурных контекстах.

Авторами представленных в этом разделе статей исследуются литературные параллели, существующие между платоновским мифом о пещере и рассказом о пещере, содержащимся в «Метаморфозах» Апулея (статья Р. Светлова<sup>18</sup>), рассматриваются попытки соединить платонизм с наследием стоицизма и эпикуреизма, предпринятые византийским писателем и богословом Димитрием Кидонисом (XIV в.) и эллинистом-просветителем Адамантиосом Кораисом (XVIII–XIX вв.). А. Марков, отмечая невозможность осуществления такого проекта, указывает, что он способствовал формированию представления о Платоне как образцовом писателе-стилисте<sup>19</sup>.

Несомненный интерес представляет сопоставительный анализ логики платоновского диалога «Парменид» и логики Гегеля, предпринятый В. Семёновым, и вывод автора о их совпадении<sup>20</sup>.

Рецепции платонизма в европейской мысли XX в. посвящены статьи Т. Левиной «Мир *sub specie aeternitatis*: о платонизме Витгенштейна» и О. Наумова «Постметафизическая одиссея платонического субъекта: Фуко, Лакан, Делёз». О. Наумова справедливо указывает на противоречивый характер современного постметафизического дискурса, выражающийся в оценке современной интеллектуальной культуры как антиплатонической и в то же время испытывающей «ностальгию о Платоне».

Замечательна с точки зрения представленных тем и проблем, а также с точки зрения проделанной авторами работы рубрика «Неоплатонизм и патристика». Она открывается статьей Т. Литвин, в которой исследуется патристическая рецепция неоплатонического учения о времени и вечности на примере сочинений Августина «Исповедь» и «О Книге Бытия против манихеев»<sup>21</sup>. Заслуживает внимания статья С. Месяц, в которой анализируется метафизическая система Прокла в связи с выяснением природы открытого им особого рода душ, способных созерцать несколько идей одновременно и располагающихся между умом, мыслящим весь умопостигаемый мир сразу, и душами, которые последовательно переходят от одной идеи к другой. Автор статьи обосновывает взгляд на природу этого рода душ<sup>22</sup>, в соответствии с которым они являются не разновидностью демонических душ, а высшими божественными, надкосмическими душами<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Светлов Р. Пещера, старуха и осел (о некоторых литературных параллелях платоновских метафор) // Платоновские исследования. 2014. Вып. I. С. 163–172.

<sup>19</sup> Марков А. Πλάτων ἀττικίζων: кто сделал Платона классиком аттического наречия? // Там же. С. 173–184.

<sup>20</sup> Семёнов В. Логика платоновского «Парменида» и логика Гегеля // Там же. С. 185–198.

<sup>21</sup> Литвин Т. О времени и вечности у Плотина и Августина // Там же. С. 239–255.

<sup>22</sup> См.: Marinus. Proclus ou sur le Bonheur. ed. and trans. H.-D. Saffrey and A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 236 p. [6].

<sup>23</sup> Месяц С. Открытие Прокла // Платоновские исследования. 2014. Вып. I. С. 256–282.

Предметом исследования М. Петровой являются теории платоников о делении мира, изложенные Макробием в «Комментарии на Сон Сципиона», и вопрос о локализации преисподней и «смертях» индивидуальной души, ниспадающей в земное тело<sup>24</sup>.

В статье В. Петрова представлен сравнительный анализ текстов Платона – второй речи Сократа из диалога «Федр» и сочинения Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии», позволяющий сделать вывод о значении платоновского текста для «синтеза христианской и языческой доктрин»<sup>25</sup>. Анализу неоплатонических оснований концепций иерархии природного сущего посвящена статья Б. Бирюкова. Автор выявляет сходства и отличия в раскрытии темы иерархии сущего у Григория Нисского, Григория Паламы и Дионисия Ареопагита<sup>26</sup>.

Раздел, посвященный русскому платонизму, несомненно, очень важен для периодического издания, выходящего в России. Традиции платонизма в России<sup>27</sup> посвящены статьи С. Ряполова, представившего анализ комментариев русского философа В.Н. Карпова к сочинению Платона «Государство», а также М. Максимова и Л. Максимовой «Рецепция платонизма в “Чтениях о Богочеловечестве” В.С. Соловьева», в которой рассматривается метафизическое учение русского мыслителя, создаваемое в 70-е гг. XIX столетия<sup>28</sup> под влиянием учения Платона об идеях. Платоновские мотивы в учениях о времени русских персоналистов А.А. Козлова, Н.О. Лосского, С.А. Аскольдова рассматриваются в статье В. Савинцева. Политическая философия Платона и ее влияние на концепции русских евразийцев 1920-х годов анализируются Р. Вахитовым.

В первом выпуске «Платоновских исследований» представлены и традиционные «журнальные» рубрики – «Переводы» и «Рецензии». В первой опубликованы переводы сочинений Марсилио Фичино «О звезде волхвов» и «О Солнце» (перевод с латинского выполнен О. Акоюном, ему же принадлежат вводная статья и примечания). В разделе «Рецензии» – отклики на книги А. Глухова<sup>29</sup>, двухтомный «Платоновский сборник»<sup>30</sup> и том «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ»<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> Петрова М. Теории платоников о делении мира в «Комментарии на Сон Сципиона» Макробия // Платоновские исследования. 2014. Вып. I. С. 283–295.

<sup>25</sup> Петров В. Вторая речь Сократа из Федра Платона как фон для литургической метафизики Ареопагитского корпуса // Там же. С. 309.

<sup>26</sup> Бирюков Д. Тема иерархии природного сущего у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Григория Паламы и ее неоплатонические основания // Там же. С. 312–324.

<sup>27</sup> См.: Абрамов А.И. Платон в России // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / под ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 476–478 [7].

<sup>28</sup> Максимов М., Максимова Л. Рецепция платонизма в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева // Платоновские исследования. 2014. Вып. I. С. 337–351.

<sup>29</sup> Романов А. Апология Платона Алексея Глухова: рецензия на книгу Алексея Глухова «Пережест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014 // Там же. С. 486–502.

<sup>30</sup> Богатов М. На один шаг ближе к Платону: Платоновский сборник. Т. I–II. М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013 // Там же. С. 503–512.

<sup>31</sup> Егорочкин М. ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / под ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013 // Там же. С. 513–520.

Заключительный раздел «Платоновских исследований» посвящен памяти Андрея Николаевича Ковалья (1962–2014) – переводчика, поэта, филолога-индоевропеиста<sup>32</sup>. Публикуется также фрагмент его сочинения, посвященного параллелизму описания крылатой колесницы в диалоге Платона «Федр» и текстах индийской традиции («Катха-Упанишада» и «Вопросы Милинды»<sup>33</sup>.

Заключая рассмотрение материалов, опубликованных в первом выпуске «Платоновских исследований», отметим, что журнал состоялся, и пожелаем его организаторам и творцам успехов на нелегком пути российской научной периодики.

#### Список литературы

1. Платоновские исследования. Вып. I / редкол. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский, А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева. М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. 608 с.
2. Протопопова И. Платон: новое начало // Логос. 2012. № 6(90). С. 3–4.
3. Платоновский сборник. В 2 т. М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. Т. 1. 510 с.; Т. 2. 499 с.
4. Шичалин Ю. *Corpus Platonicum*: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования // Платоновские исследования. Вып. I. 2014. С. 7–30.
5. Shichalin Yu. On the new approach to the chronology of the *Corpus Platonicum* // *Hermathena: A Trinity College Dublin Review*. Dublin, 2013. № 189. P. 15–32.
6. Marinus. Proclus ou sur le Bonheur / ed. and trans. H.-D. Saffrey and A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 236 p.
7. Абрамов А.И. Платон в России // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / под ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 476–478.

#### References

1. *Platonovskie issledovaniya*. Vyp. I [Plato research. Issue I], Moscow; Saint-Petersburg: RGGU–RKhGA, 2014. 608 p.
2. Protopopova, I. Platon: novoe nachalo [Plato: new beginning], in *Logos*, 2012, no. 6(90), pp. 3–4.
3. *Platonovskiy sbornik*. V 2 t. [Plato collection of works in 2 vol.], Moscow; Saint-Petersburg: RGGU–RKhGA, 2013. 510 p., 499 p.
4. Shichalin, Yu. *Corpus Platonicum*: o nekotorykh napravleniyakh ego istoriko-filologicheskogo i istoriko-filosofskogo issledovaniya [Corpus Platonicum: on some trends of his historical-philosophical research], in *Platonovskie issledovaniya*, 2014, issue I, pp. 7–30.
5. Shichalin, Yu. On the new approach to the chronology of the *Corpus Platonicum*. *Hermathena: A Trinity College Dublin Review*. Dublin, 2013, no. 189, pp. 15–32.
6. Marinus. *Proclus ou sur le Bonheur*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 236 p.
7. Abramov, A.I. Platon v Rossii [Plato in Russia], in *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow: Knizhnyy Klub Knigovek, 2014, pp. 476–478.

<sup>32</sup> Савельева М. Андрей Коваль, κλέος οὐρανὸν ἵκει // Платоновские исследования. 2014. Вып. I. С. 521–536.

<sup>33</sup> Коваль А. Индоевропейская психосоматическая колесница и крылатая колесница «Федра» // Там же. С. 537–561.

УДК 141.3(430)  
ББК 87.3(4Гем)4-361

**ВОЗВРАЩАЯСЬ К ИСТОКАМ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА  
(о книге И.Л. Фокина «Philosophus Teutonicus Якоб Бёме:  
возвещение и путь немецкого идеализма» (СПб., 2014. 640 с.)**

Р.В. САВИНОВ

Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины  
ул. Черниговская, д. 5, г. Санкт-Петербург, 196084, Российская Федерация  
E-mail: savrodion@yandex.ru

*Рассматривается исследование И.Л. Фокина «Philosophus Teutonicus Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеализма» (СПб., 2014. 640 с.), посвященное учению Якоба Бёме. Прослеживается внутренняя логика этого исследования, выявляются основные подходы, позволяющие раскрыть тему, характер издания и его применение.*

*В соответствии с делением монографии на две части, прослеживаются особенности каждой части исследования И.Л. Фокина и устанавливается их внутренняя взаимосвязь. Выявляется, как данное исследование переходит от вопроса о языке, на котором написаны сочинения Бёме, к фундаментальной религиозной проблематике. В то же время показывается определенная проблематичность предложенной И.Л. Фокиным модели соотношения религиозного опыта Бёме с религиозным опытом зачинателя Реформации Мартина Лютера: установление этого подобия выясняется в рамках не столько исторической, сколько психологической морфологии. Для этого привлекается анализ религиозного опыта М. Лютера, предложенный основателем феноменологии религии Р. Отто. Отмечается важность соотношения И.Л. Фокиным Бёме с романтическим движением в немецкой литературе и философии начала XIX в.*

*Вторая часть монографии И.Л. Фокина, содержащая Приложения, рассматривается как неотъемлемая часть основного массива исследования, представленного в первой части. Кроме общей характеристики представленных в Приложениях текстов Бёме, Ф. Шеллинга и Н.А. Бердяева как иллюстраций некоторых выводов И.Л. Фокина, отмечается, что данные материалы имеют также и самостоятельное значение. Делается вывод о том, что издание исследования И.Л. Фокина является значительным событием в российской гуманитарной науке. Вместе с тем обозначаются некоторые темы, которые лишь отчасти раскрыты в монографии и требуют дальнейшей разработки.*

*Ключевые слова: теософия Якоба Бёме, Реформация, Мартин Лютер, протестантизм, мистика, пиетизм, немецкий идеализм, немецкая классическая философия, романтизм.*

**ON RETURNING TO SOURCES OF GERMAN IDEALISM  
(in relation to Iwan Phokin's book «Philosophus Teutonicus Jacob Boehme:  
Proclamation and Way of German Idealism» (St. Petersburg, 2014))**

R.V. SAVINOV

The St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine  
5, Chernigovskaya st., St. Petersburg, 196084, Russian Federation  
E-mail: savrodion@yandex.ru

*The review examines a research on Jacob Boehme's doctrine. The internal logic of this research is observed, the main approaches that allow the author to reveal this theme, features of the publication and its application.*

*In accordance with the division of the Fokin's monograph into two parts, reviewer traces the features of each part of Fokin's study and sets its internal relationship. The study proceeds from the issue of Boehme's language at a fundamental religious questions: about the sense of religious experience, on the truth of believers' association and the sense of this interconnection. It is declared the problematical relation of Boehme's religious experience, with Martin Luther's religious experience proposed in Fokin's monograph: the similarity of their experience more than usually considered, and turns out not under the historical, but as psychological view. The analysis found in study of Luther's religious experience proposed by Rudolph Otto is offered for that. Reviewer, after Fokin, notes the importance of correlating Boehme's thought with the German Romantic literature and philosophy of the beginning of the XIX century.*

*The second part of Fokin's monograph containing Supplements, is considered as an integral part of the main body of the research presented in the first part of monograph. Except general characteristics presented in the supplements of Boehme, Shelling and Berdyaev as illustrations of some Fokin's conclusions it is stated that these materials have independent scientific significance.*

*As a result, the author concludes that the publication of Fokin's study of Boehme's philosophy is a significant event in the Russian humanities. However, some topics have only been partially revealed in this research, and require further elaboration in Russian humanities.*

*Key words: Jacob Boehme's theosophy, the Reformation of Martin Luther, Protestantism, mysticism, Pietism, German idealism, German Classical Philosophy, Romanticism.*

В 2014 г. в Санкт-Петербурге в издательстве Государственного политехнического университета вышла в свет русская книга о Якобе Бёме (ум. в 1624) – мыслителе, оказавшем значительное влияние на европейскую культуру последующих трех столетий. Монография стала итогом многолетних исследований И.Л. Фокина – доктора философских наук, специалиста в области истории философии и культуры XVI–XX вв., переводчика сочинений Лютера, Бёме и Шеллинга, составителя ряда сборников по европейской философии и теологии, в которых систематически представлены основные источники и наиболее значимые исследования по истории немецкой Реформации и христианства Нового времени.

Объем книги – 640 страниц убористого текста, изданного по весьма высоким полиграфическим стандартам: твердая обложка, качественный переплет и хорошая бумага позволят многократно обращаться к этому труду без опасения за сохранность книги. Как по своим внешним характеристикам, так и по своему содержанию книга рассчитана на неоднократное чтение и долгую работу. Она состоит из двух главных разделов: 1) исследование учения Бёме и 2) *Приложение*, включающее в себя разнообразные дополнительные материалы.

*Первая часть* – исследование учения Бёме – охватывает почти необъятное проблемное поле: исторический и рефлексивный генезис мистического опыта, ставшего источником теософии Бёме. Решение этой задачи обеспечивает тот специфический подход, который предлагает автор: опираться не только на историко-философскую литературу, но и на интерпретацию учения Бёме крупнейшими мыслителями (Гегелем, Шеллингом, Баадером, Н.А. Бердяевым и другими), включающими Бёме не только в «историю философии», но и в самую философию.

К числу важных особенностей исследования И.Л. Фокина относятся также включение в него пространственных цитат из различных сочинений Бёме и его

мозаичное строение. Автор ведет с Бёме непрерывный, насыщенный диалог, с готовностью приводит его разъяснения, превращая свой текст в часть той речи, которая берет свое начало в сочинениях Бёме. Отсюда нередко встречающиеся повторения некоторых тем: следуя за Бёме, И.Л. Фокин усваивает темп его текста, а тот обычно неспешно и с разных сторон развивает свою мысль, возвращается к уже высказанным идеям, постоянно подчеркивая цельность и универсальность своего опыта.

Структура изложения учения Бёме раскрывает его как немецкого мыслителя эпохи, еще близкой к Реформации, оказавшего влияние на дальнейшее развитие немецкой протестантской культуры. Поэтому изложение материала движется от вопросов, связанных со спецификой учения Бёме, к общему теологическому (протестантскому) контексту его мысли, и далее – к философской и литературной рецепции его учения в культуре Германии первой пол. XIX в.

Реформация ознаменовала прорыв в новую культурную ситуацию именно потому, что переводом Библии с латыни признала ценность национального языка. «Впервые германский мир решается заговорить в делах религии и науки на своем родном языке, в котором уже явственно узнается голос человека Нового времени, могучими и ясными звуками родной речи пробуждающего великие силы оцепеневшей народной души» [1, с. 14]. На этом водоразделе стоит Бёме, получивший *латинское* имя «philosophus teutonicus», *немецкого* философа. Первые главы исследования посвящены прояснению этого его уникального положения. Мысль оправдать немецкий язык, указав на его способность выражать суть вещей, является одной из задач Бёме. Он пытается, исходя из данных своего языка, на котором оказалось возможным выразить Слово Бога, познать замысел Бога и то, что можно познать о Боге исходя из этого. Если бы Бёме усилил этот момент своего учения, мы могли бы поставить его в ряд предшественников витгенштейновского антиреализма, однако Бёме – строжайший реалист: язык существует ради мира, мир существует ради Бога.

Как язык раскрывает эти реалии? Через свою динамику, особенности произнесения, связь составных частей слова. И.Л. Фокин пишет: «Спекулятивное мышление Бёме делается самостоятельным в поиске духовно-метафизического значения звуков, букв и слов языка» [1, с. 64]. Не так важно, были или не были ему знакомы каббала и платонов «Кратил»: Бёме является «немецким философом» именно по языку и стремлению наполнить этот язык новым смыслом. Конечно, в соответствии с характером эпохи, этот новый смысл должен был принять теологическую форму, поэтому Бёме немецкому языку приписывает характер изначального, адамического языка человечества (что позднее станет общим местом в так называемых «националистических гипотезах» происхождения языка, например, у Г. Харсдорфера или Г. Шоттеля<sup>1</sup>). Поэтому требует особых пояснений ключевое понятие, которым Бёме называет боже-

---

<sup>1</sup> См.: Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. с итал. и прим. А. Миролубовой. СПб.: Александрия, 2009. С. 106–107 [2].



ственную сущность, – *Ungrund*, Бездна. Анализ этого понятия посвящена отдельная глава в книге И.Л. Фокина.

Здесь в толкование И.Л. Фокина вплетается то спекулятивное понимание Бёме, которое было дано Шеллингом в трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы», – оно оказывается тем мостом, который соединяет различные перспективы понимания Бёме: теософскую и философскую, позволяя переводить образы («сигнатуры»), используемые Бёме, в понятия. Точкой приложения этой связи и становится понятие Бездны, которое И.Л. Фокин разворачивает сразу в обоих контекстах. Шеллинг позволяет выделить в многообразии бёмевских рассуждений то ядро, которое затем было усвоено философией<sup>2</sup>. Прояснению философского содержания слов Бёме служит также толкование его учения, данное Н.А. Бердяевым, – цикл его статей в журнале «Путь» (1930), представляющий первую систематическую попытку осмыслить труды «немецкого философа».

Итак, выделение особой *интуиции языка*, служащей выражению *движения мысли*, имеющей колоссальную *философскую перспективу*, является направляющей идеей, вводящей в мир Бёме. Дальнейшее изложение И.Л. Фокиным его учения основывается на раскрытии связи этих трех составляющих в бёмевском учении о Боге, мире и человеке. Охарактеризовав первое как *тео-софию*, автор вводит ряд новых понятий, отражающих специфику этого мировоззрения: учение о природе получает имя *натур-тео-софии*, а учение о человеке – *антропо-тео-софии*. При некоторой искусственности терминов, введение этих рубрик оправдано самим смыслом учения Бёме: структура божественной природы отражается в творениях, их внутренней жизни и отношении к своему Источнику.

Кроме раскрытия учения Бёме, в намерение автора входит и прояснение его религиозной природы: возникает вопрос о протестантском начале в философии Бёме. Самый «протестантский принцип» И.Л. Фокин вслед за Гегелем определяет так: «все знание помещается в собственную душу, чтобы ВСЕ... созерцать, знать и чувствовать в своем собственном Я, в собственном самосознании постигать то, что прежде считалось потусторонним» [1, с. 301]. Поскольку же Бёме является человеком религиозным, оказывается возможным говорить о его «теософии, т.е. философской теологии»<sup>3</sup>.

Особое место занимает вопрос о соотношении религиозного опыта Бёме и зачинателя Реформации Лютера, а также проблема оценки учения Бёме той конфессией, к которой он исторически принадлежал (лютеранство). Второй вопрос находит достаточно простое решение: современная Бёме лютеранская церковь, проходящая период «высокой ортодоксии»<sup>4</sup>, отвергла его опыт, наложив запрет на его сочинения и заподозрив его в одержимости.

Вопрос о конгруэнтности религиозного опыта Лютера и Бёме неизмеримо сложнее. Ставя этот вопрос, И.Л. Фокин приводит ряд оценок, данных Бёме

<sup>2</sup> См.: Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014. С. 187 [1].

<sup>3</sup> Там же. С. 303.

<sup>4</sup> Там же. С. 307.

Лютеру, и отмечает «влияние языка Лютера на бёмевский стиль»<sup>5</sup>. Констатация развития у Бёме заложенной в лютеровском опыте субъективации переживания мира и мистического характера этого опыта ограничивается замечанием, что «в теологическом отношении Бёме и Лютера неправомерно “сравнивать” друг с другом с точки зрения одних лишь результатов религиозных воззрений по вопросам Всемогущества и Предопределения Божьих» [1, с. 306]<sup>6</sup>.

На наш взгляд, для прояснения этой темы потребуется рассмотреть морфологию их опыта, и без «результатов религиозных воззрений» не обойтись. Очевидно психологическое сродство Лютера и Бёме – склонность к глубоким депрессивным переживаниям, озабоченность вопросами жизни и смерти, специфическое религиозное возбуждение, преодолеваемое погружением в обыденность. В результате кризиса для обоих происходит открытие мира, его загадки в отношении человека и Бога: понимание Бёме, что «во всех вещах есть добро и зло и что безбожным приходится в этом мире совсем не хуже, чем набожным»<sup>7</sup>, аналогично видению Лютера, согласно которому, «благо наше сокрыто от нас, и настолько глубоко, что сокрыто оно под личиной своей противоположности»<sup>8</sup>. Разве не напоминают соответствующие страницы Бёме рассуждения Лютера о Боге – «поядающем огне»<sup>9</sup>? Не связана ли оригинальная, бёмевская идея Бездны с лютеровским «возбужденным переживанием глубоко иррационального трансцендентного объекта, который иной раз даже трудно назвать “Богом”»<sup>10</sup>?

Религиозная проблематика протестантизма в итоге сводится к вопросу о Церкви. Что такое истинная Церковь? Вопрос, общий для Бёме и Лютера. Она там, где находится место для Христа как воплощенной индивидуальности. В философский контекст этот ответ модулируется И.Л. Фокиным через обращение к Гегелю: то сообщество (религиозное или гражданское) истинно, в котором сохраняется личное начало, где, согласно гегелевской «Философии права», «всеобщее должно деятельно осуществляться, но вместе с тем Субъективность должна обрести полное и жизненное развитие»<sup>11</sup>. Религиозность, согласно этой интерпретации, зиждется на свободном общении, не связанном ограничениями и угрозой насилия: только живое самосознание (в том числе, и народное) способно поклоняться истине в истинном духе<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> См.: Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. С. 305.

<sup>6</sup> Вероятно, это замечено против мнения Н.А. Бердяева, считавшего, что Бёме «ненавидел идею предопределения» и в этом «не был человеком протестантского духа» [Цит. по: 1, с. 581].

<sup>7</sup> См.: Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. С. 20.

<sup>8</sup> См.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А.М. Руткевич. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 158 [3].

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 164.

<sup>11</sup> См.: Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. С. 316–317.

<sup>12</sup> Там же. С. 338–344.

Кто был способен усвоить эти мысли? Религиозный вопрос естественным образом переходит в исторический – о рецепции учения Бёме и его вариациях. Данной теме посвящены заключительные главы монографии о Бёме. И.Л. Фокин выделяет ряд этапных личностей, усвоивших бёмеанское мировоззрение. Их деятельность предшествовала философской и литературной рецепции учения Бёме в XIX в. – Кульман и Гихтель, Отингер и Юнг-Штиллинг относились к Бёме как к учителю, т.е. так или иначе считали себя продолжателями мысли Бёме, используя свойственные ей самой средства: теософские рассуждения, алхимические спекуляции, разработанные под влиянием Бёме практики. Всех их объединяет стремление к прямому религиозному действию, некоей новой Реформации, теперь уже не с Евангелием, а с книгой Бёме («вечным евангелием») в руках. Завершение должны были получить не идеи Бёме, а мир, в котором жили его последователи. Эпохальными, однако, были в это время совсем другие мысли: «Великое возрождение, вновь открывшее Бёме в эту эпоху, произошло уже со стороны философии немецкого идеализма Шеллинга, Франца фон Баадера и Гегеля, в их философии истории и особенно в религиозной философии, в которой идеи Бёме получают свое конгениальное завершение» [1, с. 337].

Одним из этапов этого завершения И.Л. Фокин называет литературное движение немецкого романтизма, которое роднит с Бёме мистическое умонастроение и символический взгляд на природу не как на систему механических сил, но одухотворенный и отражающий духовный смысл мира организм: «Природа и Бог явились высшей целью романтической поэзии; Природа и Бог были также высшей целью бёмеанского мистицизма и теософии. И путь, которым романтики пытались достичь этой цели, достигался ими тем же – посредством *Фантазии, Imagination*» [1, с. 357]<sup>13</sup>.

В числе мыслителей, философски завершающих линию бёмеанского мышления, И.Л. Фокин называет Баадера, Шеллинга и Гегеля. Внимание к Бёме он связывает с открытием личного, духовного характера тех ценностей, которые ранее представляли как универсальные, метафизические понятия. Иными словами, была открыта внутренняя жизнь мира в человеке, и сосредоточенный на той же проблематике Бёме не мог не произвести впечатления на мыслителей, вступающих на путь абсолютного самопознания. И.Л. Фокин пишет: «Тем самым в первый раз в истории мировой мысли был получен отправной пункт понимания действительности из *Божественной трансценденции* – к самой человеческой душе, к высшей «искорке» ее интуиции, к *мыслительному акту*» [1, с. 361].

Значение Баадера в этом движении, к сожалению, остается непрописанным: автор ограничивается констатацией его увлечения Бёме, однако не описывает тех связей, которые объединяют обоих.

---

<sup>13</sup> Фантазия (или воображение, *imagination*) у Бёме – действенная космогоническая сила, заключенная в самом Первоначале и соответствующая Св. Духу. Иными словами, это формирующий акт воли, завершающий процесс творения, в котором теогонический процесс возвращается в самое себя (см.: Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: возвращение и путь немецкого идеализма. С. 156–157).

Гегель характеризуется И.Л. Фокиным как «"менее" религиозный ум, нежели Баадер, Шеллинг и Фихте»<sup>14</sup>. Его философии присуща отстраненность от непосредственного религиозного опыта, составляющего суть бёмеанского мировоззрения. Что принял Гегель от Бёме? Судя по всему, обращение к Бёме было вызвано чисто историческими целями: указать веку на пути философского духа Европы, причем именно немецкую веку. При этом исторический подход Гегеля, по мнению И.Л. Фокина, страдает определенной неполнотой. Находя отдельные мысли, соответствующие его собственной позиции, Гегель связывает свое мышление с бёмевским, тем самым устанавливая историческое преемство немецкого духа. Так, И.Л. Фокин отмечает: «Исходя из этого, Гегель довольно последовательно не затрагивает собственно *мистико-теософский* момент, который *наряду* с «логическим» всегда присутствует у Бёме» [1, с. 375].

На наш взгляд, искать следы «бёмеанства» у Гегеля следует в философском проекте «Феноменология духа», где Гегель, подобно Бёме, объединяет дифференцированные и не сходящиеся области бытия в одну цельную картину, так что процесс формирования мышления оказывается тождественным процессам генезиса природы и истории, хотя говорить о заимствовании Гегелем каких-либо принципов у Бёме едва ли возможно.

Наиболее подробно И.Л. Фокин исследует связи Бёме и Шеллинга, что оправдано публикацией в *Приложении* некоторых текстов последнего. В сущности, этот раздел, которым заключается исследование о Бёме, служит введением и подготовлением к чтению трактатов Шеллинга.

В *Заключении* автором монографии формулируется важная для понимания Бёме мысль: «при изложении обособленных моментов его мысль движется "среди потока образов" лишь для нашего мышления. Поэтому необходимо постоянно "исправлять" и "дополнять" его изложение сукцессивного (последовательно) понятийного движения "друг-за-другом" – *смысловым переводом* в симультативное (одновременное) и тотальное самодвижение "друг-в-и-из-друга" *внутреннего Понятия*, из которого каждый отдельный момент был обособлен ради нашего поучения; и наблюдать какую роль он играет в этой *понятийной тотальности*» [1, с. 396–397]. Этот внутренний динамизм, одновременно цельный и наполненный содержанием, выступив у Бёме как мистическое переживание, является в немецкой классической философии как метод мышления и в толковании своего источника находит свое завершение.

*Вторую* часть монографии образует *Приложение*, содержащее тексты, концептуально важные для понимания как Бёме, так и автора исследования.

*Приложение* открывается фрагментом впервые переведенного на русский язык итогового произведения Бёме «Mysterium Magnum», где он вводит понятие *Бездны*. По сравнению с «Авророй», уже давно известной русскому читателю, это сочинение менее риторично и более систематично и абстрактно.

---

<sup>14</sup> См.: Фокин И.Л. Philosophus Teutonicus Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. С. 365.

Большую часть *Приложения* занимают сочинения Шеллинга – прежде всего, отредактированный И.Л. Фокиным дореволюционный перевод его «Философских исследований о сущности человеческой свободы». В перевод внесены определенные уточнения: например, слово *Schärfe*, переведенное ранее как «резкая определенность» и «сила», получает характерное для Бёме значение «остроты», понятию *Ungrund* (ранее: «безосновное») возвращены бёмевские коннотации «Бездны», и т.д.<sup>15</sup> Таким образом, поставленная и решенная И.Л.Фокиным задача – приблизить перевод к бёмевскому звучанию немецкого (шеллингова) оригинала – явление уникальное.

Этому тексту предшествуют два других, также отражающих философию Шеллинга: пересказ его трактата «Философия и религия» (1804)<sup>16</sup> из посвященного Шеллингу тома «Истории философии» К. Фишера и переведенный И.Л. Фокиным фрагмент из шеллинговского наследия «О сущности немецкой науки» (1807). Этот неопубликованный Шеллингом фрагмент был написан в труднейший период немецкой истории – во время разгрома Пруссии войсками Наполеона, ликвидации Священной Римской империи *германской нации* и превращения немецких земель в транзитную территорию для дальнейших походов французской армии. Шеллинг констатирует: немцы слишком долго находились в духовной зависимости от французов и теперь должны обрести новое сознание, которое призвано быть *научным*, конечно, в философском понимании «научности»: «Метафизика – это то, что органично создает государства и позволяет людской толпе обладать единым сердцем и чувством, т.е. стать *Народом*» [Цит. по: 1, с. 468]. Органическое единство мыслей, чувств и дел, устремленных к истине, и представляется Шеллингу подлинной наукой: многое в едином и единое во многом.

Та самоаттестация, которую здесь дает *немец* Шеллинг, тем более поражает *русского* читателя, что он узнает в ней знакомые черты *своего* почвенничества. Вот Шеллинг пишет, что «немецкая нация по своей внутренней сущности *религиозна*» и «*возрождение религии посредством высшей науки* – в этом собственно и состоит задача немецкого духа»<sup>17</sup>. Разве не напоминают эти слова об образе русского народа в «Избранной переписке» Н.В. Гоголя и о мечте В.С. Соловьева дать миру органическое мирозерцание, построенное на принципе религиозного единства? А замечание, что «все отдельные нации Европы по своему характеру более определенны, чем немецкая, которая по-

---

<sup>15</sup> См.: Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. С. 540, 546.

<sup>16</sup> Что касается первого текста, то его перевод на русский язык был издан еще в 2001 г. (см.: Шеллинг Ф.В.Й. *Философия и религия* / пер. с нем. П.В. Резвых // *Историко-философский ежегодник '99*. М.: Наука, 2001. С. 192–228 [4]). Тем более удивительно, что этот программный для последующего творчества мыслителя текст не привлек внимания: приведенный в *Приложении* обзор содержания трактата должен послужить напоминанием о нем, причем в контексте органического развития философии Шеллинга.

<sup>17</sup> См.: Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. С. 472, 467.

этому из-за своей *всеобщей отзывчивости* может рассматриваться как корень, а вследствие лежащей в ней силы объединения противоборствующих элементов как *потенция других наций*» [Цит. по: 1, с. 472], не сродни ли словам Ф.М. Достоевского о «всемирной отзывчивости» русских, которым внятен «и острый галльский смысл, и сумрачный немецкий гений» (А.А. Блок)? Параллелизм самоосмысления двух народов очевиден, отличие именно в степени обоснованности этой самооценки: Шеллинг указывает на немецкую науку как состоявшийся, требующий развития факт, тогда как для России все это осталось зарокотом ничем не гарантированного будущего.

Третий крупный блок образует цикл статей Н.А. Бердяева о Бёме, опубликованных в эмигрантском журнале «Путь» в 1930 г. В них, кроме глубокого проникновения в суть дела, внимание привлекает необычная для Н.А. Бердяева лаконичность, делающая весьма сложное изложение прозрачным и изящным. Специально для данного издания многочисленные цитаты из Бёме, даваемые Н.А. Бердяевым в оригинале, переведены И.Л. Фокиным на русский язык. Рассматривая влияние Бёме на отечественную культуру, Н.А. Бердяев приходит к любопытному выводу: «Нам, русским, Бёме, как и Баадер, должны быть ближе других мыслителей Запада» [Цит. по: 1, с. 585].

Последним материалом *Приложения* является изложение К. Фишером гегелевской оценки Бёме с идеей воззрения в творчестве Бёме нового направления интеллектуальной культуры. Завершают книгу *Комментарии и примечания*, раскрывающие историю помещенных в *Приложении* текстов и их оценку автором монографии.

Подведем итоги нашего обзора. Перед нами фундаментальное исследование творчества Бёме и его влияния на классическую европейскую культуру, на данный момент единственное российское исследование такого рода. Благодаря особенностям своего стиля, данная монография может послужить не только специалистам в области культурологии, философии, богословия, истории, но и всем читателям, желающим понять мир европейской духовности Нового времени и открыть для себя уникальный опыт самоосмысления. Приложения, заключающие исследование, расширяют его перспективу, предлагая основные источники, послужившие стимулом и основанием этой масштабной работы. Поэтому данное исследование, свидетельствуя о возрождении в российской науке интереса к «*philosophia teutonica*» Якоба Бёме, обращено к настоящему, сегодняшнему философствованию, требуя новой разработки как таких тем, что кажутся хорошо известными, так и таких, что являются для нас совершенно новыми.

Это событие, мимо которого нельзя пройти равнодушно.

#### Список литературы

1. Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus* Якоб Бёме: воззрение и путь немецкого идеализма. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014. 640 с.
2. Эко У. *Поиски совершенного языка в европейской культуре* / пер. с итал. и прим. А. Миролубовой. СПб.: Александрия, 2009. 423 с.
3. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А.М. Руткевич. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 272 с.

4. Шеллинг Ф.В.Й. Философия и религия / пер. с нем. П.В. Резвых // Историко-философский ежегодник '99. М.: Наука, 2001. С. 192–228.

#### References

1. Fokin, I.L. *Philosophus Teutonicus Jakob Beme: vozveshchenie i put' nemetskogo idealizma* [Philosophus Teutonicus Jacob Boehme: Proclamation and Path of German Idealism], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Politekhnicheskogo universiteta, 2014. 640 p.
2. Еко, У. *Poiski sovershennogo yazyka v evropeyskoy kul'ture* [The Search for the Perfect Language in the European Culture: monograph], Saint-Petersburg: Aleksandriya, 2009. 423 p.
3. Otto, R. *Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [The Holy. On the Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational: monograph], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, 2007. 272 p.
4. Shelling, F.V.Y. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik'99* [History of Philosophy Yearbook'99], Moscow: Nauka, 2001, pp. 192–228.

**НАШИ АВТОРЫ**

- Тихеев**  
Юрий Борисович  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского физико-технического института (Государственного университета), г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: tikheev@gmail.com
- Душин**  
Олег Эрнестович  
д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: odushin@mail.ru
- Медведев**  
Александр Александрович  
канд. филол. наук, доцент кафедры русской литературы Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.  
E-mail: amedv1@yandex.ru
- Топольска**  
Эвелина Юзефовна  
магистр философии, аспирант кафедры философии Опольского университета, г. Ополье, Польша.  
E-mail: ewkatopolska@wp.pl
- Гутова**  
Светлана Георгиевна  
канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой культурологии, философии и социальных наук Нижневартковского государственного университета, г. Нижневартковск, Российская Федерация.  
E-mail: svetguts.07@mail.ru
- Цветкова**  
Екатерина Дмитриевна  
аспирант кафедры философии Костромской государственной сельскохозяйственной академии, г. Кострома, Российская Федерация.  
E-mail: ekaterinatsvetkova@mail.ru
- Исупов**  
Константин Глебович  
д-р филос. наук, профессор кафедры этики и эстетики Российского государственного университета им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: k.isupov2015@yandex.ru
- Титаренко**  
Светлана Дмитриевна  
д-р филол. наук, доцент кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: svet\_titarenko@mail.ru



- 
- Юрина**  
Наталья Геннадьевна  
канд. филол. наук, доцент кафедры русского языка как иностранного Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарёва, г. Саранск, Российская Федерация.  
E-mail: makarova-ng@yandex.ru
- Глухова**  
Елена Валерьевна  
ст. научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: elenagluhova@mail.ru
- Игошева**  
Татьяна Васильевна  
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород, Российская Федерация.  
E-mail: tigosheva@mail.ru
- Суходуб**  
Татьяна Дмитриевна  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины, г. Киев, Украина.  
E-mail: borftat@mail.ru
- Едошина**  
Ирина Анатольевна  
д-р культурологии, профессор, зав. кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова, г. Кострома, Российская Федерация.  
E-mail: entelehia@ksu.edu.ru
- Максимов**  
Михаил Викторович  
д-р филос. наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Савинов**  
Родион Валентинович  
канд. филос. наук, ассистент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Санкт-Петербургской государственной академии ветеринарной медицины, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: savrodion@yandex.ru

**О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

**О журнале «Соловьёвские исследования»**  
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.*

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,  
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва  
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:  
<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

### **La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev»)**

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est une publication scientifique portant sur des questions d'actualité dans les sciences humaines – la philosophie, la philologie, les études culturelles. Dans la revue on publie les résultats des recherches des scientifiques russes et étrangers. Des matériaux sont reçus en russe, français, allemand et anglais.

Publiée depuis 2001, la revue a un comité de rédaction dont les membres sont les spécialistes des centres philosophiques et scientifiques de la Russie, Allemagne, Bulgarie, France, Grande-Bretagne, Pologne et Pays-Bas.

Périodicité – 4 éditions par an: en mars, en juin, en septembre et en décembre.

Informations sur la revue est disponible à l'Université d'Etat d'Entrégétique d'Ivanovo: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Le texte intégral des versions électroniques de toutes les éditions de la revue depuis 2001 sont disponibles à l'adresse: <http://www.ispu.ru/node/6623>

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est incluse dans la liste des revues savantes et des publications recommandées par la Commission supérieure d'attestation du Ministère de l'Éducation et de la Science pour la publication des résultats des thèses scientifiques pour obtenir le titre du docteur en sciences.

L'abonnement à la revue scientifique trimestrielle «Соловьёвские исследования» («Solov'evskie issledovania» / «Recherches sur Soloviev») est réalisé à n'importe quel bureau de poste de la Fédération de Russie.

Les conditions de souscription – dans le «Catalogue de l'Agence Rospechat» (section «Journaux de la Russie»).

L'indice pour les abonnés du «Catalogue de l'Agence Rospechat» – 37240.

Rédaction:

ul. Rabfakovskaya, 34, ISPU, Département de philosophie,  
Le Centre scientifique de Russie d'étude de l'héritage de V.S. Soloviev  
(Le séminaire de Soloviev), Ivanovo, 153003,  
la Fédération de Russie  
7(4932) 26-97-70 ; 7(4932) 26-98-57  
E-mail [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)  
[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

Site du séminaire de Soloviev: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Pour plus d'informations sur les activités actuelles du séminaire de Soloviev voir aussi:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Rédacteur en chef Mikhail Maksimov,  
docteur ès sciences philosophiques, professeur titulaire,  
chef du département de philosophie  
7(4932) 26-97-70  
Fax: 7(4932) 38-57-01 ; 7(4932) 26-97-96  
E-mail [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru), [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

**On «Solovyov Studies» journal**

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

*«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.*

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

**The Editorial Office Address**

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru), [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

**О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

**Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.**

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максиму М.В.,

или по E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@yandex.ru)

**ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ**

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.*

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

**ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

### 3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

*В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.*

### 4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: <sup>1</sup>См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.  
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2015. Вып. 1(45)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 27.03.2015. Формат 70x100 1/16.  
Печать плоская. Усл. печ. л. 17,56. Уч.-изд. л. 18,25.  
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,  
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.