

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA**

**SOLOVYOV STUDIES**

**Выпуск 4(64) 2019**

**Issue 4(64) 2019**

**Редакционная коллегия:**

- М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*И.И. Евлампиев* (зам. гл. редактора), д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*И.А. Едошина* (зам. гл. редактора), д-р культурологии, г. Кострома, Россия  
*С.Д. Титаренко* (зам. гл. редактора), д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*Л.М. Максимова* (отв. секретарь редколлегии), канд. филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Е.М. Амелина*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*И.В. Борисова*, науч. сотр. г. Москва, Россия  
*Бурмистров К.Ю.*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*А.Г. Гачева*, д-р филол. наук, г. Москва, Россия  
*Н.Ю. Грякалова*, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*К.Л. Ерофеева*, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*К.В. Зенкин*, д-р искусствоведения, г. Москва, Россия  
*Н.В. Котрелев*, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия  
*Н.Н. Летина*, д-р культурологии, г. Ярославль, Россия  
*М.В. Медоваров*, канд. ист. наук, г. Нижний Новгород, Россия  
*Б.В. Межуев*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.И. Моисеев*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*С.Б. Роцинский*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.В. Сербиненко*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.А. Тахо Годи*, д-р филол. наук, г. Москва, Россия  
*О.Л. Фетисенко*, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*Д.Л. Шукуров*, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия  
*М.Ю. Эдельштейн*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия

**Международная редакционная коллегия:**

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

*Адрес редакции:*

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,  
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва  
Соловьёвский семинар  
Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru  
<http://solovyov-studies.ispu.ru>

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальности: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 24.00.00 – культурология.*

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

© М.В. Максимов, составление, 2019

© Авторы статей, 2019

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

<b>Владимир Соловьев.</b> Эзотерические выписки и схемы 1870-х–1880-х годов из папки «Бог есть всё. Черновая разработка статьи об оккультизме». Часть вторая / <i>Подготовка к публикации и комментарии А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова</i> .....	6
<b>Криволапова Е.М.</b> Влияние философии Вл. Соловьева на творчество русских реалистов рубежа XIX – XX веков .....	38

### ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ

*Материалы Международной научной конференции,  
г. Краков, Польша, 2 – 5 июня 2019 г.*

<b>Маршадье Б.</b> Любовь и брак в «Оправдании добра» В.С. Соловьева .....	50
<b>Рарот Г.</b> Интегральная концепция любви (Р. Штернберг, В. Соловьев, К. Войтыла) .....	57
<b>Краснова А.Г.</b> В.С. Соловьев о динамике религиозного сознания .....	71
<b>Аляев Г.Е.</b> «Соловьев достаточно значителен, чтобы выдержать правдивую и критическую оценку»: доклад С.Л. Франка о Вл.С. Соловьеве 1925 года ...	83

### ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<b>Шальгина О.В.</b> Время и пространство в <i>моторной эстетике</i> А. Вольнского. ....	100
<b>Титаренко Е.М.</b> Русская живопись XIX века в свете проективной эстетики Н.Ф. Федорова .....	114
<b>Волков А.В.</b> Интерпретация революции в докладах Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева 1905–1908 гг. ....	128
<b>Щекалева О.В.</b> Антропология творчества в контексте софиологии С.Н. Булгакова .....	140

### ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<b>Анохина Ю.Ю.</b> «Метафизика пустоты» в поэзии Е.А. Боратынского .....	154
<b>Сай На.</b> Художественное пространство в стихотворении в прозе «Порог» И.С. Тургенева и в произведениях китайской литературы XX века .....	167
<b>Смагина Е.Б.</b> Пути Библии: к трактовке античных и библейских мотивов в творчестве М.А. Волошина .....	177
НАШИ АВТОРЫ.....	191
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	195
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	197

**Editorial Board:**

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia  
*I.I. Evlampiev* (Deputy Chief editor), Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,  
*I.A. Edoshina* (Deputy Chief editor), Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia  
*S.D. Titarenko* (Deputy Chief editor), Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*L.M. Maksimova* (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*E.M. Amelina*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*I.V. Borisova*, Research Scientist, Moscow, Russia,  
*K.U. Burmistrov*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*A.U. Gacheva*, Doctor of Philology, Moscow, Russia,  
*N.U. Gryakalova*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*K.L. Erofeeva*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*K.V. Zenkin*, Doctor of Art History, Moscow, Russia,  
*N.V. Kotrelev*, Senior Research Scientist, Moscow, Russia,  
*N.N. Letina*, Doctor of Cultural Studies, Yaroslavl, Russia,  
*M.V. Medovarov*, Doctor of History, Nizhny Novgorod, Russia,  
*B.V. Mezhuev*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*V.I. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*S.B. Rotsinskiy*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*V.V. Serbinenko*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.A. Takho-Godi*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*O.L. Fetisenko*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*D.L. Shukurov*, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia,  
*M.U. Edelstein*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia.

**International Editorial Board:**

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

*Address:*

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies V.S. Solovyov – Solovyov Workshop  
Ivanovo State Power Engineering University  
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003  
Tel. (4932) 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru <http://solovyov-studies.ispu.ru>

*The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 24.00.00 – Cultural Studies.*

*Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals “Ulrich’s periodicals directory” (USA).*

© M.V. Maksimov, preparation, 2019

© Authors of Articles, 2019

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

## CONTENT

### V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: STUDIES AND PUBLICATIONS

- Vladimir Soloviev.** Extracts and Schemes related to Esoteric Topics from the Folder «God is All. Draft Exposition of the Article on Occultism» (1870s–1880s). Part two / Prepared for publication and commented by A.L. Rychkov and K.Yu. Burmistrov ..... 6
- Krivolapova E.M.** The influence of the philosophy of Vl. Solovyov in the works of russian realists of the turn of the XIX-XXth centuries ..... 38

### VLADIMIR SOLOVYOV: METAPHYSICS OF LOVE

*Proceedings of the International Scientific Conference, Krakow, Poland, 2-5 June, 2019*

- Marchadier B.** Love and marriage in Vl. Solovyov 's «The justification of good».... 50
- Rarot H.** The integral concept of love (R. Sternberg, V. Solovyov, K. Wojtyla) ..... 57
- Krasnova A.G.** V.S. Solovyov on the dynamics of religious consciousness ..... 71
- Aliaiev G.E.** “Solovyov is significant enough to withstand a truthful and critical assessment”: simon Frank's paper on Vladimir Solovyov (1925) ..... 83

### HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Shalygina O.V.** Time and space in the motor aesthetics of A. Volynsky..... 100
- Titarenko E.M.** Russian painting of the 19th century in the context of the projective aesthetics of N.F. Fyodorov..... 114
- Volkov A.V.** Interpretation of the revolution in the reports of the Moscow religious-philosophical society in memory of Vladimir Solovyov 1905-1907..... 126
- Shehekaleva O.V.** The anthropology of creativity in the context of S.N. Bulgakov's sophiology ..... 140

### PHILOLOGY AND CULTUROLOGY

- Anokhina YU.YU.** The “metaphysics” of emptiness in Boratynsky's poetry ..... 154
- Sai Na.** Artistic space in I.S. Turgenev's prose poem «Threshold» and in chinese literature of the XX century ..... 167
- Smagina E.B.** The ways of the Bible: an interpretation of antique and biblical motives in the works of M.A. Voloshin..... 177
- OUR AUTHORS..... 191
- ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL ..... 195
- ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL ..... 197
- INFORMATION FOR AUTHORS ..... 197

**НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА:  
ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ**

УДК 141:133(470)  
ББК 87.3(2)522-685

**ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ВЫПИСКИ И СХЕМЫ 1870–1880-х ГОДОВ  
ИЗ ПАПКИ «БОГ ЕСТЬ ВСЁ. ЧЕРНОВАЯ РАЗРАБОТКА СТАТЬИ  
ОБ ОККУЛЬТИЗМЕ»**

*ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ*

**Часть вторая<sup>1</sup>**

*Подготовка к публикации и комментарии  
А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова*

**EXTRACTS AND SCHEMES RELATED TO ESOTERIC TOPICS  
FROM THE FOLDER “GOD IS ALL. DRAFT EXPOSITION OF THE  
ARTICLE ON OKKULTISM” (1870s–1880s)**

*VLADIMIR SOLOVIEV*

**Part two**

*Prepared for publication and commented by  
A.L. Rychkov and K.Yu. Burmistrov*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.006–037

---

<sup>1</sup> Данная публикация продолжает проект журнала «Соловьёвские исследования» по изданию всего массива рукописей Вл. Соловьёва, содержащихся в папке «Бог есть всё» (из архивов ИРЛИ РАН), и включает факсимильное воспроизведение листов этой папки. Расшифровка и комментарии – А.Л. Рычков и К.Ю. Бурмистров, Приложение – К.Ю. Бурмистров.

Герметические книги. Каббала. Тнозник.

Нео-платонизм (Кримовер), Пломмер, Пурпуриус,  
 Лавиния, Прокл, Сикстус, Мельдо-Дионизиус,  
 Иоанн Эрусима, Нико. де Мурано, Платинус  
 каббалисты: Робертус Фруиде, Христианус Робенус.  
 (Käincklin, Wachter, Knorr de Rosenroth, Molitor)  
 Paracelsus и его школа.  
 Школы в Германии: John Boddage, Jane Lead,  
 Gichtel, Arnold, Sincerus Kematus. Saint-Martin  
 Swedenborg. Новоромини сирингулар

По определению своему истинное знание не может иметь исключительно теоретического характера. Оно должно отвечать всем духовным потребностям человека, должно удовлетворять во всем определенности сферы, в которой живет человек. Единой души человека не существует. Истинное знание, которое является одним бытием только в себе, должно только разумным, триединым способом

Тернер, Логос  
 Каббала-Кадмон  
 Тнозник, София  
 и Тернер - божество  
 божества абсолютного  
 совершенства - Логос  
 В Каббале - божество  
 божества абсолютного  
 совершенства  
 - адан Кадмон,  
 (Кримовер)  
 В мистике - божество  
 божества наивысшего  
 совершенства (София)  
 Иудей, Египет  
 Иудей, Логос,  
 Иудей  
 Адан Кадмон,  
 Иудей,  
 София.

---

1. Кримовер и Иудей.
2. Египет и Франция.
3. Персия и Иудей.

## &lt;Л. 11&gt;

Герметические книги. Каббала. Гнозис.

Нео-платоники ((Филон), Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл, Синезий, псевдо-Дионисий, Иоанн Эригена [Э], Пико-де Мирандула, Патрици).<sup>I</sup>

Каббалисты: Роберт Флудд, Вильгельм Постель (Reüchlin, Wachter, Knorr de Rosenroth, Molitor).<sup>II</sup>

Paracelsus и его школа.

Яков Бэм и его школа: John Pordage, Jane Lead, Gichtel, Arnold, Sincerus Renatus. Saint-Martin<, > Baader, Schelling.<sup>III</sup>

Swedenborg. Новейший спиритизм.

<p>По определению своему цельное знание не может иметь исключительно теоретического характера. Оно должно отвечать всем духовным потребностям человека, должно удовлетворять в своей определенной сфере всем высшим стремлениям человека. Если бы дух человеческий состоял из нескольких отдельных существ, из которых одно было бы только волей, другое только разумом, третье только чувством &lt;...&gt;</p>	<p>Гермес – Λόγος  Каббала – Kadmon  Гнозис – Соφία  У Гермеса – божество в своем <u>абсолютном</u> проявлении – Λόγος.  В каббале – божество в своем активном проявлении – Адам Кадмон (Христос).  В гнозе – божество в своем пассивном проявлении (София).  Индия, Египет&lt;:&gt; Энсоф, Лоγος  Иудея&lt;:&gt; Адам Кадмон,  Univers&lt;:&gt; Соφία.</p> <hr/> <p>1. Китай и Индия.  2. Египет и Греция.  3. Персия и Иудея.<sup>IV</sup></p>
---	--

### Комментарии к Л. 11.

I. Написание «Пико-де-Мирандула» повторяет имя в латинской транскрипции (Pico [de] Mirandula), Патрици – Франческо Патрици (итал. Francesco Patrizzi, 1529–1597).

II. Reüchlin – Иоганн Рейхлин (нем. Johann Reuchlin, 1455–1522), Wachter – Иоганн-Георг Вахтер (нем. Johann Georg Wächter, 1663–1757), Knorr de Rosenroth – Христиан Кнорр фон Розенрот (нем. Christian Knorr von Rosenroth, 1636–1689), Molitor – Франц Йозеф Молитор (нем. Franz Josef Molitor, 1779–1860). Большинство перечисленных имен Вл. Соловьев приводит (вместе с рядом ссылок на издания) в словарной статье «Каббáла» для Энциклопедического

словаря Ф.А. Брокгауза – И.А. Ефрона: «С XV в. являются каббалисты и между христианскими писателями: в Италии – Пико де Мирандола; в Германии – Рейхлин (“De arte cabbalistica” и “De Verbo mirifico”), Корнелий Агриппа фон Неттесгейм (“De occulta philosophia”) и Парацельс; во Франции – Вильгельм Постель (XVI в.); в Англии – Роберт Флудд...»<sup>2</sup>. «Ср. Knorr de Rosenroth, “Cabbala denudata” (1677–84; здесь же лат. перев. кн. Зогар); Molitor, “Die Tradition oder Philosophie der Geschichte” (анонимно, богатый материал и важные указания)»<sup>3</sup>.

III. John Pordage – Джон Пордедж (англ. John Pordage (1607–1681), Jane Lead – Джейн Лид (англ. Jane Leade (1624–1704), Gichtel – Иоганн Георг Гихтель (нем. Johann Georg Gichtel, (1638–1710), Arnold – Готфрид Арнольд (нем. Gottfried Arnold, 1666–1714), Sincerus Renatus, т.е. «Подлинно воскресший (обращенный)» (лат.) – псевдоним (мистическое имя) Самуила Рихтера (Samuel Richter, †1722), Saint-Martin – Луи Клод де Сен-Мартен (фр. Louis Claude de Saint-Martin, 1743–1803), Baader – Франц Ксавер фон Баадер (нем. Franz Xaver von Baader, 1765–1841), Schelling – Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг (нем. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775–1854).

IV. Отчеркнув текст чертой, Вл. Соловьев, вероятно, указывает далее топос перечисленных ранних учений во временной развертке. Их сопоставление частично отражено философом в «Оправдании добра» (Ч. 1, гл. 2).

В свое время С.М. Соловьев сравнивал Вл. Соловьева с Квирином Кульманом XIX века: «Соловьев развивает свою теософию в духе Бэме и Шеллинга в 19 веке, <...>, а живи и проповедуй Соловьев в 17 веке, не сгорел ли бы он на том же костре, на котором погиб Квириин Кульман за те же идеи Бэме...!?»<sup>4</sup> А.Ф. Лосев в своей книге о Вл. Соловьеве приводит это мнение, обозначая специфику мировоззрения «интеллектуалистического мистика» Вл. Соловьева в качестве «софийного идеализма», и обращает особое внимание на его «теософско-гностические» источники: «Если внимательно присматриваться к тем источникам, которые Вл. Соловьев если не прямо использовал, то во всяком случае всегда имел в виду, мы натолкнемся на теософско-гностическую литературу, которая выходила за рамки академических программ, <...> мы о ней должны сказать, не ограничиваясь только академически признанными Б. Спинозой, И. Кантом, Г.В.Ф. Гегелем, Ф. Шеллингом или А. Шопенгауэром. <...> Глубоко ошибаются те исследователи Вл. Соловьева, которые игнорируют эту его каббалистически-гностическую и теософско-окультную настроенность при построении его собственной философской системы»<sup>5</sup>. «Мы должны помнить о

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Каббала // Соловьев В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т.10. СПб., 1914. С. 340.

<sup>3</sup> Там же. С. 343.

<sup>4</sup> Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 198.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2009. С. 161–164.

его роли объединителя и распространителя более ранних традиций, включая гностицизм, каббалу ...», – подчеркивает американский исследователь творчества Вл. Соловьева Дж. Корнблатт в своем предисловии к англоязычному изданию софиологических работ философа «Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov» (Ithaca, 2009)<sup>6</sup>. Значение публикуемой выписки для исследователей творчества Вл. Соловьева, вероятно, и заключается в том, что здесь философ объединяет и сопоставляет эти «ранние традиции» как элементы «цельного знания», о котором пишет на полях своей схемы. Герметизм, Каббала и Гнозис предстают в качестве взаимодополняющих учений, описывающих божественное в его триадичном абсолютном (Λόγος), активном (Адам Кадмон –Христос) и пассивном (София) проявлениях.

Необходимо отметить также, что Соловьев связывает с Индией (с предположением о нирване) каббалистическое понятие Эн-соф (здесь же соотнося с Египтом Логос, он, несомненно, имеет в виду учение Филона Александрийского). Такое отождествление встречается в трудах философа неоднократно, например в материалах к лекции о каббале на Бестужевских курсах (1882 г.): «Эн-Соф (= Нирвана)...»<sup>7</sup>. Как известно, тема нирваны, понимаемой Соловьевым как принципиальное отрицание жизни («индийское безразличие»), прежде всего в буддизме, и противопоставляемой им «положительному ничто» у евреев, особенно занимала философа в ранний период творчества, что отразилось и в его лекциях, и в «Чтениях о Богочеловечестве»<sup>8</sup>. Однако Соловьев видел фундаментальное различие между пониманиями «ничто» в буддийском учении и в еврейском мистицизме: «Что касается до содержания Каббалы, то его исходною точкою служит определение Божества как ничто. По утверждению Каббалы Божество само по себе свободно от какого бы то ни было признака, следовательно, оно – ничто. Очевидно, что и здесь началом послужило то, что было концом философии индийской. Эн-соф еврейского религиозного мировоззрения тождествен с нирваною буддизма по своему этимологическому значению. Однако и в Каббале отрицательное ничто Индии является ничто положительным. Оно называется “ничто” лишь потому, что стоит выше всего, выше всей жизни, не исчерпывается ничем и, следовательно, все в себе заключает»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Корнблатт Джудит Д. Владимир Соловьев: гнозис и Мудрость // Россия и гнозис. Тр. Междунар. науч. конф. «Раннехристианский гностический текст в российской культуре» в ВГБИЛ 21.01.2011 г. / отв. ред. А.Л. Рычков. Т. I. СПб., 2015. С. 127.

<sup>7</sup> РГАЛИ Ф. 446, к. 2, ед. хр. 18 («Черновые наброски В.С. Соловьева. 1880-е гг.»), л. 70об (см.: Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 339). Отметим, что Соловьев находит параллели нирване и в зороастризме: «Нирвана. Персидское учение: Церуане-Акаране = Нирвана...» (там же. Л. 70, см.: Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. С. 338).

<sup>8</sup> Там же. С. 7, 47–48, 70, 149, 190–191, 194–199, 408–409.

<sup>9</sup> Там же. С. 462–463.

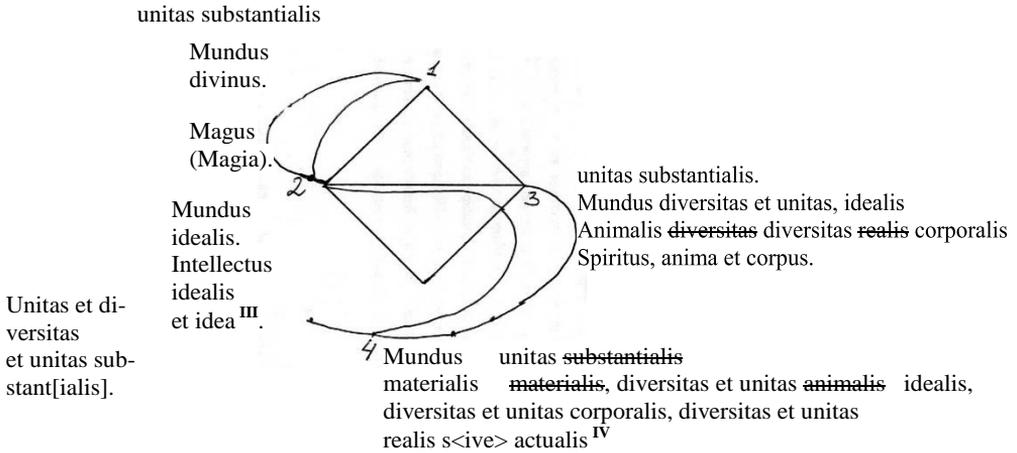


<Л. 14>

Reuchlin

In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur. <sup>I</sup>

ἀπειροδύναμος καὶ παντοδύναμος, δυναμοποιός δύναμις <sup>II</sup>

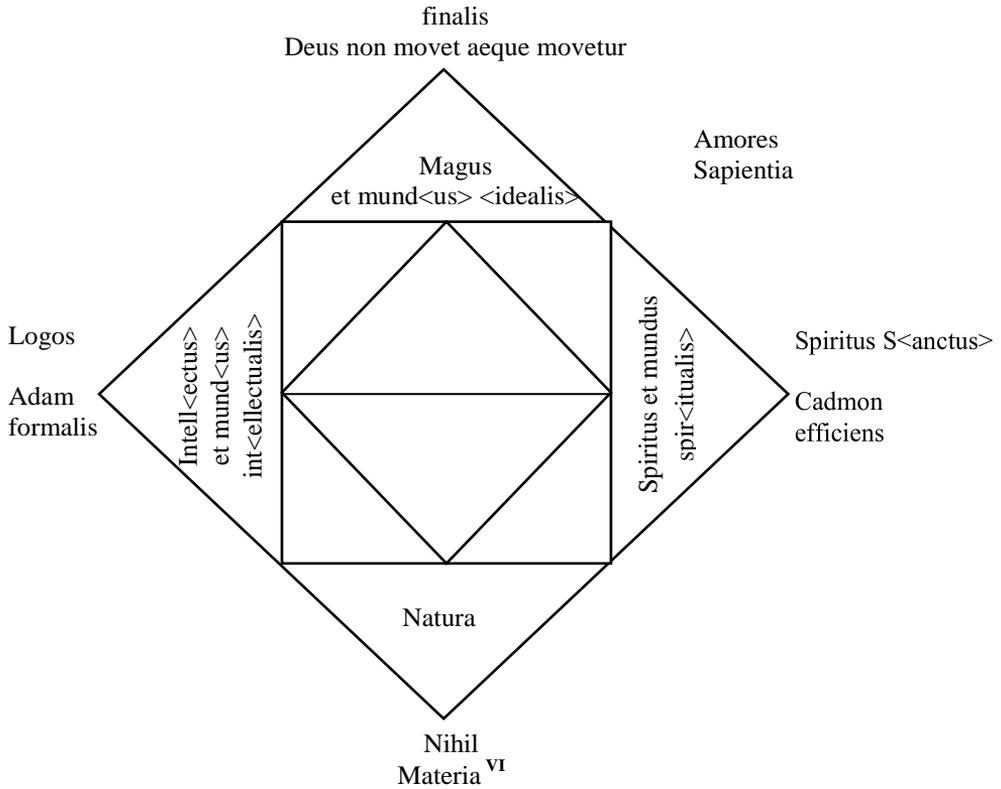


<В левой части листа изображение пяти звезд с надписью: > 4 мира

terra	aqua	ignis	aer (spiritus)
materia	forma	efficiens	finis <sup>V</sup>

Треугольник, квадрат, пирамида и куб.

Descensio et ascensio, лестница Иакова.



Цель всего <-> действительное единство, но действительное единство предполагает действительную множественность; действительн<ая> множ<ественность> предполагает VII

Omnes Dei Summi virtutes, omnes divini Intellectus ideae, omnes divini Spiritus affectiones distinctam et separatam realitatem perfectamque actualitatem recipere debent et recipiunt <?> in mundo naturali materiali per hominem. VIII

действит<ельное> противоречие, то есть противодействие, то есть борьбу; борьба же предполагает вражду, вражда предполагает ненависть, ненависть предполагает эгоизм или исключительное самоутверждение; т<аким> о<бразом> осуществление цели творения требует с логической необходимостью зло как переходный момент; ибо цель состоит в победе над злом<,> в его подчинении. Без эгоизма не было бы любви, потому что не было бы любящего.

## Комментарии к Л. 14.

I. Перевод: «В уме возможно совпадение противоположностей и противоречий, которые в рассудке сильнее всего отделены друг от друга» (лат.) (см.: *Reuchlin J. De arte cabbalistica*. Hagenau: Tomas Anselm, 1517. Lib. II, f. 26v). Цитируя это место, Л. Фейербах предлагает «по праву» включить «каббалиста Рейхлина» в число основоположников новой философии (см.: *Feuerbach L. Sämtliche Werke*. Bd. 2. Leipzig, 1846. S. 102). Отметим, что в русском переводе Фейербаха этот фрагмент переведен неверно: если Рейхлин сопоставляет здесь ум и рассудок, в русском переводе говорится о том, что якобы, согласно Рейхлину, «душа вмещает в себя противоречия, разделяемые мышлением» (см.: *Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах*. Т. 3. М.: Мысль, 1974, т. 3, с. 323).

II. Др.-греч.: «Беспредельный по силе и всемогущий, творящая потенция сил». ἀπειροδύναμος – «бесконечный (беспредельный) по силе»; παντοδύναμος – «всесильный, всемогущий»; δυναμοποιός δύναμις – (потенциально) творящий все силы. Специфические выражения и термины неоплатонической школы (в частности, Прокла) и Дионисия Ареопагита. παντοδύναμος – определение Бога как Всемогущего, примененное в Септуагинте.

III. На листе содержатся два схематических рисунка. Первая схема – это спираль, пересекающая прямоугольник. Она показывает динамику раскрытия мироздания от мира божественного (цифра 1) – через мир идеальный (цифра 2) и мир единства и разделения (разумно-душевный, цифра 3) – до мира материального (цифра 4). Вторая схема изображает ту же структуру в виде геометрической фигуры и показывает связанные с этими мирами ипостаси, качества и причины. Поскольку фигура состоит из равнобедренных треугольников, она представляет собой модель, основанную на представлениях Платона о геометрических первоосновах четырех стихий космоса (единицей которых является многогранник, как и первообразный космос), слиянии трех его начал в единую идею и числовой структуре Мировой Души, причастной природе и тождественного и иного (см.: *Plat. Tim.* 35a–36b, 53d–57d). В этой связи геометрические схемы и фигуры, несомненно, отражают размышления философа над платоновской космологией (к ним же относится и запись: «Треугольник, квадрат, пирамида и куб»), над геометрической структурой космоса как прекраснейшего из возникшего. Второй рисунок по своему строению напоминает проекцию правильного икосаэдра – фигуры, имеющей 12 вершин и 20 граней, представленных равносторонними треугольниками – платоновскими «атомами». Звезды, нарисованные рядом, возможно, намекают на структурную особенность икосаэдра как звездчатого (пятигранного) многогранника.

*Перевод надписей сверху и слева от рисунка:*

«Сущностное единство.

1. Божественный мир. Маг (Магия).

2. Идеальный мир. Идеальный разум и идея.

Единство и различие, и сущностное единство» (лат.).

*IV. Перевод надписей справа от рисунка и внизу:*

«Сущностное единство. 3. Мир разделенный и единый, идеальный.

одушевленный разделенный телесный

Дух, душа и тело.

4. Материальный мир сущностное единство

материальный, разделенный и единый идеальный,

разделенный и единый телесный, разделенный и единый

действительный, и <ли> актуальный» (лат.).

V.

земля	Вода	огонь	воздух (дух)
материя	форма	действующее	завершенное

VI. Перевод (с лат.):

Восхождение и нисхождение, лестница Иакова <увиденная Иаковом во сне лестница, соединяющая землю и небеса, по которой восходят и нисходят ангелы (см.: Быт. 28:12–16)>.

<Текст, окружающий нижнюю фигуру:>

	конечная	
	Бог недвижим, но движется	
		Любящая Мудрость
Логос		Дух С<вятой>
формальная		действующая
Адам		Кадмон
	Ничто	
	Материя	

<Текст внутри нижней фигуры:>

Маг и идеальный мир  
Разум и разумный мир  
Дух и духовный мир  
Природа

По углам фигуры Соловьев разместил названия четырех причин бытия согласно Аристотелю – материальная (у Соловьева – «материя»), формальная, действующая (производящая) и конечная (целевая). Подробнее об интерпретации Соловьевым учения Аристотеля о видах причин в данном контексте см. в первой части публикации эзотерических выписок<sup>10</sup>.

VII. Этот фрагмент философского текста Вл. Соловьева опубликован нами ранее (комментарии см. там же)<sup>11</sup>. Текст прерывается записью Вл. Соловьева на лат. языке (см. ниже).

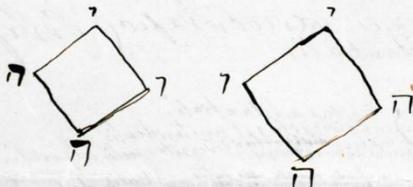
VIII. Перевод: «Все высшие добродетели Божии, все идеи божественного Разума, все чувства божественного Духа должны быть восприняты и восстановлены <?> человеком в точной и отдельной реальности и совершенной актуальности в естественном материальном мире» (лат.). Вероятно, текст написан самим Вл. Соловьевым.

---

<sup>10</sup> Владимир Соловьев. Эзотерические выписки и схемы 1870-х–1880-х годов из папки «Бог есть всё. Черновая разработка статьи об оккультизме. Ч. 1 // Соловьёвские исследования. 2019. № 3(63). С. 26–27.

<sup>11</sup> См.: Вл. Соловьев. «Бог есть всё. Всё становится Богом» / подгот. публ. и коммент. А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 2(62). С. 26–27.

Мелочайши Едем, Чедербура  
 Мелуши - Маура, Дароме



Haioth kakadosh, Ophanim, Aralim, Hasmadim,  
 Seraphim, Malachim, Elohim, Kness Elohim,  
 Cherubim, Hissim, - Metatron, Mebbanai,  
 Gadok, Medun, Maum, Horash, Kadash,  
 Eped, etc.

Omnes res inferiores sunt representativae superiorum  
 et uti fit inferius sic agitur superius.  
 (Cabbala)

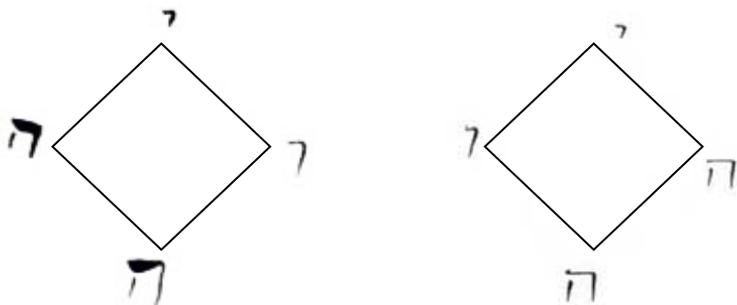


ce qui ôte à l'homme les visions célestes et le pouvoir  
 de l'âme, c'est la nourriture qui s'introduit en lui  
 et qui ternit ces sens mystérieux; il ne voit plus  
 qu'avec des yeux de bœuf ou de mouton; sa tête au lieu  
 de se diriger vers le ciel, s'incline vers la terre car il ne  
 connaît qu'une pâture, celle qui engraisse le corps;  
 il ignore celle qui nourrit l'âme. Semblable est le  
 sadant qui va chercher dans la matière son butin de chaque  
 jour. La vraie science celle du ciel il ne la connaît point.  
 N'a-t-il pas oublié jusqu'à sa propre origine?  
 En se classant lui-même dans le règne animal il s'est  
 rendu justice. Seulement il s'est placé trop haut, car il  
 lui manque le sens instinctif; il y supplée sans doute par  
 ses instincts qui le font voir et entendre; c'est une supposition  
 factice mais il s'enorgueillit comme dans une conquête. Le moindre  
 insecte libéré est plus heureux que lui par sa référence

## &lt;Л. 14 об.&gt;

В теософии – Бэме, Сведенборг.

В теургии – Месмер, Дюпотте



Haioth hakadosh, Ophanim, Aralim, Hasmallim, Seraphim, Mallachim, Elohim, Benei Elohim, Cherubim, Hissim, Metatron, Шаббатай, Цадек, Медем, Шамш, Норах, Кохаб, Яреа, etc. <sup>II</sup>

Omnes res inferiores sunt representativae superiorum et uti fit inferius sic agitur superius. <sup>III</sup>

Cabbala.

<Далее отчеркнуто вертикальными линиями:>

Ce qui ôte à l'homme les visions célestes et le pouvoir de l'âme, c'est la pourriture qui s'introduit en lui et qui ternit ce sens mystérieux: il ne voit plus qu'avec des yeux de bœuf ou de mouton; sa tête, au lieu de se diriger vers le ciel, s'incline vers la terre, car il ne connaît qu'une pâture, celle qui engraisse le corps; il ignore celle qui nourrit l'âme.

Semblable est le savant, qui va chercher dans la matière son butin de chaque jour. La vraie science, celle du ciel, il ne la connaît point. N'a-t-il pas oublié jusqu'à sa propre origine? En se classant lui-même dans le règne animal, il s'est rendu justice.

Seulement, il s'est encore placé [encore] bien haut, car il lui manque les sens, les instincts; il y supplée sans doute par des instruments qui le font voir et entendre: c'est une supériorité factice dont il s'enorgueillit comme d'une conquête. Le moindre insecte en liberté est plus heureux que lui! Voilà la différence. <sup>IV</sup>

## Комментарии к Л. 14об.

I. Графическое изображение двух вариантов написания (точнее – расположения букв) четырехбуквенного непроизносимого Имени Божьего, Тетраграмматона (йуд-ѓей-вав-ѓей).

II. Список десяти чинов ангельской иерархии (латинская транскрипция с иврита), а также названий планет на иврите (в русской транскрипции). Подобный список чинов ангелов приводит Маймонид (XII в.) (см.: *Моше бен Маймон*. Мишне Тора. Кн. 1: Сэфер ѓа-мада. Варшава, 1881. С. 5). После списка чинов Соловьев указывает имя ангела Божественного Присутствия, Метатрона, а затем, в искаженной русской транскрипции, – названия планет. Правильное написание: Шабтай (Сатурн), Цедек (Юпитер), Маадим (Марс), Шемеш (Солнце), Нога (Венера), Кохав (Меркурий), Яреах (Луна). Подобные списки встречаются в различных еврейских сочинениях, а также источниках по магии (см., напр.: *Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis Regis*. Wesel – Duißburg – Franckfurth: A. Luppius, 1686. S. 13, 19). Соловьев, скорее всего, заимствовал этот список из какой-то русской масонской рукописи, на что указывают характерные искажения в написании названий планет. Подобные перечни планет и ангелов встречаются и в других рукописях Вл. Соловьева. Мы приводим некоторые из них на Л. 24 и в Приложении к настоящей публикации.

III. Перевод: «Все нижние вещи суть образы высших, и каковы низшие, таковы же и высшие» (лат.). Цитата из: *Reuchlin J. De arte cabbalistica*. Hagenau: Tomas Anselm, 1517. Lib. III, f. 79v. В книге Рейхлина приведен ивритский оригинал этого тезиса, заимствованного им (без указания на источник) из «Комментария к Торе» каббалиста Менахема Реканати (1223–1290). В переводе с иврита он выглядит так: «Ибо все нижние вещи – они напротив высших (т.е. им соответствуют. – К.Б.), и каково происходящее внизу, так делается и наверху» (см.: *Реканати, Менахем*. Перуш аль-ѓа-Тора. Венеция, 1545. Л. 166). Ср. с цитируемым на л. 3 данной рукописи сходным местом из книги Рейхлина (восходящим к другому еврейскому источнику)<sup>12</sup>.

IV. Перевод: «То, что лишает человека небесных видений и власти души, так это гниение, которое в него вводится и которое помутняет то таинственное чувство, и он больше не видит, кроме как глазами быка или барана; его голова, вместо того чтобы обратиться к небу, склоняется к земле, ибо он не знает ничего, кроме пастбища, которое утучняет тело; он не знает того, что питает душу.

Похожим является и учёный, который ищет в материи свою ежедневную добычу. Истинную науку, науку неба, он совсем не знает. Разве не забыто даже собственное происхождение? Помещая себя в царство животных, он отдаёт должное справедливости.

<sup>12</sup> См.: Владимир Соловьев. Эзотерические выписки и схемы 1870-х–1880-х годов из папки «Бог есть всё». Черновая разработка статьи об оккультизме. Ч. 1. С. 8–9.

Только он ещё помещает себя выше, ибо ему недостает чувств, инстинктов; он их, несомненно, возмещает инструментами, которые помогают ему видеть и слышать, – это искусственное превосходство, которым он гордится, как неким завоеванием. Наименьшее свободное насекомое более счастливо, чем он! Вот разница!»<sup>13</sup>

Французский текст является выпиской из книги: *Du Potet (Le baron). La Magie dévoilée ou Principes de science occulte*. Paris: Pommeret et Moreau, 1852. P. 213.

Жюль Дени Барон Дюпоте (Дюпоте Сенвуа, 1796–1881) выпустил эту книгу исключительно для узкого круга учеников и слушателей, каждый из которых дал ему подписку о нераспространении и клятву о сохранении содержания книги в абсолютном секрете. Об этом сообщается и в предисловии переводчика к ее современному русскоязычному изданию: «Книга была издана в 1852 году тиражом 100 экземпляров, оформлена в кожаном переплете с золотыми застежками и предназначалась исключительно для его учеников, с которых он брал за неё огромную плату и письменное заверение в неразглашении содержащихся в ней сведений. Лишь после его смерти книга была переиздана и стала доступна широкому кругу читателей»<sup>14</sup>. В 1875 г. столь же ограниченным тиражом была напечатана переработанная версия книги. Таким образом, маловероятно, чтобы Вл. Соловьёв мог ознакомиться с тайной книгой этого автора в Лондоне или даже в Париже, где Дюпоте имел собственную школу «Магнетической магии».

Согласно нашему заключению, Вл. Соловьёв прочел эту книгу по возвращении из командировки – во время одного из своих многочисленных визитов в усадьбу «Красный Рог», где хранилась библиотека графа А.К. Толстого, почитателя спиритуалистических идей Дюпоте, в сеансах которого он принимал активное участие в Париже в конце 1860 г.<sup>15</sup> По свидетельству французского исследователя и биографа А.К. Толстого А. Лиронделля, ознакомившегося с библиотекой писателя в «Красном Роге» до гибели книг при пожаре усадьбы, на ее полках он увидел все возможные книги о сверхчувственном мире, в числе которых были сочинения Дюпоте «Разоблаченная магия» и «Естественная магия»<sup>16</sup>. Лиронделль показывает в своей монографии, как в драматической версии поэмы А.К. Толстого «Дон Жуан» (1862 г.) отразились увлечения графа в 1860-х гг. трудами Сведенборга, Элифаса Леви и Дюпоте<sup>17</sup>. Эзотерический контекст «Дон-Жуана» сам А.К. Толстой пояснял в письме к Б.М. Маркевичу

<sup>13</sup> См.: Дюпоте Ж. Разоблаченная магия (или Начала оккультной науки) / пер. с фр. И. Харуна. Н. Новгород, 2013. С. 237.

<sup>14</sup> См.: Харун И.В. Предисловие переводчика // Дюпоте Ж. Разоблаченная магия (или Начала оккультной науки). С. 7.

<sup>15</sup> См.: Lirondelle André. Le poète Alexis Tolstoï. L'homme et l'œuvre. Paris, 1912. P. 184.

<sup>16</sup> «Tous les livres qui de près ou de loin touchaient à la grande question, s'entassaient sur les rayons de sa bibliothèque: <...> *Magie dévoilée* de Du Potet <...>, *Magie naturelle* du même auteur...» [«Все книги, которые близко или отдаленно касались этого великого вопроса, были сложены на полках его библиотеки: <...> *Разоблаченная магия* Дюпоте, <...> *Естественная магия* того же автора»] (см.: Lirondelle A. *Le poète Alexis Tolstoï. L'homme et l'œuvre*. P. 161–162).

<sup>17</sup> Там же. P. 481–482.

от 11 июня 1861 г.: «Знаю, что говорю неясно, но для ясности нам надо было бы вместе почитать Парацельса, Генриха Кунрата, Ван-Гельмонта, доктора Теста, Дю Поте или еще кого-либо из магнетистов»<sup>18</sup>.

Вл. Соловьев высоко ценил толстовского «Дон Жуана», в котором, по его убеждению, «с твердостью мысли, которая сделала бы честь любому метафизику и богослову, наш поэт проводит идею всеединого Божества между Сциллою и Харибдою пантеизма и дуализма»<sup>19</sup>. В письме к В.П. Федорову (1883 г.) Соловьев формулирует свое критическое отношение к механистическому мировоззрению и отсылает своего адресата к немногим произведениям русской литературы, имеющим подобную философскую подоплеку, среди которых первое – «Дон Жуан» А.К. Толстого: «Русская изящная литература имеет мало общего с философией. Впрочем, могу Вам указать “Дон Жуана” гр. А. Толстого...»<sup>20</sup>. Как ценителю творчества А.К. Толстого и доверенному помощнику графини С. Толстой в разборе писем А.К. Толстого<sup>21</sup>, ему несомненно, из первоисточников, был знаком и спиритуальный (эзотерический), и антипозитивистский контекст «Дон Жуана»<sup>22</sup>, привлекая интерес к Дюпоте.

Возможно, что одной из непосредственных причин внимания Соловьева к «тайной книге» Ж. Дюпоте в «Красном Роге» послужило именно его участие в разборе писем, поскольку в них А.К. Толстой не только упоминает, но и цитирует фрагменты работ Дюпоте. Так, в письме к С.А. Толстой от 24 октября 1858 г. он приводит отрывки из «Разоблаченной магии» и «Животного магнетизма» Дюпоте, близкие по смыслу с выпиской Вл. Соловьева<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Толстой А.К. Избранные письма // Толстой А.К. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. М., 1969. С. 308.

<sup>19</sup> Соловьев Вл. Поэзия Гр. А.К. Толстого // Вестник Европы. 1895. Том 347(3), кн. 5. С. 246–247.

<sup>20</sup> См.: Соловьёв В.С. Письма В.С. Соловьёва: в 4 т. СПб., 1911. Т. 3. С. 5.

<sup>21</sup> См. об этом, напр., письмо к Д. Цертелеву от 20 июля 1893 г. с воспоминаниями Соловьева «относительно писем, писанных к Софии Андреевне» А.К. Толстым: «Сколько раз мне самому приходилось быть при этом исполнительным орудием – таскать в камин пачки писем, и тут же графиня откладывала другие и вырезала из них ножницами кусочки...» (см.: Соловьёв В.С. Письма В.С. Соловьёва: в 4 т. СПб., 1909. Т. 2. С. 267).

<sup>22</sup> См. об этом: Цертелев Д. Основная идея «Дон Жуана» // А.К. Толстой. Его жизнь и сочинения: сб. /под ред. В.И. Покровского. М., 1908. С. 248; Lirondelle A. Le poète Alexis Tolstoï. L'homme et l'œuvre. P. 476–486.

<sup>23</sup> «Cf. aussi le début de la préface de Du Potet (*Magie dévoilée*) ... et un passage de la *Magie animale* (p. 336): “Comme ces animaux immondes qui vivent dans la matière, les maîtres de la science officielle n’ont pas besoin de lumière pure, souvent un égout leur suffit. Voilà pourquoi leur science est morte, voilà pourquoi l’empire est à deux doigts de sa perte, voilà pourquoi les choses sacrées sont devenues méprisables et qu’on ne sait plus même s’il existe un Dieu!...”» [«Смотри также начало предисловия Дюпоте (“Разоблаченная магия”) <...> и отрывок из его “Животной магии” (стр. 336): “Подобно этим нечистым животным, обитающим в материи, хозяева официальной науки не нуждаются в чистом свете, зачастую им достаточно сточной канавы. Вот почему погибла их наука, вот почему империя на волосок от своей гибели, вот почему священные вещи стали презренными, и этим хозяевам официальной науки не известно даже, существует ли Бог!”»] (Перевод М.В. Максимова) (цит. по: Lirondelle A. *Le poète Alexis Tolstoï. L'homme et l'œuvre*. P. 163). Текст Дюпоте приведен А.К. Толстым по книге: Du Potet de Sennevoy D.J. *Traité complet de magnétisme animal; cours en douze leçons*. 3 éd. Paris, 1856. P. 336–337. Выписка А.К. Толстого в письме 1858 г. свидетель-

Современные исследователи творческой переклички Вл. Соловьева с А.К. Толстым также отмечают, что «А.К. Толстой оставил большую библиотеку по мистике, спиритизму, магии. <...> Несомненно, покойный хозяин поместья интересовал мыслителя как мистик»<sup>24</sup>, «был для В.С. Соловьева духовным авторитетом»<sup>25</sup>. По подсчетам исследователей, философ провел в имении «Красный Рог» в общей сложности около года своей жизни (здесь им была написана «Критика отвлечённых начал» и другие известные работы)<sup>26</sup>. Таким образом, у Соловьева было достаточно времени для ознакомления с библиотекой и наследием А.К. Толстого.

Согласно нашим выводам, к российским источникам мистического круга чтения Вл. Соловьева следует прибавить библиотеку А.К. Толстого в «Красном Роге». Именно здесь Вл. Соловьёвым была написана 28 мая 1881 г. черновая рукопись статьи «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться...», на обороте которой Соловьёвым был набросан план сочинения об истинной науке, опубликованный А.П. Козыревым. Выписка Соловьева из «тайной книги» барона Дюпота, отражающая его размышления «об истинной науке», может быть предварительно датирована тем же периодом 1880–1882 гг., т.е. временем непосредственной работы Вл. Соловьева над планами этого несостоявшегося сочинения и их последующей переработки с учетом «федоровского импульса». По месту расположения в папке и тематически выписка из Дюпота предваряет листы с фрагментами лекций Соловьева того же периода, во многом посвященными критике механистического мировоззрения.<sup>27</sup> Таким образом, обширную выписку-цитату Соловьева из книги Дюпота можно понять в контексте размышлений Соловьева о роли науки в системе цельного знания – вопросе, поднятом философом в диссертационной «Критике отвлеченных начал». Итогом этих размышлений стал незавершенный проект работы о «Всеобщей (Вселенской) науке»<sup>28</sup>, у истоков которой, таким образом, вместе с идеями Н.Ф. Федорова стоит критика позитивизма А.К. Толстого. С нею Вл. Соловьёв ознакомился в «Красном Роге» и «Пустыньке» из рукописного наследия

---

ствуует, что ему принадлежало первое издание «тайной книги» Дюпота «Разоблаченная магия» 1852 г., к которому и обратился впоследствии Вл. Соловьёв.

<sup>24</sup> См.: Емельяненко В.Д. Мировоззрение В.С. Соловьева и творческое наследие А.К. Толстого // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 12 (38), ч. 3. С. 66–70.

<sup>25</sup> Там же. С. 68.

<sup>26</sup> Там же. С. 67.

<sup>27</sup> См. опубликованные нами ранее фрагменты лекций и последующую публикацию в журнале «Соловьёвские исследования». Эти фрагменты того же периода, что и выписка из Дюпота, содержат критику механистического, сосредоточенного на «вещественном», вульгарно-научного мировоззрения: так, на опубликованных нами ранее листах 18–19 папки «Бог есть всё» Соловьёв формулирует альтернативное «механическому» научному подходу к природе как «механизму» понятие «организм» (см.: Вл. Соловьёв. Бог есть всё. Всё становится Богом. С. 28).

<sup>28</sup> См.: Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. СПб., 1997. С. 5–68.

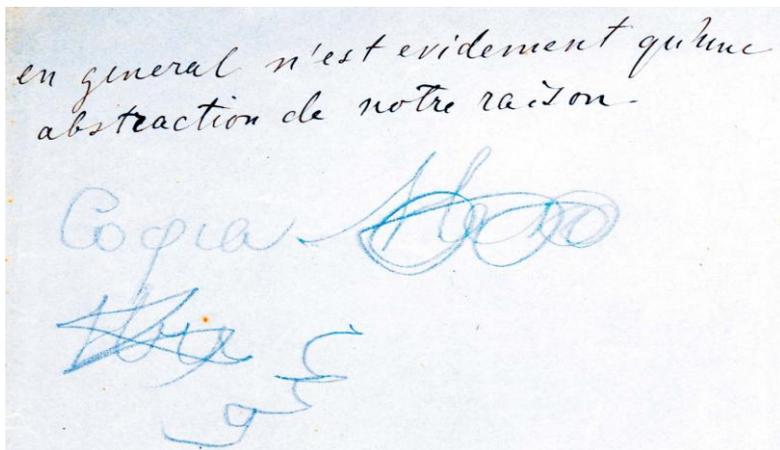
писателя и общения с его вдовой – гр. С.А. Толстой, которой читал сочинения и с которой обсуждал свои антипозитивистские и софиологические идеи молодой философ<sup>29</sup>.

Присутствие цитаты из Дюпоте на одном листе с выписками из неатрибутированных нами масонских компендиумов (см. примеч. II) позволяет предположить, что эти записи могли быть сделаны Вл. Соловьевым там же, в «Красном Роге», где кроме обширной подборки книг по спиритизму находилась и редкая коллекция иной эзотерической литературы. Она была частично наследована из книг, оставшихся от предшествующих владельцев усадьбы, видных деятелей российской культуры и масонов К.Г. и А.К. Разумовских и А.А. Перовского<sup>30</sup>, а частично могла быть вывезена А.К. Толстым в «Красный Рог», где писатель-мистик окончательно поселился с 1868 г., из наследованного им ранее и находившегося неподалеку имения в селе Погорельцы.

---

<sup>29</sup> См., напр., письмо Вл. Соловьева к С.А. Толстой от 27 апр. 1877 г.: «написал четвертую главу, гораздо более интересную, чем прежние, и отдал переписать, чтобы прочесть в Красном Роге» (цит. по: Соловьёв В.С. Письма В.С. Соловьёва. Т. 2. С. 200).

<sup>30</sup> А.А. Перовский (лит. псевдоним – Антоний Погорельский) был внебрачным сыном видного государственного деятеля гр. А.К. Разумовского (1748–1822), известного своей коллекцией средневековых книг и примыкавшего к мистическому течению масонства. Сам Перовский также состоял в ложах Москвы («Благополучие»), Петербурга («Ложа Елизаветы к добродетели») и Дрездена («Ложа трех мечей») (см.: Серков А.И. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 635). По завещанию А.К. Разумовского, усадьбы «Погорельцы» и «Красный Рог» были переданы семье Перовских, и в этих усадьбах поселились А.А. Перовский, а затем его сестра С.А. Толстая (1799–1857), мать А.К. Толстого, которая после смерти брата с 1837 г. стала полновластной владелицей «Красного Рога». Разумовские, а впоследствии и А.А. Перовский оставили часть своих, в том числе масонских, книг и рукописей в обоих имениях (см., напр.: Захарова В.Д. Усадьба А.К. Толстого Красный Рог // *Столицы и усадьбы*. 2011. № 20. С. 6–9). В письме к Н.М. Жемчужникову от 28 ноября 1858 г. из наследованного им от дяди имения «Погорельцы» А.К. Толстой сообщает: «Здесь очень большая и даже хорошая библиотека, но книги большею частью старинные; есть ... множество очень старинных книг о магии. <...> Столько же книг, и, кроме того, древние рукописи есть и в Красном Рогу, отсюда 120 верст...» (см.: Толстой А.К. Собрание сочинений в 4 т. М., 1969. Т. 4. С. 286). Известно, что увлечение мистицизмом А. Перовский передал своему воспитаннику А.К. Толстому, у которого оно проявилось уже в ранних сочинениях (см.: Lirondelle A. Le poète Alexis Tolstoï. L'homme et l'œuvre. P. 46). Перовский написал специально для А.К. Толстого сказку-мистерию «Черная курица» (1829 г.), наполненную масонской символикой (см. об этом, напр.: Подсокорский Н.Н. «Черная курица, или Подземные жители» Антония Погорельского как повесть о масонской инициации // *Вопросы литературы*. 2012. № 5. С. 124–144). Таким образом, Вл. Соловьев, пребывая в «Красном Роге», располагал собранной Разумовскими и А. Перовским коллекцией масонских книг и рукописей, из которых, по нашему мнению, и были сделаны каббалистические выписки в папке «Бог есть всё».



Фрагмент Л. 22, содержащий записи Вл. Соловьева

<Л. 22>

<...> en général n'est évidem<m>ent qu' une abstraction de notre raison.<sup>1</sup>

Соφία. <Три подписи нрзб.><sup>II</sup>

**Комментарии к Л. 22.**

I. Перевод:

«... в общем, это, очевидно, лишь абстракция нашего разума» (фр.)<sup>31</sup>.

Французский текст написан черными чернилами, далее следуют надписи синим карандашом, не относящиеся к тексту. Поскольку текст начинается без заглавной буквы, по всей вероятности, он является фрагментом черновой рукописи «Софии», который далее был уточнен Вл. Соловьевым. В опубликованной рукописи «Софии» присутствует аналогичный фрагмент (ПССиП, Т.2. С. 114–115): «Le phil<osophe>: Mais cet organisme, etant individuel et déterminé sur tous les points, ne peut pas être un organisme en général – ce qui du reste n' est qu'une abstraction de notre raison, – il doit être un organisme quelconque, c'est-a-dire qu'il doit avoir une forme a lui propre» [«Философ: Но этот организм, будучи совершенно во всем индивидуальным и определенным, не может быть организмом вообще, тем, что в конце концов является лишь абстракцией нашего ума, – он должен быть тем или иным организмом, то есть должен иметь свойственную ему форму»].

II. София. <Три подписи нрзб.>

Запись сделана в другое время, чем предыдущий текст, написанный чернилами. Синим карандашом надпись по др.-греч.: «Соφία» и три подписи, предположительно записанные автоматическим письмом (две из них начинаются со стилизованной монограммы «Н»).

<sup>31</sup> Перевод М.В. Максимова.

13

~~София~~  
~~Всепредельная~~  
~~Богиня~~

мощи ~~Его~~ великия

воля	хотение, желание, <del>воля</del>
знаніе	ощущеніе, представленіе, <del>разсужденіе</del>
чувство	удовольствіе, наслажденіе, блаженство.

49

духъ, умъ, душа.

Б. безконечное единство

сущи какъ чувствующи естъ душа, какъ знающе естъ умъ, какъ воляюще естъ духъ.

но знаніе не возможно безъ чувства и воли, воля невозможно безъ чувства и знанія, чувство невозможно безъ знанія и воли. Итакъ умъ заключаетъ въ себѣ (или душа какъ умъ <sup>или духъ какъ умъ</sup> ~~какъ умъ~~) также и чувство и волю нѣтъ подлиннаго позн. , также и истиннаго существа, чувство, воля, знаніе умъ абстрактны. опред.

- духъ, умъ, душа — конкретны.

Безконечное, конечное и	единство, много, дв.	чувство съ разнотей
матерія, форма	единство	ума и воли. <del>Третье начало.</del>
дѣиіе, нѣдѣиіе	общее	слова, <del>исходимость</del>
потребность, <del>актъ</del>	общее	жизне и духу
<del>актъ, осуществленіе</del>	общее	существо, <del>существо</del>
	общее	жизнь, <del>жизнь</del>
	общее	жизнь, <del>жизнь</del>

существо. организмъ илювоакле

сущи не ичерпывается своимъ опредѣленіемъ

сущи добиваетъ чинъ бытіе.

## &lt;Л. 23&gt;

Соφία.<Три строки автоматического письма зачеркнуты><sup>1</sup>.

Мощи святого великом<ученика>

воля		хотение, желание, [вол<ение,>] любовь
знание		ощущение, представление, [ра<зум>?] созерцание
чувство		удовольствие, наслаждение, блаженство.

[ед]

дух ум душа

б<ог>. бесконечное, конечное

Сущее как чувствующее есть душа, как знающее есть ум, как волящее есть дух.

Но знание невозможно без чувства и воли, воля невозможна без чувства и знания, чувство невозможно без знания и воли. Итак, ум заключает в себе (или сущее как ум, или дух как ум закл<ючают> в себе) также и чувство и волю<,> но в подчиненном полож<ении>, также и остальные ипостаси. Чувство, воля, знание суть абстрактн<ые> опред<еления>

Чувство есть равновесие ума и воли. Третье начало.

– дух, ум, душа – конкретн<ые>?

бесконечное, конечное	единое, многое, все	свобода.[определение] необходимость
материя, форма	единичное, сложное	[покой, движение] то же и другое
бытие, небытие	общее, [частное]	[дух, природа]
потенция, акт	особенное	субъект, объект
[абсол<ютное,>	целое, частное	лицо, вещь – человек
относит<ельное.>	свобода, определение]	
существо	организм	человек <sup>II</sup>

Сущее не исчерпывается своими определениями. Сущее больше чем бытие.

### Комментарии к Л. 23.

I. Можно разобрать отдельные слова: 1 строка: «... *родной мой домь здесь*»; 2 строка: «<...> *рад*».

II. Правая колонка таблицы приведена в публикации Л.А. Когана, согласно комментарию которого, Вл. Соловьёв фиксирует здесь взаимопроникновение противоположностей и рассматривает сопродную, единую человеку необходимость: «Свобода связана с трансформацией внешней необходимости во внутреннюю. Необходимость переходит, преобразуется при определенных обстоятельствах в свободу и наоборот. Субъектом этих метаморфоз является мыс-

лящий и действующий человек»<sup>32</sup>. Размышление о трансформации внешней необходимости во внутреннюю вытекает из предшествующей таблице триадической схемы и пояснений к ней, которые отображают попытки Вл. Соловьева осмыслить христианский догмат об ипостасях Троицы как триадическом «самопроявлении» абсолютной Монады (именуемой философом в разных местах ркп. «Эн-Соф», платоническим «Единым», сверхличным или «положительным Ничто» и т.п.). Триадические составляющие всеединства, в свою очередь определяющего единосущную человеку необходимость, Вл. Соловьев в «Философских началах цельного знания» (1877 г.) рассматривает именно через перечисляемые на данном листе антропоморфные предикаты (хотение, ощущение, представление, чувство и т.п.): «Дух есть сущее как субъект воли и носитель блага, вследствие этого или потому – также субъект представления истины и чувства красоты. Ум есть сущее как субъект воли, блага и чувства красоты. Душа есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, а вследствие этого лишь или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины»<sup>33</sup>. «Итак, мы имеем трех самостоятельных и цельных субъектов бытия, или трех сущих, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении. В первом субъекте представление и чувство подчинены воле, другими словами, он представляет и чувствует, лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. Во втором <...> преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект; воля и чувство подчинены здесь представлению: он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, который имеет уже за собою и магическое бытие первого, и идеальное бытие второго субъектов, особенное, или самостоятельное, значение может принадлежать только реальному, или чувственному, бытию: он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает»<sup>34</sup>. Этот «третий субъект», то есть Душа (определяемая на данном листе рукописи в качестве «третьего начала»), осмысливается Соловьевым как «возвращение проявляющегося в себя или самонахождение проявляющегося в проявлении»<sup>35</sup>, что также отражено в схемах на других листах публикуемой папки, в частности – в гностическом образе Афродиты воскрешенной (возвращающейся к истинной жизни) на л. 4. Н.О. Лосский уделяет специальное внимание богословскому анализу рассмотренных тезисов и показывает их взаимосвязь с соловьевским пониманием любви, которую, на данном листе, Соловьев атрибутирует (усвояет) ипостаси «первого субъекта»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> См.: Коган Л.А. В.С. Соловьев и проблема свободы // История философии. М., 2000. № 6. С. 92–93.

<sup>33</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 277.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Там же. С. 270.

<sup>36</sup> См.: Лосский Н.О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Вл. Соловьев: *pro et contra*. Личность и творчество Вл. Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 2002. Т. 2. С. 878–881.

1528. Lichtenberger.

21

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

Aquila <sup>a virgine fugata liliam excitabit</sup> volabit ad meridiem recuperans amissa.  
Veniet miles in pectore signatus trucidabit deum.

Exsurget Aquila grandis, aquicolae moerebunt.  
Tria regna comportabit. Ipsa est Aquila grandis  
quae dormiet annis multis ~~refutata~~ resurget  
cum lilio garrire incipiet et contumeliose faciet  
et alios montes superbissimos. In aquiculis occidentis  
lilus in terra Virginis lilia universa sedabit etc.

Exgrediet Aquila etc. et non erit pax inter  
Virginem et gens sine capite regnabit annis illis  
deport adhaerebit aquilae grandis.

Leo suppeditabitur lilio ~~et erit in gladio aquilae~~  
et aquila vorabit partem leonis.

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

(Male)  
Gallus facile bellum inibit sed inconstans et instabilis  
est. — de bono gallo: Aquilae grandi sociabitur  
lilium et morietur ab oriente in orientem contra  
honem, Leo cardit auxilio et deceptus a lilio

Et amore charitatis inflammabitur. Aquila cum  
Orientatem, volandua ad adna blas cluabus  
fulgens in montibus christi charitatis.

1757. notas 2480.4. - 4960.7.  
357.4. (5799) 3500. 5250.

Kaprimus, Camisius, Camyus

## &lt;Л. 24&gt;

1528. Liechtenberger. <...><sup>I</sup>

1750. Потоп 2480.4. – 4960.8.  
357.4 (5199) 3500. 5250.

Кафиил, Сатбиил, Самуил.<sup>II</sup>**Комментарии к Л. 24.**

I. Выписка из книги: *Pronosticatio Johannis Liechtenbergers, jam denuo sublati mendis, quibus scatebat, pluribus, quam diligentissime excussa* [Прогностика Иоганна Лихтенберга, теперь тщательно очищенная от многочисленных важных погрешностей, которыми изобилвала]. Coloniae [Köln], P. Quentel, 1528. 84 l. Выписка из «Прогностики» И. Лихтенберга с переводом и комментариями к ней опубликованы нами в журнале ранее и не приводится здесь<sup>37</sup>. Однако ниже на листе следует отделенный горизонтальной чертой текст, не относящийся к «латинской выписке» и требующий отдельного комментария.

II. Выписка из книги католического теолога и астролога Ришара Русса (Richard Roussat) «Книга о состоянии и смене времен, доказывающая посредством авторитета Священного писания и астрологических доводов, что конец Света близок» (Roussat R. *Livre de l'estat et mutation des temps, prouvant par autoritez de l'Escripture sainte & parraisons astrologales, la fin du Monde estre prochaine*. Lyon: chez Guillaume Rouillé, 1550)<sup>38</sup>.

Историко-эсхатологическая концепция книги основана на синтезе христианско-теологической и астрологической картин мира, а сама книга является переработкой (местами – прямым заимствованием текста) трактата философа и астролога из Дижона Пьера Тюреля «Период или конец мира, в котором говорится о том, как организуются земные вещи благодаря силе и влиянию небесных тел» (*“Le Période cest a dire, la fin du monde Contenant la disposition des chouses*

<sup>37</sup> См.: Рычков А.Л. Латинская выписка Вл. Соловьева из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трех разговоров» Вл. Соловьева. Приложение: Текст «латинской выписки» Вл. Соловьева / подгот. публ. и коммент. А.Л. Рычкова // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 6–23. См. также: Рычков А.Л. Латинский конспект Вл. Соловьева в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 431–451.

<sup>38</sup> Подробнее о Р. Русса и его книге см.: Самотовинский Д.В. Бои за эсхатологию в Европе XVI в.: французский теолог, философ и астролог Ришар Русса (Richard Russat) против апокалипсизма Реформации // Философия и культура. 2012. № 10. С. 133–139.

*terrestres, par la vertu & influence des corps celestas*”), изданного в 1530-х гг. в Лионе. В книгах Тюреля и Русса отдельные и сходные по содержанию главы отведены рассмотрению астрологической доктрины о 354-летних циклах истории, порожденных правлением планеты с сопровождающим ее ангелом. Выписка Соловьева сделана со страницы, где Р. Русса поясняет астроциклическую модель, приписываемую А. ибн-Эзре<sup>39</sup>: «Abraham Avenara ... nous a laissé par ses escripts, en son livre intitulé *Liber rationum*, au penultime Chapitre, qu’il y a sept Planètes, & autant d’Ange, qui par ... l’un après l’autre, l’espace de trois cents cinquante-quatre ans & quatre mois: & sont ainsi avec leurs noms. Saturne, premier Planète, est avec Caffiel ... Jupiter aussi, avec Satkiel ... Mars avec Samael» [«Авраам Авенара ... оставил нам среди своих трудов книгу *Liber rationum*, в предпоследней главе которой повествуется о том, что существует семь планет и столько же ангелов, которые ... один за другим, занимают промежуток времени в триста пятьдесят четыре года и четыре четверти, и так же с именами ангелов: Сатурн, первая Планета, также с Кафиилом ... Юпитер с Саткиилом ... Марс с Самуилом»] (*Roussat R. Livre de l’estat et mutation des temps...* P. 88). После дат астрологических расчетов Вл. Соловьев выписывает имена ангелов, сопутствующих Сатурну, Юпитеру и Марсу: «Кафиил, Сатбиил, Самуил». При этом имя ангела *Satkiel* Соловьев прочитывает ошибочно как *Сатбиил*.

Русса приводит астроциклическую планетарную модель в подтверждение собственной теории, развивающей идеи Пьера д’Айи о 7000-летнем цикле мировой истории, который выводится из библейского пророчества в *Книге Даниила*. Русса сравнивает историю человечества с «великим годом», который делится на четыре «сезона», или периода, соответственно, в 1750 лет. Обозначенные Соловьевым в ркп. датировки «3500. 5250.» соответствуют концу второго и третьего «сезонов» мировой истории по Р. Русса ( $1750 + 1750 = 3500 + 1750 = 5250$  г. от с.м.).

<sup>39</sup> В XIII в. был опубликован сборник латинских переводов астрологических трактатов Абрахама Авенезры (Абрахам бен Меир ибн Эзра, 1089–1167), видного еврейского ученого и астролога из Испании. После сочинения-обзора арабской астрологии *Sefer ha-Te’amim* (лат. *Liber rationum*, («Книга причин»)) в сборник включено приложение о «планетарных правителях» («De gubernatoribus mundi»), которое современные исследователи атрибутируют авторством не самого ибн Эзры, а его латинского переводчика, итальянского философа и астролога Петра Абанского. В этом приложении изложена доктрина 354-летнего планетарного цикла и сопровождающих ангелов: «Caffiel, Satkiel, Samael, Michael, Annael, Rafael, Gauriel, sunt quoque septem angeli secundum septem planetas. Quorum quilibet ducit mundum 354 annis 4 mensibus numero dierum Lunae. Et in ceperunt secundum modum quem dicam: Saturnus, Venus, Iupiter, Mercurius, Mars, Luna, Sol...» [«Кафиил, Саткиил, Самуил, Михаил, Анаил, Рафаил, Гавриил – вот семь вторичных ангелов по отношению к семи планетам. Каждая из планет ведет мир на протяжении 354 лет и 4 месяцев, каковое число есть число дней Луны. Они начинаются в том порядке, в котором я излагаю: Сатурн, Венера, Юпитер, Меркурий, Марс, Луна, Солнце»]. Далее поясняется: «Начинаясь снова, они образуют цикл» (см.: Ezra Abraham ibn. *Liber rationum / De gubernatoribus mundi // Abrahe Avenaris Judei Astrologi peritissimi in re iudiciali opera*, ab exc. philosopho Petro de Abano post accuratam castigationem in latinum traducta. Venetiae: Petrus Liechtenstein, 1507, fol. 43 v). Этот фрагмент приложения был воспроизведен и интерпретирован в трудах И. Тритемия, П. де Мирандолы, П. Тюреля и Р. Русса.

Согласно 7000-летнему исчислению у Русса, конец мировой истории должен наступить на 4,5 столетия ранее, чем в цикличной планетарной версии псевдо-Эзры, т.е. в конце 1700-х – начале 1800-х гг. ( $7000 - 5199 = 1801$  г. н.э.). В этой связи наибольший интерес Соловьев проявляет к обращенной в его будущее «теории хронократов» псевдо-Эзры, согласно которой завершение третьего цикла приходится на 7440 г. от с.м. (2242 г. н.э.), когда наступит конец эпохи Солнца и произойдет смена семеричного цикла планетарных эпох (по Русса, тот же «конец Света»). Подобная астрологическая версия опирается на представление о цикличности времени в трех периодах по семь планетарных циклов мировой истории, которое в непрерывном движении по спирали через определенный цикл возвращается в исходную точку, а произошедшие в прошлом события в других обстоятельствах повторяются в будущем. Эта доктрина частично перекликается с учением Иоахима Флорского о трех эпохах (Отца, Сына и Св. Духа), состоящих из 7 самоподобных фаз, к которому обращался в своих предсказаниях Иоганн Лихтенберг в книге «Прогностика», выписка из которой находится выше обсуждаемого текста на том же листе.

Следующий за выпиской из Лихтенберга после отчерка текст начинается с указания длительности «сезонных» периодов: «1750» (1750 лет, по Русса) и планетарных циклов псевдо-Эзры (354,4 – у Соловьева описка: «374.4»), но дальнейшие вычисления он делает исходя из первой, верной цифры). В скобках Вл. Соловьев указывает исходную датировку от сотворения мира до рождения Христа: «(5199)», согласно расчету библейской хронологии, приведенному в *Хронике* Евсевия Кесарийского (IV в., частично переведена на латынь и дополнена св. Иеронимом Стридонским) и принятому среди целого ряда средневековых астрологов. В конце первого планетарного цикла в 354 года и 4 мес.  $\times 7 = 2480$  г. и 4 мес. от с.м. происходит Всемирный потоп (начало Потопа относят к 2242–2262 гг. от с.м., т.е. середине последнего 7-го «солнечного» цикла) и начинается новый период библейской истории. В расчетах Вл. Соловьева дата окончания цикла планетарных эпох указана после слова «потоп» – «2480.4» (т.е. 2480 г. и 4 мес. от с.м.). Это число Соловьев в свою очередь умножает на два и получает дату окончания второго планетарного цикла: «4960.8» (г. от с.м.). Последняя дата близка по времени к рождению Христа, что, согласно комментариям Русса, свидетельствует об очередном обновлении мира в начале первого планетарного цикла (Сатурна-Кафиила) 3-го периода мировой истории. В рамках астроциклической доктрины завершение этого последнего периода произойдет ок. 7440 г. от с.м., или ок. 2242 г. н.э. Согласно представлениям ряда средневековых астрологов, после этого наступят конец мировой истории и «второе пришествие Христа», которое вновь придется на начало цикла Сатурна-Кафиила (что может объяснять интерес Соловьева к имени этого ангела).

Имя Кафиил – следующее за версией псевдо-Эзры искаженное написание отвечающего в астрологической традиции за Сатурн ангела Касиила (Cassiel). Таким образом, это ономастическое искажение маркирует немногочисленные сочинения, обращающиеся к данной астроциклической доктрине. Наибольшее

развитие она получила у известного церковного историка и мистического теолога Иоганна Тритемия, близкого знакомого и духовного соратника И. Рейхлина (многочисленные выписки из трудов которого присутствуют на страницах публикуемой нами папки), у которого также учились Агриппа и Парацельс. В известном трактате «De Septem Secundeis, id est, intelligentiis, sive Spiritibus... Sive Chromologia mystica» [«О семи вторичных причинах, то есть разумах или мировых духах... мистическая хронология»] (1508 г.)<sup>40</sup> Тритемий приводит расчеты дат трех полных планетарных циклических периодов, создавая на этом анализе оригинальную историософию. Начало последнего 354-летнего цикла третьего периода мировой истории, или 21-й эпохи архангела Солнца Михаила, приходится, согласно Тритемию, на 1878 (конец старого цикла) / 1879 (начало нового цикла) годы. Таким образом, соловьевский интерес к этой доктрине позволяет уверенно предположить, что дата рождения Софии в земной сфере 1878 г., о которой писал философ<sup>41</sup>, была определена или подтверждена им именно на основании прогнозов Тритемия, которым Вл. Соловьев уделил пристальное внимание и в других выписках, включенных нами в Приложение. Это наблюдение позволяет заключить, что время рождения Софии «по Вл. Соловьёву» совпадает с началом последней преапокалиптической планетарной эпохи, согласно представлениям Тритемия и ряда других упомянутых выше оккультных философов и астрологов. Это с очевидностью перекликается с эсхатологическими настроениями и исканиями «раннего» Соловьева и может объяснить его интерес к астроциклической доктрине в целом<sup>42</sup>. Свидетельство о выписке Соловьева (в настоящее время полностью неизвестной, но частично найденной нами и приводимой в Приложении) с датой 1878 года как «первого года начала конца мира», сделанной из вышеупомянутого сочинения Тритемия по астроциклической историософии «О семи вторичных разумах (причинах)...», сохранилось в черновиках Ф.М. Достоевского: «Тот же [исследователь] путешественник, который сообщил мне выписку из книги Иоанна Лихтенбергера <т.е. Вл. Соловьев – АР>, отыскал в Париже, в другой библиотеке, другую книгу предсказаний, тоже шестнадцатого века и тоже на латинском языке. В ней <...> сказано eu toutes lettres и еще два раза, что в 1878 году (т<о>е<сть> в будущем году) начнется конец мира и что этот 1878 год будет “пер-

<sup>40</sup> Первое издание – Нюрнберг, 1522 (на латыни; тогда же, в 1520–1530 гг., появляются немецкие переводы). Русскоязычное издание см.: Тритемий Иоганн. О семи вторичных разумах, или духах, управляющих миром под божественным водительством: пер. с лат. М., 2015. Критическое издание см.: Därpen Ch. Die etwas andere Weltgeschichte des Johannes Trithemius. Zürich, 2010.

<sup>41</sup> См. автоматическую запись: «Я рожусь <в> апреле <1>878. Соφία» (см.: Соловьев В.С. La Sophia / София: Начала Вселенского учения // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 55).

<sup>42</sup> Деление на три аналогичные периода отражено уже в «Софии»: «Первый период длится до Иисуса Христа, второй – до конца XIX века (1878–86: начало третьего периода)» (см.: Соловьев В.С. La Sophia. С. 143).

вым годом начала конца мира”»<sup>43</sup>. Согласно свидетельству Достоевского, мы можем точно установить издание, из которого Соловьевым была сделана данная в Приложении выписка. Это публикация «книги предсказаний» Тритемия «О семи вторичных причинах...» «на латинском языке ... шестнадцатого века» – Ioannis Tritemii abbatiss Spanheymensis. *De septem secundeis, id est, intelligentijs, siue spiritibus orbis post deum mouentibus, reconditissimae scientiae & eruditionis libellus*: Imperatori Caesari diuo Maximiliano Aug. Pio, Sapiente Dicatus... Coloniae: apud Ioannem Birckmannum, 1567 (или, что маловероятно, одно из двух более ранних, но значительно менее известных и доступных изданий 1522 г. и 1545 гг.). Выписки Вл. Соловьева из этого и других сочинений Тритемия представлены в Приложении.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### АСТРОЛОГИЧЕСКИЕ СХЕМЫ И АСТРОЦИКЛИЧЕСКИЕ РАСЧЕТЫ В РУКОПИСЯХ В.С. СОЛОВЬЕВА

В записных книжках и черновиках философа неоднократно встречаются схемы и списки соответствий между небесными телами и планетарными духами (ангелами). Ниже приводятся две такие схемы, сохранившиеся на одном из листов в папке с черновыми записями, обозначенной «Статьи по вопросам религии, морали, философии. Разрозненные листы»<sup>44</sup>.

Вначале Соловьев приводит список соответствия планет и ангелов на латыни, затем (в несколько иной последовательности) по-русски, а чуть ниже указывает три варианта расположения небесных тел:

«Orifiel [–] Sat[urnus], Zachariel [–] Jupiter, Gabriel [–] Luna, Anael [–] Venus, Raphaël [–] Mercurius, Uriel [–] Mars, Michael [–] Sol».

«Сатурн – Орифиил; Венера – Анаил; Юпитер – Цахариил; Меркурий – Рафаил; Марс – Уриил; Луна – Гавриил; Солнце – Михаил.

Сатурн; Венера, Юпитер, Меркурий, Марс, Луна, Солнце.

Солнце; Луна; Марс; Меркурий; Юпитер; Венера; Сатурн.

Солнце; Луна; Венера; Марс; Меркурий; Юпитер; Сатурн».

Кроме того, на том же листе мы видим астроциклические расчеты, которые свидетельствуют о попытках использовать идеи, обсуждавшиеся выше: см. комментарии к л. 24. В этих расчетах Соловьев разделяет историю на периоды,

<sup>43</sup> См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год. Январь – август // Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 265.

<sup>44</sup> РГАЛИ, ф. 446, к. 2, ед. хр. 17, л. 114 и 114 об. Не датировано. Публикуется впервые. Факсимиле приведены ниже.

которые находятся под управлением определенного небесного тела (и планетарного духа). В трех разделах своих вычислений он следует следующим принципам: 1). Он разделяет период с 1-го по 5542-й годы на периоды по 326 лет; затем, годы с 34-го (год распятия Иисуса Христа) по 1990-й также на периоды по 336 лет; затем, годы с 1664 по 1896 на периоды по 46 лет (уменьшенное в 7 раз число 326). 2). Годы с 1-го по 5712-й, а также с 204-го по 1884-й разделяются на периоды по 336 лет, затем же годы с 1548-го по 1884-й на периоды по 48 лет (уменьшенное в 7 раз число 336). 3). Годы с 1-го по 5669-й разделяются на периоды по 354 года; на такие же периоды Соловьев начал делить годы с 161-го, однако, видимо, не довел расчеты до конца (последняя дата – 870-й год).

В связи со спецификой воспроизводимой в выписках астродицической трактовки мы можем уверенно установить источник, которым пользовался Соловьев (хотя сам он его, как обычно, не указывает). Схемы составлены на основе книги Иоганна Тритемия (1462–1516) «О семи вторичных причинах, то есть разумах или мировых духах... мистическая хронология» (Ioannis Trithemii Abbatis Spanheimensis *De septem secundis*... Coloniae: I. Birckmannum, 1567). Как и списки планет и ангелов, так и эти расчеты могут быть отнесены к разделу эсхатологических размышлений и расчетов, исследований апокалиптики и метаистории, которыми занимался философ.

Крестообразные схематические рисунки в рукописи В.С. Соловьева свидетельствуют о его знакомстве с еще одним известным трудом немецкого мистика<sup>45</sup>. Эти рисунки были заимствованы из главного труда аббата о криптографии, шифрах и магических алфавитах – опубликованного посмертно трактата «Полиграфия» (1518), который служит продолжением не менее знаменитой «Стеганографии» (1499) Тритемия и содержит несколько тысяч разнообразных алфавитов (кодированных, алфавитов «универсального языка», древних, алхимических, магических и пр.). В конце книги Тритемия обсуждаются изобретенные им «тетраграмматический» (из 4-х согласных, развертываемых в 24 буквы) и «эннаграмматический» (9 согласных, 28 букв) алфавиты.

Соловьев скопировал из «Полиграфии» два рисунка, которые сопровождают описания этих алфавитов; у второго рисунка, представляющего собой своеобразный девятичастный крест, имеется надпись – «Ennagrammaton» («де-

<sup>45</sup> Подробнее о Тритемии и, в частности, его криптографических и магических сочинениях см.: Brann N.L. *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*. Albany, 1998. Из малочисленных русскоязычных работ см.: о «Полиграфии» и «Стеганографии» Тритемия: Русецкая И.А. Вклад Иоанна Тритемия в развитие европейской криптографии (к 555-летию со дня рождения) // История и архивы. 2017. № 4. С. 130–140; о роли трудов Тритемия: Кулиану Й.П. Тритемий из Вюрцбурга // Кулиану Й.П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484: пер. с фр. СПб., 2017. С. 318–338; об аналогичной рецепции астродицических и циклических идей в русском символизме: Шаргородский С. Тайны Оффизля: Три оккультных эпизода Серебряного века // Toronto Slavic quarterly. 2011. № 38. P. 59–109; Рычков А.Л. Историческая философия Иоахима Флорского в мировоззрении символистов / Исторический и религиозный фон драмы *Роза и Крест* в университетском кругу общения и чтения А. Блока // Александр Блок. *Роза и Крест: исследования и интерпретации*. М., 2017. С. 31–36.

вятибуквие»). Исследование показало, что подобные рисунки приведены лишь во французском переводе книги Тритемия, выполненном Габриэлем де Коланжем (1561)<sup>46</sup>, см. Илл. 1. Они отсутствуют во всех латинских изданиях<sup>47</sup> и, вероятно, были продукцией самого переводчика<sup>48</sup>. В книге содержатся подробные объяснения значения и использования этих алфавитов, якобы восходящих к шрифтам «древних арабских и эфиопских магов»<sup>49</sup>. Интересно, что этот «этнограмматический» алфавит впоследствии лег в основу наиболее известных масонских шифров.

Таким образом, мы можем утверждать, что именно алфавит французского астролога, математика и каббалиста Габриэля де Коланжа (1524–1576), созданный по разработкам Тритемия, привлек внимание Владимира Соловьева – как мы видим, внимательного читателя классических трудов западного эзотеризма и исследователя магической криптографии и астрологии.

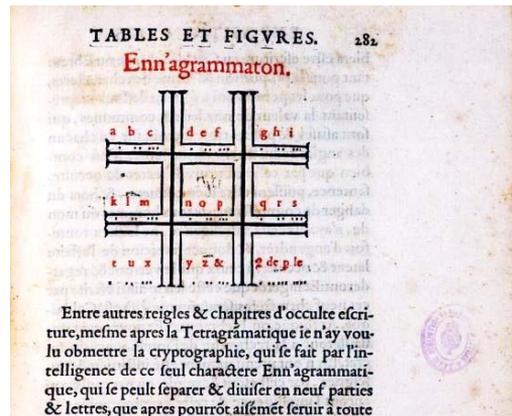
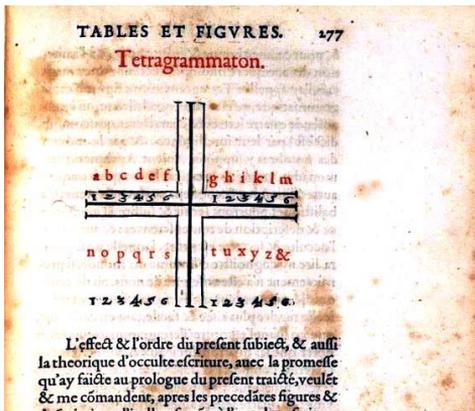


Иллюстрация 1. Рисунки в книге Trithemius J. *Polygraphie, et universelle escritura Cabalistique; traduite par Gabriel de Collange*. Paris: Jaques Kerver, 1561. P. 277, 282.

<sup>46</sup> Trithemius J. *Polygraphie, et universelle escritura Cabalistique de m. I. Tritheme Abbé; traduite par Gabriel de Collange, natif de Tours en Auvergne*. Paris: Jaques Kerver, 1561. Эти рисунки можно найти на стр. 277 и 282 этого издания, см. также Илл. 1.

<sup>47</sup> Учтены издания 1518, 1550, 1564 и 1660 гг.

<sup>48</sup> См. также: King A.D. *The Ciphers of the Monks: a Forgotten Number-notation of the Middle Ages*. Stuttgart, 2002. P. 202–206.

<sup>49</sup> Trithemius. *Polygraphie*. P. 277–296.

3 act. | Drifiel. Anael 114  
 1063. | Sat. 326 Junus - 326  
 | Zachary. Raphael  
 | Jupiter 326. Mercur. 326  
 Gabriel 1055-1410.  
 Luna. Uril Michael.  
 Mars, Sol

354 354  
 28 336  
 12 2124  
 56 1062  
 28 1062

354 1/3

326, 336, 354 1/3, 365 1/3 326  
 354 3  
 978

abcd	ghijkl
23456	123456

326  
 354 1/3  
 365 1/3  
 326  
 27 365.

Ennagramm


354 2. 4. u. 1226 140 265  
 1095 336

Cal. 5308 14 Abram.  
 1810 85

1-326.; 326-2470, 652-978.  
 Мерк.  
 978-1304;

а) 326

Cam. Вен. Юпитер.  
 1-326; 326-652; 652-978  
 Мерк. Мдпор. Юпитер.  
 978-1304; 1304-1630; 1630-1958

Сатурн  
 1958-2282.

Cam. Мерк.  
 2282-2608; 2608-2934

Юпитер Мерк.  
 2934-3260; 3260-3586;

Марс Юпитер  
 3586-3912; 3912-4238;

Сатурн  
 4238-4564.

Cam. Вен. Мерк.  
 4564-4890; 4890-5216  
 Юпитер Мерк.  
 5216-5542; 34-360; 360-686  
 (34)  
 Юпитер Сатурн  
 686-1012; 1012-1338

Cam. Венитер  
 1338-1664; 1664-1990.

326 17  
 28 1462  
 46  
 1703-1810; 1810-1958; 1958-1903  
 Мерк. Юпитер  
 1703-1810; 1810-1958

336 17  
 28  
 76

РГАЛИ. Фонд 446, карт. 2, ед. хр. 17, л. 114.

336.   
 Сам. Вен. Мерк. Сатурн.   
 1-336; 677; -1088; -1344; -   
 Марс; Сатурн.   
 -1880; -2016; -2292;   
 Сам. Вен. Юпитер. Мерк.   
 -2688; -3024; -3360; -3696; -   
 Марс; Сатурн.   
 -4032; -4368; -4704; -   
 Сам. Вен. Юпитер. Марс. Мерк.   
 -5040; -5376; -5712; -540; -876; -   
~~1212~~   
 Сатурн (104) Сам.   
 -1212; -1548; -1884.   
 Сам. Вен. Юпитер. Мерк.   
 1848-96; 1876-1644; 1644-92; 1692-1740   
 Мерк. Сатурн   
 1740-1778; 1778-1836; 1836-1884   
 Сам. Вен. Юпитер.   
 337. 1-354; -708; -1063; -   
 Мерк. Марс; Сатурн.   
 -1417; -1771; -2126; -2480.   
 Сам. Вен. Юпитер. Мерк.   
 -2834; -3187; -3543; -3897; -   
 Мерк. Сатурн.   
 -4257; -4606; -4960;   
 Сам. Вен. Юпитер. Мерк.   
 -5315; -5669; -575; -870; -   
 (161)

Сатурн - Уран; Венера - Аскал; Юпитер -   
 - Чахарин; Меркурий - Рафам; Марс - Уриус   
 Луна - Табрина; Солнце - Мухамед   
 Сатурн; Венера, Юпитер, Меркурий - Марс Луна Солнце   
 Солнце; Луна; Марс; Меркурий; Юпитер; Венера; Сатурн.   
 Солнце; Луна; Венера; Марс; Меркурий; Юпитер; Сатурн.

УДК 82:14

ББК 83.3:87.3(2)522

## ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА НА ТВОРЧЕСТВО РУССКИХ РЕАЛИСТОВ РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ

Е.М. КРИВОЛАПОВА

Курский государственный университет

ул. Радищева, д. 33, г. Курск, 305000, Российская Федерация

E-mail: elena\_vroblevska@mail.ru

*Исследуется влияние философской концепции любви Вл. Соловьёва на творчество А. Куприна и М. Пришвина. Отмечается, что тема любви – одна из основных в культуре Серебряного века, получившая широкое отражение не только в русской литературе, но и в философии и теологии. Указывается, что проблемы любви и пола, семьи и брака, эмансипации женщины стали предметом внимания философов рубежа XIX–XX веков: В.С. Соловьёва, Н.Ф. Фёдорова, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка. Подчеркивается, что в освещении этих проблем безусловный приоритет принадлежит Вл. Соловьёву, так как основные положения его философии любви повлияли на творчество как модернистов, так и неореалистов. Обращается внимание, что проблема влияния «метафизики любви» Вл. Соловьёва на творчество писателей-неореалистов исследована недостаточно полно. Выявляется присутствие основных идей «метафизики любви» Вл. Соловьёва в художественных произведениях А.И. Куприна и дневниках М.М. Пришвина. Подчеркивается, что для писателей наиболее значимыми оказались идеи философии Вл. Соловьёва о преобразующей силе любви, восстановлении в человеке образа Божия. Отмечается, что в произведениях А.И. Куприна основной акцент делается на таких положениях «метафизики любви» Вл. Соловьёва, как сила любви, способная противостоять смерти и ее «единственность». С этой точки зрения анализируются повести «Гранатовый браслет» и «Одиночество». Специальное внимание уделяется дневникам М.М. Пришвина, в которых проблемы любви, пола, брака осмысливаются в русле философских идей Вл. Соловьёва. Выявляется сходство взглядов Вл. Соловьёва и М. Пришвина на сущность любви как телесно-духовного единства, как «воплощения истинной идеальной человечности». Делается вывод о том, что в понимании онтологической сущности любви взгляды А.И. Куприна и М.М. Пришвина близки к философии любви Вл. Соловьёва.*

*Ключевые слова: культура Серебряного века, идеи Вл. Соловьёва, творчество А. Куприна, дневники М. Пришвина, «метафизика любви» Вл. Соловьёва, любовь, пол, брак в культуре Серебряного века, эмансипация женщины, онтологическая сущность любви*

## THE INFLUENCE OF THE PHILOSOPHY OF VL. SOLOVYOV IN WORKS OF RUSSIAN REALISTS OF THE TURN OF THE XIX-XXTH CENTURIES

E.M. KRIVOLAPOVA

Kursk state university,

d. 33, Radishchev st. , Kursk, 305000, Russian Federation

E-mail: elena\_vroblevska@mail.ru

*The article explores the influence of Vl. Solovyov's philosophy of love on A. Kuprin's and M. Prishvin's creativity. It is noted that the theme of love is one of the main themes in the culture of the Silver Age. It was widely reflected not only in Russian literature, but also in philosophy, theology. It is*

*indicated that the problems of love and sex, family and marriage, the emancipation of women have become the subject of attention of philosophers of the turn of the XIX – XXth centuries: V.S. Solovyov, N.F. Fedorov, V.V. Rozanov, N.A. Berdyaev, P.A. Florensky, S.L. Frank. It is emphasized that in coverage of these problems the absolute priority belongs to Vl. Solovyov, since the main provisions of his philosophy of love influenced the work of both modernists and neorealists. Attention is drawn to the fact that the problem of the influence of Vl. Solovyov's "metaphysics of love" on the work of neorealist writers is not fully explored. The author of the article reveals presence of the basic ideas of Vl. Solovyov's "metaphysics of love" in Kuprin's works and Prishvin's diaries. It is emphasized that the ideas of Vl. Solovyov about the transforming power of love, about the restoration in man of the image of God are turned out to be the most significant for writers. It is noted that in Kuprin's works the main emphasis is laid on the following provisions of Vl. Solovyov's "metaphysics of love": the power of love that can withstand death, and its "uniqueness". From this point of view, the novels "Garnet Bracelet" and "Loneliness" are analyzed. Special attention is paid to Prishvin's diaries, in which the problem of love, sex, marriage is interpreted in line with the philosophical ideas of Vl. Solovyov. The similarity of views of Vl. Solovyov and M. Prishvin on the essence of love as a bodily-spiritual unity, "the embodiment of true ideal humanity" are revealed. It is concluded that, in understanding the ontological essence of love, views of A. Kuprin and M. Prishvin are close to the philosophy of love by Vl. Solovyov.*

*Keywords: culture of the Silver Age, ideas of Vl. Solovyov, the work of A. Kuprin, the diaries of M. Prishvin, "metaphysics of love" Vl. Solovyov, love, gender, marriage in Silver Age culture, the emancipation of women, the ontological essence of love*

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2019.4.038–049

Тема любви – одна из основных в культуре Серебряного века. Именно тогда она «с "вулканической энергией" ворвалась в русскую публицистику, художественную критику, эссеистику, философию и теологию»<sup>1</sup>. Дискуссии о проблемах любви и пола, семьи и брака, об эмансипации женщины стали приметой времени и получили отражение в работах мыслителей рубежа XIX–XX веков: В.С. Соловьёва, Н.Ф. Фёдорова, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка и других. В этом отношении безусловный приоритет принадлежит Вл. Соловьёву, основные положения философского учения которого сознательно или бессознательно послужили ориентиром в поисках ответов на поставленные временем вопросы.

В своих стремлениях созидания нового – общества, культуры, искусства, религии – художники и мыслители Серебряного века обращались к высшим началам бытия, пытаясь именно там найти ориентир гармонии и идеального начала. Любовь являлась для них первоосновой всего сущего, той силой, которая способна преобразить мир.

Влияние философии любви Вл. Соловьёва на творчество деятелей литературы рубежа XIX–XX веков неоднократно становилось предметом научного исследования, но приоритет в этом отношении принадлежал изучению рецепции метафизики Соловьёва в творчестве русских символистов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Пахомова И.В. Тема любви в художественном опыте эпохи Серебряного века // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. Вып. 2 (43). 2014. С. 117 [1].

<sup>2</sup> См.: Димитрова Н.И. Философия искусства и любви – Владимир Соловьёв в эпоху Серебряного века // Соловьёвские исследования. 2010. № 2 (26). С. 18–22 [2]; Дзудева Н.В. «Вечная Жен-

Следует учитывать тот факт, что уже во второй половине 1900-х годов процессы обновления реализма отчетливо проступают в творчестве писателей, продолжающих реалистические традиции Л.Н. Толстого, А.П. Чехова, таких как И.А. Бунин, А.И. Куприн, М.М. Пришвин. В этой связи исследователи отмечали «особый тип восприятия исторического времени», передачу «бытия через быт», что позволило им говорить о новом типе реализма – неореализме – в творчестве вышеназванных писателей<sup>3</sup>. Именно писатели-неореалисты оказались восприимчивы к экзистенциальным вопросам бытия, к проблемам идеальной, «божественной», «вневременной» любви, дающей право на бессмертие.

Проблема влияния метафизики любви Вл. Соловьева на творчество писателей-неореалистов на сегодняшний день исследована недостаточно полно, хотя поднималась неоднократно<sup>4</sup>. Не решен вопрос и о том, как происходило усвоение философских идей Соловьева – напрямую, через изучение его сочинений, или опосредованно. В этом отношении интересен художественный опыт А.И. Куприна и М.М. Пришвина.

На рубеже XIX–XX веков проблема любви была связана в первую очередь с «примирением» духа и плоти и на этой основе с созданием нового человека, способного одержать победу над смертью посредством божественной преобразующей силы любви.

Для русских неореалистов А.И. Куприна и М.М. Пришвина, далеких от «нездешних миров», разгадать тайну любви представлялось сложнейшей задачей, и в этом отношении некоторые положения «метафизики любви» Вл. Соловьева стали для них отправной точкой в решении этой проблемы, поскольку позволяли приблизиться к «абсолюту».

Одним из таких положений было определение Соловьевым смысла любви как утверждения «безусловного значения другой индивидуальности, а через это и безусловное значение своей собственной»<sup>5</sup>. Это объясняло, почему каждый индивидуум видит предмет своей любви в идеальном свете, верит в его «безусловность». Только великой силе любви, считал Соловьев, дано «конкретно и жизненно» ощутить и прозреть образ Божий в другом человеке,

---

ственность» Вл. Соловьева в эстетико-философском дискурсе Вяч. Иванова // Соловьёвские исследования. 2011. № 1 (29). С. 93–99 [3]; Криволапова Е.М. Владимир Соловьев и Зинаида Гиппиус: «встречи» и «совпадения» (по материалам дневников З. Гиппиус) // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3 (31). С. 148–160 [4].

<sup>3</sup> См.: Келдыш В.А. Русский реализм начала XX века. М., 1975 [5]; Скубачевская Л.А. Специфика неореализма А.И. Куприна: дис. ... канд. филол. наук. Харьков, 2007. 206 с. [6]; Давыдова Т.Т. Русский неореализм. Идеология, поэтика, творческая эволюция (Е. Замятин, И. Шмелев, М. Пришвин, А. Платонов, М. Булгаков и др.): учеб. пособие. М., 2005. 336 с. [7]; Абишева У.К. Неореализм в русской литературе 1900–1910-х годов: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2006. 396 с. [8]; Захариева И. Символизм и своеобразие русского реализма XX века // Болгарская русистика. 2003. № 3–4. С. 31–39. [9].

<sup>4</sup> См.: Хван А.А. Метафизика любви в произведениях А.И. Куприна и И.А. Бунина: дис. ... канд. филол. наук. М., 2002. 164 с. [10]; Денисова О.Н. Метафизика любви в дневниковом и художественном дискурсе М.М. Пришвина: дис. ... канд. филол. наук. Елец, 2015 [11].

<sup>5</sup> См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 519 [12].

утвердить его как существующего в Боге. По этой причине философ признает за чувством любви особенное значение: любовь – это начало «видимого восстановления образа Божия в материальном мире», начало «воплощения истинной идеальной человечности»<sup>6</sup>.

Не остались равнодушны писатели-реалисты и к идее преображающей силы любви, всегда готовой к самопожертвованию. Дело любви, – утверждал Соловьев, – это «индивидуальный нравственный подвиг», так как в существующей действительности сохранить истинную любовь от всех страстей человеческих, от «поглощения материальной средой» чрезвычайно трудно<sup>7</sup>. Для этого противостояния «верующей любви» необходимо великое терпение, «чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой»<sup>8</sup>.

Не представляется возможным говорить о прямом, непосредственном влиянии философии любви на творчество А. Куприна и М. Пришвина. Если в дневниках М.М. Пришвина имя Вл. Соловьева упоминается неоднократно, то в отношении А.И. Куприна таких свидетельств нет. Кроме того, М.М. Пришвин обращается к трудам философа в основном в связи с размышлениями о проблемах религии и церкви, старообрядчества и славянофильства, но не применительно к проблемам любви и пола.

Хотя имеется одно любопытное обстоятельство. В своем раннем дневнике М.М. Пришвин отмечает, что именно женщины проявляют интерес к сочинениям Вл. Соловьева: «Прасковья Васильевна делает нечеловеческие усилия, чтобы отстоять себе тихий уголок, где она могла бы начать читать Соловьева: слышала, что Владимир Соловьев – необходимая ступень в религиозно-философском сознании» [13, с. 264].

В отличие от символистки Зинаиды Гиппиус, которая не только восприняла основные положения соловьевской концепции любви, но и, основываясь на них, создала собственный «метафизический проект», А.И. Куприн и М.М. Пришвин рассматривали проблемы любви и пола в контексте прочих актуальных вопросов, обусловленных общественно-культурной ситуацией русской жизни. Поэтому не представляется возможным говорить о рецепции основных составляющих философии Эроса Вл. Соловьева у М.М. Пришвина и А.И. Куприна, какие наблюдаются в метафизическом проекте З. Гиппиус, а именно: *андрогинизме, духовно-телесности и богочеловечности*. Тем не менее можно проследить, как основные положения философии любви Вл. Соловьева опосредованно отразились в творчестве А. Куприна и М. Пришвина.

Уже в начале творческого пути А.И. Куприн четко определил свою писательскую позицию. В «Десяти заповедях для писателя-реалиста» он заявляет: «Ты – репортер жизни» [14, с. 279]. Позднее критики нарекут А.И. Куприна «бытовиком», на что писательотреагирует так: «Старый, древний быт. Быт,

<sup>6</sup> См.: Соловьев В.С. Смысл любви. С. 516.

<sup>7</sup> Там же. С. 537.

<sup>8</sup> Там же. С. 537.

проклятый критиками, создавшими презрительно унижительное словечко для иных писателей – “бытовик”. Но почему же в этом быте, в неизменной повторяемости событий, в повседневном обиходе, в однообразной привычности слов, движений, поговорок, песен, обрядов – почему в них всегда жила и живет для меня неизъяснимая прелесть, утверждающая крепче всего и мое бытие в общей жизни?» [15, с. 107].

Но гораздо любопытнее представляется другое прозвище Куприна, данное ему К. Чуковским, – «зрячий крот»<sup>9</sup>, прозвище, по словам О. Михайлова, «глумливое»<sup>10</sup> и странное в своей сочетаемости несочетаемого. Но, называя так А.И. Куприна, К.И. Чуковский почувствовал в творческой манере писателя некую двойственность, не позволяющую однозначно отнести его к продолжателям реалистических традиций, с одной стороны, и причислить к представителям «новой литературы» – с другой.

Для К.И. Чуковского А.И. Куприн, прежде всего, «зрячий и зоркий», в отличие от «слепых», т. е. «кротов», в произведениях которых «все отвлеченно, все обобщенно – и ничего зримого, ничего рожденного глазом»<sup>11</sup>. Примером «слепых» может служить Федор Сологуб (и в его лице все символисты).

Но в то же время критик отказывает А.И. Куприну в праве называться «бытописателем», «певцом быта», поскольку, «обожая быт глазами, он ненавидит его душой»<sup>12</sup>. Именно поэтому он «просто зрячий крот, аномалия, почти уродливая “игра природы”»<sup>13</sup>. Его «болезнь» состоит в том, что Куприн любит быт, но отрицает его. И это отличает его от писателей-реалистов, которые быт не только живописали, но и любили, таких как, например, Н.В. Гоголь, Л.Н. Толстой, Ч. Диккенс.

Примечательно, что после выхода «Молоха» «никто из критиков не заметил в ранней повести А.И. Куприна органического соединения традиции добротного бытописательства с мировидением “новой литературы”»<sup>14</sup>. Но тем не менее, отталкиваясь от быта, А.И. Куприн искал метафизические «глубины и бездны», которые позволили бы ему приблизиться к постижению тайны человеческого бытия. Так же, как Вл. Соловьев, А. Куприн понимал любовь как высшую духовную силу, способную преобразить человека, как путь к нравственному совершенствованию, как начало «воплощения истинной идеальной человечности»<sup>15</sup>.

В произведениях писателя о любви отчетливо проступают два положения, являющиеся наиболее значимыми в философии Вл. Соловьева: о силе любви, способной противостоять даже смерти, и о «единственности» любви:

<sup>9</sup> См.: Чуковский К. О Куприне [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.chukfamily.ru/kornei/prosa/kritika/o-kuprine> [16].

<sup>10</sup> См.: Михайлов О. Куприн. М., 1981. С. 43 [17].

<sup>11</sup> См.: Чуковский К. О Куприне.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> См.: Дьякова Е.А. Александр Куприн // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. С. 592 [18].

<sup>15</sup> См.: Давыдова Т.Т. Русский неореализм. С. 516.

Люди живы той любовью,  
Что одно к другому тянет,  
Что над смертью торжествует  
И в аду не перестанет [12, с. 441].

Очевидное подтверждение тому – «Суламифь» и «Гранатовый браслет» – произведения, демонстрирующие, казалось бы, различный взгляд на любовь: первое с эмфазой на плотской, эротической составляющей, второе – на духовной, платонической. Но при этом и в той, и в другой повести звучат сходные мысли: «...тысячи раз может любить человек, но только один раз он любит. Тьмы-тем людей думают, что они любят, но только двум из них посылает Бог любовь»<sup>16</sup>; любовь «дороже самой жизни, потому что даже жизнью она не дорожит и не боится смерти»<sup>17</sup>; «а где же любовь-то? <...> Та, про которую сказано – «сильна, как смерть»?»<sup>18</sup>. Метания же А.И. Куприна между духом и плотью – это примета символистского влияния, уходящая своими корнями в философию любви Вл. Соловьева. Парадоксальность некоторых суждений философа справедливо отметил К.В. Мочульский, например соединение противоположностей – крайнего эротизма с крайним аскетизмом: «Наряду с этим апофеозом половой любви – столь же крайнее утверждение аскетизма. Любовь должна быть половой, но одновременно бесплотной. Эротическая взволнованность не должна разрешаться в физическом соединении» [21, с. 180]. В связи с этим Соловьев отрицает христианскую семью и отвергает рождение детей.

Подобные примеры находим и у А.И. Куприна. Так, генерал Аносов из «Гранатового браслета» рассуждает о том, что в жизни настоящая любовь заменяется обыденностью, брак, по его убеждению, – это часть привычной человеческой жизни, не имеющей в большинстве случаев ничего общего с настоящей любовью. Желание вступить в брак герой объясняет разными причинами: женщине «стыдно оставаться в девушках, особенно когда подружки уже повиходили замуж» её желанием «быть хозяйкой, главной в доме», потребностью материнства. А мужчину побуждает к женитьбе «усталость от холостой жизни ... бывают иногда и мысли о приданом» [20, с. 335]. Иными словами, любовь и брак – это два взаимоисключающих понятия. Как только любовь, божественную по своей природе, пытаются свести к земным отношениям, нагрузить чуждой ей материальной атрибутикой, она теряет «веяние нездешней радости».

Примером тому может служить и другой рассказ А.И. Куприна «Одиночество». Его герои женаты три месяца. Их счастье «полное, ленивое и сладкое» от удовлетворенной любви. Рассказ мужа о давнем «глупом», «маленьком» романе в богатом доме, где он был репетитором, но где «с ним обращались как со своим,

<sup>16</sup> См.: Куприн А.И. Суламифь // Куприн А.И. Собрание сочинений: в 5 т. М., 1982. Т. 3. С. 228 [19].

<sup>17</sup> Там же. С. 202.

<sup>18</sup> См.: Куприн А.И. Гранатовый браслет // Куприн А.И. Собрание сочинений: в 5 т. М., 1982. Т. 3. С. 335–336 [20].

даже больше того...»<sup>19</sup>, заставляет героиню посмотреть на него другими глазами. Она представляет, насколько унизительна и постыдна была роль мужа, вынужденного развлекать богатую, капризную, испорченную княжну, и не понимает, почему он рассказывает об этом с таким самодовольством. Радужная пелена как будто сползает с ее глаз, и Вера Львовна вдруг осознает, что «Владимир Иванович» сделался для неё «чужим, далеким человеком и что их прежняя близость никогда уже не может возвратиться»<sup>20</sup>. Но самым страшным для нее становится осознание невозможности проникнуть во внутренний мир другого человека, «войти в его существо». «Послушай, Володя, – спрашивает героиня, – тебе ни разу не приходило в голову, что никогда, понимаешь, никогда двое людей не поймут вполне друг друга?.. Какими бы тесными узами они ни были связаны?..» [22, с. 209–210]. И заранее знает, что муж её не поймет. Рассказ заканчивается победой здравого рассудка над всеми «метафизическими прозрениями»: после бессонной ночи героиня приходит «к единственному разумному и холодному решению: надо жить, как все, надо даже лгать, если нельзя говорить правду»<sup>21</sup>. Вывод однозначен: жизнь сердца в браке невозможна, сердце должно быть закрыто.

Рассказ «Одиночество» публиковался А.И. Куприным неоднократно, в последний раз в 1910 году, когда создавался «Гранатовый браслет». И в том, и в другом рассказе героиню зовут Вера. Разница в том, что в первом рассказе речь идет о любви взаимной, разрешающейся браком, но в этом браке лишенной возможности продолжения. А во втором – о любви неразделенной, но являющейся вершиной жизни, ее смыслом и оправданием. Таким образом, показывая несовершенство существующего мира, человеческих отношений, описывая быт ярко и любовно и не принимая его, А. Куприн находит в идеальной, возвышенной любви источник гармонии с миром и с собой.

В отличие от А.И. Куприна, М.М. Пришвин никогда не причислял себя ни к одному из существующих литературных течений, с явной долей иронии относился к символистам, однако, в соответствии с философско-мировоззренческими идеями своего времени, он тоже пытался осмыслить «философию любви» именно в духе Вл. Соловьева. Наиболее показательны в этом отношении дневники М.М. Пришвина.

Любовь для него не сводится к отвлеченной категории, но и не вмещается в рамки обыденной жизни. Сложность заключается в том, что чаемый писателем синтез духа и плоти представляется ему недостижимым, хотя интуитивно он постоянно стремится к нему, поскольку любовь для М.М. Пришвина – это и основа гармонизации жизни и реализация человека в существующем мире. Неслучайно писатель сравнивает неудачную любовь с насильно остановленной жизнью.

<sup>19</sup> См.: Куприн А.И. Одиночество // Куприн А.И. Собрание сочинений: в 9 т. М., 1964. Т. 2. С. 207 [22].

<sup>20</sup> Там же. С. 209.

<sup>21</sup> Там же. С. 212.

Центральное место в раннем дневнике отводится истории любви М.М. Пришвина к Варваре Петровне Измаковой. С самых первых строк обозначается глубокое противоречие между идеалом и действительностью, иллюзией и реальностью, духом и плотью. Неспособность примирить возвышенное и низменное во взаимоотношениях с женщиной становится для М.М. Пришвина болевой точкой, тем самым камнем преткновения, о который разбиваются все его попытки обретения гармоничных отношений.

Но все же именно через любовь к женщине М.М. Пришвин пытается постичь Божественную тайну мира, разгадать смысл собственного «я». В 1913 году свое понимание любви М.М. Пришвин выразит в следующей схеме: «Когда человек любит – он проникает в суть мира. Поэтому мир ему должен представляться вращающимся вокруг неподвижной точки» [13, с. 159]. Пришвинское видение мира любящего человека в чем-то сходно с концепцией любви Вл. Соловьева, выраженной в стихотворных строках, ставших для «младосимволистов» своеобразным паролем: «Все кружась, исчезает во мгле / Неподвижно лишь солнце любви» [23, с. 384].

В противопоставлении духовного и физического в отношении к любви, полу, женщине, браку М.М. Пришвин также близок к Вл. Соловьеву, в сознании которого были четко разделены две формы любви. Но оппозиция духовного и телесного у М.М. Пришвина носит не абстрактный, «головой» характер, а создается самой жизнью и переживается писателем не столько «теоретически», сколько эмпирически.

В его прошлом осталась «высшая», духовная любовь, представленная им как великая Божественная сила. Эта любовь возвышает, дает ощущение святости. Она не имеет альтернативы, а потому физическая составляющая здесь полностью исключается. В этой любви не предусматривается «бытового», с которым связываются понятия «брак» и «семья»: Пришвин не может «унизить животным чувством» свою возлюбленную, но одновременно и не хочет терять ее, что делает любовную ситуацию неразрешимой.

Контекст настоящего более сложен и многозначен: основа его – любовь плотская, любовь с обыкновенной женщиной («иллюзия с мужичкой»), и непрерывным атрибутом такой любви являются семейные сцены («Фрося превратилась» в «злейшую Ксантиппу»<sup>22</sup>). Это сны, в которых былая «высшая» любовь низвергается до уровня пошлой, физически уродливой, грубой. Этапы этой печальной эволюции М.М. Пришвин фиксирует в дневнике: «Она встретила ему как от века предназначенная, та лучшая, желанная, и стала единым образом красоты и добра, она единственная, Прекрасная Дама» [13, с. 302]. Но проходит время, и она, подобно Прекрасной Даме А. Блока, «потускнела, померкла и стала блудницей»<sup>23</sup>.

Настоящее для М.М. Пришвина – это реализация плотской любви, но с постоянной тоской о духовной. Дилемма, перед которой оказывается писатель,

<sup>22</sup> См.: Пришвин М.М. Дневники. 1914–1917. СПб., 2007. С. 89 [24].

<sup>23</sup> См.: Пришвин М.М. Ранний дневник. 1905–1913. С. 303.

наталкивает его на размышления о судьбе брата Саши. Корни его жизненной трагедии – в семейном разладе, который, по убеждению писателя, не может быть преодолен. Уход брата из семьи к другой женщине где-то оправдывается писателем. Жена брата, «превосходная женщина, которую он не мог не любить и не ценить», «устроила ему превосходную внешнюю жизнь, но душу его упустила»<sup>24</sup>. Другая женщина хотела спасти опустившегося брата и приняла со всеми его пороками. Первая «была для него Марфой», другая, по мысли М.М. Пришвина, должна была стать для брата Марией. Для М.М. Пришвина Марфа и Мария – это два полюса женской души, две различные установки в жизни, между которыми происходят его собственные душевные метания. Приоритеты писателя обозначены достаточно четко: безусловно, что для него любовь – это Мария, но не Марфа, хотя жизненные обстоятельства складываются так, что он вынужден жить с Марфой, а мечтать о Марии.

Ответ на волнующий М.М. Пришвина вопрос, как преодолеть антиномию духовного и телесного, был подсказан ему еще задолго до его мучительного любовного и семейного опыта его двоюродной сестрой Марьей Васильевной Игнатовой. 12 июля 1942 года М.М. Пришвин напишет об этом: «Мне вспомнилась моя вековечная раздвоенность: позор обыкновенной любви и страх перед большой любовью. Еще мальчишкой в 20 лет я в этом сознался Маше, а она мне на это лукаво, как Джиоконда, улыбаясь, ответила: – А ты соедини» [25, с. 212].

Такое «соединение» свершится в жизни М.М. Пришвина гораздо позднее, но уже в раннем дневнике им намечаются подступы к решению той основной проблемы, в которой будет заключаться смысл всех последующих жизненных исканий писателя.

На протяжении всей жизни М.М. Пришвин размышляет о феномене любви, пытается обосновать свою философскую концепцию любви, вывести некую универсальную формулу, объясняющую онтологическую сущность любви. Примечательно, что многие выводы Пришвина сходны с положениями метафизики любви Вл. Соловьева. Так, например, философ видит смысл любви в том, чтобы ощутить и прозреть образ Божий в другом человеке, утвердить его как существующего в Боге. В дневнике М.М. Пришвина находим: «На земле у людей существует великая любовь, единая и беспредельная. <...> ...я нахожу единственную, которая соответствует моему собственному единству, и только через это соответствие, единство с той и с другой стороны вхожу я в море всеобщей любви человеческой. <...> Иначе: только путем личной любви можно приобщиться к всечеловеческой любви» [26, с. 202].

Для М.М. Пришвина так же, как и для Вл. Соловьева, цель любви заключается в реализации божественной идеи человека, восстановлении его целостности; для писателя «любовь есть религиозное действие, ведущее к реинтеграции разорванного мира, к примирению природы с человеком и человека с Бо-

---

<sup>24</sup> Там же. С. 127.

гом»<sup>25</sup>. «Теперь же, – отмечает М.М. Пришвин в дневнике, – когда я полюбил Л., то на вопрос о том, существует ли Бог, отвечаю: раз Л. существует, то, значит, и Бог существует. Я могу еще лучше ответить на этот вопрос: раз я в любви своей к Л. чувствую вечность, значит, Бог существует» [26, с. 159].

М.М. Пришвин разделяет мысль Вл. Соловьёва о том, что только посредством любви возможно достижение Божественного всеединства – воссоединение идеального и материального начал. 30 января 1943 года, подводя итог своим многолетним размышлениям о сущности любви, М.М. Пришвин делает следующую запись: «В дневнике можно понять теперь уже общую идею: это, конечно, творчество жизни в глубочайшем смысле с оглядкой на аскетов, разделивших дух, как благо, от плоти – зла. Дневник это не разделяет, а именно утверждает, как самую святость жизни, акт соединения духа и материи, воплощения и преображения мира. Творчество это непременно требует двух лиц и называется любовью» [25, с. 404].

Вполне по-соловьёвски звучит и вывод, венчающий размышления М.М. Пришвина о смысле любви как начале «видимого восстановления образа Божия в материальном мире» и «воплощения истинной идеальной человечности»<sup>26</sup>: «Итак, *любовь как творчество* есть воплощение каждым из любящих в другом своего идеального образа. Любящий под влиянием другого как бы находит себя, и оба эти найденные, новые существа соединяются в единого человека: происходит как бы восстановление разделенного Адама» [25, с. 404].

Творческое наследие А.И. Куприна и М.М. Пришвина позволяет увидеть, как в соответствии с философско-мировоззренческими идеями своего времени писатели пытались осмыслить «метафизику любви» в духе Вл. Соловьёва, основные положения философии которого послужили ориентиром в поисках ответов на поставленные временем вопросы.

Так же, как и Вл. Соловьёв, писатели понимали любовь как высшую духовную силу, способную преобразить человека, как путь к нравственному совершенствованию, как начало «воплощения истинной идеальной человечности». И А.И. Куприн, и М.М. Пришвин разделяли мысль Вл. Соловьёва о том, что только посредством любви возможно достижение Божественного всеединства – воссоединения идеального и материального начал.

#### Список литературы

1. Пахомова И.В. Тема любви в художественном опыте эпохи Серебряного века // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. 2014. Вып. 2(43). С. 116–124.
2. Димитрова Н.И. Философия искусства и любви – Владимир Соловьёв в эпоху Серебряного века // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2(26). С. 18–22.
3. Дзущева Н.В. «Вечная Женственность» Вл. Соловьёва в эстетико-философском дискурсе Вяч. Иванова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 93–99.
4. Криволапова Е.М. Владимир Соловьёв и Зинаида Гиппиус: «встречи» и «совпадения» (по материалам дневников З. Гиппиус) // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 148–160.

<sup>25</sup> См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. С. 180.

<sup>26</sup> См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В. С. Сочинения. С. 515.

5. Келдыш В.А. Русский реализм начала XX века. М., 1975. 280 с.
6. Скубачевская Л.А. Специфика неореализма А.И. Куприна: дис. ... канд. филол. наук. Харьков, 2007. 206 с.
7. Давыдова Т.Т. Русский неореализм. Идеология, поэтика, творческая эволюция (Е. Замятин, И. Шмелев, М. Пришвин, А. Платонов, М. Булгаков и др.): учеб. пособие. М., 2005. 336 с.
8. Абишева У.К. Неореализм в русской литературе 1900–1910-х годов: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2006. 396 с.
9. Захариева И. Символизм и своеобразие русского реализма XX века // Болгарская русистика. 2003. № 3–4. С. 31–39.
10. Хван А.А. Метафизика любви в произведениях А.И. Куприна и И.А. Бунина: дис. ... канд. филол. наук. М., 2002. 164 с.
11. Денисова О.Н. Метафизика любви в дневниковом и художественном дискурсе М.М. Пришвина: дис. ... канд. филол. наук. Елец, 2015. 188 с.
12. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 493–547.
13. Пришвин М.М. Ранний дневник. 1905–1913. СПб., 2007. 800 с.
14. Куприн А.И. О литературе. Минск, 1969. 454 с.
15. Куприн А.И. Извозчик Петр // Наш современник. 1988. № 11. С. 107–108.
16. Чуковский К. О Куприне // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.chukfamily.ru/kornei/prosa/kritika/o-kuprine>
17. Михайлов О. Куприн. М., 1981. 270 с.
18. Дьякова Е.А. Александр Куприн // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2001. С. 586–625.
19. Куприн А.И. Суламифь // Куприн А.И. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3. М., 1982. С. 195–247.
20. Куприн А.И. Гранатовый браслет // Куприн А.И. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3. М., 1982. С. 308–354.
21. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С. 63–216.
22. Куприн А.И. Одиночество // Куприн А.И. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 2. М., 1964. С. 202–212.
23. Соловьёв В.С. Бедный друг! истомил тебя путь // Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров». СПб., 1999. С. 384.
24. Пришвин М.М. Дневники. 1914–1917. СПб., 2007. 608 с.
25. Пришвин М.М. Дневники. 1942–1943. СПб., 2012. 813 с.
26. Пришвин М.М., Пришвина В.Д. Мы с тобой. Дневник любви. СПб., 2003. 256 с.

### References

1. Pakhomova, I.V. Tema lyubvi v khudozhestvennom opyte epokhi Serebryanogo veka [The theme of love in the artistic experience of the Silver Age], in *Vestnik Ryazanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S.A. Esenina*, 2014, issue 2(43), pp. 116–124.
2. Dimitrova, N.I. Filosofiya iskusstva i lyubvi – Vladimir Solov'ev v epokhu Serebryanogo veka [Philosophy of art and love – Vladimir Solovyov in the Silver Age], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 2(26), pp. 18–22.
3. Dzutseva, N.V. «Vechnaya Zhenstvennost'» Vl. Solov'eva v estetiko-filosofskom diskurse Vyach. Ivanova [«Eternal Femininity» of Vl. Solovyov in the aesthetic and philosophical discourse of Vyach. Ivanov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 93–99.
4. Krivolapova, E.M. Vladimir Solov'ev i Zinaida Gippius: «vstrechi» i «sovpadeniya» (po materialam dnevnikov Z. Gippius) [Vladimir Solovyov and Zinaida Hippus: «meetings» and «coincidences» (based on the diaries of Z. Gippius)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 3(31), pp. 148–160.
5. Keldysh, V.A. *Russkiy realizm nachala XX veka* [Russian realism of the early XXth century]. Moscow, 1975. 280 p.
6. Skubachevskaya, L.A. *Spetsifika neorealizma A.I. Kuprina*. Diss. ... kand. filol. nauk [Specificity of A.I. Kuprin's neorealism: dissertation of the candidate of philological sciences. Cand. philol. sci. diss.]. Khar'kov, 2007. 206 p.

7. Davydova, T.T. *Russkiy neorealizm. Ideologiya, poetika, tvorcheskaya evolyutsiya* (E. Zamyatin, I. Shmelev, M. Prishvin, A. Platonov, M. Bulgakov i dr.) [Russian neorealism. Ideology, poetics, creative evolution (E. Zamyatin, I. Shmelev, M. Prishvin, A. Platonov, M. Bulgakov, etc.)]. Moscow, 2005. 336 p.
8. Abisheva, U.K. *Neorealizm v russkoy literature 1900–1910-kh godov*. Diss. d-ra filol. nauk [Neorealism in Russian literature of the years 1900–1910. D-r philol. sci. diss.]. Moscow, 2006. 396 p.
9. Zakharieva, I. Simvolizm i svoeobrazie russkogo realizma XX veka [Symbolism and originality of Russian realism of the XX century], in *Bolgarskaya rusistika*, 2003, no. 3–4, pp. 31–39.
10. Khvan, A.A. *Metafizika lyubvi v proizvedeniyakh A.I. Kuprina i I.A. Bunina*. Diss. ... kand. filol. nauk [Metaphysics of love in the works of A.I. Kuprina and I.A. Bunina. Cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2002. 164 p.
11. Denisova, O.N. *Metafizika lyubvi v dnevnikovom i khudozhestvennom diskurse M.M. Prishvina*. Diss. kand. filol. nauk [Metaphysics of love in the diary and art discourse of M.M. Prishvina. Cand. philol. sci. diss.]. Elets, 2015. 188 p.
12. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [Meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vols., vol. 2]. Moscow, 1990, pp. 493–547.
13. Prishvin, M.M. *Ranniy dnevnik. 1905–1913* [Early diary. 1905–1913]. Saint-Petersburg, 2007. 800 p.
14. Kuprin, A.I. *O literature* [On literature]. Minsk, 1969. 454 p.
15. Kuprin, A. Izvoshchik Petr [The driver Peter], in *Nash sovremennik*, 1988, no. 11, pp. 107–108.
16. Chukovskiy, K. O Kuprine [On Kuprin] Available at: <http://www.chukfamily.ru/kornei/prosa/kritika/o-kuprine>.
17. Mikhaylov, O. *Kuprin* [Kuprin]. Moscow, 1981. 270 p.
18. D'yakova, E.A. Aleksandr Kuprin [Alexander Kuprin], in *Russkaya literatura rubezha vekov (1890-e – nachalo 1920-kh godov). Kniga 1* [Russian literature of the turn of the century (1890 – early 1920th century). Book 1]. Moscow: IMLI RAN, 2001, pp. 586–625.
19. Kuprin, A.I. Sulamif [Shulamith], in Kuprin, A.I. *Sobranie sochineniy v 5 t., t. 3* [Collected works in 5 vols., vol. 3]. Moscow, 1982, pp. 195–247.
20. Kuprin, A.I. Granatovyy braslet [Garnet bracelet], in Kuprin, A.I. *Sobranie sochineniy v 5 t., t. 3* [Collected works in 5 vols., vol. 3]. Moscow, 1982, pp. 308–354.
21. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. Life and teaching], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky]. Moscow, 1995, pp. 63–216.
22. Kuprin, A.I. Odinochestvo [Loneliness], in Kuprin, A.I. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 2* [Collected works in 9 vols., vol. 2]. Moscow, 1964, pp. 202–212.
23. Solov'ev, V.S. Bednyy drug! istomil tebya put' [Poor friend! Bored you the way ...], in Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelechestve. Stat'i. Stikhotvoreniya i poema. Iz «Trekh razgovorov»* [Readings about Divine humanity. Articles. Lyrics and poem. «From the Three Talks»]. Saint-Petersburg, 1999, p. 384.
24. Prishvin, M.M. *Dnevnik. 1914–1917* [Diaries. 1914–1917]. Saint-Petersburg, 2007. 608 p.
25. Prishvin, M.M. *Dnevnik. 1942–1943* [Diaries. 1942–1943]. Saint-Petersburg, 2012. 813 p.
26. Prishvin, M.M., Prishvina, V.D. *My s toboy. Dnevnik lyubvi* [We are with you. Diary of love]. Saint-Petersburg, 2003. 256 p.

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ**

*Материалы Международной научной конференции,  
г. Краков, Польша, 2–5 июня 2019 г.*

УДК 177.6(470)  
ББК 87.525(2)

**ЛЮБОВЬ И БРАК В «ОПРАВДАНИИ ДОБРА» В.С. СОЛОВЬЕВА**

**Б. МАРШАДЬЕ**

Париж, Франция

E-mail: b2marchadier@gmail.com

*Представлен анализ концепции любви и брака В.С. Соловьёва, изложенной в его сочинениях «Смысл любви» (1892–1894 гг.), «Оправдание добра» (1897 г.), а также в стихотворениях и переписке. Отмечается, что любовь, узаконенная в рамках общества браком (церковным и гражданским), и ее плод – семья, являются положительными последствиями развития государственности. Анализируется обнаруживаемое В.С. Соловьёвым противоречие между половым актом, который не в силах восстановить утраченную человеком целостность, и стремлением к этой целостности, которой, однако, нет без целомудрия. Рассматривается попытка Соловьёва преодолеть это противоречие предположением о «внутреннем» (духовном?) деторождении, в отличие от «внешнего» деторождения. Отмечается, что в последние годы жизни философ освободился от этого духовного максимализма, что подтверждается в результате анализа его сочинения «Три разговора», один из персонажей которого – Князь – живет в духовном безбрачии и является предшественником антихриста.*

Ключевые слова: *Любовь, брак, деторождение, грех, аскетический подвиг, закон, цивилизованный строй, половой инстинкт, «социальное животное»*

**LOVE AND MARRIAGE IN VL. SOLOVYEV 'S  
«THE JUSTIFICATION OF GOOD»**

**B. MARCHADIER**

Paris, France

E-mail: b2marchadier@gmail.com

*Vl. Solovyov wrote extensively about love in his romantic and mystical poetry, in his correspondence and in his memoirs. He composed a whole book about love («The Meaning of Love», 1892-1894). The present paper is about the theme of love in Solovyov's moral philosophy as expounded in his «Justification of the Good» (1897). Love in the framework of society is legitimised in marriage, both religious and civil. Solovyov sees in marriage and family a positive consequence of the development of statehood. The problem is that he considered for a long time that the sexual act is unable to restore the lost integrity of the human being. Only chastity can. To get out of the difficulty, Solovyov invokes an «inner» (spiritual?) procreation different from an «outer» procreation. But it does not make things clearer. It seems that, in the last year of his life, Solovyov abandoned that spiritual maximalism, as is proved a contrario by the character of the Prince in «Three Conversations», who is both a celibate spiritualist and a precursor of the Antichrist.*

Key words: *Love, marriage, procreation, sin, asceticism, law, city, sexual urge, «social animal»*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.050–056

Как известно, у Владимира Соловьева был страстный и влюбчивый характер и вместе с этим глубокие мистические и аскетические стремления. Выдающаяся философская и поэтическая одаренность позволила ему совмещать и взаимно обогащать эти стороны своей личности в динамической философии человеческой любви.

Многое нам известно – главным образом через самого Соловьева – о его любовных романах. Самый известный источник – это его поэма «Три свидания» (1898 г.) и рассказ «На заре туманной юности» (1892 г.). В романтических переживаниях, выразившихся в этих сочинениях, преобладает мистическая струя (хотя, как всегда, когда речь идет о самом важном, переживания автора передаются слегка шуточным тоном). Девочка, в которую он влюбляется в девятилетнем возрасте, и молодая дама, с которой он целуется в поезде из Москвы в Харьков, вдруг преображаются перед его глазами и становятся тем, кем Беатриче была для Данте, – лучезарной фигурой и небесной красотой, постепенно исчезающей в мистическом сиянии:

Все видел я, и все одно лишь было –  
Один лишь образ женской красоты [1, с. 123].

На протяжении всей жизни любовные увлечения были для Соловьева мистическими переживаниями, его любовные провалы – мистическими провалами.

Вместе с этим можно отметить строгие аскетические убеждения Соловьева. Как мы знаем, он не ел мяса (хотя без педантичности, так как был очень общительным человеком) и был бессребренником. В молодости он пишет семнадцатилетней кузине Ольге, к которой собирается ехать: «Я люблю тебя и рад, что ты любишь меня также. Но я знаю, и ты должна это знать, что вся жизнь, а следовательно, и цвет жизни – любовь, есть только призрак и обман» [2, с. 142]. Можно сказать: странное, озадачивающее любовное письмо...

Под влиянием гностических учений у Соловьева формируется дуалистическое понятие о жизни, где плоть равна злу. «Брак, – говорит он, – должен браковаться». Еще в 1882 г. (в 30 лет) он напишет в «Духовных основах жизни»: «Та воля, с которой мы рождаемся, воля нашей плоти, подчинена природе, а природа подчинена греху, господствующему в ней. ... Пока мы действуем только *от себя* или от своей воли, мы неизбежно действуем от греха, как рабы и невольники греха» [3, с. 324].

Но в конце концов дуализм останется чуждым зрелому Соловьеву – и в этом смысле он был ортодоксальным христианином. Как он не один раз говорил, ангелы – чистые духи, но чистыми духами являются и демоны, которые не едят, не пьют, не спят и пребывают в безбрачии. А человек выше ангелов в том смысле, что он призван одухотворить, преобразить плоть мира. Жизнь и красо-

та рождаются из темных, тяжеловесных начал. Они «темного хаоса светлая дочь».

Какие бы низкие, плотские элементы не явились в человеке, они могут служить движению вперед, к высшим целям, как вода, гретая углем и превратившаяся в пар, движет паровоз (прекрасный рассказ «Два потока» в «Воскресных письмах» (1897–1898 гг.)).<sup>1</sup> «Ложная духовность, – пишет Соловьев в «Смысле любви», – есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее пере-рождение, спасение, воскресение» [4, с. 40].

Владимир Соловьев был глубоко нравственный человек. Он видел в чувстве стыда основу нравственности, и даже определял человека как «животное стыдящееся». Он воспитывался в порядочной, многолетней профессорской семье. Тут немаловажно подчеркнуть, что, несмотря на то, что Соловьев был большим чудаком, он был хорошо воспитан. В отличие, например, от Достоевского, который постоянно обижался и ссорился. Как во многих буржуазных семьях в старой России, у Соловьевых преобладали патриархальные нравы, и неудивительно, что он считал отцовство, образ отца и предков, источниками религиозного чувства.

Как пишет Соловьев, «не в виде фетишей и рукодельных идолов, а также не в виде величественных или грозных явлений природы, а в живом образе *родителей* впервые воплощается для младенствующего человека идея Божества»<sup>2</sup>.

Брак, то есть любовь в рамках Града, любовь как общественный статус, любовь, узаконенная государством (которое в «Оправдании добра» определяется как «организованная жалость»), является хорошим в том смысле, что семья основана на нем. Ведь семья – начальная ячейка вселенского братства. Человек, являясь, по Аристотелю, «политическим животным», не может полностью развиваться кроме как в рамках общества и повинуюсь его правилам и законам.

«Общество, – пишет Соловьев, – не есть внешний предел личности, а её внутреннее восполнение»<sup>3</sup>. Он, кроме того, считает – и это очень интересно, – что без государственного строя не было бы семьи: «...государственный порядок превращает род в семью. В самом деле, до образования государства семейной жизни, строго говоря, не существует. Та элементарная группа связанных более или менее близким кровным родством людей, которая образует общественную организацию в те времена, совсем не похожа на настоящую семью в весьма существенном отношении. Отличительный признак семьи есть то, что она представляет форму жизни частной, приватной, в противоположность публичной: “публичная семья” есть противоречие в терминах. Но это различие между публичным и частным могло возникнуть только с образованием и развитием государственности...» [5, с. 239].

<sup>1</sup> См.: Соловьев В.С. Воскресные письма. XV. Два потока // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3–80 [5].

<sup>2</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 109 [6].

<sup>3</sup> Там же. С. 230.

Однако, что касается самого брака, трудность состоит в том, что половой акт не в силах восстановить утраченную грехом целостность. Соловьев пишет: «Человек лишен *целости* своего существа и своей жизни, и в истинной *целомудренной* любви к другому полу он стремится, надеется, мечтает восстановить эту *целость*. Такие стремления, надежды и мечты разрушаются тем актом минутного, внешнего и призрачного соединения, которым природа, заглушая стыд, подменивает желанную целость» [5, с. 173]. Иными словами, нет *целости* без *целомудрия* (курсив наш. – Б.М.).

Следует ли отсюда, что идеальным браком был бы брак без брачного сожителства, *matrimonium non consummatum*, т.е. противоречие в терминах? Ведь *matrimonium non consummatum* – *matrimonium nullum*.

Не совсем. Как отмечает Соловьев, «брак остается удовлетворением половой потребности, только сама эта потребность относится уже не к внешней природе животного организма, а к природе очеловеченной и ждущей обожествления. Выступает огромная *задача*, разрешаемая только постоянным *подвигом*, который в борьбе с враждебной действительностью может победить лишь, пройдя через *мученичество*» [5, с. 455].

Таким образом, по Соловьеву, брак имеет теургическую функцию преобразования и обожествления супругов через подвиг и страдание, которые как бы этим искупают удовлетворение половой потребности. Соловьев не раз упоминает о венцах, которые держат над головами будущих супругов во время чина венчания, – это венцы мучеников<sup>4</sup>.

Далее читаем: «Само собой понятно, что в *совершенном* браке, в котором до конца осуществляется внутренняя полнота человеческого существа через всецелое его соединение с одухотворенною материальною сущностью, внешнее деторождение делается и ненужным, и невозможным...» [5, с. 455].

Эту мысль Соловьев продолжает в том же самом ключе: пока брак только сознательно *направляется* к совершенному соединению мужчины и женщины, к созданию цельного человека, пока он еще не осуществил в себе идею, как реальную полноту, не освободился от двойственности между ей и материальной эмпирической действительностью, ей противоположной, «до тех пор *внешнее физическое деторождение* является и как естественное последствие недостигнутого в настоящем совершенства, и как необходимый путь для его будущего достижения» [5, с. 456].

То есть, если попытаться вникнуть в смысл этих не совсем ясных соображений, «внешнее физическое деторождение» (то есть нормальное, плотское деторождение) есть в наилучшем случае лишь этап к совершенству, и этот этап должен быть преодолен. Подобный путь преодоления «внешнего деторождения» и, следовательно, воздержания от полового сожителства выбрали такие пары, как Валентина и Алексей Лосевы, Лидия и Николай Бердяевы, Жак и Раиса (которая была русская) Маритэны. Но можно ли говорить в их случаях о «внутрен-

<sup>4</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 455. Примечание 171.

нем» деторождении? Скорее всего, «внутреннее» здесь значит «духовное». Но какое это «деторождение», Соловьев не объясняет читателю.

Куда эти соображения Соловьева могут нас вести? Не слишком ли далеко? Неужели к каким-то видам фетишизма или к попыткам кощунственного подражания девственному зачатию в семействе девы Марии и Иосифа? Как это объяснять? Может быть стыдом перед тем, что произошло в поезде «на заре туманной юности», или воспоминаниями о других романах? Как бы то не было, Соловьев тут явно увлекается и читателя озадачивает.

Но, как Соловьев писал ранее, Высшая Премудрость может, по обычаю своему, извлечь из зла большее добро, и она умеет «пользоваться нашими плотскими грехами для усовершенствования человечества посредством новых поколений, и это, конечно, служит к её славе, а нашему утешению, но не оправданию»<sup>5</sup>. В упоминавшемся ранее рассказе «Два потока» он идет дальше и размышляет следующим образом: «Если бы во мне вовсе не было злой страсти, как скрытой силы, как потенциальной энергии, то я был бы бесстрастен, как труп, который так легко разлагается, как бревно, которое ничего не стоит уничтожить, как куча песку, которую развеет первый ветер» [6, с. 49]. Резюмируя, можно, пожалуй, сказать, что семья есть для автора «Оправдания добра» относительное благо, утешающее человека, и брак, который делает семью возможной, есть упражнение в воздержании, подвиг.

Начиная с 1898 г., то есть спустя год после публикации «Оправдания добра», происходит перелом в жизни Соловьева. Он переживает острый внутренний кризис, он как бы вникает в природу зла. У него есть видения чертей, он чувствует, что все его усилия и труды по теократии, по соединению церковью были тщетными. *Roma* перестает быть для него анаграммой *Amor*. Он совсем разочаровывается в России, в Европе, в женщинах, которых он так страстно и безуспешно любил, он горько смеется над собой и уже видит Вечную Женственность не в лице возлюбленной женщины, а в таинственной красоте финского озера, о котором пишет три прекрасных и трогательных стихотворения<sup>6</sup>.

Говоря о подавленном состоянии Соловьева того времени, Лев Шестов пишет в своей статье «Умозрение и апокалипсис» (1927–1928 гг.): «В последние дни своей жизни Соловьев отвернулся от умозрительной истины и умозрительного добра, словно почуяв, что не “мышлением”, а громами добывается вечная и последняя правда» [7, с. 91]. В этом суждении есть много верного, ибо правда, что Соловьев от чего-то важного отвернулся, что он стал говорить совсем иным тоном, но, на наш взгляд, «громы» тут играли не самую важную роль. «Громы», конечно, были, но не им принадлежит последнее слово.

Шестов имел в виду последний труд Соловьева «Три разговора», особенно его часть «Краткую повесть об антихристе». Но если брать всю книгу,

<sup>5</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 79–80.

<sup>6</sup> Речь идет о стихотворениях В.С. Соловьева «Сайма», «На Сайме зимой» (1894 г.), «Июньская ночь на Сайме» (1896 г.).

включая «Воскресные Письма», которые изначально публиковались в одном томе с «Тремя разговорами», общий тон ее спокойный, и, если «громы» действительно есть в «Краткой повести», не они составляют суть дела.

В «Трех разговорах» много места отводится соображениям Генерала, Политика и Дамы, которые без «громов» представляют относительные истины прошлого и настоящего насчет государства, войны, семьи, хорошего поведения и бонтона, то есть насчет всех тех элементов, которые содействуют хорошему и мирному сосуществованию людей. И тут очень интересно отметить, что Князь – лицо, которое является предшественником антихриста или, по крайней мере, которое работает в его пользу, отвергает все эти относительные блага: и государство, и суды, и брак, и вежливость, и культуру, и правильное название вещей. Он отличается серостью ума и спутанностью мыслей. Не зря Политик считает, имея Князя в виду, что можно отнести к «антихристам» всех этих новых постников и безбрачников, «что открыли добродетель и совесть, как Америку какую-то, и при этом потеряли внутреннюю правдивость и здравый смысл»<sup>7</sup>.

Как пишет Соловьев в предисловии к «Трем разговорам», «высшая безусловная истина не исключает и не отрицает предварительных условий своего проявления, а оправдывает, осмысливает и освящает их» [8, с. 87]. И, со своей стороны, предварительные условные истины, излагаемые Генералом, Политиком и Дамой, подготавливают почву для высших идей, излагаемых Господином Z. То же самое можно сказать о лицах, которые сопротивляются антихристу и разоблачают его в конце книги: так же, как Генерал, Дама и Политик, старец Иоанн, папа римский Петр и профессор Паули не сверхлюди, а законные («законность» – ключевой критерий у Политика) представители своих церквей, и, что очень важно, они конкретные люди: папа – типичный итальянец, отец Иоанн – типичный русский монах, Эрнст Паули – типичный Herr Professor. Этим они отличаются от антихриста, который – без имени, без звания и без национальности.

В отличие от мнения Шестова, «громов», на наш взгляд, скорее меньше в конце жизни Соловьева, который ушел от максимализмов, от «всеединства», от абсолютной любви, от «сизигии», от отрицания «внешнего деторождения», чтобы нам сказать в блестящем и остроумном рассказе, который местами звучит как роман Честертона, что зло не столько в тяжести плоти, сколько в фальсификации идеи добра, что оно обличается и преодолевается ясностью ума и сердца, любовью ко Христу, скромным мужеством и классическими, всем известными добродетелями, то есть добром, которое уже не требует оправдания.

<sup>7</sup> См.: Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Воскресные письма. XV. Два потока // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 163 [8].

## Список литературы

1. Соловьёв В.С. Три свидания // Соловьёв Вл. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. С. 118–123.
2. Соловьёв В.С. На заре туманной юности... // Соловьёв Вл. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. С. 140–155.
3. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 299–421.
4. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 7. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3–60.
5. Соловьёв В.С. Воскресные письма. XV. Два потока // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3–80.
6. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 8. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3–516.
7. Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-Press, 1964. С. 25–91.
8. Соловьёв В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Воскресные письма. XV. Два потока // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 81–221.

## References

1. Solov'ev, V.S. Tri svidaniya [Three dates], in Solov'ev, Vl. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...*»: *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [«Only the sun of love is motionless ...»]: Poems. Prose. Letters. Memoirs of Contemporaries]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990, pp. 118–123.
2. Solov'ev, V.S. Na zare tumannoy yunosti... [At the dawn of shadowy youth ...], in Solov'ev, Vl. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...*»: *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [«Only the sun of love is motionless ...»]: Poems. Prose. Letters. Memoirs of Contemporaries]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990, pp. 140–155.
3. Solov'ev, V.S. Dukhovnye osnovy zhizni [Spiritual Foundations of Life], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 3* [Collected works]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 299–421.
4. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [Sense of love], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 7* [Collected works]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 3–60.
5. Solov'ev, V.S. Voskresnye pis'ma. XV. Dva potoka [Sunday letters. XV. Two streams], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected works]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 3–80.
6. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nrvstvennaya filosofiya [Justification of the good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 8* [Collected works]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 3–516.
7. Shestov, L. Umozrenie i Apokalsipsis. Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva [Speculation and the Apocalypse. Religious Philosophy by Solovyov], in Shestov, L. *Umozrenie i otkrovenie* [Speculation and revelation]. Parizh, YMCA-Press, 1964, pp. 25–91.
8. Solov'ev, V.S. Tri razgovora. Voskresnye pis'ma. XV. Dva potoka [Sunday letters. XV Two streams], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected works]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 81–221.

УДК 177.6

ББК 87.525:86.37

## **ИНТЕГРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛЮБВИ (Р. ШТЕРНБЕРГ, В. СОЛОВЬЕВ, К. ВОЙТЫЛА)**

**Г. RAROT**

Технический университет «Люблинская политехника»

ul. Nadbystrzycka 38, 20 – 618 Lublin, Польша

E-mail: rarot@nowanet.pl

*Рассматривается проблема различий в понимании целостного, интегрального подхода к восприятию человека, а особенно таких его переживаний, какими являются любовь и ее формы. Учитываются при этом две важные философские концепции, претендующие на интегральность и сформулированные в разных культурных контекстах, а именно: концепция любви Владимира Соловьева, основанная на православной культуре, и современная персоналистическая концепция Кароля Войтылы (Иоанна Павла II), сформулированная на основе культуры католицизма, в работах «Любовь и ответственность» (1960 г.), «Мужчиной и женщиной создан их» (1984 г.). Для полного диалога идей дополнительно представлено третье, самое современное понимание любви, также претендующее на полное описание, полученное на основе эмпирической науки, которой является социальная психология (Р. Штернберг, Б. Войццике). В результате сравнительного анализа вышеуказанных концепций утверждается, что психологическая концепция любви, сформулированная Р. Штернбергом и Б. Войццике, является лишь квазинтегральной, поскольку она не охватывает человека в его персоналистическом измерении, в то время как интегральные, персоналистические концепции человека (и его любви) Владимира Соловьева и Кароля Войтылы разделяют методологическое и доктринальное некомпенсирующие различия. В то же время установлено и то, что объединяет их, – это христианская попытка положительного описания человеческой чувственности и эротического влечения, которые являются основным фундаментом для взаимообусловленного существования личности, понимаемого как встреча двух людей. Это положительное описание эротического влечения, которое, однако, необходимо контролировать разумом и волей, все еще является новаторским в христианской мысли. Поэтому в эпоху отхода от христианства мы предлагаем активизировать исследования в этой области, чтобы сделать представленные концепции более привлекательными для философского осмысления любви.*

*Ключевые слова: целостный человек, интегральная антропология, человеческая личность, концепции любви, телесность человека, эротическое желание*

## **THE INTEGRAL CONCEPT OF LOVE (R. STERNBERG, V. SOLOVYOV, K. WOJTYLA)**

**H. RAROT**

Lublin University of Technology

38 Nadbystrzycka Street, 20-618, Lublin, Poland

E-mail: rarot@nowanet.pl

*This article explores the differences in the understanding of the integral, comprehensive perception of the human being, particularly the condition described as love and the forms thereof. In doing so, it considers two major philosophical concepts aspiring to integrity, which were formulated in differing cultural contexts: the concept of love proposed by Vladimir Solovyov, rooted in the tradition of the Orthodox Church, and the contemporary, personalistic concept of Karol Wojtyla (John Paul II), formulated in the*

context of Catholic culture in his works *Love and Responsibility* (1960), *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* (1984). In order to facilitate a comprehensive dialogue between these ideas, a third one is also discussed, i.e. the most contemporary depiction of love, also aspiring to be a complete description thereof, rooted in the tradition of the empirical science of social psychology (R. Sternberg, B. Vojcishke). The conducted analysis leads to the conclusion that the psychological concept of love proposed by R. Sternberg and B. Vojcishke is merely quasi-integral, while the truly integral, personalistic concepts of the human being (and love) offered by Vladimir Solovyov and Karol Wojtyła reveal certain methodological and doctrinal differences that prove impossible to overcome. What they do share is a Christian attempt to provide a positive depiction of human sensuality and sex drive, which constitute the primary foundations for the existence of the person in relationship. This positive description of erotic attraction, which, however, must be controlled by reason and will, is still innovative in Christian thought. Therefore, at a time of departure from Christianity, we propose to intensify research in this field, so that the presented concepts are more attractive for philosophical thinking about love.

Key words: *Integral human being, Integral anthropology, Human person, Love, Human corporeality, Sex drive*

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2019.4.057–070

Мы живем в эпоху всеобъемлющего влияния потребительской рыночной экономики, которой сопутствует культура потребления, несущая в себе новые привычки. Эти новые привычки могут быть обобщены, как предлагает американский социолог и философ Бенджамин Барбер, в «этос инфантилизма» (принудительного детства)<sup>1</sup>. Потребительский капитализм – как определяет эпоху постсовременности этот социолог и политический философ – вместо старых протестантских добродетелей: рациональной осторожности, чувства долга, вторичности личной выгоды, ответственности, предпочтительности общественных интересов – диктует поведенческие паттерны ребенка. Следовательно, этос инфантилизма, выводя на первый план импульс, чувство, догматическую уверенность, образ, сиюминутную выгоду, эгоизм, нарциссизм, право на что-то (а не долг), вечное настоящее, отрицает все то, что определяет зрелость, все то, что протестантская или католическая этика сурово воспитывала в людях. Этос инфантилизма проявляется также в других формах: в превосходстве простого над сложным (упрощенная, дуалистическая картина мира, маргинализация трудных вопросов и т.д.), легкого над трудным (легкий виртуальный секс, легкий шопинг, легкий развод, легкие связи без обязательств, легкие отношения), быстрого над медленным (быстрые кредиты, быстрые оценки людей, быстрый Интернет, быстрая карьера). Философский вопрос о любви в постмодернистском ракурсе кажется излишним и даже вредным, потому что он омрачает, хоть и на мгновение, радость беззаботного и упрощенного познания мира, заставляя отказаться от его дуалистического образа, где любовь является *agape* – христианской *добродетелью*, доступной немногим или набором изоциренных сексуальных техник, которые могут быть легко изучены (предпочтительно через Интернет).

<sup>1</sup> См.: Barber B. *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2008. С. 131 [1].

Постараемся показать (и одновременно напомнить), что вопреки бинарному мышлению, возможен третий способ размышления о любви, который, с одной стороны, не избегает проблемы связи человеческой любви с моралью, а с другой – не уменьшает важности человеческой телесности и сексуальности в актуализации истинной любви. Наоборот, он реабилитирует человеческую сексуальность. Персоналистическое, целостное понимание любви мы дополним эмпирической исследовательской перспективой, используя наработки в области современной психологии любви, что успешно обогатит, как мы ожидаем, философский дискурс о любви.

Интегральное, или многомерное, определение человеческой любви должно быть частью философской антропологии, поскольку человеческий индивид открывается в любви другому индивиду и, таким образом, принимает новую форму бытия (открытое бытие). Такая интегральная антропология не может быть ограничена одним или двумя измерениями человеческого существования (природным или социальным), она также должна избегать того или иного редуccionизма (трансцендентального идеализма, физиологическо-натуралистического реализма, субъективизма психологических процессов). Ей характерно признание человека не только на уровне фактов (кем человек является), но и на уровне обязательств (кем человек должен стать), не только в сфере внешнего мира человека, но и со стороны его внутреннего опыта. Именно внутренний опыт, знание о себе самом, делает человека «свидетелем самого себя»<sup>2</sup>. Кроме того, как личностное бытие человек способен выходить за пределы самого себя. Ибо «личность – это то, что организует и объединяет отдельные измерения человеческой реальности, но не может быть ни охвачена, ни подчинена этой самой реальности. <...> Природа личности не может быть полностью понята и объяснена на примере отдельного человека, потому что быть личностью – это, прежде всего, быть встречей»<sup>3</sup>. Интегральная антропология также должна иметь ярко выраженное моральное измерение, потому что мораль делает отсылку к будущему человека (в отличие от нравов). Исходя из морали, мы говорим, что мир должен быть добрым, справедливым, гуманным, но поскольку он таковым не является, нужно стремиться реализовать скрытый в нем потенциал. Мораль сама по себе креативна, и именно поэтому она требует человеческой свободы, поскольку является другой стороной человеческой ответственности, тесно связанной с любыми действиями и переменами.

Призыв к созданию интегральной антропологии, принимающей во внимание также существование личности, встречается только в религиозной философии. В данном случае – философии христианской, не ограниченной позитивистской моделью науки, следовательно, открытой не только философской

---

<sup>2</sup> См.: Jan Paweł II. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL, 1994. С. 385 [2].

<sup>3</sup> См.: Dziewiecki M. *Antropologiczne podstawy poradnictwa psychologiczno-religijnego* // P. Trawczyński, *Integralna koncepcja człowieka*. [http://cpp-metanoia.com/aktualności/artykuly/integralna-wizja-czlowieka/\[16.05.2019\]](http://cpp-metanoia.com/aktualności/artykuly/integralna-wizja-czlowieka/[16.05.2019]) [3].

традиции, но и знаниям о кондиции человека, содержащимся в Библии и основанной на ней теологии. Только здесь, с перспективы христианского Откровения, можно объединять человеческую душу и тело, но не как простое их соединение, а как единое целое, определяемое духовным измерением, обращаясь к трансцендентности, называя человека воплощенной душой или одухотворенной плотью. Именно поэтому в интегральной антропологии делается акцент на роль человеческой телесности и сексуальности в общей экзистенции человека, а не только (как это делалось ранее) на его интеллектуальные составляющие: разум, волю, совесть, присущие человеческой душе. Тело в интегральной антропологии перестает быть вторичным, оцениваемым наравне с телом животного, оно становится тем, в чем выражается человеческая личность. Человеческая сексуальность, в свою очередь, влияет на различные сферы человеческой личности. Это не означает, однако, что тело с его сексуальностью будет в таком случае переоценено и обожествлено. Очень важной частью интегральной персоналистической антропологии является также учение о человеческой любви, не только в эмоциональном, но и в сексуальном аспекте, потому что смысл человеческого существования заключается в умении в отношениях переступить через себя и свой эгоизм и выйти через бескорыстную любовь на встречу с другим человеком. В католической философии призыв к созданию интегральной антропологии четко прослеживается в персоналистических сочинениях Кароля Войтылы (1920–2005). В России во второй половине XIX века создателем подобного философского мышления на почве православной теологии был Владимир Соловьёв.

Прежде чем мы перейдем к вышеупомянутым авторам, стоит обратить внимание на описательно-эмпирическую концепцию любви, которая также влияет в некоторой степени на мышление современных людей, в дополнение к влиянию временных культурных и идеологических тенденций. Возможно, получится, что выводы науки и философии персонализма не слишком далеки друг от друга. Включение сформулированной современным американским психологом Робертом Стернбергом, автором работы «A triangular theory of love» (1986 г.) и дополненной польским психологом Богданом Войцишке в работе «Psychologia miłości» (2010 г.) концепции любви в интегральное мышление, безусловно, довольно рискованно, даже при условии, что слово «интегральность» имеет целый ряд значений и синонимов. Как представители эмпирической науки они не могут выйти за рамки требований эмпиризма и изучать будущее, а тем более трансцендентное. Однако их определение любви следовало бы рассматривать только как квази-интегральное, многомерное, учитывающее различные ее формы, выполняющее требования интегральности в том смысле, что оба психолога отошли от обычной описательности, сфокусированности на установленных фактах и сформулировали необходимые обязанности человека по отношению к своей любви. Саму любовь ученые определяют как основу для создания социальных связей, хотя любовь может принимать различные формы (целых семь). Идеальная, наиболее желанная для людей форма любви состоит из трех чаще

всего следующих друг за другом элементов<sup>4</sup>, отличающиеся между собой как сущностью, так и динамикой: близость, страсть и обязательства<sup>5</sup>. *Близость* означает здесь позитивные чувства к партнеру и сопутствующие им действия, которые вызывают привязанность, близость и зависимость партнеров друг от друга. *Страсть*, как пишет Войциске, это «совокупность сильных эмоций, как положительных (восхищение, нежность, желание, радость), так и отрицательных (боль, беспокойство, ревность, тоска), часто с ярко выраженным физиологическим возбуждением. Эти эмоции сопровождаются очень сильной мотивацией к максимальному сближению с партнером» [4, с. 339–340]. И наконец, *обязательства* – это, по словам психолога, «решения, мысли и действия, направленные на преобразование влюбленности в постоянные отношения и их сохранение вопреки различным препятствиям. Суть обязательств заключается в том, чтобы действовать от имени союза, даже в ущерб личным интересам» [4, с. 339–340]. Второй особенностью человеческой любви, кроме перечисленных выше элементов, является ее изменчивый характер, который определен не только внешними или внутренними причинами (слабость характеров), но и самой её природой. Как пишут психологи, только некоторые изменения можно и нужно пытаться предотвратить, в других случаях мы не должны сопротивляться, в противном случае нас постигнет фрустрация из-за ощущения собственной беспомощности<sup>6</sup>.

Концепция любви, сформулированная русским философом Владимиром Соловьевым в произведениях «Смысл Любви» (1894 г.), «Оправдание добра» (1897 г.) и «Жизненная драма Платона» (1898 г.), не является законченным проектом, если говорить о целостном понимании этого человеческого состояния или процесса, ибо не дает полного представления о человеческой любви и сексуальности, увенчанной таинством брака. Фактом является то, что этот выдающийся русский философ, создавший оригинальную философскую систему, намеревался описать любовь целостным образом и особенно раскрыть её значение в истории человечества. Вот поэтому он описал её различные формы, в то же время проводя моральное различие между *отрицательной* («адской») и «животной», сводящей любовь к удовлетворению сексуального влечения), *допустимой по необходимости* (супружеские отношения, которые преодолевают животную человеческую любовь и служат человечеству), аскетично-духовной и, наконец, *ангельской*, то есть богочеловеческой, поистине преобразующей человека в его чувственности и духовности, наделяющей его творческими способностями<sup>7</sup>. Он также проанализировал фазы её развития, принимая во внимание настоящую любовь, то есть любовь к Богу. Философ рассматривает особенно тот этап отно-

<sup>4</sup> Во второй половине XX века в культуре Запада происходит некоторое изменение: любовь начинается со страсти, которая приводит в свою очередь к взаимной близости (интимности).

<sup>5</sup> См.: Wojciszke B. Psychologia społeczna. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar, 2018. С. 336 [4].

<sup>6</sup> См.: Wojciszke B. Psychologia miłości. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1993. С. 9–10 [5].

<sup>7</sup> См.: Соловьев В. Жизненная драма Платона// Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 87 [6].

шений, который, согласно современной терминологии Стернберга, соответствует страсти, предшествующей в модельной ситуации формированию полных отношений, предполагающих полное вовлечение разума и воли, т.е. брака. Несмотря на это ограничение, в работах Соловьева можно легко заметить, что телу приписывается особая роль, соответствующая современной персоналистической концепции человека, согласно которой именно телесность человека является специфическим модусом существования и действия, поскольку через телесность осознается собственное призвание, смысл человеческой жизни и человеческий дух. Как пишет современный польский исследователь идеи персонализма Антони Гос, тело создано, чтобы передать в видимую реальность мира сокрытую в Боге вечную тайну, стать её знаком<sup>8</sup>. Можно с уверенностью сказать, что концепция Соловьева – это новаторская для христианской философии попытка описать отношение эроса к агапе без ошибок, продиктованных биологизмом<sup>9</sup>, который либо признает биологические законы моральными, либо делает сексуальность чем-то абсолютно безличным, строго биологическим.

Соловьев называет страсть эротической любовью, поскольку она открывает силу сексуального влечения, Эроса, самым тесным образом связанного с телесностью человека, влияющего, тем не менее, и на человеческий дух. Кроме того, Соловьев отрицает ранее высоко ценимые в Европе формы духовной любви, в том числе любовь мистическую и любовь к человечеству, которые не были связаны с влиянием Эроса, поскольку их ядром была мечтательная и бесплодная чувствительность, отделяющая дух от тела и по этой причине не имеющая реальной силы для постановки и реализации важных жизненных задач<sup>10</sup>. Первая попытка связать дух с чувствами, заметная в концепции Платона, уже была данью человеческой телесности, но, тем не менее, была признана мыслителем фальшивой духовной любовью, поскольку Эрос не совершил своего назначения и «равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений»<sup>11</sup>. Сосредоточенность Соловьева на человеческой телесности становится очевидной в моменте позитивного описания, можно сказать реабилитации, вопроса сексуального влечения человека. Философ отмечает, что «у человека сравнительно со всем животным царством ... половая любовь достигает наибольшего значения и высочайшей силы», хотя «является возможной сильнейшая половая любовь, даже с полным исключением размножения» [9, с. 20–21]. Тем не менее только у человека половая любовь «принимает тот индивидуальный характер, в силу которого именно это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение как единственное и незаменимое, как цель сама в себе»<sup>12</sup>. Эротическая любовь,

<sup>8</sup> См.: Gos A. Wymiary płciowości - analiza wieloaspektowa// Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio. 49/2014. С. 27 [7].

<sup>9</sup> См.: Mroczkowski I. Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała. Płock, 1994. С. 197 [8].

<sup>10</sup> См.: Соловьев В. Смысл любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 56-57 [9].

<sup>11</sup> См.: Соловьев В. Жизненная драма Платона. С. 91.

<sup>12</sup> См.: Соловьев В. Смысл любви. С. 21.

особенно с первого взгляда, начинается с телесности, то есть с того, что индивид замечает сексуальное отличие и физическую красоту другого, и только после этого следует её эмоциональное признание, никто ведь не влюбляется в бесполого человека.

Любовь, как показывает сегодня психология любви, имеет свои этапы и объекты, но Соловьева, как и каждого поэта или писателя, творящего в конце XIX века (или даже до середины XX века), восхищала в ней, прежде всего, сила сексуального влечения, которая проявляется в отношениях мужчины женщины, которая из-за этой необычайной силы заставляет искать его происхождение в природе или в Божьем даре. Добавим, что философ в конечном итоге не решает эту проблему, для него важно только то, что это независимый от человека процесс или даже космическая сила, устанавливающая порядок во вселенной. Эта сила, по мнению психологов Штернберга и Войцишке, проявляется в первой фазе любовного процесса, фазе влюбленности, когда действует только сексуальное влечение, то есть в состоянии сильных чувств к выбранному объекту противоположного пола, а её кульминация приходится на вторую фазу, называемую романтическим началом. Если во влюбленности человек влюбленный частично сосредоточен на себе, любящем, а не на том, кого любит<sup>13</sup>, то на стадии романтического начала, в которой сексуальное влечение соединяется с интимностью, возникает доверие, вера в то, что другой человек тоже хороший. Соловьев не был настолько точен, чтобы отличать влюбленность от романтического начала, он говорил о чувствах, точнее, об эмоциональном и духовном измерении человеческой сексуальности, на той стадии, когда влюбленный отказывается от природного эгоизма и приходит к эмоциональному признанию абсолютного значения другого человека в своём телесном и личностном аспекте. В «Смысле любви» философ отмечал, что «в чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через это – и безусловное значение своей собственной» [9, с. 47]. Размышляя о смысле телесной и духовной идеализации другого человека, автор обнаруживает, что на этой стадии любви в теле одного проявляется далекий и совершенный образ другого человека, раскрывается его (а также собственная) бесконечность, как образ Бога в другом и в себе самом, то есть образ позитивного единства всего (всеединства)<sup>14</sup>. В позднейшем «Оправдании добра» это будет, в совершенно платоновском понимании, образ человека идеального. Эта любовная идеализация напоминает человеку, что у него на самом деле две природы: реальная и идеальная.

Таким образом, мощное сексуальное влечение, наделяющее человека определенным, очень высоким энергетическим ресурсом, долгое время не поддающееся рациональному управлению, переступает в конце концов порог сознания и попадает под контроль разума и воли. Это разум теперь подсказывает вто-

<sup>13</sup> См.: Wojciszke B. Psychologia społeczna. С. 338.

<sup>14</sup> См.: Соловьев В. Смысл любви. С. 61–62.

рой психологической власти человека, его воле, не останавливаться на пассивном восторге, вызванном абсолютным значением другого человека, но и инкорпорировать его идеальный образ в реальность, чтобы этот идеальный образ возлюбленного становился источником героических поступков и творческого вдохновения (а не только сопровождал желание овладеть им). Нужно стараться, чтобы абсолютный смысл другого не стал чем-то преходящим. По словам Соловьева, в этом и заключается подлинная духовная любовь, потому что участие разума, воли и нравственного сознания, а также обращение к Богу для воплощения в жизнь идеального образа человека – это проявление духовной меры личности. Сопровождает ее реальная и важная цель, которой не было ранее в спиритуалистических системах, основанных на «ложной духовной жизни»: единение в Боге, единство мужского и женского начала в Боге, возвращение к состоянию Андрогина. Здесь нет отрицания тела, лишь его трансформация, одухотворение (и следовательно, спасение, бессмертие). Разум и воля подсказывают также, чтобы влюбленный, а значит, сильный духом, найдя в другом восполнение себя, смог восстановить целостность собственной человеческой личности, но в то же время заботился о других<sup>15</sup>. Поскольку интеграция необходима в различных сферах общественной жизни<sup>16</sup>, необходимо начать процесс восстановления идеального человека в масштабах всего человечества. Следует напомнить, что специфика мысли русского философа заключалась в стремлении к реинтеграции расколовшегося бытия. Это стремление было заметно в теоретической сфере, принявшей форму теософской системы, то есть интегрального знания, объединяющего науку, философию и религию в одно целое.

Как видим, Соловьев последовательно реабилитирует в христианской мысли значение сексуального влечения, этого естественного источника динамики человеческого тела, на котором строится специфическое отношение к телесности другого человека и своей собственной, как стремления к признанию, которое, к сожалению, легко может исказиться и переродиться в желание инструментализировать другого (и себя самого при желании сохранить отношения с этим человеком). Другие позитивные цели сексуального влечения, такие как создание пары, налаживание интимной жизни, взаимная помощь, нежность и продолжение рода, гораздо менее ценны для русского философа. Реализация процесса любви в понимании автора «Смысла любви» соответствует его времени, имеет три этапа (несмотря на всеобщее желание задержать стадию идеализации на всю жизнь) и характеризуется скорее регрессивной тенденцией, которая изменится, по мнению мыслителя, только в отдаленном будущем. Первый этап – это чувственное соединение представителей двух противоположных полов в Боге, где другое существо «должно быть таким же реальным и конкретным,

---

<sup>15</sup> Эта совершенная целостность личности примет у Войтылы важность совершенной intersубъективности, которая возможна только на небесах (см.: Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Józef Kowalczyk (oprac.). Lublin: TN KUL, 2011. С. 49 [10]).

<sup>16</sup> См.: Соловьев В. Смысл любви. С. 68.

вполне объективированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должно во всем отличаться от нас, чтобы быть действительно другим ... так, чтобы отношение одного к другому было полным и постоянным обменом, полным и постоянным утверждением себя в другом, совершенным взаимодействием и общением. <...> Только при этом, так сказать химическом, соединении двух существ, однородных и равнозначительных ..., возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) создание нового человека, действительное осуществление истинной человеческой индивидуальности» [9, с. 35]. Следующим этапом является законный союз двух людей в порядке социально-нравственном. Третий этап это физиологический союз. Регрессивность процесса любви, которую подчеркивает Соловьев, обусловлена тем фактом, что физиологический, исключительно сексуальный союз вызывает, по мнению философа, потерю образа Бога в другом человеке и в нас самих, благодаря чему целостность человеческой личности не восстанавливается подлинным образом<sup>17</sup>. Так происходит вследствие того, что появляется стыд, связанный с наготой и половым актом, который отдаляет любовников друг от друга<sup>18</sup>. Человек стыдится также своей телесности по причине чисто интеллектуальной, поскольку она ведет к рассеиванию, распылению жизненной силы, появившейся во влюбленности и предназначенной для высших целей<sup>19</sup>. Кроме того, половой акт как само вождение подчиняется закону природной необходимости, далекой от существования человека как личности. Как можно заметить, половой акт как элемент телесности, в понимании Соловьева, не претерпевает изменений – хотя философ и писал ранее об одухотворении тела. Наконец, следует сделать вывод, что сексуальное влечение (эротическая любовь) объединяет, по его словам, мужской и женский элемент, а половой акт, даже в браке, вторично разделяет их. По этой причине семейный союз, являющийся для других мыслителей венцом любви, для российского философа был состоянием, которое не открывает пути к бессмертию. В этом объяснении низкой оценки ценности сексуального союза все еще можно увидеть патристическое недоверие Соловьева к сексуальному удовольствию, даже в браке, который не способен освободить супругов от стыда, и понимание им чистоты человека как жизни в Духе. Стыд человека по отношению к тому, что в нем материально, для позднего Соловьева становится в «Оправдании добра» чем-то обязательным, поскольку четко указывает на существование сверхматериальной сущности человека, чем доказывает существование духовной реальности<sup>20</sup>.

Концепция любви разработана Каролом Войтылой, будущим папой Иоанном Павлом II, в уникальном произведении «Любовь и ответственность», впервые опубликованном в 1960 году, а затем в статьях из серии «Мужчиной и женщиной Он сотворил их: духовность тела и таинство брака» (1984 г.). Как

<sup>17</sup> См.: Соловьев В. Смысл любви. С. 55.

<sup>18</sup> Там же. С. 54.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М.: Изд-во «Юрайт», 2018. С. 62 [11].

философ К. Войтыла использовал аргументы, основанные на эмпирическом опыте, в отличие от Соловьева, обращавшегося к субъективным переживаниям и художественным описаниям в различных литературных и поэтических произведениях (в которых описывается исключительно этап влюбленности и ничего не говорится о любви, объединяющей в себе страсть, интимность и участие воли в заботе о любимом человеке до конца его жизни). Польский философ, будучи одновременно пастырем, исходил из жизненного опыта людей молодых и более зрелых, особенно в вопросах, касающихся сексуальной жизни, что давало ему большую степень объективности. Переосмысляя в феноменологическом ключе этот опыт, он интерпретировал его через призму аристотелевской и томистической философии. Вторым источником знаний о человеческой любви, превосходящим первый, было Евангелие и его продолжение в учении католической церкви.

Фактическим содержанием произведений Войтылы, о которых идет речь, является философско-этическое переосмысление вопросов сексуальности человека как личности, послужившее созданию учебника высокого интеллектуального уровня по персоналистической сексуальной этике. Его определение человека как личности, появившееся уже в «Любви и ответственности», будет дополнено и обретет самую совершенную форму в работе «Личность и поступок» (1969 г.). Личное бытие человека у Войтылы имеет три измерения: низовое измерение указывает на то, что человек как личность является воплощенным бытием, имеющим много общего с миром материальным, горизонтальное измерение указывает на то, что человек может встречаться с другими людьми, не только на животном, но и на социальном уровне; вертикальное измерение позволяет человеку подняться над самим собой, к высшей реальности, делает возможным встречу с Богом-личностью, от которого берет начало все сущее. Человеческая личность как высшая ценность, ее достоинство в персоналистической антропологии Войтылы становится персоналистической нормой, которой должны быть подчинены различные сферы человеческой жизни, как и сама любовь: «личности по праву причитается, чтобы ее толковали как объект любви, а не объект использования»<sup>21</sup>. Однако в процессе любви между мужчиной и женщиной многое искажается из-за забывчивости о достоинстве человека как личности: руководство только вождением тела или эгоизмом, который принимает форму либо эмоционального эгоизма (игра с чьей-то привязанностью), либо эгоизма чувств. По этой причине Войтыла так же, как и упомянутые психологи и философ Соловьев, классифицирует формы любви и фазы развития правильной любви: чувственную любовь, рожденную на основе сексуального влечения (которая является только первой стадией развития настоящей любви); эмоциональную любовь (вторая стадия) и духовную любовь, которая является свободным и объективным подтверждением ценности другого

---

<sup>21</sup> См.: Войтыла К. Иоанн Павел II / [Электронный ресурс] / Любовь и ответственность. Этическое исследование / пер. Стелла Тонконогова. М.: Изд-во «Кругъ», 1993. С. 9 Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/158/239/html> [12].

человека как личности (третья стадия). К. Войтыла смело анализирует низовое измерение личностного бытия человека, создавая таким образом теологию тела на основе католицизма. Описывая половое влечение человека, отношения между двумя полами как позитивную ценность, он избегает их обесценивания, долгое время существовавшего в христианской мысли. Особенно сексуальное влечение, как уже было сказано, всегда имело в христианстве негативные коннотации, будучи лишь слепой природной силой и являясь источником искушения и греховности человека. В подходе Войтылы сексуальное влечение связано не только с физиологией или психофизиологией человека, которые изучаются только естественными науками, но и становится чем-то более возвышенным. Имея экзистенциальное значение, являясь свойством всего человеческого бытия, а не только какой-то отдельной его сферы, вопрос сексуального влечения должен становиться как можно более философским: «истинной целью сексуального импульса является существование вида *Homo sapiens*, его продолжение, *procreatio*, а любовь личностей, мужчины и женщины, формируется в пределах этой целенаправленности, в известной мере в ее русле, формируется как бы из того материала, который представляет импульс»<sup>22</sup>.

Влечение – это нечто готовое и естественное, что человек просто получает, и оно начинает действовать самостоятельно, без какой-либо инициативы и воли со стороны человека, в его теле и чувствах, обладая характером некой силы. Прямой контакт между мужчиной и женщиной всегда приводит к чувственному впечатлению, которое часто сопровождается волнением, поскольку они представляют друг для друга определенную ценность, как личностную, так и сексуальную. Эмоции, связанные со встречей мужчины и женщины, в дополнение к чувственному уровню, ориентированному на переживание ценности тела как предмета использования, также могут ощущаться на уровне чувств и эмоций. Предметом чувственности (как способности реагировать на конкретные ценности, связанные с «человеком противоположного пола») будет тогда «женственность» – «мужественность», «красота» – «сила»<sup>23</sup>. Половое влечение всегда направлено на другого человека, что способствует рождению на его основе новой любви, уже человеческого качества<sup>24</sup>. Важно отметить, что только у людей сексуальное влечение переопределяется в любовь, у животных оно остается инстинктом. Действительно, без участия хорошо сформированной человеческой воли на уровне личности в этом направлении могут возникать искажения (если, например, влечение будет направлено исключительно на сексуальные качества другого человека), поэтому на основе философии необходимо создать сексуальную этику, своего рода просвещение в области сексуального влечения.

Телесностью человека, таким образом, христианская мысль может восхищаться, что легко заметить также на примере современного немецкого философа

<sup>22</sup> См.: Войтыла К. Иоанн Павел II // Любовь и ответственность. С. 14.

<sup>23</sup> Там же. С. 26.

<sup>24</sup> Там же. С. 11.

Герда Хефнера, склонного видеть в сексуальном влечении самый духовный инстинкт, поскольку существует возможность его сублимации, которая в свою очередь дает невероятные результаты в духовной жизни человека<sup>25</sup>. Человеческую телесность, кроме того, уже искупил Христос. Тело человека для человека как личности является не только, как это изложено в редукционизме, соматической основой сексуальных реакций, но и средством выражения. Половая жизнь в браке, в терминологии Соловьёва – в физиологическом союзе, не унижает человека как личность, поскольку ее роль не сводится только к продлению рода или углублению эмоционально-телесных связей в браке, но открывает возможность участия в жизни Бога в самых разных значениях. Во-первых, она становится, по определению Иоанна Павла II, первейшим таинством, которое переносит извечную тайну Бога в видимый мир<sup>26</sup>, а также продолжением в его деле сотворения мира. Ведь супруги, давая начало новой жизни и ухаживая за ней, становятся сотрудниками самого Бога. Тем не менее, чтобы такое функционирование было возможно на низовом уровне, необходимо соединение любви с моралью, потому что не каждая любовь освобождает человека, по мнению Соловьёва и Войтылы, из оков эгоизма, а только относящаяся к индивидуальности другого человека. Именно поэтому необходима этика ответственной любви, умелое руководство силой самоопределения, основанного на саморефлексии и свободной воле, зрелое управление своей телесностью, которое приведет к тому, что «любовь личности будет основана на утверждении ее вне-вещной и вне-потребительской ценности»<sup>27</sup>. Телесность человека существует не для того, чтобы пассивно ей подчиняться, а для того, чтобы благодаря телу мы могли выражать любовь и через эту любовь могли претворять в жизнь бытие личности.

Подводя итог вышесказанному: человеческая личность, эта наивысшая ценность в мире, в связи с тем, что она не статична, а динамична и открыта, не может существовать вне отношений с другими людьми, а также вне отношений с Богом. Конечной целью устремлений человеческой личности, в концепции Соловьёва и Войтылы, является спасение, которое может осуществиться только при условии возникновения истинной любви по отношению к другим людям. Эти отношения не могли бы появиться при отсутствии ранее подготовленного грунта, коим является данное изначально естественное сексуальное влечение и условия, созданные в психофизиологической жизни конкретных людей. Этот так долго презируемый христианской мыслью грунт питается также относительно существованию человеческой личности, всегда по своей природе направленной на другого человека. Концепция любви, сформулированная Соловьёвым, является неполной в интегральном смысле по разным причинам: а) из-за недостатка материала для теоретических размышлений; б) из-за различного понима-

<sup>25</sup> См.: Haeffner G. Wprowadzenie do antropologii filozoficznej, przeł. Wiesław Szymona OP. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006. С.121 [13].

<sup>26</sup> См.: Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Józef Kowalczyk (oprac.). С. 38.

<sup>27</sup> См.: Войтыла К. Иоанн Павел II // Любовь и ответственность. С. 9.

ния образа Бога в человеке, который, по его мнению, легко исчезает, когда отношения между людьми переходят в стадию сексуального союза. Это платоновское понимание проявления идеального существа в чувственности, тогда как в томистском понимании, присутствующем в мысли Войтылы, образ Бога в человеке проявляет себя как не так быстро исчезающее мышление, добро, свобода и любовь. Концепции отличаются также различным пониманием сотрудничества с Богом в его деле сотворения и поддержания существующего мира, которое может быть реализовано в процессе любви: у панентеиста Соловьева это теургическое и довольно консервативное восстановление утраченного миром и людьми единства во имя поиска Бога-Всеединства, преодоление тьмы небытия, а у креациониста Войтылы это прогрессивное преумножение бытия, создание новых жизней и ответственная забота о них.

### Список литературы

1. Barber B. Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli, przeł. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2008. 530 с.
2. Jan Paweł II. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Lublin: TN KUL, 1994. 543 с.
3. Dziewiecki M. Antropologiczne podstawy poradnictwa psychologiczno-religijnego // P. Trawczyński, Integralna koncepcja człowieka. [http://cpp-metanoia.com/aktualności/artykuly/integralna-wizja-czlowieka/\[16.05.2019\]](http://cpp-metanoia.com/aktualności/artykuly/integralna-wizja-czlowieka/[16.05.2019]).
4. Wojciszke B. Psychologia społeczna. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar, 2018. 635 с.
5. Wojciszke B. Psychologia miłości. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1993. 258 с.
6. Соловьев В. Жизненная драма Платона // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 77–91.
7. Gos A. Wymiary płciowości – analiza wieloaspektowa // Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio. 2014. № 49. С. 24–57.
8. Mroczkowski I. Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała. Płock, 1994. 320 с.
9. Соловьев В. Смысл любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 19–77.
10. Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Józef Kowalczyk (oprac.). Lublin: TN KUL, 2011. 406 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.madel.jezuici.pl/rodzina/Jan-Pawel-II-Teologia-malzenstwa.html/>
11. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М.: Изд-во «Юрайт», 2018. 468 с.
12. Войтыла К. Иоанн Павел II [Электронный ресурс] // Любовь и ответственность. Этическое исследование / пер. Стелла Тонконогова. М.: Изд-во «Круг», 1993. 352 с. Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/158/239/html>
13. Haeffner G. Wprowadzenie do antropologii filozoficznej, przeł. Wiesław Szymona OP. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006. 258 с.

### References

1. Barber, B. *Potrebayemye: kak rynki razvrashchayut detey, infantiliziruyut vzroslykh i glotayut grazhdan v tselom* [Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens in general]. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2008. 530 p.
2. Jan Pavel II. *Osoba i chyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL, 1994. 543 p.

3. Dzevecki, M. *Antropologiczne podstawy poradnictwa psychologiczno-religiynego*, oraz P. Travczynski, *Integralna koncepcja chloveka*. Available at: <http://cpp-metanoia.com/aktualnosc/artykuly/integralna-wizja-czlowieka/> [dostęp: 16.05.2019].
4. Voycishke, B. *Psychologya spolechna*. Varshava: Vyd. Naukove Scholar, 2018. 635 p.
5. Voycishke, B. *Psychologya milosci*. Gdańsk: Gdanskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1993. 258 p.
6. Solov'ev, V. Zhiznennaya drama Platona [The Drama of Platos' Life], in *Russkiy Eros ili Filosofiya lyubvi v Rossii* [Russian Eros or Philosophy of Love in Russia]. Moscow: Progress, 1991, pp. 77–91.
7. Gos, A. Vymiry plciovosci – analiza vieloaspektova, in *Kvartalnik Naukovy Fides et Ratio*, 2014, no. 49, pp. 24–57.
8. Mrochkovsky, I. *Osoba i cielesnosc. Moralne aspekty teologiyi ciala*. Plock, 1994. 320 p.
9. Solov'ev, V. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in *Russkiy Eros ili Filosofiya lyubvi v Rossii* [Russian Eros or Philosophy of Love in Russia]. Moscow: Progress, 1991, pp. 19–77.
10. Ioann Pavel II. *Muzhchina i zhenshchina, kotorykh on sozdal: bogosloviye tela* [Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body]. Lublin: TN KUL, 2011. 406 p. Available at: <http://www.madel.jezuici.pl/rodzina/Jan-Pawel-II-Teologia-malzenstwa.html/>
11. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya* [The Justification of the Good]. Moscow: Izdatel'stvo «Yurayt», 2018. 468 p.
12. Voytyla, K. *Lyubov' i otvetstvennost'. Eticheskoe issledovanie* [Love and Responsibility. непервод]. Moscow: Izdatel'stvo «Krug'», 1993. 352 p. Available at: <http://agnuz.info/app/webroot/library/158/239/html>
13. Haeffner, G. *Vprovadzenie do antropologiyi filozofichney*. Krakov: Vydavnicтво VAM, 2006. 258 p.

УДК130.31  
ББК 87.153.38(2)

## **В.С. СОЛОВЬЕВ О ДИНАМИКЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ**

**А.Г. КРАСНОВА**

Южный федеральный университет  
ул. Б. Садовая, 105/42, г. Ростов-на-Дону, 344006, Российская Федерация  
E-mail: agkrasnova@sfnu.ru

*Рассматривается концепция динамики религиозного сознания в философии В.С. Соловьева, в которой одной из главных характеристик религиозного сознания является процесс его постепенного становления. Дан анализ основных понятий, позволяющих раскрыть концепцию динамики религиозного сознания Соловьева: сознание, самосознание, дух, личность, разум. Излагаются взгляды Соловьева на динамический аспект религиозного сознания как богочеловеческий процесс, при котором содержанием сознания является божественное откровение. Данный аспект рассматривается как с точки зрения исторического процесса развития религиозного сознания, так и на уровне индивидуального религиозного сознания. Предложено понимание человеческой свободы и человеческого бессмертия как двух основных истин человеческой природы с точки зрения одновременно универсальности и единичности человеческого духа. Обосновывается идея о том, что в индивидуальной человеческой жизни процесс раскрытия божественного откровения является смыслообразующим, то есть составляет сущность духовного начала человека. Сделан вывод о том, что в этом процессе участвуют все духовные силы личности (воля, разум и чувства), а также религиозная вера как творческая активность личности, так как человеческий дух понимается Вл. Соловьевым как целостное разумное существо. Предложено рассмотрение трех «искушений» человечества на историческом пути западного христианства, изложенных Вл. Соловьевым в «Чтениях о Богочеловечестве», на уровне индивидуального религиозного сознания в контексте современности. Выявлено, что именно религиозное сознание личности является «местом встречи» Бога и индивидуального человеческого духа.*

*Ключевые слова: религиозное сознание, динамика религиозного сознания, человеческий дух, становление религиозного сознания, самосознание, личность в философии В.С. Соловьева, свобода как истина человеческой природы, религиозная вера, божественное откровение*

## **V.S. SOLOVYOV ON THE DYNAMICS OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS**

**A.G. KRASNOVA**

Southern Federal University  
105/42, Bolshaya Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation  
E-mail: agkrasnova@sfnu.ru

*This article deals with the concept of the dynamics of religious consciousness in the philosophy of V. S. Solovyov, where one of the main characteristics of religious consciousness is the process of its gradual formation. It analyzes the basic concepts which help to understand Solovyov's idea of the dynamics of religious consciousness : consciousness, self-consciousness, spirit, personality, reason. The article presents Solovyov's views on the dynamic aspect of religious consciousness as a God-human process in which the content of religious consciousness is the divine revelation. This aspect is considered in the article both from the point of view of the historical process of development of religious consciousness, and at the level of individual religious consciousness. The understanding of human freedom and human immortality as two basic truths of human nature from the point of view of both universality*

*and unity of the human spirit is proposed. The author substantiates the idea that in the individual human life the process of disclosing of the divine revelation is sense-forming, in the sense that it constitutes the essence of man's spiritual being, but this process is impossible without free human volition. It is concluded that this process involves all the spiritual forces of the individual (volition, reason and feelings), as well as religious faith, the creative activity of the individual, and the human spirit being understood by Vl. Solovyov as an integral intelligent being. It is proposed to consider the three temptations of mankind, set out in Vl. Solovyov's "Lectures on Godmanhood" on the historical path of Western Christianity, at the level of individual religious consciousness in the context of modernity. It is revealed that it is the religious consciousness of the individual, where the "meeting place" of God and the individual human spirit happens.*

*Key words: religious consciousness, dynamics of religious consciousness, human spirit, formation of religious consciousness, self-consciousness, personality in Solovyov's philosophy, freedom as the truth of human nature, religious faith, divine revelation*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.071–082

Предметом нашего рассмотрения является понятие о религиозном сознании, представленное в философии В.С. Соловьева, в его «Чтениях о Богочеловечестве». Следует отметить, что Соловьев говорит о религиозном сознании, как онтологически присущем человеческой природе вообще. Он рассматривает процесс исторического развития религиозного сознания, которое постепенно, поэтапно усваивает божественное откровение. В этом смысле процесс развития религиозного сознания является в то же время частью исторического и культурного развития человечества, эти процессы вписаны друг в друга и друг друга взаимно отражают. С другой стороны, Соловьев, рассматривая религиозное сознание и человеческую природу в целом, подчеркивает, что индивидуальная человеческая личность имеет самое непосредственное отношение к этим общечеловеческим процессам, включена в них: «Личность человеческая – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек – имеет безусловное, божественное значение» [1, с. 24]. Таким образом, что Соловьев, говоря о человеческой природе и религиозном сознании на уровне общечеловеческом, в то же время говорит и об индивидуальном человеческом бытии и сознании. Попытаемся рассмотреть под этим углом его понимание динамики религиозного сознания.

Сначала разберемся в основных понятиях, касающихся данной постановки вопроса. С одной стороны, Соловьев понимает сознание предельно широко: «Сознание является простою формой, ищущею своего содержания»<sup>1</sup>. Здесь, согласно Соловьеву, сознание предстает как некое субстанциональное явление, присущее «мировой душе». Это сознание, как субстанционально простая форма, предстает не только как явление, но и в большей степени как процесс, затрагивающий все человечество. Это сознание может сделать своим содержанием то, что является по отношению к нему внешним – это либо начало зла («исключительное самоутверждение», эгоизм), либо божественное начало всеединства. Движение же в сторону усвоения сознанием идеи всеединства и составля-

<sup>1</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Академический проект, 2011. С. 165 [1].

ет процесс развития такого субстанционального (как мы его условно назвали) сознания – процесс, объемлющий все человечество.

С другой стороны, говоря об индивидуальном человеческом сознании, Соловьев выделяет три его аспекта: 1) область «реального сознания», то есть «сознания о внешних вещах»; 2) область внутреннего «актуального сознания», то есть «раздельного испытывания наших собственных состояний» (в этом смысле Соловьев говорит о «состояниях сознания», включающих в себя поток желаний, мыслей и чувств); 3) самосознание, которое есть «возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении»<sup>2</sup>. В данном случае автор фактически приравнивает сознание к тому, что называется сознательностью, то есть сознание человека присутствует тогда, когда человек пребывает в состоянии актуализированного сознания, сознает себя, свою внутреннюю и внешнюю действительность.

Однако Соловьев также рассматривает понятие человеческого духа, которое у него получается более широким, чем понятие человеческого сознания. Помимо сознания со всеми его тремя аспектами, оно также включает в себя и то, что невидимо, перманентно присутствует в человеке даже тогда, когда сознание пребывает в неактуализированном состоянии (сон, кома и т.д.). В.С. Соловьев пишет: «Признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциональное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде раздельных актов и состояний, – должны признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую наличную жизнь. В этой первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем собою или нашим я» [1, с. 100]. Таким образом, по Соловьеву, дух человека не всегда находится в его осознанности, не всегда совпадает с ней, более того – эта субстанциональная духовная природа и не может быть охвачена сознанием человека, настолько она глубока и сокровенна. По сути дела, человеческий дух и есть подлинный субъект, сам обладающий цельностью и придающий цельность всему человеческому существу.

Интересно здесь разведение Соловьевым самосознания и действительного субъекта. О самосознании он пишет: «Самосознание есть только один из актов психической жизни – наше сознаваемое «я» есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов результат, а не реальное существо» [1, с. 136]. Получается, что «я», которое осознается нами, есть продукт внешней (материальной) и внутренней (психической) обусловленности. А если так, то такому «я» свобода в принципе не доступна, а следовательно, оно не может быть реально действующим, творящим субъектом. Действительным же субъектом Соловьев называет «человека идеального», однако этот человек для него получает гораздо большее реальное и действительное содержание. И здесь как раз отчетливо видно соотношение этой глубинной человеческой сущности (подлинного я) и человеческого сознания: «В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания,

---

<sup>2</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 101–102.

скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого» [1, с. 138]. То есть сознание лишь проявляет то, что скрыто в глубинах человеческого духа (а здесь, безусловно, говорится о глубинах духовных), и в этом смысле действительно, как говорилось выше, сознание лишь является некоторое содержание. В приведенной цитате также хорошо видно, что Соловьев понимает это «проступание» духа в сознании как процесс – оно происходит постепенно, дух становится в человеке.

Важно, что именно через процесс свободного становления Соловьев описывает специфику взаимодействия Бога и человека: «собственное существование принадлежит двум неразрывно связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом “Богочеловечество”... В самом деле, в своем чисто человеческом идеальном начале (которое для себя выражается как разум) мировая душа получает безусловную самостоятельность – свободу, с одной стороны, по отношению к Богу, а с другой стороны – по отношению к своему собственному природному материальному началу...» и далее: «как становящееся абсолютное, а не сущее, он [человек] сам есть основание бытия своего. В самом деле Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, *чем* он становится, – содержание и цель его жизни; но что он этим *становится*, это имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом» [2, с. 716–717]. Отсюда следует, что процесс становления – это процесс подлинно человеческий, имеющий своим основанием человеческую свободу. Здесь хорошо виден динамический аспект человеческого духа, его подверженность изменчивости, в отличие от Божества – абсолютного сущего (неизменного).

«Идеальный человек», или человеческий дух, по Соловьеву, – это как раз то содержание, которое, с одной стороны, является единой субстанцией для всего человечества, связующей всех людей в целое, а с другой стороны, обладает индивидуальностью, уникальностью, которая дает каждому человеку его личную «идею», призванную быть осуществленной уникальным, своим собственным образом. Философ пишет: «Каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, ... он есть не только видимое явление, то есть ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом» [1, с. 139]. То есть в человеческом духе мы видим как абсолютность (универсальность) – то, что обеспечивает единство человечества, так и индивидуальность (относительность) – то, что обеспечивает человеческую особенность, уникальность, различимость каждого как отдельного существа.

Именно с человеческим духом В.С. Соловьев связывает две выделяемые им духовные истины: человеческую свободу и человеческое бессмертие. Интересно, что свобода, которая, по Соловьеву, безусловно имеет своим корнем человеческий дух (лежащий, как мы выяснили, глубже сознания), может быть

действительно (то есть в действии) осуществлена человеком только сознательно. По сути дела, осуществление подлинной свободы возможно только путем сознательного избрания человеком добра, блага, идеи единства – то есть это сознательное преодоление эгоизма, в котором Соловьев видел начало зла. Причем сознательность подразумевает участие в этом процессе всей целостности человеческого существа.

По мысли Соловьева, целостность есть свойство человеческого духа: «Наш дух есть истинно единое не потому, что был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, вместе с тем всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая её своею, ему одному принадлежащею» [1, с. 98]. Из этого следует, что динамическую составляющую человеческому духу сообщает не его субстанциональная сущность, а именно способ бытия – тот уникальный путь становления и развития, который дух проходит, осуществляя, обнаруживая и утверждая себя. Дух же человеческий, усваивая постепенно Божественную сущность, приходит к своему первоначальному состоянию, причем этот процесс у Соловьева получается сводимым в конечном счете к осуществлению Божеством Самого Себя в творении. Как пишет И.И. Евлампиев, «земную жизнь человека он [Соловьев] *противопоставляет* совершенной жизни. Достижение совершенного («нормального») состояния гарантируется как раз тем, что Бог «выше» человека; в совершенном состоянии человек в прежней форме исчезнет и, по сути, останется только Бог» [3, с. 16]. Иными словами, уникальность индивидуального духа проявляется в том пути, который он проходит в познании Божественной сущности, – это и составляет его динамический элемент.

Этот двойственный, условно говоря, характер человеческого духа, который одновременно есть и универсальный, и единственный, неразрывно связан оказывается с понятием человеческой личности. По мысли Соловьева, личность (хотя он и не дает ей конкретное определение) представляет собой некоторую особую идею, осуществляя которую человек обнаруживает свою духовную уникальность: «Всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью: они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой оно необходимо определяется и другими» [1, с. 72]. Таким образом, личность человека, или осуществление присущей ему уникальной идее, обнаруживается в бытии или способе бытия в мире, где человек также окружен и другими, вступает с ними во взаимодействие и взаимно определяется в этом взаимодействии. Эта особенная идея, однако, не противоречит, а даже подчеркивает универсальность идеи безусловной (носителем или субъектом которой является дух), то есть предстает как способ бытия этой изначальной идеи.

При этом Соловьев уходит от психологичности – его взгляд на личность человека скорее относится к области метафизики и этики. Как отмечает Т. Немет, «для Соловьева наличие природного чувства нравственности, покоящегося на трех столпах – стыде, жалости и благоговении, не подразумевало тесной связи с психологией... Долг и принципы этики предписывают действия, которые должны иметь универсальную и обязательную значимость. Такой критерий не проистекает из одних лишь психологических параметров... Соловьев утверждал, что разум способен развить идею добра, заложенную в этих параметрах» [4, с. 62]. А поскольку разум для Соловьева – духовная по сути категория, то и нравственность человека относится не к области его психологической, а к области его духовной жизни. Таким образом, нравственность личности духовна и потому абсолютна и универсальна.

Воззрения Соловьева на духовные силы человека являются по сути традиционно христианскими, соответствуют традиции восточно-христианского богословия: «Духовные силы: воля, разум и чувство – имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание» [1, с. 37]. Иными словами, ни материальная, ни психическая жизнь человека не составляют его подлинного содержания, а являются по сути средствами осуществления его, а форму это содержание обретает благодаря личности – уникальному способу бытия человека в мире. По сути, такое понимание отвечает христианской антропологии, где цельная (изначально сотворенная, не поврежденная грехом) человеческая природа понимается как иерархия, в которой верховное место занимает дух (содержание), затем дух определяет душевную жизнь человека, организуя силы (волю, разум и чувства) в едином гармоничном взаимодействии и таким образом осуществляя себя, а затем одухотворяется человеческое тело (материя) и через него божественное содержание распространяется на все творение. Для падшего человека, природа которого повреждена грехом, возвращение к этому первоначальному состоянию его природы понимается как назначение христианской жизни, как смысл пути преображения.

Таким образом, в философской антропологии Соловьева одним из центральных моментов является его взгляд на человека как своего рода посредника между миром божественным (миром абсолютной идеи) и миром материальным: «Человек есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (*ratio*), то есть отношение двух других» [1, с. 181]. Получается, что человеческий разум (который с необходимостью является сознательным), с одной стороны, выражает собственно человеческую составляющую, а с другой стороны, является связующим звеном между божеством и материей. Здесь Соловьев в большей степени, конечно, говорит о человеке не конкретном, единичном, а подразумевает человеческую природу вообще. В работе «Идея человечества у Августина»

Конта» (1898 г.) философ также озвучивает эту мысль о «срединном», условно говоря, положении человечества: «Человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой всё существующее становится абсолютным, – форма соединения материальной природы с божеством» [5, с. 578]. Тем не менее, согласно этой же работе, конкретная человеческая личность может быть в большей или меньшей степени приближена к целому, осуществляя через себя это соединение, поскольку обладает собственной волей и разумом. Сам Август Конт, как пишет Вл. Соловьев, развитием своей идеи человечества, сам того не осознавая, поспособствовал «правильному развитию религиозного сознания»<sup>3</sup>. Таким образом, можно говорить о том, что часть в данном случае отражает свойство целого – конкретная человеческая личность как носитель человеческой природы проявляет в себе все её свойства.

И здесь мы как раз подходим к вопросу о собственно религиозном сознании человека. Согласно Соловьеву, «совокупность религиозного опыта и религиозного мышления составляет содержание религиозного сознания. Со стороны объективной это содержание есть откровение божественного начала как действительного предмета религиозного сознания» [1, с. 43]. Получается, что религиозное сознание в данном случае отвечает в структуре человеческой природы, о которой мы говорили выше, именно этому собственно человеческому разуму, который сводит на себе божественный и материальный элементы. Разум же, на наш взгляд, следует понимать здесь в богословском смысле, как понятие, подразумевающее не ментальность, а духовность. Как пишет Я. Красицкий, известный исследователь философии В.С. Соловьева, подлинным субъектом, свободно волящим соединить божественное и тварное начала, может быть только человек как «существо, воплощающее в себе природу и вместе с тем возвышающееся над ней, то есть обладающее началом разумным, духовным, божественным, которое выше природы, выше естества»<sup>4</sup>.

При этом религиозный опыт, по Соловьеву, есть познание божественного содержания, то есть откровения, которое составляет основу знания о Божестве, – такое познание осуществляется не только некими внутренними данными такого опыта, но в большей степени творческим актом веры, которая сообщает этим данным значение действия откровения. Религиозное мышление же организует этот опыт в систему, в результате чего знание это обретает полноту и совершенство. По сути дела, процесс становления, о котором мы говорили выше, и есть в собственном смысле творческий процесс.

Далее в «Чтениях о Богочеловечестве» мы находим следующее высказывание: «... как дух человеческий вообще, а следовательно, и религиозное сознание не есть что-нибудь законченное, готовое, а нечто возникающее и со-

<sup>3</sup> См.: Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 579 [5].

<sup>4</sup> См.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 133 [6].

вершающееся (совершенствующееся), нечто находящееся в процессе, то и откровение божественного начала в этом сознании необходимо является постепенным» [1, с. 43]. Таким образом, динамическая составляющая здесь является существенным элементом, поскольку, по мысли автора, сама природа человека такова, что откровение не дано человеку сразу целиком, но все его существо пронизано стремлением к раскрытию в себе этого откровения: «Каждое существо, утверждая себя в своей границе как это, вне Бога, вместе с тем не удовлетворяется этою границею, стремится быть и всем, то есть стремится к внутреннему единству с Богом» [1, с. 180]. Вместе с тем Бог, являясь одновременно трансцендентным и имманентным миру (и в этом Соловьев вполне следует христианскому богословию), является миру как творческая действительная и действующая сила, сообщающая материи свое содержание-откровение. И поскольку, как мы увидели, религиозное сознание является своеобразной разумной «областью схождения» материального и божественного начал (или элементов), то получается, что именно через него осуществляется реализация божественного откровения – и через человека на весь тварный мир.

По мысли Соловьева, в процессе раскрытия полноты божественного откровения участвуют, по сути, две воли – с одной стороны, Бог волит открыть себя человеку и через человека миру, с другой стороны, человек по своей сущности стремится к Богу. Но человеческая сущность такое стремление содержит в себе как потенцию, реальную же силу это стремление получает, будучи сознательным, то есть таким, в котором участвует свободная человеческая воля. В этом улавливается богословское учение о синергии божественной и человеческой воли в деле спасения человека. В.С. Соловьев пишет: «Религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий» [1, с. 43]. Получается, что именно в процессе, во взаимодействии и при взаимном участии двух волеизъявлений происходит «встреча» Бога и человека, процесс постепенного осуществления всеединства, о котором пишет философ.

Здесь важно отметить, что в более поздней работе Вл. Соловьева «Идея человечества у Августа Конта», которая упоминалась выше, философ фактически отходит от рассмотрения уровня человеческой единичности, низводя его до практической несущественности. Осмысляя идею «Великого Существа» Конта, Соловьев говорит о том, что оно, как целое, не сводимое к простой совокупности человеческих особей или к простому родовому понятию, представляет собой нечто более реальное, живое и существенное, чем отдельная человеческая личность. Существенное оно потому, что как раз определяет сущность человеческой природы, без чего никакая человеческая единичность не имела бы смысла. Об этой идее Конта Соловьев пишет конкретно следующее: «Но он [Конт] говорил не об отвлеченном понятии и не об эмпирическом агрегате, а о живом действительном существе. С гениальной смелостью он идет дальше и утверждает, что единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И, конечно, Конт прав» [5, с. 568]. Но все же в каком смысле

подразумевается эта «абстракция»? По сути дела, Соловьев полагает целое (человечество) первичной, а часть (личность) вторичной категорией. Поэтому если мыслить отдельно взятые человеческие единицы как некоторые части, из которых слагается сначала семья, потом нация и далее все человечество, то в этом смысле это есть абстракция, потому что, согласно Соловьеву, части не имеют значения в отрыве от целого. Однако целое и части находятся в органической связи, и только в отношении целого единичное обретает свое значение. Хотя автор настаивает, что вполне действительно только целое (человечество), все же он видит значение и отдельной человеческой личности: «Личность, например, Сократа при великом своем всемирном значении, неизмеримо превосходящем не только линию его семейства, но и всю площадь афинского гражданства, не могла бы иметь никакого действительного существования без этого семейства и этого гражданства, которое в свою очередь не могло бы существовать само по себе вне жизни человечества» [5, с. 570]. Таким образом, все же нельзя утверждать, что Соловьев совершенно обесмысливает единичность человеческой личности, но он с настойчивостью вводит ее в контекст целого – и этому контексту, человечеству и человеческой природе, отдает приоритет, придает первостепенное значение.

Кроме того, если рассмотреть воззрения Соловьева на сотворение человека, то философ мыслит это творение как порождение совершенного существа в его, с одной стороны, совершенном единстве, а с другой стороны, в его совершенной множественности. То есть человек изначально обладает одновременно и целостностью, и разделенностью, и при этом путь религиозного сознания мыслится автором как движение от состояния разделенности к всеединству (опять же, как процесс становления). А.П. Глазков пишет об этом следующее: «Исходя из этой «логики порождения», Соловьев заостряет свое внимание не на исправлении отдельного человека как личности, а на восстановлении природного единства человечества в целом, в котором растворяется любая индивидуальность... Основная задача (своего рода «задание») в таком случае для человечества видится не в индивидуальном исправлении (спасении) и даже не в духовном исправлении всего человечества, а в апокатастасисе, основанном на волевом сознательном усилии по восстановлению утраченного единства с Божеством» [7, с. 35–36]. Таким образом, Соловьев формулирует определенный идеал, обозначает, условно говоря, конечную точку, к которой движется исторический процесс развития религиозного сознания. Однако без индивидуального волевого усилия, которое дано человеку как дар свободы, такое движение представляется невозможным. Индивидуальная человеческая свобода реализуется сознательно, как мы уже упоминали, в самоопределении человека – быть ему в Боге или против Бога. Как пишет К.М. Антонов, анализируя философское учение Вл. Соловьева, «эта свобода реализуется, соответственно, тем или иным образом в природном начале его [человека] бытия. Это последнее выступает как множественность, приводимая им к единству в том случае, если он «свободно и сознательно» возвращается к всеединству из своего ненормального, неабсолютного состояния» [8, с. 47]. То есть можно заключить, что в философском учении Соловьева о человеке человеческая природа как единый живой организм в конечном счете приходит в своем свободном и сознательном дви-

жении от множественности к всеединству и тем самым в Боге получает свое абсолютное состояние. Однако этот процесс становления человечества в Боге, этот богочеловеческий процесс, не только затрагивается, но и реализуется, в том числе, и каждым индивидуальным сознанием, которое Соловьев выражает через понятие индивидуальной идеи, находящей свое собственное место в структуре всеединства, а также через понятия личного бессмертия человека и его свободы.

Говоря о развитии религиозного сознания как исторического процесса, Соловьев упоминает о так называемых трех искушениях человечества, когда оно уже получило откровение во Христе (по аналогии с тремя искушениями Христа в пустыне): 1) грех духа, в котором происходит злоупотребление истинной, когда зло совершается во имя добра (средневековое католичество); 2) гордость ума – самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании (рационализм); 3) господство материального начала. Все эти «искушения», согласно Вл. Соловьеву, отражают исторический путь западного христианского мира. Но стоит отметить, что философ, в принципе, критически подходил к рассмотрению исторического пути развития Церкви, как западной (католической), так и восточной (православной), и видел в них определенные недостатки и искажения. Как пишет О.С. Климов, эта тема остается актуальной и по сей день: «... и наше время, к сожалению, преисполнено крайностей слепой религиозности, когда духовно-личностные истины христианства сознательно или бессознательно подменяются всевозможными внешними по отношению к религии вещами и скрываются под маской фанатичного ритуализма или псевдо-православного национал-патриотизма» [9].

Интересно, что, на наш взгляд, описанные Соловьевым искушения можно также усмотреть на уровне индивидуального религиозного сознания. Так, о первом искушении философ пишет: «...внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрождённые ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и насильно» [1, с. 189–190]. Это описание очень схоже с качеством религиозного сознания фундаменталистов, желающих подчинить мир религиозной истине, в которую они верят, преобразовать мир согласно религиозным законам и паттернам, и для реализации этой цели оправдывают совсем нерелигиозные средства, а то и вовсе такие, которые самой религии противоречат. Религиозное насилие встречается причем не только среди религиозных фундаменталистов, но и среди некоторых, не принадлежащих к фундаменталистским организациям религиозных людей. Например, это может быть религиозно мотивированное домашнее насилие, при котором люди оправдывают свое насилие «благим» желанием «привести к истине» своих домочадцев.

Примером второго искушения на уровне индивидуального религиозного сознания может служить так называемый религиозный индивидуализм, при котором собственное, индивидуальное мнение служит основой религиозной веры. С.Н. Булгаков пишет о нем следующее: «Всего труднее поверить истине, что она – истина, т.е. требует преклонения перед собой и самоотвержения; гораздо легче эту

истину воспринять как *мое мнение*, которое я полагаю как истину: “род лукавый и прелюбодейный” даже из истины делает средство тешить свое маленькое я» [10, с. 82]. Такое религиозное сознание, имея в своей основе психологический комфорт, превращает религиозную веру в предмет собственного рационального мышления, тем самым лишая ее метафизического и мистического начала. Кризис рационализма Соловьев видит в том, что он, «ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму»<sup>5</sup>. Так и религиозный индивидуализм приводит религиозную жизнь человека к форме, лишенной содержания: такое религиозное сознание не преображает человека, не имеет действительного и действенного влияния на его жизнь, а служит лишь удобству «я» в преходящем моменте.

Третье искушение, если говорить об индивидуальном религиозном сознании, может быть представлено примером религиозного ритуализма, когда культовое служение ставится во главу религиозной жизни, обряд приобретает особый самодовлеющий сакральный смысл в ущерб содержанию – в такой ситуации содержание подменяется формой. Причем ритуализированное религиозное сознание представляет обряд как некий универсальный механизм, с помощью которого осуществляется «правильное» поклонение Божеству. О третьем искушении западного христианства Вл. Соловьев пишет: «Исходя из материального начала, начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку» [1, с. 193]. Понятно, что такой подход уже имеет внутри себя неразрешимое противоречие, которое со временем с необходимостью обнаруживает себя во внешнем мире. И действительно, мы видим, что ритуалы и обряды разнятся и на одном их различии во многом осуществляется не только разделение религиозных обществ и организаций, но и их вражда их между собой.

Таким образом, основываясь на философии Соловьева, можно рассмотреть индивидуальное религиозное сознание как такое, которое имеет своим содержанием религиозный опыт и религиозное мышление. При этом религиозный опыт – это личный человеческий опыт познания Божества, когда творческая религиозная вера придает религиозное значение фактам реальности, творчески, то есть духовно (ибо творчество есть прерогатива человеческого духа) преобразуя смыслы наличных фактов. Религиозное мышление, в свою очередь, организует накопленный опыт в сознании человека в единую картину мира, в которой Божество есть реальный Субъект, сообщающий человеку откровение о Себе. Таким образом, религиозное сознание самоопределяется по отношению к Божеству посредством своей свободной человеческой воли, и в этом процессе самоопределения в сознании проступает духовная человеческая сущность, вызванная из глубин духовной природы человека. При этом человек не теряет своей индивидуальности в этой универсальной духовной природе, но происходит преображение уникальной человеческой личности, в которой Бог одухотворяет все человеческое существо своим собственным неповторимым образом. По своей сути, это и есть спасение в христианском смысле.

<sup>5</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 192.

## Список литературы

1. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Академический проект, 2011. 293 с.
2. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
3. Евлампиев И.И. Ф. Достоевский и Вл. Соловьев о соотношении человека и Бога // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 1(16). С. 5–17.
4. Немет Т. Кантовский этический гуманизм в поздней императорской России // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 56–76. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-3
5. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.
6. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.
7. Глазков А.П. Сотворение мира и смысл истории в историософии В.С. Соловьёва и Г.В. Флоровского // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 2(38). С. 29–42.
8. Антонов К.М. Философия религии В.С. Соловьёва // Философские науки. 2007. № 11. С. 32–50.
9. Климов О.С. Философское осмысление религии в трудах Вл. Соловьёва // *Litera*. 2017. № 4. С. 94–102. doi: 10.25136/2409-8698.2017.4.24817. URL: [http://e-notabene.ru/fil/article\\_24817.html](http://e-notabene.ru/fil/article_24817.html)
10. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 640 с.

## References

1. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Godmanhood]. Moscow: Akademicheskii proyekt, 2011. 293 p.
2. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [A Critique of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.
3. Evlampiev, I.I. F. Dostoevskiy i Vl. Solov'ev o sootnoshenii cheloveka i boga [F. Dostoevsky and Vl. Solovyov on the relationship between man and God], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 1(16), pp. 5–17.
4. Nemet, T. *Kantovskiy eticheskiy gumanizm v pozdney imperatorskoy Rossii* [перевод], in *Kantovskiy sbornik*, 2018, vol. 37, no. 3, pp. 56–76. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-3>
5. Solov'ev, V.S. *Ideya chelovechestva u Avgusta Konta* [The Idea of Humanity by Auguste Comte], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 562–581.
6. Krasitskiy, Ya. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, man and evil. Research on Vladimir Solovyov's philosophy]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2009. 448 p.
7. Glazkov, A.P. *Sotvorenie mira i smysl istorii v istoriosofii V.S. Solov'eva i G.V. Florovskogo* [The Creation of the world and the meaning of history sense in the historiosophy of V.S. Solovyov and G.V. Florovsky], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 2(38), pp. 29–42.
8. Antonov, K.M. *Filosofiya religii V.S. Solov'eva* [V.S. Solovyov's philosophy of religion], in *Filosofskie nauki*, 2007, no. 11, pp. 32–50.
9. Klimkov, O.S. *Filosofskoe osmyslenie religii v trudakh Vl. Solov'eva* [Philosophical comprehension of religion in V. Solovyov's works], in *Litera*, 2017, no. 4, pp. 94–102. Available at: [http://e-notabene.ru/fil/article\\_24817.html](http://e-notabene.ru/fil/article_24817.html)
10. Bulgakov, S.N. *Svet Nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya* [Light Unfading. Contemplation and speculation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008. 640 p.

УДК 1(091) Франк: 111 “19”  
ББК 87.3(2)6

**«СОЛОВЬЕВ ДОСТАТОЧНО ЗНАЧИТЕЛЕН,  
ЧТОБ ВЫДЕРЖАТЬ ПРАВДИВУЮ И КРИТИЧЕСКУЮ ОЦЕНКУ»:  
ДОКЛАД С. Л. ФРАНКА О ВЛ. С. СОЛОВЬЕВЕ 1925 ГОДА**

Г.Е. АЛЯЕВ

ул. Головки, д. 18, г. Полтава, 36004, Украина  
E-mail: gealyaev@gmail.com

*Рассматривается вопрос об отношении С.Л. Франка к религиозно-философским идеям Вл.С. Соловьёва. На основе использования исторического, критического и текстологического методов исследования проводится анализ возможного влияния этих идей на Франка в разные периоды его творческой биографии. Показано, что при кажущемся принципиальном различии в восприятии философии Соловьёва «ранним» и «поздним» Франком на самом деле изменение его отношения к Соловьёву не было столь радикальным. Вниманию читателей предлагается ранее неизвестный архивный текст – конспект Франка о Соловьёве, который с учётом других источников атрибутируется как конспект доклада, прочитанного 15 ноября 1925 г. в Берлине. Анализ этого текста, а также опубликованной в 1926 г. работы «Die russische Weltanschauung» позволяет сделать выводы о том, что Франк практически неизменно сохранял критическое отношение к отдельным чертам философского мышления Соловьёва, а именно к его абстрактному рационализму, однако при этом уже в середине 20-х годов XX в., а не только в своих последних работах, Франк приходит к определению мировоззрения Соловьёва – и своего собственного – как панентеизма и к оправданию идеи Богочеловечества.*

Ключевые слова: творческая биография С. Франка, религиозно-философские идеи Вл. Соловьёва, Богочеловечество, всеединство, панентеизм, рационализм, русская философия в эмиграции

**“SOLOVYOV IS SIGNIFICANT ENOUGH TO WITHSTAND  
A TRUTHFUL AND CRITICAL ASSESSMENT”:  
SIMON FRANK’S PAPER ON VLADIMIR SOLOVYOV (1925)**

G.E. ALIAIEV

18, Golovko Str. Poltava, 36004, Ukraine  
E-mail: gealyaev@gmail.com

*The paper focuses on Simon Frank’s relation to Vladimir Solovyov’s religious and philosophical ideas. The use of historical, critical, and textual research methods enables to analyse possible influence of those ideas on Frank in different periods of his creative biography. It is stated that despite an apparent fundamental difference in perception of Solovyov’s philosophy by the “early” and “late” Frank, in fact, his changing attitude to Solovyov was not so radical. The article also presents here an archival manuscript - by Simon Frank’s report on Vladimir Solovyov - that has not been known before. The text, having been taken into account of other sources, is attributed as the paper read on November 15, 1925 in Berlin. On the basis of analytical study of this text, as well as the paper “Die russische Weltanschauung” published in 1926, it is concluded that Frank almost invariably kept his critical position towards a number of certain features of Solovyov’s philosophical conception, and towards his abstract rationalism in particular. However, in the mid-1920s, and not only in his latest works, Frank*

*defined Soloviev's worldview - as well as his own – as panentheism and justification of the idea of Divine humanity.*

Key words: *Simon Frank and Vladimir Solovyov, God-Manhood, all-unity, panentheism, rationalism, Russian philosophy in exile*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.083–099

Вопрос о влиянии Вл.С. Соловьёва на философскую эволюцию С.Л. Франка и об общем соотношении идей этих двух крупнейших русских мыслителей представляет несомненный историко-философский интерес, обусловленный, прежде всего, их местом в истории русской философии. Ярким примером такого интереса может служить книга Т. Оболевич «*Problematyczny konkordyzm*»<sup>1</sup>, посвященная проблематике соотношения веры и знания в мысли Соловьёва и Франка. Впрочем, каких-либо комплексных исследований этого вопроса практически нет – есть лишь попытки осветить его отдельные аспекты<sup>2</sup>. На этом фоне в литературе – особенно учебной – складывается два стереотипных подхода: согласно одному, Франк, безусловно, принадлежит к числу преемников и продолжателей философии всеединства Вл. Соловьёва (наряду с П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым, Л.П. Карсавиным и другими – такой подход восходит к В.В. Зеньковскому); согласно другому, Франк из этой традиции выпадает, а иногда создаётся впечатление, что выпадает вообще из состава *русских* философов<sup>3</sup>.

Наличие определённых стереотипов в данном вопросе (а особенно их противоречивость) свидетельствует скорее не о том, что в ходе серьёзного изучения темы выработалась уже какая-то стойкая аргументация, которую можно в подходящих случаях опустить, подразумевая ее наличие, а скорее наоборот – о некритическом восприятии отдельных пионерских исследований (например, той же «Истории русской философии» В.В. Зеньковского) или вообще об отсутствии исследовательской базы, что дает возможность делать необоснованные, а иногда и предвзятые выводы. В связи с этим задача детального и критического изучения как внешнего соотношения философских идей и конструкций Соловьёва и Франка, так и возможной их внутренней взаимосвязи, имея в виду возможное влияние Соловьёва на Франка, – оказывается действительно актуальной.

<sup>1</sup> Obolovitch T. *Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*. Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006 [1].

<sup>2</sup> См., напр.: Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьёва и С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3 (43). С. 6–18 [2]; Чернущ В.К. Владимир Соловьёв и онтология С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 1 (53). С. 55–68 [3]; Кантор В. Философия В.С. Соловьёва как камертон миропонимания С.Л. Франка // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры – Русское издание. 2014. № 1 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss21.html> [4]; Порус В.Н. Онтология культуры В. Соловьёва и С. Франка // Возможные миры. Семантика. Онтология. Метафизика. М.: Канон+, 2011. С. 242–276 [5].

<sup>3</sup> См., напр.: Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии: учебник для вузов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Юрайт, 2019 [6].

Мы уже ранее обращались к этой теме в контексте историко-философского рассмотрения вопроса о влиянии идей Соловьева на философское мировоззрение Франка, с учетом саморефлексии Франка в отношении этого влияния, а также в контексте его собственных исследований и пропаганды творчества Соловьева<sup>4</sup>. При этом вырисовывалась определённая интрига, которая иногда, опять же, стереотипно упрощается, – если «ранний» Франк, по краткому определению В.Ф. Эрн, «не соловьевец»<sup>5</sup>, то «поздний» Франк сам признаётся – «к стыду своему» – в сродстве своего мировоззрения с основной религиозно-философской интуицией Соловьева и во влиянии – правда, скорее бессознательном – на него мировоззрения Соловьева, и наконец, в том, что он является его последователем<sup>6</sup>.

Эта «интрига» сама по себе является интересным историко-философским казусом, требующим, конечно, обоснованного разъяснения. Собственно, детальное исследование ведет скорее к осознанию если не надуманности, то, по крайней мере, упрощенности такого противопоставления. Можно утверждать, что процесс «уяснения» Франком религиозно-философских идей Соловьева происходил едва ли не на протяжении всего его философского развития.

Во всяком случае, вовсе не таким однозначным, как констатировал Эрн, было отношение раннего Франка к Соловьеву. Да, Франк-неокантианец в 1904 г. прямо критиковал Соловьева за превращение метафизики в «грубейший материализм» в результате отнесения Царства Божьего к мирозданию наряду с минеральным, растительным, животным и человеческим царствами<sup>7</sup>. Но как раз в этом вопросе его позиция по сути не изменилась и в дальнейшем. С другой стороны, стоит обратить внимание на слова Франка в «Предмете знания» о том, что «блестящие гносеологические идеи Вл. Соловьева доселе еще не оценены в надлежащей мере», и о том, что «в наших гносеологических соображениях мы сознаем себя в ряде основных пунктов весьма близким ему»<sup>8</sup>. Таким образом, Франк признавал себя последователем Соловьева уже в 1915 году – правда, в аспекте гносеологическом, а не религиозно-философском, как в конце 40-х.

И все-таки определенная «интрига» в этом вопросе продолжает оставаться, пока мы говорим о «раннем» и «позднем» Франке, т.е. как бы искусственно разрываем единый процесс духовного развития философа. В связи с этим очень важно найти какие-то «связующие звенья», т. е. выяснить (если, конечно, это

<sup>4</sup> См.: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьев: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. Иваново, 2008. Вып. 16. С. 205–218 [7]; Аляев Г.Е. С. Франк: подготовка антологии Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. Иваново, 2017. Вып. 1 (53). С. 6–55 [8].

<sup>5</sup> См.: Эрн В.Ф. Культурное непонимание. Ответ С.Л. Франку // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 117 [9].

<sup>6</sup> См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 208 [10].

<sup>7</sup> См.: Франк С.Л. О критическом идеализме // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2. 1903–1907 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 229 [11].

<sup>8</sup> См.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 61 [12].

не будет искусственной «сшивкой»), каким образом отношение «раннего» Франка к Соловьёву трансформировалось в отношении «позднего» Франка и насколько упомянутое влияние Соловьёва на Франка было действительно «бессознательным» или, наоборот, осознанным (или когда оно стало осознанным), и в чем в конце концов состоит это влияние.

Такие «связующие звенья» действительно есть. Но прежде, чем о них говорить, напомним основные факты, свидетельствующие об интересе Франка – как «раннего», так и «позднего» – к Соловьёву. «Ранний Франк» – это статьи «Письма Вл. Соловьёва» (1908 г.), «Новые письма Вл. Соловьёва» (1910 г.), «Новая книга о Вл. Соловьёве» (1913 г.), а также ряд статей на другие темы, в которых так или иначе идеи Соловьёва становятся предметом обсуждения, например «Возрождение славянофильства» (1911 г.). «Поздний Франк» – это одна из лекций его немецкого радиосикла 1946 года «Russland und Abendland im russischen Denken» под названием «Der religiöse Universalismus bei Solowjew»; это радиосикл из трех лекций 1949 года, полностью посвященный Соловьёву («Spiritual and social prophet»; «Traditionalist and Free-Thinker» «Vision of the Coming Catastrophe»)<sup>9</sup>; это последняя статья – в некотором роде духовное завещание самого Франка – под названием «Духовное наследие Вл. Соловьёва» и это антология текстов Соловьёва на английском языке, подготовленная Франком и снабженная его обширным введением и некоторыми дополнительными исследованиями<sup>10</sup>. При этом, хотя эти «факты» интереса к Соловьёву «позднего» Франка относятся лишь ко второй половине 40-х годов, нельзя не отметить, что уже книги «С нами Бог» и «Свет во тьме», которые писались в 1938–1941 годах, наполнены идеями Соловьёва, начиная с прямых обращений к нему в эпиграфах; также можно вспомнить мемуарные свидетельства жены философа и его друга Л. Бинсвангера, которые писали о постоянном обращении Франка к Соловьёву в эти годы – а именно, к его поэтическому творчеству.

Итак, остается своеобразный «разрыв» как минимум в двадцать лет – 20-е и 30-е годы. Что писал или говорил Франк о Соловьёве в это время? Далее попытаемся показать, что разрыва по сути, никакого не было, наоборот – именно в это время определяется то отношение Франка к Соловьёву, которое столь выпукло проявится в поздних работах.

Первым текстом, на который в этой связи нужно обратить внимание, является немецкий доклад Франка «Die russische Weltanschauung» («Русское мирозерцание»)<sup>11</sup>. Обычно этот текст рассматривается с целью экспликации

<sup>9</sup> См.: Франк С.Л. <Три беседы о Соловьёве> // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 109–121 [13].

<sup>10</sup> Публикацию введения и других текстов Франка из этой антологии на русском языке по рукописям (см.: Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва. С. 6–55).

<sup>11</sup> Опубликован в качестве ежегодного доклада Кантовского общества в 1926 году, а прочитан, как указано в брошюре, в Берлинском отделении общества 26 мая 1925 года (см.: Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926. S. 2 [14]). Однако на самом деле Франк читал этот доклад неоднократно в разных отделениях общества, а также в других аудиториях. Первым его выступлением на эту тему был доклад под названием «Das russische

точки зрения самого Франка, его трактовки истории русской мысли и её соотношения с европейской, в частности – немецкой мыслью. Если же посмотреть на этот доклад в контексте нашего интереса, то с очевидностью проявляется следующее. Во-первых, Франк определенно, и даже более детально, подтверждает отмеченную им 10 лет назад близость к гносеологическим идеям Соловьева. При этом Франк обращается не к последним статьям незавершенной «Теоретической философии» (хотя в других местах высоко оценивает и эту работу), а к «Критике отвлеченных начал», называя ее «основным теоретическим трудом» Соловьева. Соловьев, по словам Франка, вслед за Киреевским развивает «своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывает нам настоящего подступа к бытию, к действительности. <...> Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Но смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности, в непреложности его действительности. Итак, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера – не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие» [15, с. 168].

В этом описании Франком теории познания Соловьева явственно чувствуются, с одной стороны, характерные черты его собственной концепции «живого знания», изложенной в «Предмете знания», а с другой – еще только намечаемые и развернутые гораздо позднее, в книге «С нами Бог» (1941 г.), идеи о соотношении веры как доверия и веры как уверенности в бытии. И сам Франк при этом делает вполне однозначные выводы: «Этот ход мысли Соловьева, который, как тотчас же смогут увидеть специалисты, в известной степени перекликается с идеями Якоби и Баадера, а также с философией Шеллинга последнего периода, таит в себе *in nuce* онтологическую гносеологию, основанную на принципиальной критике идеализма. <...> Я сам в своей книге “Предмет познания” (1915) сделал попытку продвинуть эту онтологическую теорию познания на шаг вперед и, как хотелось бы верить, принципиально важный шаг, при этом я не упустил из виду упомянутого хода мысли Соловьева ...» [15, с. 168, 171].

Таким образом, в 1925 году, как и в 1915-м, Франк определенно говорит о том, что является последователем Соловьева – только не в смысле прямого

---

Weltanschauung vornehmlich im 19. Jahrhundert», прочитанный в Берлине 30 января 1925 г., как первый из цикла докладов профессоров Русского научного института на немецком языке, организованного Немецким обществом для изучения Восточной Европы (см.: Руль. 1925. 29 янв. № 1263. С. 4).

ученичества, как это часто представляется, а в смысле резонансности близких идей, которые у Франка получают новое и, возможно, более серьезное обоснование. Это в сфере онтологически-гносеологической. Но есть в этом тексте и еще один очень важный момент, определяющий отношение Франка к Соловьёву уже как к религиозному философу. Однако прежде, чем об этом говорить, обратим внимание на фамилию Баадера, употребленную Франком при характеристике Соловьёва. Вроде бы, ничего необычного – влияние Баадера на Соловьёва признавалось едва ли не всеми исследователями его творчества. Однако тут важно другое. Как раз в этот момент – в середине 20-х годов – Баадер становится значимой фигурой и для самого Франка. Ранее мы уже подробно писали об этом<sup>12</sup>, поэтому здесь лишь кратко напомним, что к этому периоду относится тетрадь Франка (точнее ее можно датировать 1926 годом), содержащая, среди прочего, обширные выписки из произведений и писем Баадера, – внешним результатом этой работы стала рецензия в «Пути», где Франк характеризовал Баадера как «быть может, величайшего немецкого мыслителя 19 века»<sup>13</sup>. Есть еще конспекты произведений Баадера в тетрадях Франка, относящихся уже к середине 30-х годов – периоду непосредственной работы над «Непостижимым». Все это позволяет нам утверждать, что идеи Баадера оказали серьезное влияние на формирование у Франка как общей интенции на философию религии, так и целого ряда конкретных идей и позиций, сформулированных в его религиозной онтологии, а это означает, что, приобщаясь к Баадеру в 20–30-х годах, Франк тем самым становился ближе к Соловьёву.

Возвращаясь к «Die russische Weltanschauung», отметим теперь, что Франк говорит здесь о глубоком духовном перевороте, который был начат Соловьёвым и подхвачен «большинством оригинальных русских мыслителей» и теперь «ведет к дальнейшему обогащению и углублению религиозного понимания жизни и культуры»<sup>14</sup>. При этом религиозно-философское мировоззрение Соловьёва Франк определяет как пантеизм – именно так, в отличие от теизма и пантеизма, он вскоре определит и своё собственное мирозерцание.

Тут, однако, необходимо текстологическое уточнение. Дело в том, что в русском переводе франковского текста читаем: «Мир и человечество – это духовный организм, главой которого является Бог. С религиозно-философской точки зрения это мировоззрение можно охарактеризовать как пантеизм; Вл. Соловьёв называет его “учением о всеединстве”» [15, с. 193]. К сожалению, данный перевод «Русского мировоззрения» вообще пестрит ошибками, и это – одна из них. В оригинале у Франка четко стоит «Pantheismus», а не «Panthetismus»<sup>15</sup>! Пожалуй, это первое известное нам употребление Франком

<sup>12</sup> См.: Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. «Первая философия» Семена Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 10–14 [16].

<sup>13</sup> См.: Франк С.Л. Новое издание Баадера // Путь. 1926. № 4 (июнь – июль). С. 147 [17].

<sup>14</sup> См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 193.

<sup>15</sup> См.: Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926. S. 37.

этого термина – еще не в отношении собственного мировоззрения. Впрочем, вообще в опубликованных работах Франк употреблял этот термин крайне редко – его, например, нет в «Непостижимом» (хотя он есть в предварительных записях «Первой философии»<sup>16</sup>); он однозначно прописывается – как существо его собственного мировоззрения и даже как существо христианской веры вообще – лишь в книгах «Свет во тьме» и «С нами Бог».

Подобный текстологический анализ оказывается необходимым и в отношении упомянутой выше последней статьи Франка о Соловьеве. В ее опубликованном тексте (а она только в Вестнике РХД печаталась трижды) есть такое место: «Это не есть, конечно, атеизм, ибо Творец при этом отчетливо различается здесь от творения; но, отличаясь от Творца, творение все же не безусловно инородно и противоположно Ему; оно, напротив, в своей первооснове как-то сродни и близко Творцу, *производно-божественно*, и потому само свято и прекрасно» [18, с. 393]. Текст читается с какой-то натяжкой, ибо «видение *божественное первоосновы мира*» (как Франк перед этим характеризует центральную философскую интуицию Соловьева), пусть даже при отсутствии отчетливого различения Творца и творения, как-то мало подходит под понятие «атеизм», предполагающее отрицание всякого Творца и всякой божественной первоосновы.

Разобраться нам помогает сохранившаяся рукопись статьи Франка<sup>17</sup>. В первых, у Франка, конечно, стоит не «атеизм», а «пантеизм». Исправление было сделано, очевидно, редакцией, для которой мировоззрение Соловьева как раз было удобно характеризовать – как делается часто и до сих пор – в качестве пантеизма, и потому намеченное Франком противопоставление – «это не пантеизм, а что-то другое», при этом это «что-то другое» в целом подходило под обыденное представление о пантеизме, – было, очевидно, воспринято как описка Франка и пантеизм исправлен на атеизм. Но, во-вторых, сам Франк, похоже, «спровоцировал» такое исправление. Дело в том, что в рукописи в этом месте имеется отрывок, не оставляющий сомнений в намеченной дистинкции, однако зачеркнутый самим Франком в процессе редактирования статьи. Вот как первоначально звучало это место: «Это не есть, конечно, пантеизм, ибо Творец отчетливо различается здесь от творения; но это есть, пользуясь термином, введенным немецким романтическим философом начала 19-го века Краузе, – панентеизм (“все в Боге”). Мир в его первооснове свят и прекрасен, ибо производно-божествен. Мир есть, конечно, нечто иное, чем Бог; но, исходя от Бога, он сроден ему» [19].

Однако вернемся в 1925 год и обратимся к ещё одному архивному тексту Франка, который, собственно, и дал название настоящей статье. В фонде Франка в Бахметевском архиве, в уже упомянутой папке с рукописью статьи «Ду-

<sup>16</sup> См.: Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. «Первая философия» Семена Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое». С. 31–32.

<sup>17</sup> Она хранится в фонде С. Л. Франка в Бахметевском архиве Колумбийского университета (США): Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 11. Dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva [19].

ховное наследие Владимира Соловьева», сохранился исписанный чернилами с двух сторон лист, имеющий дописанное карандашом название: «Вл. Соловьев». Составителями архива этот документ никак отдельно не был обозначен и, видимо, рассматривался как какой-то подготовительный материал к упомянутой статье 1950 года. Текст не датирован и самим автором, что, конечно, усложняет его атрибуцию. Однако анализ его содержания (и формы – тезисное изложение, с многочисленными сокращениями, старательно «уложенное» мелким почерком на одном листе, – все это характерно для франковских конспектов лекций) позволяет сделать вывод, что это самостоятельный документ, а именно – конспект какой-то лекции или доклада Франка о Соловьеве. А сопоставление этого текста с другими источниками позволяет нам практически с полной уверенностью датировать его 1925 годом и, таким образом, рассматривать его в качестве того самого недостающего «связующего звена» при рассмотрении эволюции отношения Франка к Соловьеву. Перед нами – конспект доклада Франка, произнесенного 15 ноября 1925 года на открытом заседании берлинского отделения Религиозно-философской академии, посвященном памяти Владимира Соловьева в связи с 25-летием со дня его смерти.

Эта дата в разных формах отмечалась русской эмигрантской общественностью. Так, 31 июля 1925 г. в берлинской газете «Руль» появилась статья Александра Салтыкова «Памяти праведника», содержащая, собственно, отрывки личных воспоминаний автора<sup>18</sup>, утверждавшего, что именно живая личность является главным «наследием» Соловьева и достоинством его книг: «В живой его личности и заключалась главная его сила. Книги его – если не все, то многие из них – пророческие книги, и порою невероятно кристаллическая отчетливость его мысли. И все же главный интерес книг Соловьева – кое-что в них уже устарело – не в научных и литературных достоинствах их, и даже не в их пророческом духе, а в живой его личности, в них отразившейся» [20, с. 3].

В следующем номере той же газеты вышла статья М. Л. Гофмана<sup>19</sup> «Поэзия Соловьева», в которой автор, рассматривая источники поэтического творчества Соловьева (каковыми он считал поэзию А. Фета и Я. Полонского), особо подчеркивал влияние самого Соловьева на творчество А. Блока: «В истории русской поэзии Владимир Соловьев не случайный, минутный гость: он там *свой*, и имя его не может быть вычеркнуто со страницы русской поэзии конца XIX века без того, чтобы вместе с его именем не была зачеркнута лучшая половина русского неоромантизма и его лучший и даровитейший представитель – Александр Блок» [21, с. 2]. Еще одной публикацией в «Руле» стала статья литературного критика Юлия Айхенвальда «Русский мыслитель»<sup>20</sup>, посвященная новым изданиям Вл. Соловьева.

<sup>18</sup> Граф Александр Александрович Салтыков (1872–1940) – историк русской культуры, публицист, поэт. Известна более поздняя версия этих воспоминаний (см.: Салтыков А. Белые колокольчики // Встречи. Париж, 1934. № 5).

<sup>19</sup> Модест Людвигович Гофман (1887–1959) – русский филолог, поэт, пушкинист.

<sup>20</sup> Айхенвальд Ю. Русский мыслитель // Руль. 1925. 21 окт. № 1486. С. 2–3 [22].

Поскольку собственно годовщина смерти философа приходилась на летний – каникулярный – период, мероприятия по чествованию его памяти состоялись позднее, осенью, когда начинали работу основные учебные и научные центры русской эмиграции<sup>21</sup>.

Так, 1 ноября 1925 г. в Париже состоялось публичное заседание Религиозно-философской академии, посвященное памяти Вл. Соловьева. Отец Сергей Булгаков отслужил панихиду и сказал вступительное слово, после чего с докладами выступили Н.А. Бердяев («Идея Богочеловечества у Вл. Соловьева») и Б.П. Вышеславцев («Владимир Соловьев и Платон»). Подробный отчет об этом заседании был опубликован в парижском журнале «Путь»<sup>22</sup>.

Далее, согласно информации в берлинском «Руле»<sup>23</sup>, 3 ноября 1925 г. в Праге Философское и Историческое общества при содействии Народного университета устраивали открытое заседание, посвященное памяти Влад. Соловьева, на котором с речами выступали проф. Н.О. Лосский и проф. Г.В. Флоровский.

Наконец, в том же «Руле» 11 и 15 ноября были напечатаны объявления об открытом заседании русской религиозно-философской академии, посвященном памяти Вл. Соловьева, которое должно было состояться в Берлине, в Гутманнзале по Бюловштрассе, 104, 15 ноября в 8 час. вечера и на котором должны были выступить кн. А.Д. Оболенский с воспоминаниями о духовном облике Соловьева, Ю.И. Айхенвальд с докладом «Вл. Соловьев как художник» и С.Л. Франк с докладом «Вл. Соловьев как религиозный мыслитель». Газетный отчет о заседании появился через неделю – приведем его полностью.<sup>24</sup>

### **«Вечер памяти В.С. Соловьева (Открытое заседание русской религиозно-философской академии)**

*Князь А. Дм. Оболенский* пытается по личным воспоминаниям воссоздать внутренний облик философа, глубина религиозно-философской мысли которого до сих пор еще по достоинству не оценена. Возвращаясь к спорному вопросу о переходе В. Соловьева в католичество, кн. Оболенский указывает, что на вопрос этот можно ответить лишь отрицательно. Соловьев не отрекся от православной схизмы. Он был оторван от церкви практической, оставаясь в то же время в лоне единой соборной апостольской церкви.

По мнению *С.Л. Франка* обсуждение тем и проблем, затронутых В. Соловьевым, невозможно уложить в рамки краткого доклада.

---

<sup>21</sup> Впрочем, 16-го августа после обедни в берлинской православной церкви на Находштрассе, 10, была отслужена панихида по Соловьеву (см.: Хроника // Руль. 1925. 16 авг. № 1430. С. 9).

<sup>22</sup> См.: Публичное заседание Религиозно-философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьева // Путь. 1926. №2 (январь). С. 101–104 [23].

<sup>23</sup> См.: Прага // Руль. 1925. 1 нояб. № 1496. С. 9.

<sup>24</sup> Вечер памяти В.С. Соловьева (Открытое заседание русской религиозно-философской академии) // Руль. 22 нояб. №1513. С. 6 [24]. (Инициал «К.», которым подписана статья, пока расшифровать не удалось). Текст приведен к нормам новой орфографии.

Не теоретическое познание бытия, а постижение нравственной правды стоит в центре его духовных интересов. Эту нравственную правду Соловьев пытался не только познать, но и осуществить.

Соловьев принадлежит к числу тех лиц, в отношении которых не является уместным воздерживаться от выяснения нашего критического к ним отношения. Провиденциальная фигура Соловьева стоит на грани двух эпох. Позитивизм и углубленная религиозность отражаются в действительности формальных методов его творчества. Его мистическая натура сочетается с рационалистической мыслью.

Отвлеченная мысль не является тем живым началом, через которое стремится познать бытие наш философ. В нем не было того философского эроса, который был и у Платона и у Гегеля.

Соловьев понимал религию не только как данность, но и как заданность, как задачу требующую разрешения.

Центральной идеей его органического мировоззрения является постижение истины как всеединого Божества. Эту истину видит он в личности Богочеловека, Иисуса Христа, а не в тех или иных нравственных законах. Утверждая идею неразрывной связи между Богом и человеком – предуказанную метафизическую структуру бытия – Соловьев выводит отсюда необходимость реального подлинного эмпирического осуществления Христа.

Остановившаяся в заключении на том переломе, который заставил написать Соловьева жизненную драму Платона, С.Л. Франк указывает, что только исключительная острота сознания греховности позволила философу с такой изумительной прозорливостью предсказать крушение России.

В многообразной отдаленности<sup>25</sup> поэтический талант Соловьева не является самой блестящей гранью – отмечает *Ю. И. Айхенвальд*.

Соловьев является философом-поэтом в трактатах и философских рассуждениях: и как прозрачна там его фраза, как много в ней образности и как она подернута легкой дымкой юмора.

Стихи же Соловьева, такие глубокие по мысли, эмоционально не молоды, не чувствуется в них святой наивности. И не чувствуется потому, что стихи его слишком умны. Соловьев часто следует в области формы по стопам Фета и Ал. Толстого. Зато содержание его поэзии самостоятельно и разнообразно. Лирической темой его является глубокое религиозное настроение – лирической истиной дышат его стихи. И пристально читая его стихи, мы замечаем, что истинной одухотворенностью запечатлены его слова, лучшие из которых могли бы составить молитвенник.

К.»

Заметим здесь, кстати, что в этот период, после отъезда Бердяева летом 1924 г. в Париж, Франк фактически руководил РФА в Берлине, т. е. его следует

---

<sup>25</sup> Так в публикации. Очевидно, надо – «одаренности».

считать не только докладчиком, но и организатором этого мероприятия. Сравнение же газетного отчета с конспектом из Бахметевского архива не оставляет сомнений, что перед нами именно конспект доклада Франка 15 ноября 1925 г. «Вл. Соловьев как религиозный мыслитель». Приведем далее полную расшифровку этого текста, который теперь можем именовать по названию доклада<sup>26</sup>.

### Франк С. Л. <Вл. Соловьев как религиозный мыслитель>

#### Вл. Соловьев<sup>27</sup>

Задача – не изложение фил<ософии> С<оловьева>, а характер<истика> С<оловьева>, как религиозн<ого> мыслителя в личном и в истор<ическом> аспекте (Первая не только трудно сделать в кратк<ом> докл<аде> но и затрудн<ена> тем, что С<оловьев> строго говоря не имел философии, как системы. Радл<ов> против Тр<убецкого><sup>28</sup>). Общая оговорка: не нужность идеализации. С<оловьев> достаточно значителен, чтоб выдержать правдивую и критич<ескую> оценку.

С<оловьев> в ист<ории> русск<ой> мысли есть символич<еская> фигура, стоящая на грани двух эпох и в своем духовн<ом> существе внутренне отражающая эту двойственность. В чем она заключ<ается>? Переход от мирозерц<ания>, основанного на неверии, от эпохи позитивизма и рационализма, к мироз<ерцанию>, основ<анному> на религ<иозной> вере, на новом усмотрении духовных основ жизни. Этот переход совершается только в наши дни, во вс<яком> случ<ае> в 20-м веке; С<оловьев> в себе его предвосхитил в эпоху безверия. Но, преодолев рац<ионализм> в содержании, в главн<ом> устремл<ении> своей мысли, он сохранил его в себе, как начало своей природы. Несмотря на цельность личности, есть двойственность: не раздвоенность личности, и не содержания (хотя отражается и на нем), но раздв<оенность> формы творчества. Соловьев есть сочетание мистика – религ<иозного> гения<sup>29</sup> с чисто рационалист<ическим> мыслителем. Его мирозерц<ание> состоит из готовых религ<иозных> интуиций и из<sup>30</sup> отвлеченных рационалист<ических> построений. Разум не есть в нем живой орган фил<ософской> мысли, а послушное орудие, осуществляющее готовые интуиции. Нет борения и искания; все дается сразу, легко и просто доказыв<ается> (ср. Платон, Плотин, даже все перемалывающий Гегель – везде борение, эрос). *docta ignorantia* у С<оловьева> нет – он

<sup>26</sup> Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11. Dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva [19]. Текст приведен к нормам новой орфографии, за исключением написания слова «мир». Сохранены подчеркивания рукописи, курсивом даны вставки автора карандашом между строк; сокращения слов расшифрованы в угловых скобках.

<sup>27</sup> Название написано карандашом, далее – чернилами.

<sup>28</sup> Имеются в виду две книги, вышедшие в 1913 г., – «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» Э.Л. Радлова и «Мирозерцание В.С. Соловьева» кн. Е.Н. Трубецкого.

<sup>29</sup> *Ранний вариант*: мыслителя.

<sup>30</sup> *Далее зачёркнуто*: плодов.

похож в эт<ом> отнош<ении> разве на Шеллинга. – Сходство с схоластикой, с Фомой Аквинским (если не создал систему, подобную Фоме, то потому, что 1) за плечами не имел средневеков<ового> мирозерц<ания>, а раздробл<енное> новое 2) цель – обратная, там – подготовка рацион<ального> знания, здесь – возврат к цельному религи<озному> мирозерцанию. – Та же черта отражается в своеобразн<ом> формальн<ом> универсализме творч<ества> С<оловьева>: он пишет всегда обо всем сразу. Унив<ерсали>зм есть свойство фил<ософии>, но фил<ософия>, идущая от части к общ<ему>, ищущ<ая> синтеза, всегда имеет расчлененный универсализм, в частном доходит до последнего; у С<оловьева> – общее, сразу как таковое, как все, и расчленение есть производное дело разума.

Великая задача синтеза филос<офии> и религии, интуиции и разума, духовн<ого> и светск<ого> знания – задача нашей эпохи. Все мы живем ее исканием, но не нашли. – С<оловьев> – великий протагонист, предтеча, но отягощен наследием прошлого.

Дело, к<ото>рое совершает Вл. С<оловьев>, двоякое: 1) признание религии и христианства, и прит<ом> церковного, основой мировоззр<ения> в эпоху неверия. Величие и значит<ельность> этого дела. Все мы – преемники (мы плывем по течению, он его создал!) 2) Христианство – не данность только, а заданность. – Раздвоение между светск<им> и духовн<ым>. Задача христианизации мысли и жизни. Великая задача – втянуть в христ<ианское> созн<ание>, оцерковать культуру (наподобие средневековой или даже патристической – синтез).

Осуществление. Центральная идея – всеединство, постижение христианства, как религиозно-метафизич<еской> интуиции, преодолевающей как дуализм, так и монизм, сочетающей двойственность с единством. Христос – Богочеловек, нераздельно и неслиянно. Ис<ус> Христос, как личность и событие 1) предуказан Богочеловеч<еством> как метафиз<ическим> вечн<ым> строем бытия и 2) должен быть осуществлен в Богочеловечестве реальном. Идея Софии, как умного мира, человека и мира в Боге, и как души тварн<ого> мира. Опасности и соблазны. Но сама задача – предуказана всем догмат<ическим> содержанием христ<ианства>, христианск<ий> платонизм. Бог, как всеединый организм. Отсюда – универсализм – примир<ение> Востока с Западом (Бога с человеком), религии и науки, церкви и госуд<арства>, искусства и жизни. Национ<альный> вопрос. Всему свое место. «В доме Отца моего обителей много»<sup>31</sup>. Значение в наши дни – партикуляризма. Интернационализм грозит убить универсализм.

<sup>31</sup> Ин. 14:2. Франк неоднократно цитировал это евангельское изречение, подчеркивая *многочисленность* единой истины, в том числе, в контексте усмотрения своеобразия и ценности различных исповеданий и типов религиозной мысли (см., напр.: Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 219, 280–281, 321 [25]).

Наследие прошлого, отягчающее осуществл(ение). 1) формально – рационализм (вывед(ение) Троицы) 2) содержание – чрезмерн(ая) слитность божеств(енного) с натуральным, и отсюда ложный оптимизм. – Идея прогресса (органич(еского) и человек(еского)), теократия (бож(ественное) с человек(еским)). Сочувствие даже позитивизму и социализму. *Отрицание войн*. Ошибки в деле соединения церквей. – Преувеличение значения красоты и эротич(еской) любви. Кризис во Вл. Соловьеве. Биограф(ия) Платона – автобиограф(ия) Соловьева. Три разговора. Панмонголизм («Смирится в трепете...»<sup>32</sup>). Великое пророчество.

Почитание отцов. Трудности С(оловьева) – наши непреодол(имые) трудности. Если видим его недостатки, то потому, что стоим на его плечах. – Основн(ой) завет: «Богочеловечество». Человек, как образ и подобие Божие. Острота насчет двух направл(ений) русск(ой) мысли обезьяна достиг(ает) царства Божия, образ и под(обие) Божие заслуж(ивает) телесн(ого) наказания. В речи «Три силы». О положит(ельном) сознании русск(ого) народа, примир(ить) Восток с Запад(ом), единство с раздробл(енностью).

«А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русск(ой) интеллигенции», к(ото)рая, вместо образа и подобия Божия, все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, – мы должны же, наконец, увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русск(ий) народн(ый) характер, перестать творить себе кумира из всякой узкой, ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченн(ым) интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность»<sup>33</sup> (1877). – Сохран(яет) силу и через 50 лет. Несм(отря) на великую катастрофу, мы в эт(ом) отнош(ении) мало изменились в существе. Это – завет Соловьева всем нам.

Приведенный конспект доклада позволяет точнее определить характер отношения Франка к Соловьеву в середине 20-х годов, когда сам Франк только подходил к религиозно-философскому переосмыслению своей системы абсолютного реализма. Конспект отражает по-прежнему критическое отношение Франка к ряду особенностей Соловьева-мыслителя (впрочем, от его идеализации Франк был свободен как в ранний, так и в поздний период своего творчества) – главным образом, к его отвлеченному рационализму. Преодолев рационализм в содержании своей мысли, Соловьев, по словам Франка, сохранил его в форме своего творчества. Мирозерцание Соловьева, по мнению Франка,

<sup>32</sup> «Смирится в трепете и страхе,  
Кто мог завет любви забыть...  
И Третий Рим лежит во прахе,

А уж четвертому не быть» (Вл. Соловьев. «Панмонголизм»).

<sup>33</sup> Цитата из речи Вл. Соловьева «Три силы». Мелкие неточности цитирования исправлены по 2-му изданию Сочинений Вл. Соловьева (см.: Соловьев В.С. Три силы // Собрание сочинений В.С. Соловьева / под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. I (1873–1877). СПб.: Книгоизд. т-во «Просвещение», 1911. С. 239 [26]).

состоит из «готовых религиозных интуиций» и одновременно из «отвлеченных рационалистических построений», что делает его разум в некотором роде механическим орудием, осуществляющим эти готовые интуиции, т. е. рационализирующим их, вместо того, чтобы быть «живым органом философской мысли». Эта критика логично вписывается в общую позицию Франка относительно недостаточности всякого рационализма, как «склонности к упрощению», к «усмотрению в бытии лишь абстрактного единства», – в противоположность «ориентированности на живой интуиции», которая дает «метафизику жизни»<sup>34</sup>. Философский метод Соловьева не вполне устраивает Франка, потому что он, по его мнению, не опирается на *docta ignorantia* – умудренное неведение, и в этом отношении для Франка всегда – вплоть до последних работ – большим учителем оставался Николай Кузанский.

Вместе с тем эта критика сочеталась с признанием непреходящей заслуги Соловьева в деле «христианизации мысли и жизни», в «постижении христианства как религиозно-метафизической интуиции», в центре которой – Богочеловек Иисус Христос. Историко-философская установка Франка всегда состояла в использовании, а не в отбрасывании традиции, поэтому и здесь он подчеркивает, что «трудности Соловьева» – это и наши «непреодолимые трудности», и его недостатки мы видим только потому, что «стоим на его плечах». Основным заветом Соловьева Франк уже здесь определенно называет «Богочеловечество». Почти четверть века спустя в предисловии к книге «Реальность и человек» Франк напишет: «Основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т. е. оправдание идеи “Богочеловечности”, в которой я усматриваю самый смысл христианской веры ...» [10, с. 208]. Доклад Франка 1925 года уже фиксирует, таким образом, его существенное продвижение к сближению с основной религиозно-философской интуицией Соловьева и показывает, что к уяснению влияния на него Соловьева Франк постепенно подходил уже в этот период, а не только в своих последних работах, хотя при этом осознавал себя в первую очередь последователем Плотина и Кузанца.

В заключение отметим, что при определённом изменении отношения к Вл. Соловьёву в процессе творческой эволюции Франка можно усмотреть нечто неизменное. В лице Соловьева, как показывает доклад 1925 года, Франк видел религиозного мыслителя, который при всей возможной «правдивой», т.е. объективной, критике, во-первых, оставался «достаточно значительным», а во-вторых, являлся все-таки примером, который помогает решить «великую задачу синтеза философии и религии, интуиции и разума, духовного и светского знания». Именно на примере Соловьева Франк определял ещё в 1913 г., что значит быть философом, – это значит «быть в одном лице и в глубочайшем органическом единстве духа одновременно и сразу и интуитивным мыслителем, и мастером отвлеченной мысли; это значит сочетать творческое расширение общечелове-

<sup>34</sup> См.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 360.

ского кругозора, открытие новых жизненных путей и целей с научным обоснованием идей и чисто логической их систематизацией» [27, с. 387]. Это определение Франк дополняет в 1950 г. следующими – к сожалению, оставшимися в рукописи, – словами<sup>35</sup>: «Вопреки довольно распространенному туманному словопотреблению, по которому всякая мысль по общим вопросам жизни есть “философия”, необходимо отчетливо осознать, что философ есть мыслитель, суждения которого в области и религиозной, и морально-политической определены некой центральной метафизической интуицией существа и строения вселенского бытия. Именно в этом смысле Соловьев есть первый русский философ» [19].

### Список литературы

1. Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka. Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006.
2. Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3(43). С. 6–18.
3. Чернущ В.К. Владимир Соловьев и онтология С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 1(53). С. 55–68.
4. Кантор В. Философия В.С. Соловьева как камертон миропонимания С.Л. Франка // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры – Русское издание. 2014. № 1 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss21.html>.
5. Порус В.Н. Онтология культуры В. Соловьева и С. Франка // Возможные миры. Семантика. Онтология. Метафизика. М.: Канон+, 2011. С. 242–276.
6. Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии: учебник для вузов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Юрайт, 2019.
7. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьев: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 205–218.
8. Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 1(53). С. 6–55.
9. Эрн В.Ф. Культурное непонимание. Ответ С.Л. Франку // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 109–126.
10. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 207–431.
11. Франк С.Л. О критическом идеализме // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2. 1903–1907 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 205–250.
12. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 35–416.
13. Франк С.Л. <Три беседы о Соловьеве> // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 109–121.
14. Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926.
15. Франк С.Л. Русское мировоззрение / пер. с нем. Г. Франко // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
16. Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. «Первая философия» Семена Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 7–38.
17. Франк С.Л. Новое издание Баадера // Путь. 1926. № 4 (июнь – июль). С. 147–148.
18. Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 392–399.

<sup>35</sup> Приводимый далее отрывок есть в рукописном и машинописном варианте статьи «Духовное наследие Вл. Соловьева», однако в напечатанном тексте отсутствует.

19. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11. Dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva.
20. Салтыков А. Памяти праведника. К 25-летию смерти Соловьёва // Руль. 1925, 31 июля. № 1416. С. 2–3.
21. Гофман М.Л. Поэзия Соловьёва // Руль. 1925, 1 авг. № 1417. С. 2–3.
22. Айхенвальд Ю. Русский мыслитель // Руль. 1925, 21 окт. № 1486. С. 2–3.
23. Публичное заседание Религиозно-философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьёва // Путь. 1926. № 2 (январь). С. 101–104.
24. Вечер памяти В.С. Соловьёва (Открытое заседание русской религиозно-философской академии) // Руль. 1925, 22 нояб. № 1513. С. 6.
25. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
26. Соловьёв В.С. Три силы // Собрание сочинений В.С. Соловьёва / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. I (1873–1877). СПб.: Книгоизд. т-во «Просвещение», 1911. С. 227–239.
27. Франк С.Л. Новая книга о Вл. Соловьёве // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 387–391.

### References

1. Obolevitch, T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka. [Prolematic concordism: faith and knowledge in the thought of Vladimir S. Solovyov and Semion L. Frank.] Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006.
2. Rezykh, T.N. Idea Bogochelovechestva u V.S. Solov'eva i S. L. Franka. [The idea of Divine humanity in V.S. Solovyov and S. L. Frank.] *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 3(43), pp. 6–18.
3. Chernus', V.K. Vladimir Solov'ev i ontologiya S.L. Franka [Vladimir Solovyov and the ontology of S.L. Frank.] *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 1(53), pp. 55–68.
4. Kantor, V. Filosofiya V.S. Solov'eva kak kamerton miroponimaniya S.L. Franka [V.S. Solovyov's philosophy as the tuning fork of S.L. Frank's outlook], in *Forum noveyshey vostochnoevropeyskoy istorii i kul'tury – Russkoe izdanie*, 2014, no. 1. [Electronic resource.] Available at: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss21.html>.
5. Porus, V.N. Ontologiya kul'tury V. Solov'eva i S. Franka [Cultural ontology of V. Solovyov and S. Frank], in *Vozmozhnye miry. Semantika. Ontologiya. Metafizika* [Possible worlds. Semantics. Ontology. Metaphysics]. Moscow: Kanon+, 2011, pp. 242–276.
6. Shaposhnikov, L.E., Fedorov, A.A. *Istoriya russkoy religioznoy filosofii* [History of Russian religious philosophy]. Moscow: Yurayt, 2019.
7. Alyaev, G.E. S. Frank i Vl. Solov'ev: «peresmotr naslediya» [S. Frank and Vl. Solovyov: “review of the legacy”.] *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 205–218.
8. Alyaev, G.E. S. Frank: Podgotovka Antologii Vl. Solov'eva [Preparation of the Anthology of Vl. Solovyov.] *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 1(53), pp. 6–55.
9. Ern, V.F. Kul'turnoe neponimanie. Otvet S.L. Franku [Cultural misunderstanding. Reply to S.L. Frank], in Ern, V.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 109–126.
10. Frank, S.L. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya [Reality and man. An essay on the metaphysics of human nature], in Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and man]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 207–431.
11. Frank, S.L. O kriticheskom idealizme [On critical idealism], in Frank, S.L. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 2. 1903–1907* [Complete Works. Vol. 2: 1903–1907]. Moscow: PSTGU, 2019, pp. 205–250.
12. Frank, S.L. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechennogo znaniya [The object of knowledge. The foundations and limits of abstract knowledge], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The object of knowledge. The Soul of Man]. Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 35–416.

13. Frank, S.L. <Tri besedy o Solov'evе> [Three talks on Solovyov]. *Voprosy filosofii*, 2017, no. 6, pp. 109–121.
14. Frank, S. *Die russische Weltanschauung*. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926.
15. Frank, S.L. Russkoe mirovozzrenie [Russian worldview], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 161–195.
16. Alyaev, G.E., Rezykh, T.N. «Pervaya filosofiya» Semena Franka, ili prolegomeny k knige «Nepostizhimoe» [«The first philosophy» of Simon Frank, or prolegomena to the book *The Unknowable*], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli* [13] [Studies in Russian Intellectual History [13]. Moscow, 2017, pp. 7–38.
17. Frank, S.L. Novoe izdanie Baadera [New edition of Baader], in *Put'*, 1926, no. 4, pp. 147–148.
18. Frank, S.L. Dukhovnoe nasledie Vl. Solov'eva [The spiritual legacy of Vl. Solovyov], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [The Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 392–399.
19. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11. Dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva.
20. Saltykov, A. Pamyati pravednika. K 25-letiyu smerti Solov'eva [In memory of the righteous. The 25<sup>th</sup> anniversary of the death of Solovyov]. *Rul'*, 1925, June 31, no. 1416, pp. 2–3.
21. Gofman, M.L. Poeziya Solov'eva [The poetry of Solovyov]. *Rul'*, 1925, August 1, no. 1417, pp. 2–3.
22. Aykhenval'd, Yu. Russkii myslitel' [A Russian thinker]. *Rul'*, 1925, October 21, no. 1486, pp. 2–3.
23. Publichnoe zasedanie Religiozno-filosofskoy akademii, posvyashchennoe pamyati Vladimira Solov'eva [Public meeting of the Religio-Philosophical academy, dedicated to the memory of Vladimir Solovyov], in *Put'*, 1926, no. 2, pp. 101–104.
24. Vecher pamyati V.S. Solov'eva (Otkrytoe zasedanie russkoy religiozno-filosofskoy akademii) [Memorial evening of V.S. Solovyov (Open meeting of the Russian Religio-Philosophical academy)], in *Rul'*, 1925, 22 November, no. 1513, p. 6.
25. Frank, S.L. S nami Bog. Tri razmyshleniya [God With Us. Three Meditations], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 217–404.
26. Solov'ev, V.S. Tri sily [Three forces], in *Sobranie sochineniy V.S. Solov'eva. T. I (1873–1877)* [V.S. Solovyov's Works. Vol. 1 (1873–1877)]. Saint-Petersburg, 1911, pp. 227–239.
27. Frank, S.L. Novaya kniga o Vl. Solov'evе [New book about Vl. Solovyov], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 387–391.

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 111.85; 115; 792; 7.01  
ББК 87.8г+87.52

### ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В МОТОРНОЙ ЭСТЕТИКЕ А. ВОЛЫНСКОГО<sup>1</sup>

О.В. ШАЛЫГИНА

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН,  
ул. Поварская, д. 25 а, Москва, 121069, Российская Федерация  
E-mail: shalygina@imli.ru

*Впервые описывается оригинальная эстетическая и философская концепция – моторная эстетика Акима Волынского. Понятие «моторная эстетика» Волынский использует однажды в «Книге ликований», описывая значение круговых линий для «эстетики всякой, зрительной, звуковой и моторной», и, в частности, пируэта для моторной эстетики. В качестве термина, характеризующего целостную систему взглядов Волынского, понятие «моторная эстетика» используется впервые, изучается в рамках междисциплинарного исследования. Моторная эстетика разрабатывается Волынским для пластического искусства как язык описания классического балета, им вводятся основные понятия, формулируются законы, определяются основные философские категории, лежащие в ее основе. Значение работы Волынского по формированию языка описания классического балета признано в профессиональной среде и театральной критике. Изучение моторной эстетики Волынского актуально в связи с изучением философских оснований интермедийного анализа. Впервые рассматривается проблема времени и пространства в моторной эстетике Волынского. Выявлена прямая связь поздних работ Волынского о балете с его ранней статьей о Канте. Сделан вывод об оригинальности философской позиции Волынского в отношении категорий времени и пространства. Используя тезаурус кантовской трансцендентальной эстетики, Волынский определяет двухактную структурную связь времени и пространства по принципу «купэ»<sup>2</sup>, который в его понимании является универсальным. Сделан вывод о значении моторной эстетики Волынского не только для истории классического балета и театральной критики, истории русской литературы и философии конца XIX–начала XX века, но и для современной философской антропологии и онтологии.*

*Ключевые слова:* философская антропология, онтология, эстетика Акима Волынского, моторная эстетика, трансцендентальная эстетика Канта, время и пространство, купе как категория эстетики

<sup>1</sup> Исследование выполнено в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432) / This scientific investigation was carried in Gorky Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences out with financial support of Russian Science Foundation (RSF, the project № 17-18-01432).

<sup>2</sup> В «Книге ликований» Акима Волынского (Издательство «Артист. Режиссер, Театр», 1992, подгот. текста В. Гаевский) балетный термин *par coupe* (фр.) употребляется в написании А. Волынского – «купэ», далее такое написание будет использовано нами только в цитатах этого издания, в остальных случаях в соответствии с нормами современного русского языка – «купе».

**TIME AND SPACE IN THE MOTOR AESTHETICS OF A. VOLYNSKY**

OLGA V. SHALYGINA

Gorky Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences,  
Povarskaya str. 25 a, 121069 Moscow, Russian Federation  
E-mail: shalygina@imli.ru

*The article describes the original aesthetic and philosophical concept – the motor aesthetics of Akim Volynsky. Volynsky uses the concept of «motor aesthetics» in the Kniga likovanii, describing the value of circular lines for the «all aesthetics, visual, sound and motor», and particularly pirouette for motor aesthetics. The term «motor aesthetics of Akim Volynsky» is used in this article for the first time and is studied by the author from an interdisciplinary perspective. Motor aesthetics is developed by Volynsky for plastic art as a language of description of classical ballet, he introduces the basic concepts, formulates the laws, defines the basic philosophical categories that underlie it. The importance of Volynsky's work on the formation of the language of classical ballet description is recognized in the professional environment and theater criticism. The study of the motor aesthetics of Akim Volynsky is relevant in connection with the study of the philosophical foundations of intermedial analysis. The article deals with the problem of time and space in the motor aesthetics of Akim Volynsky for the first time. The direct connection of Volynsky's later works on ballet with his early article on Kant is revealed, the conclusion about the originality of Volynsky's philosophical position in relation to the categories of time and space is made. Using the thesaurus of Kant's transcendental aesthetics, Volynsky defines the two-act structural relationship of time and space according to the «par coupe» (fr) principle, which he regards as universal. It was concluded of Volynsky's motorial aesthetics value not only in the history of classical ballet and theatre criticism, the history of of the Russian literature and philosophy of the late 19th - early 20th century, but also in the modern philosophical anthropology and ontology.*

*Keywords: philosophical anthropology, ontology, aesthetics, motor aesthetics of Akim Volynsky, transcendental aesthetics of Kant, time and space, coupe as a category of aesthetics*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.100–113

Русская философия как уникальное явление несистематической философии в то время, когда Аким Волинский (Флексер) приступал к научной и литературно-критической деятельности, только возникала в круге общения, активным участником которого он был. Волинский (Флексер) Аким (Хаим) Львович (Лейбович) (1861–1926) – известный литературный и балетный критик, историк и теоретик искусства, научный и литературный редактор, представитель петербургской исторической школы, член Исторического общества при Петербургском университете (1898 г.), почетный гражданин города Милана<sup>3</sup>. В 1920–1924 гг. был председателем правления ленинградского отделения Союза писателей. «Если бы А.Л. Волинский жил тремя, пятью веками раньше нашего времени, – писал о

<sup>3</sup> О загадке избрания Волинского почетным гражданином Милана см.: Ясунас С., Сугай Л. Был ли Аким Волинский избран почетным гражданином города Милана? // Литературная учёба. 2000. № 3. С. 129–141. См. также публикацию Е. Толстой перевода письма Луки Бельтрами в Редакционный комитет по устройству литературного юбилея А.Л. Волинского (1922 г.) о значительном вкладе «гениального писателя Волинского» в основание Racolta Vinciana и благодарности жителей Милана (см.: Толстая Е.Д. Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Волинского. М.: Мосты культуры, 2013. С. 496 [2]).

нем Константин Федин, – он оставил бы после себя громадное идейное движение, десятки учеников, тысячи последователей. Он мог бы быть основателем какой-нибудь секты, мог бы оказаться причисленным к лику святых, какой-нибудь вселенский собор мог бы предать его анафеме. <...> В прошлом он мог бы быть пророком, в наше время он был философом» [1, с. 29–30].

Современники звали его «философом», однако вопрос о праве Акима Волынского считаться философом ставился во многих публицистических и мемуарных источниках его времени и перешел из них в современные историко-литературные и даже историко-философские исследования. «Философом в классическом значении слова Волынский, конечно, не был; не был он и систематизирующим историком философии, – утверждает В.А. Котельников. – Он не продвигал прежние учения на следующие ступени мышления (как то делали тогда неокантианцы, например), не реконцептуализировал их – он вообще не создавал самостоятельного философского продукта. Он обращался лишь к тем философским источникам и брал их лишь в тех аспектах, которые были необходимы ему для оформления собственных религиозно-метафизических интуиций и для своей углубляющейся культурной рефлексии» [3, с. 94].

Хаим Флексер поступил в Санкт-Петербургский университет на юридический факультет<sup>4</sup> в 1881 г. по протекции проф. Дювернуа, в начале 1882 г. стал активным членом образовавшегося тогда студенческого научно-литературного общества (НЛЮ) при Санкт-Петербургском университете под руководством О.Ф. Миллера. «Через это общество прошел целый ряд ярких имен русских ученых: академики – Вернадский, Ольденбург, Дьяконов, Лаппо-Данилевский, Левинсон-Лессинг, Ляпунов, Глинка; профессора – Краснов, Корнилов, Гревс, Кауфман, Келлер, Свешников, Сент-Илер, Туган-Барановский, Фохт, Флексер-Волынский, Чечулин, Шаховской и др.», – писала Елена Ольденбург [4, с. 153]. Это была «золотая молодежь» и студенты различных сословий, вместе ставшие научной и политической элитой конца XIX – начала XX века. «По уставу общества, 20 направлений работы Научного отдела намечались в начале каждого учебного года по разным отраслям знаний, а лица по этим отраслям распределялись общим собранием. <...> ...рефераты представляли собой научные статьи, предназначенные для печати, медальные сочинения или даже диссертации. Среди референтов бывали лица, уже известные своими научными трудами» [4, с. 149]. В течение всей жизни Волынский сохранил связи с научным кругом петербургской исторической школы, известными историками, юристами, искусствоведами, этнографами, философами, психологами, бывшими участниками НЛЮ. По свидетельству Е. Ольденбург, «связь между членами общества была очень крепкая, и

---

<sup>4</sup>В архиве ЦГИА СПб.: Фонд 14. Императорский – Петроградский Университет. 1819–1918 хранится два личных дела Флексера А. Л.: с 1881 – студент, с 1883 – вольнослушатель. Сведений о защищенной диссертации не найдено. Перерыв в обучении связан с известными Временными правилами, введенными 3 мая 1882 года (Положением Комитета министров «О порядке приведения в действие правил о евреях»).

даже те члены, которые кончали университет и вступали в жизнь на самостоятельную работу в различных местах России, не теряли связей с обществом» [3, с. 152].

Сопоставление Фондов РГАЛИ (Письма к Волынскому) и базы данных «Петербургская историческая школа (XVIII – начало XX вв.): информационный ресурс»<sup>5</sup> позволяет утверждать, что связи Волынского с университетским кругом знакомств сохранялись на протяжении всей его жизни. Доступен и не изучен огромный массив писем к Волынскому деятелей науки, литературы, политики, связанных с Санкт-Петербургским университетом и его научной исторической школой: Н.Г. Адонца, В.М. Алексеева, К.И. Арабажина, П.В. Безобразова, Д.Ф. Беляева, П.И. Вейнберга., С.А. Венгерова, М.М. Винавера, И.М. Волкова, Н.Н. Врангеля, С.И. Гессена, И.М. Гревса, Н.В. Дризен, М.А. Дьяконова, Ф.Ф. Зелинского, Л.К. Ильинского, Н.И. Кареева, А.В. Карташева, П.С. Когана, Н.А. Котляревского, И.М. Кулишер, И.И. Лазаревского, А.С. Лаппо-Данилевского, И.И. Лапшина, А.Я. Левинсона, Н.П. Лихачева, Г.Л. Лозинского, С.Г. Лозинского, Н.О. Лосского, И.Е. Мандельштама, Д.С. Мережковского, П.П. Митрофанова, Б.Л. Модзалевского, В.М. Нечаева, А.А. Павловского, А.В. Петровского, Н.К. Пиксанова, А.А. Пиленко, А.Л. Погодина, В.В. Радлова, Л.А. Саккетти, В.В. Сиповского, В.В. Сокольского, А.Н. Сомова, В.Д. Спасовича, В.Н. Сперанского, В.В. Струве, К.С. Тычинкина, Б.В. Фармаковского, А.К. Шеллера, В.К. Шилейко.

Волынский выступал в НЛЮ с рефератами на философские темы, в том числе с рефератом «Теолого-политическое учение Спинозы», который позднее был опубликован в журнале «Восход». По воспоминаниям Эриха Голлербаха, после доклада на тему о всеобщем постулате в споре Милля со Спенсером на дебютанта «обратили внимание входившие в состав общества профессора Платонов, Водовозов, Лаппо-Данилевский, заинтересовалась публика»<sup>6</sup>. «Доклад мой, сделанный по приглашению проф. Дювернуа экспромтом, – вспоминал позднее Волынский, – имел необычный успех. Всем тогда показалось, что во мне заключен эмбрион теоретического философа» [6, с. 249]. Хотя собственно философских работ у Волынского немного, более известен он как литературный критик и редактор «Северного вестника». В 1889 г. в «Северном вестнике» была опубликована его статья «Критические и догматические элементы философии Канта», которая имела несомненный резонанс. В то же время Волынский вел большую работу по научному комментированию переписки Спинозы<sup>7</sup>. В 1893 году им была написана концептуальная статья «Наука, философия и религия»<sup>8</sup>, ставшая ключевой для сборника «Борьба за идеализм»<sup>9</sup>. Кроме того,

<sup>5</sup> Петербургская историческая школа (XVIII – начало XX в.): информационный ресурс [Электронный ресурс]. СПб., 2016.. Режим доступа: URL : <http://bioslovhist.spbu.ru/histschool>

<sup>6</sup> См.: Голлербах Э. Жизнь А.Л. Волынского // Памяти А.Л. Волынского. Л.: Изд. Всероссийского союза писателей, 1928. С. 16 [5].

<sup>7</sup> См.: Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы Колеруса / пер. с лат. Л.Я. Гуревич; под ред. и с примеч. А.Л. Волынского. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1891. 433 с.

<sup>8</sup> См.: Волынский А.Л. Наука, философия и религия // Северный вестник. 1893. № 9. С. 179–201.

к философским статьям можно отнести следующие работы: «Философская деятельность Юркевича» (1894 г.)<sup>10</sup>, «Идеализм и буржуазность» (1896 г.)<sup>11</sup>, «Философия и поэзия» (1896 г.)<sup>12</sup>, «Литературные записки (Куно Фишер о Шопенгауэре. Я.П. Полонский)»<sup>13</sup> и другие. В 90-е годы вышел ряд рецензий Волынского по вопросам философии, истории, эстетики: «Шахов. Гёте и его время»<sup>14</sup>, «Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление»<sup>15</sup>, «А.И. Смирнов. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве и др.»<sup>16</sup>, «Н. Кареев. Беседы о выработке миросозерцания. А. Трика. Ответ одного из учащейся молодежи на письма к ней г. Кареева о самообразовании. С. Обращение товарища к студентам. Я.К. Грот. Несколько данных к его биографии и характеристике»<sup>17</sup> «Владимир Соловьев. Значение государства»<sup>18</sup>, «В. Соловьев. Оправдание добра»<sup>19</sup> и др.

На характерную манеру мышления Волынского указывает Голлербах, вспоминая о разговоре с Волынским и Розановым:

«“Очень уж вы последовательны. – говорил Розанов А.Л., – очень уж строг и обточен; у вас римский нос, а мы, русские, любим нос “картофелькой”: вот римский-то нос и мешает нашей близости”».

В ответ на мою защиту афористического мышления, А.Л. возразил: “Это, прежде всего, не работа. Нужно уметь мыслить целыми верстами. Ницше нам не указ. Одну страницу Шопенгауэра я ценю выше всего Ницше. У Ницше нет процесса, нужен процесс”» [5, с. 24–25].

Вопрос о методе мышления – один из важнейших для Волынского, требование «мыслить целыми верстами» (целостно и пространственно) звучит в его «Книге ликований» (1925 г.):

<sup>9</sup> См.: Волынский А.Л. ... Борьба за идеализм: крит. ст. СПб.: Н.Г. Молоствов, 1900. 569 с.

<sup>10</sup> См.: Волынский А.Л. Философская деятельность Юркевича // Волынский А.Л. Русские критики: Лит. очерки. СПб: тип. М. Меркушева (Б. Н. Лебедева), 1896. С. 316 – 368.

<sup>11</sup> См.: Волынский А.Л. Идеализм и буржуазность (совместно с Л.Я. Гуревич) // Северный вестник. 1896. № 1. С. I–VI.

<sup>12</sup> См.: Волынский А.Л. Философия и поэзия // Северный вестник. 1896. № 7. С. 219–240.

<sup>13</sup> См.: Волынский А.Л. Литературные записки (Куно Фишер о Шопенгауэре. Я.П. Полонский) // Северный вестник. 1896. № 8. С. 255–283.

<sup>14</sup> См.: Волынский А.Л. [Рец. на:] Шахов. Гёте и его время // Северный вестник. 1891. № 9. С. 79–83.

<sup>15</sup> См.: Волынский А.Л. [Рец. на:] Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление / пер. Н. Соколова // Северный вестник. 1894. № 5. С. 76–79.

<sup>16</sup> См.: Волынский А.Л. [Рец. на:] А.И. Смирнов. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве и др. // Северный вестник. 1894. № 8. С. 47–62.

<sup>17</sup> См.: Волынский А.Л. [Рец. на:] Н. Кареев. Беседы о выработке миросозерцания. А. Трика. Ответ одного из учащейся молодежи на письма к ней г. Кареева о самообразовании. С. Обращение товарища к студентам. Я.К. Грот. Несколько данных к его биографии и характеристике // Северный вестник. 1895. № 10. С. 53 – 61.

<sup>18</sup> См.: Волынский А.Л. [Рец. на:] Владимир Соловьев. Значение государства // Северный вестник. 1896. № 1. С. 106 – 109.

<sup>19</sup> См.: Волынский А.Л. [Рец. на:] В. Соловьев. Оправдание добра // Северный вестник. 1897. № 11. С. 289–297.

«Чтобы быть философом, надо уметь мыслить подобиями вещей и отношений. Тогда и осознается та невещественная лента идей и понятий, которою опоясан реальный мир. У Канта, у Гегеля, у Шопенгауэра перед нами именно эта лента, в развернутых эволюциях проникающая весь космос. Ничего реалистического на глаз, а между тем все реально в высочайшей степени. Чтобы быть балетмейстером, надо обладать талантом мыслить геометрическими подобиями движений и поз, являющимися идеальным нутром во всех материальных композициях» [3, с. 174].

Истоки строго понимаемого им «правильного мышления» кантовского типа были изложены еще в статье «Критические и догматические элементы в философии Канта», написанной по поводу выхода книжных новинок 1888–1889 годов<sup>20</sup>. Критическая философия, по мнению Вольнского, – «образец возвышеннейшего, научно-метафизического мышления»<sup>21</sup>, трансцендентальная эстетика<sup>22</sup> и трансцендентальная логика Канта – «бессмертное изваяние настоящей, живой мудрости»<sup>23</sup>. Вольнский отмечает в кантовском учении единство критических и догматических оснований его философии:

«Кто принял кантовское учение о пространстве и времени, тот не может отвергнуть и учение о свободе, об умопостигаемом характере, окруженное густою тенью непознаваемого» [7: 12, с. 63].

В теории критического идеализма Канта Вольнский видит двойное основание: «в скрытой глубине – свобода, Бог, бессмертье, на открытой поверхности – мир чувственных представлений и рассудочных понятий...»<sup>24</sup>. Позднее, избрав материалом балет как пластическое искусство, Вольнский создаст моторную эстетику на основании трансцендентальной эстетики Канта, опишет язык и законы классического балета как технику взлета человеческого духа, отраженную в движениях его тела.

Формулируя «закон резерва» через описание «лестницы чувств в человеческой душе», Вольнский на первом этаже расположит *ощущения и восприятия реальных предметов* (от простого физического чувства до чистейших

---

<sup>20</sup> См.: Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Psychologie: Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung* / Ed. by Du Prel, Carl. E. Günter Pub., 1889; Kant, Immanuel. *Das nachgelassene Werk: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik; mit belegen v. A. Krause.* Frankfurt am Main, Lahr, 1888.

<sup>21</sup> См.: Вольнский А.Л. Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. 1889. № 11. С. 61 [7].

<sup>22</sup> Трансцендентальной эстетикой И. Кант назвал свое учение о пространстве и времени, которое он также называл наукой «о всех априорных принципах чувственности» (см.: Калинина Н.М. Трансцендентальная эстетика И. Канта в синергетической интерпретации // Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); Общечеловеческое и национальное в философии: материалы выступлений II Междунар. науч.-практич. конф. КРСУ (27–28 мая 2004 г.) / под общ. ред. И.И. Ивановой. Бишкек: Кыргызско-Российский Славянский университет, 2004. С. 54 [8]).

<sup>23</sup> См.: Вольнский А.Л. Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. 1889. № 7. С. 77.

<sup>24</sup> Там же. С. 63.

форм эстетического переживания, «рисуемых апперцептивной иглой на фоне внутреннего бытия»), на втором этаже – *понятия* («в понятиях отражены не изменчивые лица вещей, а их вечный лик. Этот лик, воспринятый вовнутрь, тоже отбрасывает в душе зыблущуюся тень, которую мы называем интеллектуальным чувством»), на третьем – «мир идей, представляющий самостоятельную стихию», относя сюда идеи вечной жизни, бесконечности – большой и малой, идеи любви и гармонии<sup>25</sup>.

Духовные резервы человека, его «райские бриллиантики», в концепции Вольтынского – это тени чувств второго этажа. Переход на третий этаж недоступен словесному творчеству:

«Эти резервы третьего этажа, неизреченные и таинственные, образуют как бы облака, в которых человеческая душа находит свое высокое и последнее выражение. Тут светлые звоны и погребальные песнопения сплетаются вместе в один сияющий круговорот. Тут именно тот материал, который нужен музыке и балету. Балет со всеми тонкими и хрупкими формами своими живет именно этими облачно-сказочными резервами, которых в человеке тем больше, чем больше в нем артистического таланта. Просто радость банальна. Но резерв радости в душе человека есть его настоящий жемчуг с переливчатым огоньком сердечных волнений. Этот жемчуг скрывается в глубоких недрах третьего этажа души, и не у всякого он имеется налицо» [9, с. 170].

Оригинальность искусства балета, роднящая его с музыкой и скульптурой, по мнению Вольтынского, в том, что фигуры классического балета строятся исключительно на этих резервах, в них же заложен и масштаб, «истинное мерило, к которому постоянно будет обращаться критическая мысль, когда придется решать вопрос о чистоте той или иной композиции»<sup>26</sup>. На основании выделенных им закономерностей балетного танца (хореографической азбуки) Вольтынский строит «идеологический алфавит балета», мечтает о том, как «поняв строение каркаса внутри классической хореографии, литература станет искать в своих глубинах волевых подобию для нового чудесного языка сцены»<sup>27</sup>:

«Либреттист является, в сущности, настоящим рапсодом. Поэтическую иглою он замечает воздушные образы жизни в ризах словесной красоты. Если он стихотворец, то он сочетает воедино живое слово с волшебным скрипичным звуком, и именно то, что не поддается никакому реалистическому пересказу, может получить в стихах поэта тонкое выражение, удаленное от всего реалистического, насквозь резервное. Вот где фигура и музыка арабеска получают свое возможное пояснение и истолкование: в крылатом поэтическом стихе. Все вообще изумрудные сверканья музыкальной и пластической стихии легко сливаются с такими мотивами литературных созданий» [9, с. 174–175].

<sup>25</sup> См.: Вольтынский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. М.: Изд-во СТД РФ «Артист. Режиссер. Театр», 1992. С. 169 [9].

<sup>26</sup> Там же. С. 174.

<sup>27</sup> Там же. С. 173.

В круговой линии Вольтский видит «графическую характеристику эмоционального мира страстей и волевых порывов чувственного порядка»<sup>28</sup>. Говоря о пируэте, приходит к более общим выводам, имеющим значение для эстетики: «Всякое чувство, всякая страсть, всякое душевное переживание, кроме чистой мысли, имеет круговой или спирально-водоворотный характер крутящейся метели и вьюги»<sup>29</sup>. Анализ языка телодвижений носит у Вольтского национальный характер. Именно в характере движений проявляется, по его мнению, темперамент народа. Такой подход позволяет ему выстраивать историю возникновения и развития культур, размышляя о заложенных в человеке различных расовых пластах, диалектике «автохтонных этнических пластов»<sup>30</sup>. Национальные характеры определяются Вольтским по принципу органичности для них кругового движения. Рефлексируя над профессиональным наблюдением балерины М.Ф. Кшесинской («итальянки рождаются с пируэтом»), Вольтский выстраивает грандиозную картину наивысших достижений итальянской культуры и народа, ярко выразившихся в идее круга:

«Итальянская женщина, наследница римской матроны и, восходя к первоисточкам истории Апеннинского полуострова, замечательных этрусских дев, кажется нам и сейчас насыщенной не только воспламеняемостью романолатинских рас, но и той врожденной приверженностью к цельности и круглоте, которая характеризует народ, создавший арку и свод. В этрусском искусстве все было кругловидно и все опиралось на незыблемый центр. К этому центру тяготели всей грузной и вековой тяжестью своей высокие и величественные антаблеманы. Из этой же привычной верности центру родились и гигантские куполы будущих соборов и пантеонов. На этрусских корнях возникли и акведуки, покрывшие своей сетью Альпийские горы и всю Южную Европу, с разбрызганными их откликами даже в далекой Англии. Купол Браманте и Микеланджело есть только переработка древнего этрусского свода.

Вот где настоящий источник, в семье европейских народов, чувства круга, круговой энергии и законченной в своих границах пластической закономерности» [9, с. 91].

Идея линии<sup>31</sup> в моторной эстетике Вольтского находит свое выражение в принципе вертикальности и его апофеоза, «высшего мыслимого и вообразимого выражения»<sup>32</sup> – в стоянии на пальцах:

«...стоять на пальцах можно только в течение одной какой-нибудь секунды, непоколебимо и неподвижно. Это не просто стояние спокойное и безмятеж-

<sup>28</sup> См.: Вольтский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. С. 86.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 181.

<sup>31</sup> См.: Вольтский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца раздел («Прямые и кривые линии» о круговом движении духа Канта, Лейбница, Декарта). «Один лишь Спиноза выпрямил в бесконечную геометрическую линию свои мысли до конца» [9, с. 86].

<sup>32</sup> См.: Вольтский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. С. 34.

ное. Оно является результатом сознательного героического усилия, при котором дышишь грудью вовнутрь и задерживаешь настроение в мгновенном замирании. Тут какая-то едва воображимая точка, в которую входит весь человек, и довольно малейшего неловкого или нерассчитанного движения хотя бы пальца руки, хотя бы засмотревшегося в сторону глаза, хотя бы случайно и ошибочно откинутой головы, чтобы точка исчезла, и вы опустились бес. сильно на всю ступню. Эта замечательная точка, невидимая, но все сильная, через которую проходит головы к полу линия равновесия, требует от вас непрямого движения и продвижения в пространстве. Она побуждает к этому движению неудержимо и неутомимо, не дает застыть в мертвом покое. Двигайтесь, ликуйте, давайте вертикальную линию в горении, в пожаре, во внутреннем устремлении вперед и вверх! Вот открывающийся тут закон динамики величайшей важности: где ликование, там и движение» [9, с. 34].

В «Книге ликований», при всем богатстве значения слова «лик», представленным автором в Предисловии, главным является выделенный им *закон динамики* корреляции внутренних движений человека с его телесными движениями. Классический танец, по Волынскому, не только апперцептивен и резервен – он и целителен в глубочайшем смысле этого слова, он является «частью того пэан, того живописного и животворного ликования, которое исходит от Аполлона»<sup>33</sup>.

Другой главный принцип в балете – *принцип выворотности*, или «разоблачения Лика», проявляется он в простейшем жесте ладони, открытой зрителю, и распространяется на всю человеческую пластику:

«То, что мы наблюдаем в руке, мы видим и в глазах. Они все время как бы закрыты, смотрят вовнутрь, глядят и не видят того, что делается кругом. Но вот родилось волевое устремление, называемое в психологии апперцепцией, и не бывшие закрытыми глаза действительно открылись. Теперь они глядят и видят» [9, с. 39].

Принцип выворотности, по Волынскому, имеет отражение почти во всех областях человеческого духа и деятельности и наиболее рельефно представлен в сопоставлениях со словесным и художественным творчеством. Так, например, по мнению Волынского, у Тютчева нет выворотности, а у Некрасова и Достоевского – есть; у Рембранта – нет, а у Рубенса – есть; у Вагнера – есть, а у евреев в ритуале «нет ни малейшего намека на выворотность»<sup>34</sup> [9, с. 41]. Переходя от наблюдений к обобщению, Волынский распространяет главный балетный принцип на всю область художественного творчества, рассматривая принцип «разоблачения Лика» как принцип открытости миру. Любой творческий акт, таким образом, по Волынскому, «уже сам по себе выворотен» [Там же]. В анализе волевого устремления движения человека, открытого миру, у Волынского в «Книге ликований» звучат те же патетические ноты, что и при описании «пылающей восторгом и пафосом» телеологической точки всей кантовской философской системы – понятия нравственной воли:

<sup>33</sup> Там же. С. 184–185. Ср.: «Эсхил в своих трагедиях пользуется словом «пэан» для обозначения именно врачебно-целительных эффектов» [9, с. 185]

<sup>34</sup> См.: Волынский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. С. 41.

«Живи для мира, твори добро, работай рассудком, но знай при этом, что есть свобода, Бог, бессмертие, что есть еще один мир, который ты должен уметь постигать» [7: 10, с. 92].

Рассматривая антиномии Канта, Вольтский в 1889 году отмечал значение воли для решения третьей антиномии, которая гласит: «тезис – в мире есть свободная причина, антитезис – нет свободы, все в мире подчинено законам природы» [7: 10, с. 91]. По его мнению, в первых двух антиномиях Канта противопоставляются оба ложных утверждения, а «в третьей и четвертой антиномии оба утверждения истинны и противопоставляются друг другу только по отсутствию правильной теории познания»<sup>35</sup>. Вольтский считает, что причинность свободы – это «причинность умопостигаемых основ»<sup>36</sup>, а потому «Нумеральный мир есть свободная воля – таков вывод из третьей антиномии. В до-критическую эпоху Кант отваживался на такие догматические утверждения и гипотезы, для которых нет никаких данных в реальном мире, в до-критическую эпоху мир непознаваемый был полон таинственных теней и самых фантастических образов, был огромной картиной, кишевшей разнообразною жизнью. В эпоху наиболее яркого и выдержанного критицизма произвольные догматические предположения и гадания исчезли и вся огромная картина, живой фантазии слилась в одну только точку, в одну пылающую восторгом и пафосом нравственную волю» [7: 10, с. 92].

Основания моторной эстетики Вольтского могут быть соотнесены с кантовской трансцендентальной эстетикой. Многие разделы «Книги ликований. Азбуки классического танца» буквально повторяют темы его ранней статьи о Канте. Так, например, анализ Вольтского идеи кругового движения в классическом балете, литературе, живописи, музыке, архитектуре сопоставим с рассмотрением идеи круга как синтетического суждения у Канта. Характеризуя трансцендентальную эстетику Канта как учение о «чистых формах чувственности», Вольтский акцентировал значения слова «чистых»: «ибо эмпирическая чувственность не может служить к образованию синтетических суждений à priori»<sup>37</sup>. В моторной эстетике Вольтского сохраняется это кантовское правило в образовании синтетических суждений: «И чувственность, и рассудок участвуют одинаково в каждом акте познания»<sup>38</sup>. Сначала тема наполняется «представлениями чувственности», характерными для различных видов искусств, и уже из них вычленяется идея, например, круга как пластического знака:

«...круг является уже не частным случаем кривой, а ее идеальным подобием, ее руководительным пластическим знаком, ее имманентной целью. Не будем останавливаться на общеизвестном значении круговых линий в физике волновых дви-

<sup>35</sup> См.: Вольтский А.Л. Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. № 10. С. 91.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> См.: Вольтский А.Л. Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. 1889. № 7. С. 77.

<sup>38</sup> Там же.

жений и в небесной механике. Отсюда же и великое значение круговых линий для эстетики всякой, зрительной, звуковой и моторной. Периодичность рефренов, ритмический возврат вариационных тем — все это круги музыкальной эстетики. Что касается изобразительных искусств, то там роль круговых линий слишком очевидна, чтобы о ней здесь распространяться. Роль же круговых линий в моторной эстетике раскрывается в учении формах классического пируэта» [9, с. 87].

Рассмотрение движений классического балета как *пластических знаков априорных форм* не только душевной, но и духовной жизни позволяет Волынскому сделать шаг вперед в теоретическом рассмотрении априорных категорий пространства и времени. Особую роль он отводит такому движению, как хореографическое купе, сдвиг ноги с переменою центра тяжести в сторону производимого движения, рассматривая его, как и другие основоположные формы танца, в универсальном значении. Как пластический феномен купе структурируется ударным зрительным впечатлением и рефлекторным мышечным напряжением.

Отправляясь от кантовского определения *пространства как формы* внешних восприятий, Волынский рассматривает хореографическое движение структурно-содержательно:

«Представление пространства складывается в душе как результат двух актов нормального купэ: ударного зрительного впечатления и рефлекторно ему отвечающего мышечного напряжения. Если мышечное напряжение велико и захватно-широко, мы говорим, что пространство обширно. При бледном же напряжении тактильного чувства уменьшается объем и экстенсивность пространства в нашем представлении. <...> Мы имеем тут дело с пластическим феноменом, всеми своими частями уходящим в технику классического производства. Пространство есть результат зрительно-мышечного купэ, обращенный в созерцательное представление» [9, с. 74].

Таким образом, определяя купе по аналогии с синтетическим суждением, Волынский акцентирует его энергийно-волевою основу и двусоставную природу (акт ударный и акт отраженный):

«Ни одного прыжка, ни одного полета нельзя сделать без ударного движения, называемого купэ. Это инициативное движение придает всем темпам элевации насыщенно-кипучий, инициативный характер и действует на слух и на глаз, как волнующий сигнал к хореографическому ликованию» [9, с. 69].

Как форма мышления, купе в моторной эстетике Волынского — это выражение любого энергетического сдвига, как душевного, так и двигательного: «повсюду, где требуется применение силы для размаха, неизбежно появление энергетического сдвига»<sup>39</sup>. Такое расширение значения для хореографического купе становится возможным при выявлении социальных и космологических

<sup>39</sup> См.: Волынский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. С. 73.

синонимов. Волынский иллюстрирует двусоставную природу купе как синтетического суждения, обращаясь к анализу эстетического единства Акрополя и Парфенона, стоящего на нем:

«Акропольская скала вознесена к небу вулканическим порывом земли. Взлетела и застыла. Человек строит на ней дворцы, крепости и храмы. Основному порыву природы, первому акту естественного купэ, отвечает творческий порыв человека – второй акт того же купэ, ибо между человеком и природою существует неразрывная связь и органическое единство. Она импульсирует, он отвечает – и все здесь соразмерно и созвучно» [9, с. 70].

Отображенно-рефлекторное движение, носящее черты взаимодействия, свойственного купе, в моторной эстетике Волынского может иметь не только социальный синоним, но и космический. Весь мир причинности оказывается «театром действия разнообразных сдвигов, прямых и отраженных, в пространстве и во времени»<sup>40</sup>. Время как априорная кантовская форма, очищенная от феноменальных наслоений, по Волынскому, возможна только в аспекте прошлого времени как «сочетание ментального созерцания вещей с их зеркальными отподоблениями памяти»<sup>41</sup>. В остальных же случаях обращенное в будущее, заинтересованное (имеющее цель и смысл деятельности) время является результатом «двух актов купэ в аппарате восприятия», переплетается с пространственным представлением, сложившимся из двух актов зрительно-мышечного купе:

«В мускульном ощущении фосфоресцирует предчувствие времени. По напряжению этого мускульного ощущения мы уже заключаем бессознательно о величине времени, которое потребуется для разрешения собранной энергии. Мускульное ощущение второй акт описанного купэ – заключает в себе проект и оценку двух вещей: пространства, подлежащего преодолению, и времени, необходимого для решения всей задачи. В силе первоначального трамплинного удара по полу танцовщик уже почерпнет для себя мотив к движению известного диапазона и к выдержке этого движения на высоте, с большей или меньшей длительностью. Купэ сразу же предопределяет и элевацию, и баллон, являясь естественным ключом для обеих стихий классического танца» [9, с. 75].

Время в аспекте будущего у Волынского субстанциально, телеологично, волеосновно, проективно, а главное, имеет двухактное структурное членение. В моторной эстетике Волынского купе опосредовано психической сферой человека, его антропологическими возможностями и ограничениями. Однако купе, по его мнению, опосредовано особенностями организации не только психической жизни человека, но и социальной жизни, и законами природы (термо-

<sup>40</sup> См.: Волынский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. С. 76.

<sup>41</sup> Там же. С. 74–75.

динамики, космологии и т.д.), многочисленные примеры универсальных связей которых приводит Вольтинский<sup>42</sup>.

В рамках трансцендентальной эстетики Канта Вольтинский рассматривает купе как синтетическое суждение, универсальный, волеосновный принцип связи пространства и времени, имеющий двухактную структуру (удар/отдача). Следуя за кантовским определением априорных форм мышления, которые должны быть очищены от всего «феномального»<sup>43</sup>, купе как принцип связи времени и пространства также должен находиться в ноуменальной сфере.

Так как ноумен, по Канту, волеосновен, то и купе в интерпретации Вольтинского выступает как универсальный принцип ноуменальной связи. Априорные кантовские формы мышления – пространство и время – оказываются не пустыми, а структурно содержательными, они очищены только от феноменов, но не от купе как ноуменальной, структурирующей, телеологической связи – универсальной основы взаимодействия живой материи.

Таким образом, пользуясь тезаурусом кантианской трансцендентальной эстетики, Вольтинский разрабатывает моторную эстетику, имеющую, с одной стороны, практическое значение для искусства классического балета, с другой стороны, самостоятельное философское значение. Принцип купе проводится им как в моторной эстетике, так и в онтологии.

Двусоставная природа купе в моторной эстетике Вольтинского представлена как выражение универсальной связи между идеями времени и пространства, как способ перехода по лестнице апперцепций к третьему этажу духовных резервов (вершине Платоновой горы).

Оригинальная эстетическая и философская концепция – моторная эстетика, предполагающая наличие универсальной двухактной структурной связи времени и пространства по принципу купе, – это яркая иллюстрация того способа мышления «синонимами» или «большими подобиями», приверженность которому высказывал Вольтинский, говоря о том, каким должно быть философское мышление.

#### Список литературы

1. Федин Конст. Аким Львович Вольтинский // Памяти Акима Львовича Вольтинского / под ред. П.Н. Медведева. Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. С. 29–30.
2. Толстая Е.Д. Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Вольтинского. М.: Мосты культуры, 2013. 632 с.
3. Котельников В.А. Спиноза и становление русского религиозно-философского модернизма (Аким Вольтинский как наследник и критик Спинозы) // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 87–97.
4. Ольденбург Е.Г. Студенческое научно-литературное общество при С.-Петербургском университете // Вестник Ленинградского университета. 1947. № 2. С. 145–154.

<sup>42</sup> Об универсальном принципе купе (см.: Вольтинский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. С. 74–75, 119, 153, 256–258]; в классической архитектуре (см.: Там же. С.70); социальных движениях (Там же. С.76), поэтическом купе у Эсхила (там же. С.76). Закон купе в мире психологических отражений (страсть, любовный аффект в его большом размахе) (Там же. С.76).

<sup>43</sup> Этот термин использовал Вольтинский в статье о Канте.

5. Голлербах Э. Жизнь А.Л. Волынского // Памяти А.Л. Волынского. Л.: Изд. Всероссийского союза писателей, 1928. С. 11–28.
6. Волынский А.Л. Русские женщины / предисл., коммент., публ. А.Л. Евстигнеевой // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 17. М.; СПб., 1994. С. 209–292.
7. Волынский А.Л. Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. 1889. № 7. С. 67–87; № 9. С. 61–83; № 10. С. 89–109; № 11. С. 51–72; № 12. С. 55–78.
8. Калинина Н.М. Трансцендентальная эстетика И. Канта в синергетической интерпретации // Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); Общечеловеческое и национальное в философии: материалы выступлений II Междунар. науч.-практич. конф. КРСУ (27–28 мая 2004 г.) / под общ. ред. И.И. Ивановой. Бишкек: Кыргызско-Российский Славянский университет, 2004. С. 54–64.
9. Волынский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. М.: Изд-во СТД РФ «Артист. Режиссер. Театр», 1992. 299 с.
10. Котельников В.А. «Что есть истина?» (Литературные версии критического идеализма). СПб.: Пушкинский Дом, 2010. 672 с.

### References

1. Fedin, Konst. Akim L'vovich Volynskiy [Akim Lvovich Volynsky], in *Pamyati Akima L'vovicha Volynskogo* [In memory of A.L. Volynsky]. Leningrad: Vserossiyskiy soyuz pisateley, 1928, pp. 29–30.
2. Tolstaya, E.D. *Bednyy rytsar'. Intellektual'noe stranstvie Akima Volynskogo* [The Poor knight. The Intellectual journey of Akim Volynsky]. Moscow: Mosty kul'tury, 2013. 632 p.
3. Kotel'nikov, V.A. Spinoza i stanovlenie russkogo religiozno-filosofskogo modernizma (Akim Volynskii kak naslednik i kritik Spinozy) [Spinoza and the formation of Russian religious and philosophical modernism (Akim Volynsky as the heir and critic of Spinoza)]// *Voprosy filosofii*, 2015, no. 8, pp. 87–97.
4. Ol'denburg, E.G. *Vestnik Leningradskogo universiteta*, 1947, no. 2, pp. 145–154.
5. Gollerbakh, E. Zhizn' A.L. Volynskogo [Life of A. L. Volynsky], in *Pamyati A.L. Volynskogo* [In memory of A.L. Volynsky]. Leningrad: Izdanie Vserossiyskogo soyuza pisateley, 1928, pp. 11–28.
6. Volynskiy, A.L. Russkie zhenshchiny [Russian women], in *Minuvshee. Istoricheskiy al'manakh* [The Past. Historical almanac]. Moscow; Saint-Petersburg, 1994, issue 17, pp. 209–292.
7. Volynskiy, A.L. Kriticheskie i dogmaticheskie elementy filosofii Kanta [перевод], in *Severnyy vestnik*, 1889, no. 7, pp. 67–87; no. 9, pp. 61–83; no. 10, pp. 89–109; no. 11, pp. 51–72; no. 12, pp. 55–78.
8. Kalinina, N.M. *Transtsendental'naya estetika I. Kanta v sinergeticheskoy interpretatsii* [I. Kant's transcendental aesthetics in synergetic interpretation], in *Kantovskie chteniya v KRSU (22 aprelya 2004 g.); materialy vystupleniy II Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii KRSU (27–28 maya 2004 g.) «Obshchechelovecheskoe i natsional'noe v filosofii»* [Kant readings in KRSU Kant readings in KRSU 22/042004; materials of reports of II international scientific-practical Conf. in KRSU 27-08/05/2004 «Universal and national in philosophy»]. Bishkek: Kyrgyzsko-Rossiyskiy Slavyanskiy universitet, 2004, pp. 54–64.
9. Volynskiy, A.L. *Kniga likovaniy. Azbuka klassicheskogo tantsa* [The book of exultation. An ABC guide to classical dance]. Moscow: Izdatel'stvo STD RF «Artist. Rezhisser. Teatr», 1992. 299 p.
10. Kotel'nikov, V.A. «Chto est' istina?» (*Literaturnye versii kriticheskogo idealizma*) [«What is truth?»] (Literary versions of critical idealism)]. Saint-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2010. 672 p.

УДК 1 (18): 75.03  
ББК 87.8:85.14(2)

## РУССКАЯ ЖИВОПИСЬ XIX ВЕКА В СВЕТЕ ПРОЕКТИВНОЙ ЭСТЕТИКИ Н.Ф. ФЕДОРОВА<sup>1</sup>

Е.М. ТИТАРЕНКО

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

*Рассматривается малоизученная проблема исследования проективной эстетики Н.Ф. Федорова, которая связана с его опытом интерпретации творчества русских художников XIX века. Объектом анализа являются такие сочинения мыслителя, как «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средство восстановления родства (Собор)» (1880-е гг.), «К росписи стен Кремля» (1893 г.), «Стены Кремля» (1893 г.), «Гениальный разбойник (по поводу картины Ге “Распяtie”)» (1894 г.), «Предкремлевский Московский Румянцевский музей и памятник основателю этого музея в самом Кремле» (1898 г.) и др. Рассматривается сделанный им анализ произведений А.А. Иванова, Н.Н. Ге, В.В. Верещагина, И.Е. Репина. Проводится сравнительное исследование эстетической программы и художественных идей А.А. Иванова и Н.Ф. Федорова на примере анализа картины «Явление Христа народу» (1858 г.). Прослежено влияние произведений художника на концептуальное и композиционное оформление проекта «наглядного изображения» эстетического супраморализма Н.Ф. Федорова. Выявлена специфика религиозно-философского дискурса мыслителя, который определяется иконографическими традициями и образной системой христианского искусства. Анализ сочинений Н.Ф. Федорова, посвященных произведениям художников Ге и Репина, дает возможность понять, что он не принимает эстетической программы реализма. Определено значение проективно-экфрасиса в критике Федоровым «Библейского цикла» Ге как теургического проекта. Восприятие живописи Верещагина рассмотрено в контексте историсофских идей Федорова, основанных на принципах христианской эсхатологии.*

Ключевые слова: *эстетика Н.Ф. Федорова, русская живопись XIX века, супраморализм, проективный экфрасис, икона-картина, сакральное пространство, собор-музей*

## RUSSIAN PAINTING OF THE 19<sup>th</sup> CENTURY IN THE CONTEXT OF THE PROJECTIVE AESTHETICS OF N.F. FYODOROV

Е.М. ТИТАРЕНКО

Saint Petersburg State University,  
11, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.  
E-mail: titem@mail.ru

*The article is dedicated to the insufficiently studied problem of N.F. Fyodorov's projective aesthetics research connected to his interpretation of Russian painting of the 19<sup>th</sup> century. The objects of the analysis are such works of the philosopher as “The Question of Restoration of Kinship among Mankind. The Means for the Restoration of Kinship (Sobor)” (1880s), “About the Kremlin Walls Paintings” (1893), “Kremlin Walls” (1893), “The brilliant robber. (About Ge's Painting “The Crucifixion”)” (1894), “Moscow Rumyantsev's Museum by the Kremlin and the Monument to the Founder of this Mu-*

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках научного проекта РФФИ № 18-01-00953 по теме: «Н.Ф. Федоров: энциклопедия (с онлайн версией)».

*seum in the Kremlin" (1898) and other works. The article considers N.F. Fyodorov's analysis of paintings by A.A. Ivanov, N.N. Ge, V.V. Vereschagin, and I.E. Repin. The comparative investigation of the aesthetic program and artistic ideas of Ivanov and Fyodorov is based on the analysis of the painting "The Apparition of Christ before the People" (1858). The article traces the influence of the artist's works on the conceptual and compositional creation of the "pictorial demonstration" of Fyodorov's aesthetic supramoralism. It uncovers the specificity of the philosopher's religious-philosophical discourse, defined by the iconographic traditions and imaginary system of Christian art. The analysis of Fyodorov's texts dedicated to the paintings by Ge and Repin, reveals that he does not accept the aesthetic program of realism. The article defines the meaning of projective ephrasis in Fyodorov's critical account of Ge's "Biblical cycle" as a theurgical project. The reception of Vereschagin's painting is considered in the context of the historiosophical ideas of Fyodorov, based on the principles of Christian eschatology.*

Key words: *N.F. Fyodorov's aesthetics, Russian painting of the 19<sup>th</sup> century, supramoralism, projective ephrasis, icon-painting, sacral space, Sobor-museum.*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.114–127

Восприятие Н.Ф. Федоровым творчества русских художников остается малоисследованным сюжетом в изучении наследия мыслителя. Сочинения Федорова, такие, как «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средство восстановления родства (Собор)» (1880-е гг.), «К росписи стен Кремля» (1893 г.), «Стены Кремля» (1893 г.), «Гениальный разбойник (По поводу картины Ге "Распятие")» (1894 г.), «Предкремлевский Московский Румянцевский музей и памятник основателю этого музея в самом Кремле» (1898 г.) и другие, могут быть предметом специального рассмотрения, важным для понимания созданной им проективной эстетики. Первым и исключительно важным обращением к этой теме являются комментарии С.Г. Семеновы и А.Г. Гачевой, подготовивших к публикации собрание сочинений Н.Ф. Федорова<sup>2</sup>. Отметим, что живопись он трактует как искусство проповеди, указующей на историю человечества в свете эсхатологической перспективы. Парадигмальные основания образного содержания и языка этой проповеди лежат в плоскости икононического мышления, что, как можно предположить, определило как круг русских художников, привлечших внимание румянцевского библиотекаря, так и способ интерпретации их творчества.

В России, где в церковном искусстве не угасала идущая от Византии традиция, пути развития духовной живописи рассматривались сквозь призму учения православной церкви об иконопочитании<sup>3</sup>. В философии религиозного искусства сформировалось отношение к иконе как к молельному образу, соединяющему земное и небесное в сакральном пространстве. Осознание этой грани было предметом рефлексии, позволяющей избежать, по выражению Л.А. Успен-

<sup>2</sup> См.: Гачева А.Г., Семенова С.Г. Комментарии к статье Н. Ф. Федорова «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства (Собор)»// Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 492-493, 496-499 [1].

<sup>3</sup> См., напр.: Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993 [2].

ского, «художественного экуменизма», механически подменяющего икону картиной, воплощающей эстетические принципы новоевропейской культуры<sup>4</sup>. В проективной эстетике Федорова выражена позиция, отражающая поиск оснований, сближающих церковное и светское искусство. Таким основанием видится идея всеединства, всеобщего родства, великого синтеза, объединяющего человечество в процессе преображения мира. В работе «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства» Федоров формулирует свое понимание значения живописи. Обращаясь к установлениям VII Вселенского собора (747 г.), утвердившего догмат об иконопочитании, он излагает программу наглядного изображения супраморализма, содержащую идею синтеза духовного и светского искусства. Здесь живопись становится средством понимания сакрального содержания Евангелия. «Живопись называют грамотою для неграмотных, – пишет Федоров, – а между тем эту грамоту (т.е. живопись) умеют читать немногие и из грамотных, потому что отрешились от старой жизни» [4, с. 315]. В этом контексте вполне объясним глубокий интерес Федорова к русской живописи, великую миссию которой он видит в указании пути, основанном на исповедании христианской веры. Понимание автором «Философии общего дела» характера рецепции живописи вряд ли возможно без уяснения принципов теургической эстетики супраморализма, основанного на мысли, что «искусство есть только средство для составления плана воскрешения»<sup>5</sup>. В идеях Федорова, оказавших значительное влияние на его современников, среди которых В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, нашло предельное воплощение «теургическое беспокойство», свойственное, как отмечал В.В. Зеньковский, русской христианской философии<sup>6</sup>.

Философия и эстетика христианского универсализма видит горизонты богочеловеческого пути в свете паламито-исихастской традиции, где творчество понимается как результат синергии с Творцом. Федоров определил этот процесс как «рекреатуру», утверждая, что смысл творчества не в создании, а в воссоздании: «но воссоздавать мы можем лишь в совокупности (в совокупности всех живущих и всех сил и способностей, им присущих). Иначе – для чего же даны разум, чувство и воля?» [7, с. 77]. Творчество как «рекреатура», или воссоздание преображенным человечеством мира в его совершенном состоянии как Царства Божия на земле, – конечный идеал федоровского учения, основывающийся на вере в преодоление смерти. Из указанного принципа теантропоургической эстетики «Философии общего дела» следовали выводы о происхождении искусства, его будущем, а также давалась оценка современного состояния художественной жизни. Характерно обращение Федорова к поняти-

<sup>4</sup> См.: Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М.: Московский патриархат, 1989. С. 453 [3].

<sup>5</sup> См.: Федоров Н.Ф. Дополнения к статье «Музей» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 434 [5].

<sup>6</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. 2-изд. Paris: YMCA-PRESS, 1989. С. 131 [6].

ям «птолемеевского и коперниканского искусства»<sup>7</sup>. Первое, основанное на птолемеевской картине мира, обозначает то состояние искусства, когда оно способно создавать лишь подобия, изображать видимое. Подлинное искусство – «коперниканское», то есть искусство действительности. Задача такого искусства состоит в спасении Вселенной, а спасителем Федоров полагает объединенное человечество. Эстетику Федоров понимает как науку преобразования мира, радикального устранения зла, т.е. смерти и разрушения. В «рекреатуре», или воссоздании, он видит «начало блаженства вечного»<sup>8</sup>, а живопись относит к «образовательным искусствам», видя в ней важнейший дидактический инструмент, направляющий помыслы и волю человека на путь «общего дела», всеобщего объединения для исполнения «долга воскрешения»<sup>9</sup>.

Эстетическая программа учения Федорова определяет способ «прочтения» произведений русских художников XIX века. Среди них онособо выделял А.А. Иванова (1806 – 1858). Объединяла А.А. Иванова и Н.Ф. Федорова глубокая вера в религиозные основания бытия, в преображающую силу искусства. А.А. Иванов считал, что «только тогда вполне и счастлив человек, когда он молится Богу делами своими. Сравнительно с этим положением все его минуты жизни ничего не стоят» [10, с. 647]. Глубина религиозного чувства и вера в высокое предназначение искусства выражена в дневнике художника, где он писал: «Господи, да подвижусь и сподоблюсь, наконец, достичь последней цели Русского художника: (ученостью, верой, словом), Верой и ученостью в слове и искусстве смягчить нрав Государя для Блага моего отечества» [10, с. 650]. На историософский смысл картины А.А. Иванова «Явление Христа народу» указывает М.М. Алленов, видя в картине «воззвание, обращенное к человеческой, а не божественной инициативе»<sup>10</sup>. А.А. Иванов в своем творчестве тяготел к обоснованию возрождения религиозного искусства, что сближало его с обосновавшимися в Риме художниками-назарейцами, особенно с Ф.Овербеком, высоко оценившим еще в Риме картину «Явление Христа народу». Полотно, над которым художник работал почти двадцать лет, было доставлено в Санкт-Петербург в мае 1858 года и размещено в Белом зале Зимнего дворца, где его осмотрел император Александр II, удостоив автора аудиенции. Вскоре, 9 июня 1858 года, картину переместили в Античный зал Академии художеств, а в 1861 году произведение увидела московская публика на первой выставке Общества любителей художеств. Переданное Александром II в дар открытому в

<sup>7</sup> См.: Федоров Н.Ф. Искусство подобий (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 230–231 [8].

<sup>8</sup> Там же. С. 231.

<sup>9</sup> См.: Федоров Н.Ф. Предкремлевский Московский Музей и памятник основателю Музея в Кремле (Вариант) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 115–117 [9].

<sup>10</sup> См.: Алленов М.М. Александр Андреевич Иванов. М.: Изобразительное искусство, 1980. С. 153 [11].

1862 году Московскому Публичному и Румянцевскому музеям<sup>11</sup> полотно Иванова стало ядром собрания русской живописи картинной галереи, располагавшейся в Доме Пашкова. Вместе с «Явлением Христа народу» в Румянцевский музей поступили этюды Иванова и эскизы к Библии. В 1900 году все работы художника были размещены в отдельном зале.<sup>12</sup> Федоров, служивший четверть века в библиотеке Румянцевского музея, прекрасно знал не только книжный фонд, но и художественную коллекцию музея, включавшую уникальное по полноте собрание произведений Иванова, творчество которого, как можно предположить, было одним из источников живописной программы «наглядного изображения» проекта эстетического супраморализма.

В свете проективной эстетики супраморализма произведение Иванова воспринималось как феномен духовного порядка, сопоставимый по значению с обретением чудотворной иконы. Основанием для этого утверждения являются высказывания самого Федорова. В статье «Предкремлевский Московский Румянцевский Музей и памятник основателю этого Музея в самом Кремле», написанной в Воронеже между концом августа – серединой сентября 1898 года и отправленной в редакцию «Московских ведомостей», содержится указание на символическое значение дара императора Александра II. Событие дарения картины Федоров трактует как сакральное действие благословения иконой-картиной первого публичного музея Москвы. Не вдаваясь в подробности описания композиции и художественных особенностей картины, мыслитель истолковывает ее в духе православной экзегетики, видя в евангельской истории явления Воскресителя начало нового эона в жизни человечества, эпохи великого синтеза, когда восторжествует нравственный закон. В факте дарения императором картины «Явление Христа народу» Румянцевскому музею Федоров усматривает проявление сыновнего долга памяти и поминовения родителей. «Было бы большою неблагодарностью, – пишет он, – со стороны и Музея и Москвы считать Александра II-го только обыкновенным основателем Музея: Александр II-й при самом открытии Музея, в который входит библиотека его матери, и так много напоминающего об его отце, – благословил Музей, как крестный его отец, иконой-картиною “Явление Христа народу”, этим лучшим произведением русской живописи. Для Музея – как собрания останков живших – создаваемого сынами умершим матерям и отцам, приближение агнца, взямляющего грех мира как причину смерти, т.е. приближение воскресителя, есть исполнение самого глубокого, самого задушевного чаяния – приближение воскресителя означает наступление дня, от века желанного» [14, с. 113]. Слухи о возвращении картины в Санкт-Петербург, оказавшиеся недостоверными, вызывают негодование Федо-

---

<sup>11</sup> В период с 1869 по 1913 год официальное название «Московский Публичный и Румянцевский музей».

<sup>12</sup> Об истории формирования коллекции в Румянцевском музее см.: Маркова В.Э. Картинная галерея Румянцевского музея // Эра Румянцевского музея. Картинная галерея. М.: Изд-во «Красная площадь», 2010. С. 100–132 [12].

рова<sup>13</sup>. В письме к Н.П. Петерсону, написанном между 28 сентября и 3 октября 1898 года, он называет «отобрание из Музея картины Иванова» святотатством, оскорблением памяти царя-мученика Александра II, оскорблением и унижением Москвы, «казнью Музея»<sup>14</sup>. Музей в иеротопическом проекте супраморализма представляется средоточием памяти, пространством, соединяющим Храм и Кремль, веру и дело, духовное и светское. Этот взгляд отражается во многих сочинениях мыслителя.

Статья Федорова «Музей, его смысл и назначение» посвящена проективной философии музейного дела, в основе которой лежит представление о собирании «(ветоши) душ отшедших, умерших»<sup>15</sup>. Называя музей «проективным раем», вместилищем душ ушедших поколений, он видит в музейном собрании прообраз собора как образ объединенного человечества. «Музей есть последний остаток культа предков; он – особый вид этого культа, который изгоняемый из религии (как это видим у протестантов), восстанавливается в виде музеев», – пишет он<sup>16</sup>. Называя произведение Иванова иконой-картиной, Федоров соединяет толковательную традицию христианской иконографии образа Спасителя с дидактическим, «воспитательным» повествованием о событии явления Христа. В статье «Роспись наружных стен храма во имя двух ревностных читателей Живоначальной Троицы – греческого и русского, при котором находится музей и библиотека», посвященной проекту росписей храма Святителя Николая, Федоров полагает, что на северной стороне храма, вверху, под сводом, должно быть изображено крещение Господне в связи с крещением всех народов. В проекте композиции фрески образы крещения связаны с воскрешением. «Крещение как усыновление, – пишет Федоров, – требует объединения всех сынов для обращения темной (ад) и поэтому разрушительной, смертоносной силы в живоносную, требует прочного объединения сынов для воскрешения отцов, т.е. крещение есть уже начало воскрешения, а всеобщее воскрешение есть завершение крещения» [17, с. 468]. Картина Иванова, находящаяся в Румянцевском музее, символически указывала, как считал Федоров, на начало богочеловеческого пути, который, согласно его учению, есть теоантропоургия. «Мысль, – писал Федоров в заметке «Дополнение к статье “Музей”», – ... действуя воспитательно, объединит искусство и объединит всех художников в один собор. Это и будет всехудожественный собор-музей» [18, с. 436].

Федоровская идея оказывается близкой утопическим проектам художника Иванова о возведении в Москве нового Храма Спасителя. В «Мыслях, приходя-

---

<sup>13</sup> Слух о возможном перемещении картины А.А. Иванова в Санкт-Петербург появился в сентябре 1898 г. в московской газете «Русские ведомости» (см.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Дополнения. Комментарии к четвертому тому. М.: Традиция, 2000. С. 335–336 [13]).

<sup>14</sup> См. об этом: Федоров Н.Ф. Письмо к Н.П. Петерсону // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 347 [15].

<sup>15</sup> См.: Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 371 [16].

<sup>16</sup> Там же.

щих при чтении Библии», дневнике, который содержал размышления о религии, вере, истории, с 1846-го года появляются записи Иванова об идее храма. В статье «Творческий путь Александра Иванова», опубликованной в журнале «Аполлон» за 1916 год, Н. Машковцев анализирует дневниковые записи Иванова<sup>17</sup> и замечает: «Этот проект был, конечно, сплошной фантастикой, не имевшей под собой никакой реальной почвы, и вполне понятным делается он только в свете биографических данных, рисующих Иванова мечтателем, безнадежно оторванным от действительности» [19, с. 20-21]. Вместе с тем внутренние мотивы, побуждающие обратиться к проекту нового Храма Спасителя, определялись желанием художника сделать что-то жизненно важное, соединить свой труд с историческим памятником, как пишет об этом Н. Машковцев: «... вот моральный стимул, который привел художника к странным проектам “нового Храма Спасителю”» [19, с. 21]. В проекте росписи Иванов намечает общий план, охватывающий пространство воображаемого храма: «Иконостас, вследствие собранных самых строгих исторических сведений, составлен будет во вкусе византийском. <...> На стенах храма вмещается история Евангельская и библейская на фасаде... Внутренняя ограда храма украшена мозаичными изображениями всех важнейших происшествий нашей истории до сего времени; наружная сторона ограды украшена всемирными эпохическими предметами, где входят и ужасы раскола католического и его казнь в лютеранстве» [19, с. 21]. Чрезвычайно показательны в этом отношении не только утверждение о необходимости обращения к византийскому канону при создании иконостаса воображаемого храма, но и попытка создать эскизы запрестольного образа «Воскресения Христова» (ГТГ). Эту же позицию разделял Федоров, полагая, что стиль и иконография средневекового православного искусства могут стать художественным языком для изображения сакрального пространства.

Отстаивая возможность единого восприятия иконы и картины в пространстве храма, Федоров прибегает в критическом анализе картин к проективному экфрасису как приему интерпретации живописи, рассматривая произведения другого художника – Н.Н. Ге (1831–1894). Появление каждой его картины, начиная с «Тайной вечери», становилось предметом противоречивых и часто пристрастных споров, как отмечает А.Г. Верещагина<sup>18</sup>. В заметке «Гениальный разбойник (по поводу картины Ге “Распятие”» Федоров критически высказывается о замысле и живописном решении произведения, видя в нем предельное выражение отрицания христианства. «Спаситель и разбойник, – утверждает он, – изображены не по Евангелию Христову, а по завету Л.Н. Тол-

<sup>17</sup> В «Мыслях, приходящих при чтении Библии» А.А. Иванов писал: «Задать Брату программу храма всемирного Спасителя. – Это в Москве. В том месте, где решалась судьба России речью Авраамия Палицына. – При московском юбилее пусть решится Государь, вследствие каббалистического числа 7-ми, заложить новый храм Спасителю как результат всех верований, отданных на разбор последней нации на планете земле» (цит. по: Машковцев Н. Творческий путь Александра Иванова // Аполлон. 1916. № 6–7. С. 20 [19]).

<sup>18</sup> См. об этом: Верещагина А.Г. Николай Николаевич Ге. Л.: Художник РСФСР, 1988. С. 33 [20].

стого, художник изобразил Христа (если не вернее – Антихриста?), дающим заповедь непотворения злу насиллием» [21, с. 61–62]. Эта точка зрения расходится с оценкой Л.Н. Толстого. Перед отправкой картины на выставку Ге показал писателю «Распятие». «Самая история жизни, смерти, – отмечал Л.Н. Толстой, – вдруг получает свое настоящее, обличающее людей значение» [22, с. 192]. Это обусловлено тем, что образ Спасителя в картине Ге основан на сближении евангельского предания о страстях и казни Христа с современностью. «Нельзя никуда уйти, где бы не было сейчас распятий, и в Америке, и во Франции, и в Англии, и в Германии, и у нас ... распинают, т.е. убивают», – писал художник [22, с. 177]. Видя в картине Ге отступление от христианства, Федоров дает свое толкование евангельского повествования о разбойнике покаянном, противопоставляя «Распятию» образ словесной иконы, в которой Христос предстает как Спаситель. В словах Христа «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23: 43) содержится ответ на просьбу разбойника быть «помянутым». Федоров видит в разбойнике человека, принявшего через страдания путь Христа. Евангельский разбойник, по мнению мыслителя, «был первым исповедником христианства»<sup>19</sup>, чему должен соответствовать его живописный образ. Размышления по этому поводу Федоров сопровождает предпологаемым жизнеописанием, которое, как в клеймах, изображает разбойника галилеянином, слушающим Нагорную Проповедь; человеком, утратившим веру в Царствие Божие; «угнетателем своего народа»; убийцей, представшим перед судом вместе с Воскресителем; наконец, страдающим человеком, принявшим Христа Спасителя. Видя в разбойнике выразителя культа страдания, Федоров понимал предсмертную покаянную молитву как выражение веры во всеобщее воскрешение, как преодоление страдания и смерти деятельностью объединенного человечества. В статье, написанной предположительно в середине 1890-х годов, – «Роспись наружных стен храма» Федоров, не называя имени художника, обращается к описанию картины Ге «Выход Христа с учениками с Тайной вечери в Гефсиманский сад». «Смерть Бога» в душе живописца, обратившегося к евангельской теме, изобразившего Христа перед произнесением Первосвященнической молитвы растерянным, – так Федоров определил идею произведения<sup>20</sup>.

Этой картине Федоров противопоставляет описание проекта иконы-картины Первосвященнической молитвы, в которой отражается не мгновение, а единство прошлого, настоящего и будущего. Пространственно-временные отношения, определяющие композицию иконы-картины, Федоров видит в эстетическом каноне и в традиции русско-византийской иконописи, где образ объединяет земное и небесное. Художник, изображающий исполнение Первосвя-

<sup>19</sup> См.: Федоров Н.Ф. Гениальный разбойник (по поводу картины Ге «Распятие») // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 62 [21].

<sup>20</sup> См.: Федоров Н.Ф. Роспись наружных стен храма // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 462 .

щеннической молитвы, как утверждал Федоров, должен «видеть в небе и Отца Небесного, и отцов земных ..., должен провидеть и будущее объединение всех сынов человеческих, всех, еще живущих, т.е. смертных для воскрешения умерших» [17, с. 462]. В евангельских строках, сказанных Христом Своему Отцу: «...чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 17, 11), он слышит завет, который может донести до человека не только слово молитвы, но и образы живописи – наглядного изображения пути достижения христианского идеала. Образ исполнения Первосвященнической молитвы, по замыслу Федорова, должен быть написан на дверях храма Святителя Николая с приделом Преподобного Сергия Радонежского, находящегося во дворе Московского Публичного и Румянцевского музеев.

В связи с поиском форм, объединяющих храмовое искусство с монументальной исторической живописью, чрезвычайно показательно восприятие Федоровым личности и творчества художника В.В. Верещагина (1842–1904). Еще при жизни его называли, как отмечают исследователи, «крупнейшим художником-мыслителем XIX века, пророком-философом, выдающимся реформатором живописи»<sup>21</sup>. В 1873 году в Лондоне состоялась первая персональная выставка, представившая туркестанскую серию его картин, а весной 1874 года картины были выставлены в Санкт-Петербурге. Федоров мог видеть работы в альбоме «Туркестан. Этюды с натуры В.В. Верещагина» (СПб., 1874), а также на персональной выставке художника в Москве осенью 1874 года. Туркестанская серия до 1881 года экспонировалась на постоянной выставке Московского общества любителей художеств. Индийский цикл и Балканская серия показывались на персональной выставке в Москве с 12 апреля по 25 мая 1881 года. Федоров не мог не оценить значения живописи художника в России, Европе, Америке, намереваясь привлечь его к созданию живописных композиций, которые стали бы частью проекта «наглядного изображения супраморализма». Сближали художника и мыслителя взгляды на современное состояние искусства, осознание глубины эстетического кризиса. В статье «Реализм» В.П. Верещагин пишет о том, что «искусство унижено до уровня забавы для тех, кто может и любит тешить себя им», а живопись «считается просто мебелью», при том что «влияние и ресурсы искусства громадны»<sup>22</sup>. Федоров более радикален в негативной оценке современного светского искусства, утратившего связь с религиозными корнями жизни и «творящего грех». Отчетливо видна и общность взглядов Федорова и Верещагина на исторический процесс, на необходимость достижения всеобщего примирения как необходимого условия спасения человечества. Восстановление «всемирного родства», «всеобщий синтез» – центральные идеи фе-

<sup>21</sup> См., напр.: Лебедев А.К., Солодовников А.В. Василий Васильевич Верещагин. Л.: Художник РСФСР, 1987. С. 89 [23].

<sup>22</sup> См.: Верещагин В.В. Реализм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://poesias.ru/proza/vereshagin-vasilij/vereshagin1013.shtml> (Дата обращения – 02.06.2019) [24].

доровской «Философии общего дела». Главная тема творчества Верещагина – обличение войны, машины смерти, перемальвающей страны и народы.

В 1890–1891 годах Верещагин, вернувшись из-за границы, в московский период жизни посещал Румянцевский музей. Сотрудник музея Н.Н. Стороженко сообщает в письме Федорову от 19 марта 1899 г. о Верещагине, который, прийдя в каталожную, «сетовал», узнав, что Федоров оставил музей<sup>23</sup>. Темы, сблизившие мыслителя и художника, определялись замыслами об обыденных церквях и о проекте росписи стен Московского Кремля. Работая над этюдом «Внутренний вид деревянной церкви Петра и Павла в Пучуге» (1894, ГРМ) и картиной «Иконостас церкви Иоанна Богослова на Ишне близ Ростова Ярославского» (1888, ГРМ), Верещагин находит выразительные средства для передачи величия храмового пространства. Художник подходит к осмыслению темы преобразования человека, близкой Федорову. При этом, как известно, Верещагин не был воцерковленным человеком, но всегда с уважением относился к верующим людям, и как живописцу ему удалось запечатлеть образ молитвенного состояния человека. Федоров воспринимал творчество Верещагина в контексте идеи супраморализма, видя в его полотнах не только почти документальные свидетельства исторических событий, но их символический историко-философский смысл. Характерно в этом отношении обращение к картинам «наполеоновского цикла», выставленным с 10 ноября по декабрь 1895 года в Историческом музее Москвы. В прозаическом стихотворении «Набат к светским и духовным» Федоров для пояснения своей мысли об истоках вражды между людьми принимает взгляд В.А. Кожевникова, который в статье «Международная благодарность» дает оценку серии картин Верещагина, посвященных Отечественной войне 1812 года. В.А. Кожевников видел в картинах «наполеоновской серии», как и в других полотнах художника, «высокопоучительное указание» на то, «в чем надо искать коренного исхода из бед, одолевающих человечество»<sup>24</sup>. В работе «Вопрос о братстве, или родстве» Федоров оценивает произведения Верещагина как наглядное изображение трагического содержания исторического процесса, как призыв к объединению человечества в свете эсхатологической перспективы.

В другой статье В.А. Кожевникова «Стены Кремля» (1893 г.) предлагалось к 600-летию первой ограды Кремля расписать стены, изобразив сюжеты российской и всемирной истории, создав таким образом доступную художественную галерею «не для эстетического только наслаждения, но и для поучения в художественных образах»<sup>25</sup>. Эта идея принадлежала Федорову и излагалась в ряде его работ: «Кремль», «Стены Кремля», «Роспись центрального кладбища (Кремля Московского)», «К росписи стен Кремля (Московского)».

<sup>23</sup> См.: Стороженко Н.И. Письмо Н.Ф. Федорову от 19 марта 1899 года // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 629–630 [25].

<sup>24</sup> См. об этом: Кожевников В.А. Международная благодарность // Русский архив. 1896. № 2. С. 259 [26].

<sup>25</sup> См.: Кожевников В.А. Стены Кремля // Русский архив. 1893. №11. С. 365 [27].

Федоров полагал, что этот грандиозный проект можно исполнить совместным творчеством ряда художников, среди которых он особо выделял Верещагина. Художник заинтересовался этим проектом, но счел его невыполнимым. Из содержания письма к Верещагину следует, что проект росписи обсуждался Федоровым с художником. Федоров писал об этом в письме к Верещагину в 1893 году: «Кремль имеет для Вас великое значение: мне кажется, что Вы всю жизнь трудились для Кремля» [28, с. 260]. Очевидно, что Федорова привлекал характерный для Верещагина способ создания и экспонирования произведений. Серии или циклы, представленные в едином пространстве, позволяли расширить повествовательные возможности живописи. Выразительные и дидактические возможности этого метода как нельзя более соответствовали задачам супраморализма, о воплощении которого думал Федоров.

В сочинениях Н.Ф. Федорова не нашли отражения факты, свидетельствующие о знакомстве мыслителя с произведениями Верещагина и Репина на библейские темы, которые могли бы быть предметом рассмотрения мыслителя. Вместе с тем краткие заметки, касающиеся произведений Репина, раскрывают особенности отношения Федорова к реализму. Он с негодованием отвергает обличительный пафос живописи передвижников, видя в нем глумление над немощью непросвещенного человека и профанацию самой сути искусства. В примечаниях к статье «"Не-делание" или же отеческое и братское дело?» Федоров пишет об этюдах к картине «Чудотворная икона», предвещающих полотно Репина «Крестный ход в Курской губернии». Картина «Протодиакон» Репина видится Федорову чем-то противоположным подлинному искусству, воплощенным в красках унижением человеческой природы. «Судя по одному этюду "Протодиакон", – пишет Федоров, – можно себе представить, что такое весь этот "Крестный ход", ход, конечно, суеверов, изуверов и невежд» [29, с. 368]. Такое искусство, как он считает, есть обличение, бичевание, «предание вечной казни в картине»<sup>26</sup>. Оно противостоит эстетическим устремлениям супраморализма, направленного на поиск форм выражения литургических оснований бытия.

Таким образом, анализ проблемы рецепции творчества русских художников в проективной эстетике Н.Ф. Федорова позволяет сделать вывод об исключительном значении живописной культуры XIX века для формирования проекта наглядного образа эстетического супраморализма.

#### Список литературы

1. Гачева А.Г., Семенова С.Г. Комментарии к статье Н.Ф. Федорова «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства (Собор)» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 492–493, 496–499.
2. Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993. 400 с.

<sup>26</sup> См.: Федоров Н.Ф. «Не-делание» или же отеческое и братское дело? // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 368 [29].

3. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М.: Московский патриархат, 1989. 475 с.
4. Федоров Н.Ф. Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства (Собор) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 309–369.
5. Федоров Н.Ф. Дополнения к статье «Музей» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 430–437.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. 2-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1989. 477 с.
7. Федоров Н.Ф. Творение и воссоздание // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 77.
8. Федоров Н.Ф. Искусство подобий (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 230–231.
9. Федоров Н.Ф. Предкремлевский Московский Музей и памятник основателю Музея в Кремле (Вариант) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 115–117.
10. Иванов А.А. Мысли, приходящие при чтении Библии (1846–1847) // Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях / сост. И.А. Виноградов. М.: ИД «XXI век – Согласие», 2001. 774 с.
11. Алленов М.М. Александр Андреевич Иванов. М.: Изобразительное искусство, 1980. 208 с.
12. Маркова В.Э. Картинная галерея Румянцевского музея // Эра Румянцевского музея. Картинная галерея. М.: Изд-во «Красная площадь», 2010. С. 100–132.
13. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Дополнения. Комментарии к четвертому тому // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Традиция, 2000. С. 335–336.
14. Федоров Н.Ф. Предкремлевский Московский Музей и памятник основателю Музея в Кремле // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 111–115.
15. Федоров Н.Ф. Письмо к Н.П. Петерсону // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 347.
16. Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 370–421.
17. Федоров Н.Ф. Роспись наружных стен храма во имя двух ревностных читателей Живоначальной Троицы, греческого и русского... // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 457–473.
18. Федоров Н.Ф. Дополнение к статье «Музей» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 430–437.
19. Машковцев Н. Творческий путь Александра Иванова // Аполлон. 1916. № 6–7. С. 1–39.
20. Верещагина А.Г. Николай Николаевич Ге. Л.: Художник РСФСР, 1988. 184 с.
21. Федоров Н.Ф. Гениальный разбойник (по поводу картины Ге «Распятие») // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 61–62.
22. Ге Н.Н. Письма. Статьи. Критика. Воспоминания современников. М.: Искусство, 1979. 400 с.
23. Лебедев А.К., Солодовников А.В. Василий Васильевич Верещагин. Л.: Художник РСФСР, 1987. 180 с.
24. Верещагин В.В. Реализм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://poesias.ru/proza/vereshagin-vasilij/vereshagin1013.shtml> (Дата обращения – 02.06.2019).
25. Стороженко Н.И. Письмо Н.Ф. Федорову от 19 марта 1899 года // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 649–630.
26. Кожевников В.А. Международная благодарность // Русский архив. 1896. № 2. С. 259–232.
27. Кожевников В.А. Стены Кремля // Русский архив. 1893. № 11. С. 365–377.
28. Федоров Н.Ф. Письмо к В.В. Верещагину // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 260.
29. Федоров Н.Ф. «Не-делание» или же отеческое и братское дело? // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 342–370.

## References

1. Gacheva, A.G., Semenova, S.G. Kommentarii k stat'e N.F. Fedorova «Vopros o vosstanovlenii vseмирnogo rodstva. Sredstva vosstanovleniya rodstva (Sobor)» [Comments on N.F. Fedorov's Article «The Question of the Kinship among Mankind. The Means for the Restoration of Kinship (Sobor)»], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Progress, 1995, pp. 492–493, 496–499.
2. *Filosofiya russkogo religioznogo iskusstva XVI–XX vv. Antologiya* [Philosophy of the Russian Religious Art of the XVI–XX centuries. Antology]. Moscow: Progress, 1993. 400 p.
3. Uspenskiy, L.A. *Bogoslovie ikony pravoslavnoy tserkvi* [Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Moscow: Moskovskiy patriarkhat, 1989. 475 p.
4. Fedorov, N. F. *Vopros o vosstanovlenii vseмирnogo rodstva. Sredstva vosstanovleniya rodstva (Sobor)* [The Question of the Kinship among Mankind. The Means for the Restoration of Kinship (Sobor)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Progress, 1995, pp. 309–369.
5. Fedorov, N.F. Dopolneniya k stat'e «Muzei» [Additions to the Article «Museum»], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 430–437.
6. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii. T. 2* [History of the Russian Philosophy. Vol. 2]. Paris: YMCA-PRESS, 1989. 477 p.
7. Fedorov, N.F. Tvorenie i vossozdavanie [Creation and Re-creation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, p. 77.
8. Fedorov, N.F. Iskusstvo podobiy (mnimogo khudozhestvennogo vosstanovleniya) i iskusstvo deystvitel'nosti (deystvitel'noe voskreshenie) [The Art of Similarity (Imaginary Artistic Reconstruction) and Art of the Reality (True Resurrection)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 230–231.
9. Fedorov, N.F. Predkremlevskiy Moskovskiy Muzei i pamyatnik osnovatelyu Muzeya v Kremlе (Variant) [Moscow Museum in front of Kremlin and the Monument to the Founder of the Museum in Kremlin (Variant)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 115–117.
10. Ivanov, A.A. Mysli, prikhodyashchie pri chtenii Biblii (1846–1847) [Thoughts that Come While Reading the Bible (1846–1847)], in *Aleksandr Ivanov v pis'makh, dokumentakh, vospominaniyakh* [Alexander Ivanov's letters, documents, memories]. Moscow: ID «XXI vek – Soglasie», 2001. 774 p.
11. Allenov, M.M. *Aleksandr Andreevich Ivanov* [Alexander Andreevich Ivanov]. Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, 1980. 208 p.
12. Markova, V.E. Kartinnaya galereya Rumyantsevskogo muzeya [Art Gallery of the Rumyanzev Museum], in *Era Rumyantsevskogo muzeya* [The Era of the Rumyanzev Museum]. Moscow: Izdatel'stvo «Krasnaya ploshchad'», 2010, pp. 100–132.
13. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t. Dopolneniya. Kommentarii k chetvertomu tomu* [Collected Works in 4 vol. Additions. Commentaries to the 4<sup>th</sup> Volume]. Moscow: Traditsiya, 2000, pp. 335–336.
14. Fedorov, N.F. Predkremlevskiy Moskovskiy Muzei i pamyatnik osnovatelyu Muzeya v Kremlе [Moscow Museum in front of Kremlin and the Monument to the Founder of the Museum in Kremlin], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 111–115.
15. Fedorov, N.F. *Pis'mo k N.P. Petersonu* [The Letter to N.P. Peterson], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Traditsiya, 1999, p. 347.
16. Fedorov, N.F. Muzei, ego smysl i naznachenie [The Museum, its Significance and Purpose], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 370–421.
17. Fedorov, N.F. Rospis' naruzhnykh sten khrama vo imya dvukh revnostnykh chtiteley Zhivonachal'noy Troitsy, grecheskogo i russkogo... [The Painting of the Outer Walls of the Church in the

Name of Two Eager Worshipers of the Life-Giving Trinity, Greek and Russian...], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 457–473.

18. Fedorov, N.F. *Dopolnenie k stat'e «Muzei»* [Addition to the Article «Museum»], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 430–437.

19. Mashkovtsev, N. *Tvorcheskiy put' Aleksandra Ivanova* [Artistic Journey of Alexander Ivanov], in *Apollon*, 1916, no. 6–7, pp. 1–39.

20. Vereshchagina, A.G. *Nikolay Nikolaevich Ge* [Nikolay Nikolayevich Ge]. Leningrad: Khudozhnik RSFSR, 1988. 184 p.

21. Fedorov, N.F. *Genial'nyy razboynik (Po povodu kartiny Ge «Raspyatie»)* [Genius Thief (About Ge's Painting «The Crucifixion»)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 61–62.

22. Ge, N.N. *Pis'ma. Stat'i. Kritika. Vospominaniya sovremennikov* [The Letters, Articles, Memories of the Contemporaries]. Moscow: Iskusstvo, 1979. 400 p.

23. Lebedev, A.K., Solodovnikov, A.V. *Vasilii Vasil'evich Vereshchagin* [VasilyVasilievich-Vereschagin]. Leningrad: Khudozhnik RSFSR, 1987. 180 p.

24. Vereshchagin, V.V. *Realizm* [Realism]. Available at: <http://poesias.ru/proza/vereshagin-vasilij/vereshagin1013.shtml> (Data obrashcheniya – 02.06.2019).

25. Storozhenko, N.I. *Pis'mo N.F. Fedorovu ot 19 marta 1899 goda* [A Letter to N.F. Fyodorov from 19 of March 1899], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 649–630.

26. Kozhevnikov, V.A. *Mezhdunarodnaya blagodarnost'* [International Gratitude], in *Russkiy arkhiv*, 1896, no. 2, pp. 259–232.

27. Kozhevnikov, V.A. *Steny Kremlya* [The Kremlin Walls], in *Russkiy arkhiv*, 1893, no. 11, pp. 365–377.

28. Fedorov, N.F. *Pis'mo k V.V. Vereshchaginu* [A Letter to V.V. Vereschagin], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Traditsiya, 1999, p. 260.

29. Fedorov, N.F. *«Ne-delanie» ili zhe otecheskoe i bratskoe delo?* [«Doing nothing» or a Fatherly and Brotherly Affair?], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 342–370.

УДК 122/129

ББК 87.3(2):60.032.621.1

## **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕВОЛЮЦИИ В ДОКЛАДАХ МОСКОВСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА 1905–1907 ГГ.**

**А.В. ВОЛКОВ**

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, ГСП-1, г. Москва, 119991, Российская Федерация  
Свято-Филаретовский православно-христианский институт,  
ул. Покровка, д. 29, г. Москва, 105062, Российская Федерация  
E-mail: talvolkov@gmail.com

*Анализируется революционная проблематика, отраженная в докладах Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьёва<sup>1</sup> в первый период его деятельности, с 1905 по 1907 г. Дается краткий обзор отечественных и зарубежных исследований деятельности МРФО, значительная часть которых посвящена уточнению информации о докладах, прозвучавших на заседаниях Общества. Для осмысления ключевых идей, представленных в докладах, дан широкий контекст становления МРФО. Рассмотрен состав МРФО и значение вклада в деятельность Общества ключевых его участников. Уделено особое внимание их идейной эволюции на примере отношения к революционным событиям: основные деятели Общества противопоставили воззрениям либеральной революционной интеллигенции концепции «христианского социализма» и «христианского прогресса», что позволило им говорить о принципиально ином характере борьбы за свободу – о революции духа. Рассматривается процесс формирования идей активнейших деятелей МРФО В.П. Свенцицкого, В.Ф. Эрн и С.Н. Булгакова в их взаимном влиянии друг на друга. В схожем направлении рассматриваются взгляды Н.А. Бердяева в области осмысления революции. С использованием метода текстологического сравнения докладов, прозвучавших на заседаниях общества, а также другого эпистолярного и научного наследия деятелей МРФО того же периода удалось не только выявить отношение каждого из активнейших членов Общества к революционным событиям и социализму и оценить степень их вовлечённости в революционную борьбу, но и проследить их идейную и христианскую эволюцию.*

*Ключевые слова: Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьёва, Русское религиозно-философское возрождение, христианский социализм, христианский прогресс*

## **INTERPRETATION OF THE REVOLUTION IN THE REPORTS OF THE MOSCOW RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL SOCIETY IN MEMORY OF VLADIMIR SOLOVYOV 1905-1907**

**A.V. VOLKOV**

Moscow State University named after M. V. Lomonosov,  
Leninskie gory, the 1st study building, Moscow, 119991, Russian Federation.  
St Philaret`s Christian Orthodox Institute (SFI),  
Pokrovka st. 29, Moscow, 105062, Russian Federation  
E-mail: talvolkov@gmail.com

---

<sup>1</sup> Далее МРФО.

*The article analyzes the revolutionary issues reflected in the reports of the Moscow Religious and Philosophical Society in memory of Vladimir Solovyov (hereinafter: MRFO) in the first period of its activity from 1905 to 1907. The article presents a brief overview of domestic and foreign studies of the activities of the MRFO, which is devoted to clarifying information about the reports made at meetings of the Society. To understand the key ideas presented in the reports, a wide context of the formation of the MRFO is given. The list of participants of the MRFO and the value of the contribution of the key participants to the Society's activities are reviewed. Special attention is paid to ideological evolution of participants on the example of their attitude to revolutionary events. The main figures of the Society opposed the views of the liberal revolutionary intelligentsia to the concept of "Christian socialism" and "Christian progress", which allowed them to speak about a fundamentally different nature of the struggle for freedom - about the revolution of the spirit. Formation of the ideas of the most active figures of the MRFO (V.P. Svetsitsky, V.F. Ern and S.N. Bulgakov) were in mutual influence on each other. Berdyaev's views on the conceptualization of the revolution were developing in a similar direction. The application of the method of textual comparison of reports presented at meetings of the Society, with other epistolary and scientific heritage of the figures of the same period, made possible not only to identify the positions of each of the most active members of the Society to the revolutionary events and socialism, and to assess their involvement in the revolutionary struggle, but also to trace their ideological and Christian evolution.*

*Keywords: Moscow Religious and Philosophical Society in memory of Vladimir Solovyov, Russian religious and philosophical revival, Christian socialism, Christian progress*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.128–139

Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева возникло первым в ряду Религиозно-философских обществ начала XX века в России и во многом стало преемником Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг. В число членов совета Общества в разные годы входили такие известные философы и литераторы, как князь Е.Н. Трубецкой, Г.А. Рачинский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.И. Иванов, С.Н. Дурьлин, Андрей Белый и другие. Особенно активными деятелями Общества были недавние студенты Императорского московского университета, вместе посещавшие секцию «Истории религии», В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий. Немалую роль в деятельности Общества сыграли их друзья П.А. Флоренский и А.В. Ельчанинов. Многие исследователи, такие как В.И. Кейдан, А.А. Носов, А.В. Соболев, С.М. Половинкин, М.Е. Набокина, С.В. Чертков, А.А. Ермичев, И.В. Воронцова, Я.В. Морозова, анализировали деятельность МРФО и представили свои воззрения на проблемы, связанные с его возникновением.

В 1905–1907 гг. в среде московской философской интеллигенции большую активность проявляли Свенцицкий и Эрн. Они же, а вместе с ними и поддерживавшие их члены Христианского братства борьбы (*далее*: ХББ), фактически были идейными вдохновителями и основателями МРФО. Хотя прошение, инициированное ХББ, от 5 ноября 1905 г. о создании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева московскому градоначальнику<sup>2</sup> не было удо-

<sup>2</sup> См.: Носов А.А. От «соловьевских обедов» – к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 94 [1].

влетворено, но, несмотря на это, они прочли в ноябре 1905 г. несколько лекций, тем самым открыв МРФО явочным порядком. В этот период в круг учредителей общества уже входили С.Н. Булгаков и Г.А. Рачинский<sup>3</sup>. Только через год Соловьёвское общество получило официальную регистрацию. Возможно, ключевым фактором в легализации МРФО было развитие революционных событий, приведших к большей свободе собраний. В конце октября состоялось учредительное собрание, а 5 ноября 1906 г. прошло первое заседание МРФО, на котором прозвучал доклад «Достоевский и современность». Неслучайно первый доклад в официально открывшемся обществе прочел Булгаков, который был одной из ключевых фигур МРФО<sup>4</sup> в течение всего времени его существования. По сути, взаимное влияние Свенцицкого, Эрн и Булгакова задавало тон первым годам существования МРФО. С одной стороны, большое влияние на формирование взглядов на социальные проблемы, которые озвучивали Свенцицкий и Эрн на заседаниях Соловьёвского общества, оказали участники сборника 1902 г. «Проблемы идеализма»<sup>5</sup>, среди которых был и Булгаков. С другой стороны, мы читаем в письмах Булгакова о его высокой оценке идей молодых религиозных философов: «Я ведь был проездом в Москве на совещании о проектируемом там Соловьёвском обществе. Познакомился там со Свенцицким и им очаровался. Это огромная величина и сейчас уже, а что из него выйдет! Да и оба они так чисты, так хороши. Эрн дал статью о собственности, она мной принята уже. Не все в ней хорошо, но все-таки она замечательна по силе духа и убеждения» [2, с. 69–70].

В деятельности МРФО в этот период проявил себя Д.Д. Галанин, как друг и сподвижник Свенцицкого и Эрн. О его участии в деятельности МРФО мало что известно, кроме упоминаний о том, что он прочел в Обществе несколько докладов. Приглашенными докладчиками в эти годы были архим. Михаил (Семенов), профессора Н.Ф. Каптерев, И.М. Трегубов, М.М. Тареев, а также петербургский священник Константин Аггеев. Зачастую гостей приглашали специально, чтобы они представили свою точку зрения на те общественно-христианские проблемы, которые были вынесены на обсуждение ведущими деятелями МРФО. Ничего не известно о докладах Е.Н. Трубецкого и Г.А. Рачинского, сделанных в исследуемый период, несмотря на то, что они входили в состав учредителей МРФО. Важно упомянуть о деятельности А.В. Ельчанинова, который еще в 1906 г. был избран секретарем МРФО<sup>6</sup> и состоял в давних дружеских отношениях со Свенцицким и Эрном, а также о роли П.А. Флорен-

<sup>3</sup> Их имена стоят в заявлении на имя московского градоначальника (см.: Носов А.А. От «соловьёвских обедов» – к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999. № 6).

<sup>4</sup> Андрей Белый писал про влияние Булгакова в МРФО: «Общество это и есть Булгаков» (см.: Белый А. Из воспоминаний о русских философах // Минувшее. 1992. Вып. 9. С. 340 [3]).

<sup>5</sup> См.: Колеров М.А. Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. С. 30–31 [4].

<sup>6</sup> См.: Религиозно-философское общество в Москве // Книжный вестник. 1906. № 10. С. 12 [5].

ского<sup>7</sup>, который в деятельности МРФО практически не участвовал, но вел активную переписку с его основными деятелями.

По всей видимости, возникшее явочным порядком в 1905 г. в Москве Религиозно-философское общество было необходимо для расширения влияния и продвижение идей ХББ, в которое входили и Свенцицкий, и Эрн, и Булгаков<sup>8</sup>. ХББ было создано Свенцицким и Эрном как реакция на события «кровавого воскресенья» 9 января 1905 г.<sup>9</sup> Идея братства зрела в умах Свенцицкого, Эрна, Флоренского и Ельчанинова еще до 1905 года и даже была отчасти воплощена в узком круге единомышленников<sup>10</sup>: «Это было в полной мере братство – духовная общность веровавших в Божественность Иисуса Христа»<sup>11</sup>. Булгаков увидел в ХББ «первый зародыш... чисто христианской партии, совершенно чуждой клерикализма, обскурантизма и прочих признаков прошлого, но воодушевленной христианской верой и во имя этой веры идеалами демократии и социализма (которые, конечно, в христианском их понимании не имеют ничего общего с атеистическим социал-демократизмом)» [6, С. 12]. Члены ХББ противопоставили закостенелости официальной церкви, поддержавшей государство даже в таких нехристианских действиях, как расстрел мирной демонстрации, концепцию Церкви как «Невидимого Града», мистического Тела Христова, в которой должны объединиться все силы добра для противостояния злу, одним из проявлений которого они видели деспотизм самодержавной власти. С другой стороны, еще большей критике они подвергали приверженцев атеизма и позитивизма – революционных деятелей, поднявших на щит марксизм, лишенный живых христианских оснований. ХББ представляло собой совершенно особенную общность, чаявшую воплощения собственных революционных идеалов. В программе Братства обозначалась необходимость неотложной реализации социальных свобод, в частности «утверждение в социально-экономических отношениях принципа христианской любви, содействующего переходу от индивидуально-правовой собственности к общественно-трудовой»<sup>12</sup>, также, по мнению авторов этого документа, «должен быть осуществлен полный идеал безвластия» [7, С. 23]. Несмотря на критику марксизма и позитивизма, не лишены они были и симпатии к самой идее революционной борьбы, видя в ней христианские основания. Руководители Братства заявляли: «В теперешних борцах

<sup>7</sup> П.А. Флоренский, как и А.В. Ельчанинов учились вместе с В.Ф. Эрном во 2-й Тифлисской гимназии, и участвовали в деятельности Христианского братства борьбы (см.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / ред. В.И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 11).

<sup>8</sup> См.: Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Чертков. М.: Кучково поле; Спасское дело, 2017. С. 7 [6].

<sup>9</sup> См.: Свенцицкий В.П. «Христианское братство борьбы» и его программа. М., 1906. С. 5 [7].

<sup>10</sup> См. письмо П.А. Флоренского Б.Н. Бугаеву (А. Белому) от 18.07.1904, где он упоминает, что «издаёт журнал братство» (см.: Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Чертков. С. 112).

<sup>11</sup> См.: Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Чертков. С. 7.

<sup>12</sup> См.: Свенцицкий В.П. «Христианское братство борьбы» и его программа. С. 9.

за политические и общественные идеалы Братство видит исполнителей заветов Христа, проявляющих деятельную любовь к людям. Тогда как многие признанные слуги Церкви и хранители веры исполняют законы Христа лишь внешне, оставаясь во всех своих привычках, взглядах и образе жизни язычниками»<sup>13</sup>. ХББ не было просто одной из социалистических революционных организаций. Совершенно определено в центр всей программы ХББ было поставлено «активное проведение в жизнь начал Вселенского Христианства»<sup>14</sup>, а все требуемые социальные свободы, о которых говорилось выше, должны были осуществиться в Церкви, которая представлялась им идеалом политических, общественных и экономических отношений<sup>15</sup>. Именно программа ХББ была прочитана Свенцицким в качестве одного из первых докладов на неофициальных заседаниях МРФО и была ключом, открывавшим путь к идеям и другим его докладов, и докладов Владимира Эрн. Немаловажно, что именно участники ХББ прочли подавляющее большинство докладов на заседаниях МРФО в период с 1905 по 1907 гг.

Несколькими месяцами ранее представления Свенцицким программы ХББ Владимир Эрн прочитал в кругу учредителей МРФО доклад «Христианское отношении к собственности». На основании положений Евангелия он пришел к нескольким выводам. Во-первых, «личной собственности у верующих быть не должно» [8, с. 256], потому что всего этого «ищут язычники»<sup>16</sup>. Но вопрос о собственности имеет и социальное измерение. Рассматривая эту область, Эрн заключал, что «верующие, отрешившись от частной собственности, должны перейти к полному общению имуществ»<sup>17</sup>. Для членов ХББ было очевидно, что без решения самых острых и насущных социальных проблем невозможно переходить к решению проблем церковных, и в этом смысле можно сказать, что стремление к скорейшему реформированию общественно-политической и церковной жизни у них было. Главным двигателем таких реформ они видели Церковь и призывали сделать первый шаг в этом направлении высшую церковную иерархию<sup>18</sup>.

Для лучшего понимания того, как видели революцию Свенцицкий и Эрн, важно сказать о концепции «христианского прогресса». Выстраивание этой концепции также стало одной из составных частей той большой программы, которая звучала в докладах на заседаниях МРФО. В докладе «Террор и бессмертие», прочитанном 4 декабря 1906 г., Свенцицкий пояснял: «Прогресс – это медленная и мучительная дифференциация Добра и Зла, постепенное разграничение смешанных, разрозненных начал на две определенные, непримиримые области. С одной стороны, во главе со Христом встанет то, что готово

<sup>13</sup> См.: Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Чертков. С. 9.

<sup>14</sup> См.: Свенцицкий В.П. «Христианское братство борьбы» и его программа. С. 8.

<sup>15</sup> Там же. С. 22.

<sup>16</sup> Мф 6:32.

<sup>17</sup> См.: Эрн В. Христианское отношение к собственности // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 266 [8].

<sup>18</sup> См., напр., обращение ХББ епископам русской церкви (см.: Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Чертков. С. 156–167).

воссоединиться с божественным началом, готовое принять высшую восстановленную гармонию; с другой стороны – все разрозненное, самоутверждающееся в своей разрозненности, во главе с тем, кто будет абсолютным самоутверждением, пришедшим только во имя свое, во главе с Антихристом» [9, с. 258]. Подробнее эту концепцию раскрывал Эрн в докладе «Идея катастрофического прогресса», сделанном позднее, на заседании МРФО 23 марта 1908 г. Эрн противопоставлял свое понимание прогресса тому, как представлялся прогресс в среде интеллигенции, при этом отмечал, что его понимание традиционно для всего христианства<sup>19</sup>. Для прогресса знания и для развития моральных начал Эрн усматривал необходимость существования Абсолюта – реальности, обладающей полнотой бытия. В противном случае ограниченное знание смертного человека не могло бы иметь возможности накапливаться и возрастать, а «признать это – значит признать Бога Живого»<sup>20</sup>. В конце доклада Эрн делал два вывода: первый связан с тем, что «или прогресса нет, или же он есть усвоение Абсолютного»<sup>21</sup>, а второй говорит о необходимой прерывности этого прогресса: <...> Возрастание человечества не может быть мыслимо бесконечным, ...у истории человеческой, у этого нашего мира должен быть свой конец. <...> Вот почему для христиан будущее – не мирный культурный процесс постепенного нарастания всяких ценностей, а катастрофическая картина взрывов, наконец, последний взрыв, последнее напряжение – и тогда конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царствия Божия» [10, с. 158–159]. Для обоих деятелей МРФО важно было подчеркнуть в этот период революционной напряженности необходимость провести коренную переоценку ценностей, ощутить «духом» замыслы Бога, войти в церковную ограду и начать самые главные изменения, находясь внутри Церкви<sup>22</sup>.

Подобное понимание обесмысливает революционную борьбу как перестройку только социально-политических основ жизни. По мнению Эрна и Свенцицкого, революция может победить только во главе со Христом, когда изменение жизни происходит, прежде всего, в области духа. В докладе «Христианство и мир» Эрн отвечал Мережковскому, упрекая его в непонимании основ жизни Церкви. Эрн утверждал, что будет время, «когда прекратятся все бедствия, все раны будут исцелены, все слезы отерты – но это будет результат победы Церкви над всеми темными силами» [11, с. 45]. В другом докладе «Социализм и проблема свободы» он отвечал уже марксистам, что они не могут добиться никакой свободы в рамках позитивизма, где все детерминировано, а самое главное – они не смогут освободиться от смерти. И далее он заключал: «Социализм и анархизм или должны отказаться от всех слов о свободе, ...или же перейти на почву такого мировоззрения, которым осмысливается и обосно-

<sup>19</sup> См.: Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Русская мысль. 1909. № 10. С. 142 [10].

<sup>20</sup> Там же. С. 148.

<sup>21</sup> Там же. С. 157.

<sup>22</sup> См.: Эрн В.Ф. Наша вина // Век. 1907. № 3. С. 34–35.

ываается и возможность факта бессмертия, и возможность уничтожения смерти. Такое мировоззрение открывается в христианстве» [12, с. 86–87]. Мы видим, что Эрну революционные требования перестройки материальной стороны жизни казались несостоятельными, не вызывали сочувствия, если они не были связаны с устройением жизни на христианских началах.

Во многом соглашаясь с Эрном, Свенцицкий вполне допускал необходимость социальных изменений как первой ступени революции духовной – всеобщего собирания всех сил добра в Церкви для последней борьбы с Антихристом. В ответе Бердяеву Свенцицкий прямо говорил: «Я за революцию ... в смысле сочувствия той правде, которая заложена в чувстве свободы революционеров» [13, с. 434]. Там же он пояснял: «...политическое и экономическое освобождение – самое радикальное, самое окончательное, необходимое условие, чтобы свободная личность могла до конца определиться или к добру, или ко злу, а это самоопределение – необходимое условие завершения мировой истории борьбы Христа и Антихриста» [13, с. 434]. Свенцицкий видел, что революционная борьба даже атеистически настроенных позитивистов не была лишена смысла, так как в глубине своей имела духовную природу. Даже террористы, отдававшие свою жизнь на благо общества, определенно содействовали силам добра, несмотря на то, что само по себе убийство, по мнению Валентина Павловича, неприемлемо для христианина. Свенцицкий утверждал, что основанием подобной жертвы не может быть грубый материалистический эгоизм, а лишь «любовь, которая заставляет полагать душу свою за други своя»<sup>23</sup>, и далее он писал: «Если эта любовь с психологической неизбежностью влечет за собой убийство мучителя, убийство должно быть названо святым»<sup>24</sup>. Из представленных мест видно, что для Свенцицкого революция политическая вполне могла быть первым шагом для революции духовной, имеющей эсхатологическое измерение.

Другой активнейший деятель МРФО С.Н. Булгаков в 1905–1907 гг. кардинально переменял свои взгляды на социализм и революцию. В июне 1905 г., на волне становления МРФО, Булгаков вдохновился идеями ХББ и размышлял о создании собственной политической партии. В это время он писал А.С. Глинке: «У меня назревает еще один план, связанный с литературными надеждами, основание “Союза христианской политики” (несколько измененная идея легального “Братства борьбы”» [2, с. 73]. Он описывал это время как период революционных устремлений деятелей ХББ:

«Нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России новое религиозно-революционное движение. <...> В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основание “Союза христианской политики” (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьева), но для этого у меня самым очевидным образом не

<sup>23</sup> См.: Свенцицкий В.П. Террор и бессмертие // Свенцицкий В.П. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. С. 150.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 160.

хватало ни воли, ни умения, ни даже желанья, это предпринято было, в сущности, для отписки, ради самообмана...» [15, с. 79].

В 1905 г. идея создания союза, который смог бы воплотить его концепцию христианского социализма, очень сильно увлекла Сергея Николаевича<sup>25</sup>. В октябре того же года он осознал разрушительную силу революции<sup>26</sup>, но от идеи христианского социализма не отказался. Программа союза христианской политики, изложенная в брошюре 1906 г. «Неотложная задача», повторяла основные политические воззрения программы ХББ, но практически полностью исключала ее радикальную церковную составляющую, сохранив только необходимость соблюдения Христовых заповедей<sup>27</sup>. В этот же период Булгаков стал членом II Государственной думы. Он очень скоро разочаровался<sup>28</sup> в идее создания Союза христианской политики. Уже в мае 1907 г. Булгаков отказался и от «левых» устремлений в целом. В это время он писал другу: «Политически я независим, очень поправел (зову себя черносотенным кадетом), страшно еще раз разочаровался в себе и своих силах, и чему действительно учит и авантюра с “Народом”, и Дума – это смирению, вытекающему из опытного сознания своего бессилия» [2, с. 145]. В том же письме он писал о том, что распрощался со своей прежней концепцией «христианской политики» и познакомился с аскетической и святоотеческой литературой, что открыло его внутренние очи и обнаружило «кривость и религиозную неподлинность многого» [2, с. 145].

Мы видим, что в 1905 г. Булгаков начал свою деятельность в МРФО как «левый» политический деятель, отстаивающий христианство в форме философского идеализма, как это проявилось еще в сборнике «Проблемы идеализма» в 1902 г. Уход его от революционных устремлений происходит в конце 1905 года, и только к середине 1907 г. он уходит с «левых» позиций. Если же мы проследим «дрейф» Булгакова в сторону «правых» идей, то пик его мы обнаружим только в 1909 г., когда даже близкие товарищи стали обвинять его в монархизме<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> С.Н. Булгаков писал 27 октября 1905 г. А.С. Глинке: «Я сейчас, несколько опомнившись от окружающих ужасов, всецело захвачен мыслями о союзе Христианской политики (интересные письма по этому поводу получаю), об организации учредительного съезда, вообще этой черновой, но неотложной деятельности. Даже курс политической экономии с христианской точки зрения хочу писать, надо дать такую книгу сельскому духовенству. Последнее растет на глазах, как я в этом убедился, здесь в Киеве, во время епархиального съезда» (см.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / ред. В.И. Кейдан. С. 84–85).

<sup>26</sup> В своих автобиографических заметках С.Н. Булгаков пишет: «...18 октября 1905 г. в Киеве я вышел из Политехникума с толпой студентов праздновать торжество свободы, имея в петлице красную тряпицу, как и многие, но, увидав и почувствовав происходящее, я бросил ее в отхожее место. И мне открылось Евангелие со следующим текстом в ответ на мое немое вопрошание: “сей род изгоняется молитвой и постом”» (см.: Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Париж: YMCA-Press, 1991. С. 58 [15]).

<sup>27</sup> См.: Булгаков С.Н. Неотложная задача (о союзе христианской политики). М., 1906. С. 35–36 [16].

<sup>28</sup> См.: Булгаков С.Н., прот. Автобиографические заметки. С. 79.

<sup>29</sup> Там же.

Мы знаем только об одном докладе Булгакова в МРФО в период с 1905 по 1907 г. – «Достоевский и современность» от 5 ноября 1906 г., в котором по словам «Русских ведомостей», он пытался оправдать Ф.М. Достоевского в глазах своих современников, объясняя его реакционность особенным характером самодержавной власти того времени<sup>30</sup>. Достоевский был очень близок представителям философского идеализма как писатель, перешедший от левых революционных идей к сознательному исповеданию христианства. Достоевский стал для многих представителей русской религиозной мысли начала XX века камертоном, позволявшим им точно отделять христианство от его подмен. Однако мы видим, что Булгаков хотел представить Достоевского вполне способным стать на сторону революции, окажись он в России времен 1905 года.

Одним из своих духовных учителей считал Достоевского и Бердяев. В своем докладе «Великий инквизитор Достоевского» в МРФО Бердяев через призму христианской притчи Федора Михайловича прямо осудил как самодержавную реакцию, так и революционное требование «хлеба» у последователей идей материализма и атеизма<sup>31</sup>. Важно отметить, что Бердяев не смог прочитать свой доклад 11 декабря 1906 г. из-за запрета властей<sup>32</sup>, несмотря на то, что основные революционные события уже прошли, и смог прочитать его только спустя полтора месяца.

С 1900 г. по 1907 г. в отношении Бердяева к революции произошла перемена, которую он описывал так: «Порвав с традиционным аристократическим миром и вступив в мир революционный, я начал борьбу за свободу в самом революционном мире, в революционной интеллигенции, в марксизме» [18, с. 55]. Если в 1902 г., уже перейдя в стан критиков марксизма, он еще писал, что в социально-экономическом плане он продолжает «стоять на марксистской точке зрения»<sup>33</sup>, то в 1905 г. он видел революционное движение уже обреченным, в том смысле, что оно только «искусственно поддерживается гнетом и несправием»<sup>34</sup>. В 1906–1907 гг. Бердяев критиковал реакционное правительство, равно как и революционные силы, отмечая в последних «тень былого зла» [19, с. 141], указывая, что революционная сила измеряется только «злостью и ненавистью к злу, а не любовью и благоговейным уважением к добру» [19, с. 141]. Он обличал силы, которые провозглашали революцию во имя свободы личности, но при этом чаще

<sup>30</sup> См. Носов А.А. От «соловьёвских обедов» – к религиозно-философскому обществу С. 94.

<sup>31</sup> См.: Бердяев Н.А. Великий инквизитор Достоевского // Вопросы философии и психологии, 1907. № 86. С. 1 [17].

<sup>32</sup> См.: Взыскующие град. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / ред. В.И. Кейдан. С. 120; Нашедшие град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Чертков. С. 290.

<sup>33</sup> См.: Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. М.: Астрель, 2009. С. 133 [20].

<sup>34</sup> См.: Бердяев Н.А. Культура и политика (к философии новой русской истории) // Вопросы жизни. Апрель–Май 1905. С. 333 [21].

всего обращались против самой личности<sup>35</sup>. Мы видим, что сам Бердяев уже к 1902 г. отойдя от революционных стремлений, переживал революцию 1905–1907 гг. скорее как наблюдатель. Он отмечал философско-социальные проблемы революции и в то же время реакционность самодержавной власти. Уже в это время Бердяев начал отстаивать свободу личности – ту свободу, которая в течение всей его жизни будет краеугольным камнем его философии.

Говоря о позиции других членов совета МРФО в вопросе отношения к революции – Е.Н. Трубецкого и Г.А. Рачинского, можно отметить, что Трубецкой при всей солидарности с Булгаковым в необходимости воплощения «христианской политики» Владимира Соловьева, не разделял его социалистических взглядов и заявлял себя решительным конституционалистом, «правее» кадетов<sup>36</sup>. О политических воззрениях Рачинского мы знаем немного, но, по воспоминаниям Булгакова, он всегда придерживался крайне левых позиций<sup>37</sup>. В этот период деятельности МРФО мы не находим докладов, прочитанных Трубецким и Рачинским, но их влияние на совет Соловьевского общества было не меньшим, чем влияние Булгакова, Свенцицкого и Эрна.

Подводя итог всему вышесказанному, важно отметить, что Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева с самого начала своего основания стало площадкой распространения революционных идей, но с затуханием революции к 1907 г. трансформировались и взгляды его основных деятелей. Значительная часть совета Общества интерпретировала необходимость революции не как социально-политического освобождения, а как духовного прорыва, способного вывести общество на новую ступень за счет возрождения христианских оснований жизни. Это справедливо как для призывавших интеллигенцию к вхождению в Церковь Свенцицкого и Эрна, так и для более философски настроенных Булгакова и Бердяева. Можно сказать, что большая часть деятелей МРФО сходилась в необходимой христоцентричности подлинного революционного процесса. В этом проявилась отличительная особенность МРФО на фоне многих революционных и философских движений как одного из центров христианского ренессанса в России.

#### Список литературы

1. Носов А.А. От «соловьевских обедов» – к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 85–98.
2. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / под ред. В.И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 747 с.
3. Белый А. Из воспоминаний о русских философах // Минувшее. 1992. Вып. 9. С. 326–351.

<sup>35</sup> Ср., напр.: «Революционное восстание против насилия над личностью слишком часто само превращает личность в средство» (см.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 143).

<sup>36</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Два слова по поводу полемики г. Лурье и С.Н. Булгакова // С.Н. Булгаков. Pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. Т. I. С. 270 [22].

<sup>37</sup> См.: Булгаков С.Н., прот. Автобиографические заметки. С. 89.

4. Колеров М.А. Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. 375 с.
5. Религиозно-философское общество в Москве // Книжный вестник. 1906. № 10. С. 12–14.
6. Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Чертков. М.: Кучково поле; Спасское дело, 2017. 472 с.
7. Свенцицкий Вал. «Христианское братство борьбы» и его программа. М., 1906. 32 с.
8. Эрн В. Христианское отношение к собственности // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 361–382.
9. Свенцицкий В.П. Террор и бессмертие // Свенцицкий В.П. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. М.: Дарь, 2010. С. 246–267.
10. Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Русская мысль. 1909. № 10. С. 142–159.
11. Эрн В. Христианство и мир (ответ Д.С. Мережковскому) // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 15–45.
12. Эрн В. Социализм и проблема свободы // Живая Жизнь. 1907. № 2. С. 40–87.
13. Свенцицкий В.П. Ответ Н.А. Бердяеву // Свенцицкий В.П. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. М.: Дарь, 2010. С. 427–435.
14. Эрн В.Ф. Наша вина // Век. 1907. № 3. С. 34–35
15. Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Париж: YMCA-Press, 1991. 165 с.
16. Булгаков С.Н. Неотложная задача (о союзе христианской политики). М., 1906. 47 с.
17. Бердяев Н. Великий инквизитор Достоевского // Вопросы философии и психологии. 1907. № 86. С. 1–36.
18. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
19. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999. 464 с.
20. Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. М.: Астрель, 2009. С. 97–134.
21. Бердяев Н.А. Культура и политика (к философии новой русской истории) // Вопросы жизни. Апрель–Май, 1905. С. 325–334.
22. Трубецкой Е.Н. Два слова по поводу полемики г. Лурье и С.Н. Булгакова // С.Н. Булгаков. Pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. Т. I. С. 269–271.

### References

1. Nosov, A.A. Ot «solov'evskikh obedov» – k religiozno-filosofskomu obshchestvu [From the «Solovyovian dinners» – to the religio-philosophical society], in *Voprosy filosofii*, 1999, no. 6, pp. 85–98.
2. *Vzyskuyushchie grada. Khronika chastnoy zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* [Seeking Civitas. A chronicle of the private life of russian religious philosophers in letters and diaries]. Moscow: Shkola «Yazyki russkoy kul'tury», 1997. 747 p.
3. Belyy, A. Iz vospominaniy o russkikh filosofakh [Recollections of Russian philosophers], in *Minuvshee*, 1992, vol. 9, pp. 326–351.
4. Kolerov, M.A. *Ne mir, no mech: Russkaya religiozno-filosofskaya pechat' ot «Problem idealizma» do «Vekh». 1902–1909* [Not peace, but the sword: The Russian religio-philosophical press from *Problems of Idealism to Landmarks*. 1902–1909]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1996. 375 p.
5. Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Moskve [The religio-philosophical society in Moscow], in *Knizhnyy vestnik*, 1906, no. 10, pp. 12–14.
6. *Nashedshie Grad. Istoriya Khristianskogo bratstva bor'by v pis'makh i dokumentakh* [Finding Civitas. The history of the Christian Brotherhood of Struggle in letters and documents]. Moscow: Kuchkovo pole; Spasskoe delo, 2017. 472 p.
7. Svetsitskiy, Val. «*Khristianskoe bratstvo bor'by*» i ego programma [«The Christian Fellowship of the struggle» and its program]. Moscow, 1906. 32 p.
8. Ern, V. Khristianskoe otshoshenie k sobstvennosti [Christian attitude towards ownership], in *Voprosy zhizni*, 1905, no. 8, pp. 361–382.

9. Svetsitskiy, V.P. Terror i bessmertie [Terror and immortality], in Svetsitskiy, V.P. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2. Pis'ma ko vsem: obrashcheniya k narodu 1905–1908* [Collected works in 4 vols. Vol. 2: Letters to all. An appeal to the nation 1905–1908]. Moscow: Dar, 2010, pp. 246–267.
10. Ern, V.F. Ideya katastroficheskogo progressa [The idea of catastrophic progress], in *Russkaya mysl'*, 1909, no. 10, pp. 142–159.
11. Ern, V. Khristianstvo i mir. (Otvét D.S. Merezhkovskomu) [Christianity and the world. (An answer to D.S. Merezhkovsky)], in *Zhivaya zhizn'*, 1907, no. 1, pp. 15–45.
12. Ern, V. Sotsializm i problema svobody [Socialism and the problem of freedom], in *Zhivaya Zhizn'*, 1907, no. 2, pp. 40–87.
13. Svetsitskiy, V.P. Otvet N.A. Berdyaevu [Answer to N. A. Berdyaev.], in Svetsitskiy, V.P. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2. Pis'ma ko vsem: obrashcheniya k narodu 1905–1908* [Collected works in 4 vols. Vol. 2: Letters to all. An appeal to the nation 1905–1908]. Moscow: Dar, 2010, pp. 427–435.
14. Ern, V.F. Nasha vina [Our fault], in *Vek*, 1907, no. 3, pp. 34–35.
15. Bulgakov, S., archpriest. *Avtobiograficheskie zametki* [Autobiographical notes]. Paris: YMSA-Press, 1991. 165 p.
16. Bulgakov, S.N. *Neotlozhnaya zadacha (o soyuze khristianskoy politiki)* [An urgent task (concerning the union of Christian politics)]. Moscow, 1906. 47 p.
17. Berdyaev, N.A. Velikiy inkvizitor Dostoevskogo [The Grand Inquisitor of Dostoevsky], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1907, no. 86, pp. 1–36.
18. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie (opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-knowledge (an essay in philosophical autobiography)]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1990. 336 p.
19. Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New religious consciousness and the public]. Moscow: Kanon+, 1999. 464 p.
20. Berdyaev, N.A. Eticheskaya problema v svete filosofskogo idealizma [Ethical problem in the light of philosophical idealism], in *Manifesty russkogo idealizma. Problemy idealizma. Vekhi. Iz glubiny* [Manifestos of Russian idealism. Problems of idealism. Landmarks. From the depth]. Moscow: Astrel', 2009, pp. 97–134.
21. Berdyaev, N.A. Kul'tura i politika (K filosofii novoy russkoy istorii) [Culture and Politics (Towards a Philosophy of new russian history)], in *Voprosy zhizni*, April–May, 1905, pp. 325–334.
22. Trubetskoy, E.N. Dva slova po povodu polemiki g. Lur'e i S.N. Bulgakova [Two words on the polemics of Lurie and S.N. Bulgakov], in *S.N. Bulgakov. Pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2003, vol. 1, pp. 269–271.

УДК 124.4

ББК 87.3(2)6:87.5

## АНТРОПОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ СОФИОЛОГИИ С.Н. БУЛГАКОВА

О.В. ЩЕКАЛЕВА

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
Ломоносовский проспект, д. 27, корпус 4, Философский факультет, г. Москва,  
119991, Российская Федерация  
E-mail: olya.margaryan@yandex.ru

*Рассматривается учение о человеке и концепция творчества С.Н. Булгакова. Обосновывается возможность интерпретации и понимания концепции творчества Булгакова в свете антропологии. Указывается, что многие исследователи философии Булгакова не проводили явной связи между антропологией и творчеством и не ставили вопрос о том, почему человек способен к творчеству. С опорой на тексты Булгакова реконструируются антропология и концепция творчества. Определяется роль Софии в процессе творчества и ее роль в жизни человека в целом. Анализируется изменение онтологического статуса человека в результате грехопадения. Выявляется специфика понимания Булгаковым самого творческого акта и его влияния на человека. Предлагается кроме художественного творчества отдельно рассматривать самотворчество, так как оно принципиально отличается от художественного творчества. Подчеркивается, что, согласно Булгакову, самотворчество может привести человека к спасению и даже к святости. Утверждается, что самотворчество как осуществление собственной идеи-нормы является подлинным смыслом жизни человека. Обращается внимание на трагедию творчества, которую переживает каждый человек-творец. В заключение указывается на то, что в перспективе концепция творчества Булгакова может быть применена к оценке художественных произведений. Делается вывод, что, согласно философии Булгакова, основными характеристиками человека, делающими его способным к творчеству, являются его свобода, гениальность и талантливость. При этом обосновывается значимость творческой деятельности как для отдельного человека, так и для всего мира, указывается эсхатологическая роль творчества.*

Ключевые слова: софиология, творчество, самотворчество, антропология, свобода, гениальность, талантливость, идея-норма, грехопадение, эсхатология

## THE ANTHROPOLOGY OF CREATIVITY IN THE CONTEXT OF S. N. BULGAKOV'S SOPHIOLOGY

OLGA SHCHEKALEVA

Lomonosov Moscow State University (MSU),  
27/4, Lomonosovsky pr., Department of Philosophy, Moscow,  
119991, Russian Federation  
E-mail: olya.margaryan@yandex.ru

*This paper deals with Bulgakov's doctrine on the human being and creative work. The reason why it is possible to interpret and understand Bulgakov's conception of creativity in the light of anthropology is justified in the paper. It is indicated that many researchers of Bulgakov's philosophy did not make an explicit connection between anthropology and creativity and did not raise the question why man is capable of creativity. Anthropology and the concept of creativity are reconstructed using Bulgakov's texts. The role of Sofia in the creative process and her role in human life as a whole are determined. The change of the ontological status of man as a result of the original sin is analyzed. The speci-*

*ficity of Bulgakov's understanding of the creative act and its influence on man is revealed. The impact of creativity on a person is analyzed in the paper. It is proposed to consider artistic creation separately from self-creation, as it is fundamentally different from artistic creativity. It is emphasized that according to Bulgakov, self-creation can lead a person to salvation and even to Holiness. It is argued that self-creation as the implementation of one's own idea-norm is the true meaning of human life. Attention is drawn to the tragedy of creativity, which every person-creator experiences. In conclusion, it is pointed out that in the future the concept of Bulgakov's creativity can be applied to the evaluation of works of art. The article concludes that, according to Bulgakov's philosophy, the main characteristics of a person that make him capable of creativity are his freedom, genius and talent. This way the importance of creative activity, both for an individual and for the whole world, is proved and the eschatological role of creativity is indicated.*

Key words: *sophiology, creativity, anthropology, self-creation, freedom, genius, talent, idea-norm, original sin, eschatology*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.140–153

### **К вопросу о связи антропологии и творчества**

Современная философия не отвечает на целый ряд вопросов, касающихся природы творчества: каков источник творческих идей, какие способности человека задействованы при создании новых идей. Поэтому и возникает необходимость обратиться к философии прошлых веков, в данном случае к русской софиологии, поскольку русская софиология на данные вопросы отвечает и тема творчества получила в ней системное развитие. А софиология С.Н. Булгакова является самым обширным из всех софиологических учений и самым обсуждаемым.

Стоит отметить, что исследователи философии Булгакова не уделяют достаточного внимания его философии творчества и антропологии и не проводят четкой связи между антропологией и философией творчества. Так, С.С. Хоружий не акцентирует внимание на творчестве и на антропологии, а пишет преимущественно о Софии и спорах вокруг софиологии. В.В. Бычков лишь вскользь говорит о концепции творчества Булгакова. Более того, С.С. Хоружий считает, что софиология уходит от реальных проблем и тем и рассматривает проблемы мифические, так как софиология утверждает, что существуют идеальные первообразы всех вещей<sup>1</sup>. Есть основания не соглашаться с Хоружим, поскольку учение о творчестве Булгакова как раз показывает, что софиология решает реальные и актуальные проблемы, не уводя мысль в область иллюзий. К тому же софиологи не останавливаются на постулировании идеальных образов, они идут дальше, выводя из этого важные следствия.

Данное исследование исходит из предпосылки, согласно которой ключ к концепции творчества Булгакова лежит в области антропологии, потому что творит именно человек, а не София. Многие исследователи отмечали, что учение о

---

<sup>1</sup> См.: Хоружий С.С. Перепуття русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 155-168 [1].

человеке – это узловой момент философии Булгакова<sup>2</sup> и что «проблема творчества у Булгакова неразрывно связана с антропологией»<sup>3</sup>. Сам Булгаков, говоря о творчестве, говорит преимущественно о творчестве человека, а не Бога. Если же мы рассматриваем творчество человека, то вполне закономерно задать вопросы: кто творит, каков человек творящий. Поэтому главная задача нашего исследования – прояснить, почему, согласно софиологии С.Булгакова, человек способен к творческой деятельности. Представляется принципиально важным изучить этот вопрос, поскольку это позволит лучше понять концепцию творчества Булгакова. В целом русская философия антропоцентрична, и антропоцентризм – это одно из основополагающих положений философии Булгакова, поэтому естественно при исследовании русской философии рассматривать интересующие нас феномены, в данном случае творчество, в связи с природой человека.

### Двойственная природа человека

Исследователи философии Булгакова отмечают, что для него свойственен метафизический взгляд на человека, который сформировался под воздействием платонизма, гностицизма и христианского учения отцов Церкви<sup>4</sup>. Говоря об антропологии Булгакова, стоит начать с того, что человек сотворен по образу Бога, сущность человека Бог извел из самого себя и в метафизическом смысле человек является сыном Божиим. Различие между актуальным образом человека и потенциальным возникло вследствие грехопадения. В софиологии Булгакова актуальное, действительное состояние человека называется «образом Божиим», а «подобие» понимается как потенциальное состояние человека, к которому он призван стремиться<sup>5</sup>. Подобие можно мыслить как некое задание для человека, как обращаться со своим бытием. Данное соотношение образа и подобия как актуального и потенциального, как идеи и действительности, является характерной особенностью человека, его специфической чертой.

Булгаков считает, что грехопадение случилось от того, что человек хотел безграничной власти, захотел стать как Бог. Грехопадение доказывает, что человек обладает тварной свободой, ведь если бы человек не был свободен, он не смог бы совершить первородный грех. Грехопадение лишило человеческую историю гармонии, привнесло в нее трагизм и ослабило софийность человека. До грехопадения труд человека по отношению к миру был творческим и легким. Из-за факта грехопадения человек относится к миру как к хозяйству, это проявляется как в физическом, так и в умственном труде человека. Земля после грехопадения была проклята и поэтому сопротивляется хозяйственному воздействию на нее челове-

<sup>2</sup> См.: Конева Л.А. С.Н. Булгаков: человек, способный быть // Интеллектуальная культура России. 2013. №4 (13). С. 22 [2].

<sup>3</sup> См.: Батурина И.В. Философия творчества С.Н. Булгакова // Вестник МГОУ. 2015. № 3. С. 79 [3].

<sup>4</sup> См.: Сушенцова М. Христианский и гуманистический подходы к образу хозяйствующего субъекта в работах С. Булгакова и Э. Фромма // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. 2011. № 131. С. 49 [4].

<sup>5</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 268-269 [5].

ком, природа становится враждебной по отношению к человеку. После грехопадения человек переходит от состояния царя природы к состоянию ее невольника, земледельца. Человек в грехопадении стал «рабом своего естества», и это привело к тому, что человек стал смертным<sup>6</sup>. Стоит отметить, что теме смерти человека Булгаков уделяет большое внимание. Л.А. Конева пишет, что, согласно Булгакову, понять свою жизнь как целую человек может только в перспективе смерти<sup>7</sup>. Но тему творчества Булгаков не связывает с темой смерти. Видимо, по той причине, что бессмертие автора в художественных произведениях философ считает менее значительным, чем личное спасение и обожение.

В результате грехопадения человек получил свободу выбора – вернуться к послушанию Богу или не возвращаться. Рассматривая софиологическую трактовку грехопадения, можно заключить, что грехопадение изменило онтологический статус человека, дух человеческий лишился целостности, хотя конечная цель мира не изменилась. Природа человека стала двойственной, он соединил в себе абсолютное и относительное. Именно поэтому человек не может примириться с собой, ощущает раздвоенность. Только при духовном падении человек способен примириться с собой, тогда он максимально отдалится от Бога<sup>8</sup>. В софиологии Булгакова человек ставится выше других творений, и это наглядно подтверждает сюжет, согласно которому человек дал наименования всем живым существам. Акт именованья означает, что Бог доверяет человеку все творение.

Человек трансцендентен мировой данности и даже самому себе как природному существу. Данную трансцендентность Булгаков называет «ипостасью» и указывает, что «человеку присуще стремление к абсолютному творчеству»<sup>9</sup>. Имеется в виду, что если бы в человеке не было разрыва между образом и подобием, то он был бы способен к абсолютному творчеству, не ограниченному никакими объективными данностями. Кроме ипостасного Я, философ выделяет психологическое Я (постоянный поток переживаний и страстей), гносеологическое Я (различные познавательные схемы), волящее Я, космическое Я (некая потенциальность). И в конце концов определяет Я антиномически<sup>10</sup>. Строго говоря, человека нельзя раз и навсегда определить, он не исчерпывается никакими определениями.

Кроме того, человек причастен к Троице, и данная причастность выражается в том, что человек обладает волей, которая является началом добра, умом, который является началом истины, и чувствами, которые являются началами красоты. Каждая способность в человеке стремится соединиться с другими способностями и таким образом прийти к единству. Человек обладает бессмертной душой, т.е., как существо телесное, человек временен, а как суще-

<sup>6</sup> См.: Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч. в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 81 [6].

<sup>7</sup> См.: Конева Л.А. С.Н. Булгаков: человек, способный быть // Интеллектуальная культура России. 2013. №4 (13). С. 23.

<sup>8</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 242–250.

<sup>9</sup> Там же. С. 243.

<sup>10</sup> См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 394 [7].

ство, обладающее душой, – вечен. Согласно Булгакову, тот факт, что человек имеет образ Иисуса Христа, доказывается боговоплощением. Бог воплотился в человека, потому что полнота образа Бога принадлежит человеку и никому больше, ангелы его не имеют. К тому же человек царит в мире, а ангелы не имеют собственного мира<sup>11</sup>.

Творчество представляет собой самый трудный путь для человека, потому что человек для осуществления творческого акта должен находиться в двух мирах – горнем и дольном. При этом причастность к абсолютному позволяет человеку подниматься в горний мир. Человек не удовлетворен наличным миром и поэтому стремится к творчеству. Философ писал, что человеку свойственна духовная двуполость или андрогинность<sup>12</sup>. Двуполость человека играет роль в силу того, что мужское начало определяет творческий акт, именно оно восходит к вечным идеям в плероме Софии и созерцает их, а само воплощение идей в жизнь, выполнение творческих заданий осуществляется женским началом в человеке. Другими словами, каждый человек потенциально наделен гениальностью и талантом, при этом гениальность – это мужское начало, дух, который зачинает идею, талантливость – это женское начало, которое идею исполняет. Гениальность – это «творческая инициатива, обретение новых тем, задач и возможностей, это – духовный взлет в “умное место”, где зрятяся вечные идеи»<sup>13</sup>. Булгаков считал гениальность универсальным качеством человека, как львиность является универсальным качеством льва. Без талантливости гениальность не даст результата и полноценного акта творчества не будет. Иными словами, талантливость – это труд, который затрачивает человек-творец, стремясь создать шедевр.

Заметим, что позднее Булгаков отказался от идеи андрогинности человека. Это связано с тем, что с 1921 года «Мужское» и «Женское» стали рассматриваться философом как трансцендентные категории, он перенес их в Божество. А.П. Козырев подробно проанализировал статьи Булгакова «Мужское и Женское» и «Мужское и Женское в Божестве» и пришел к выводу, что философ разделил категории «Мужское» и «Женское» и категории «мужское» и «женственное». «Мужское» и «Женское» не связаны с полом, плотью, «выводятся за рамки пола, помещаются над полом и его обуславливают»<sup>14</sup>. Скорее всего, Булгаков отбросил идею об андрогине из-за того, что «женскость» Софии приводит к эротическим подменам софийного богословия, за такие подмены он критиковал В.С. Соловьёва.

Булгаков отмечал, что из-за своей двойственности, принадлежности к миру имманентному и миру трансцендентному, человек никогда не может примириться

<sup>11</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 265–268.

<sup>12</sup> Там же. С. 264.

<sup>13</sup> Там же. С. 264.

<sup>14</sup> См.: Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения. М.: Русский путь, 2003. С. 335 [8].

с самим собой и это является достоинством человека<sup>15</sup>. Как раз в этом ярко проявляется антиномичность человека. Об антиномичности человека писали многие русские философы – Г.С. Сковорода, А.С. Хомяков, Вл. Соловьев и другие. Но Булгаков акцентирует данное положение, когда пишет о том, что человек ощущает разорванность своего бытия и стремится ее преодолеть в творчестве. При этом он в редкие моменты способен закреплять свои прозрения, чаще человек не может этого сделать. Можно быть творцом только в душе, не иметь способности к закреплению увиденного, но постоянно воспринимать вечные образы. Не каждый актуализирует гениальность и талантливость, но каждый человек призван вдохновляться красотой, ощущать свою причастность к ней<sup>16</sup>. Многие люди интуитивно понимают истинную сущность гениальности. Но в обыденном языке понятия «гениальность» и «талантливость» практически совпадают по значению, что, если встать на точку зрения философа, неверно.

### Роль Софии в акте творчества

Учение о Софии у Булгакова является центральным, софиологическую тематику Булгаков начал разрабатывать еще в «Философии хозяйства». О Софии он пишет в работах «Свет Невечерний», «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца», «Купина неопалимая», «Икона и иконопочитание».

София – это не какая-то безличная сила, София является личностью. И философы, говоря о Софии, задавались вопросом «Кто это?»<sup>17</sup>. Но Булгаков позднее пересмотрел свои философские взгляды на Софию, изложенные в «Философии хозяйства» и в «Свете невечернем». В работе «Агнец Божий» он не называет Софию личностью, понимая ее как «самооткровение св.Троицы, как Отца в Сыне и Духе Св<ятом>»<sup>18</sup>. Булгаков писал, что София – это «организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей»<sup>19</sup>, но сама София ничего не творит. Можно сказать, что в этом смысле она пассивна, ее действие заключается в том, что она открывает себя человеку-творцу. Сама София является творческой мыслью Бога, и поэтому неудивительно, что она является источником творчества. Софию можно понимать как предельное задание для всего тварного мира, так как мир – это становящаяся София<sup>20</sup> и через творчество человек призван способствовать данному становлению. Можно сказать, что София дает подлинный смысл человеческой жизни, так как каждый человек призван к осуществлению своего подобия, которое находится в плероме Софии. Хотя исключительно силами человека мир не может быть преобразован, необходимо вмешательство Бога в конце времен.

<sup>15</sup> См.: Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов». С. 211.

<sup>16</sup> Там же. С. 333

<sup>17</sup> См.: Раух А. Образ Софии, Премудрости Божией, у св. Кирилла, просветителя славян, и в русской религиозной философии // Софиология: сб. ст. / под ред. В. Поруса. М., 2010. С. 10 [9].

<sup>18</sup> См.: Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Париж: Умса-press, 1933. С. 133 [10].

<sup>19</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 194.

<sup>20</sup> См.: Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения. С. 194.

Участие Софии в творческом акте ни в коем случае не лишает человека свободы. Ведь свобода присуща ему до грехопадения, изначально, и является целью творения человека Богом. Можно согласиться с Л.Л. Чакиной в том, что свобода творчества, согласно Булгакову, проявляется в субъективном видении художника<sup>21</sup>. Это значит, что то, что человек-творец постигает в Софии, преломляется через призму его субъективности. Человек несвободен в творчестве лишь в том, что он не способен сам изобретать творческие идеи. Красота делает творца своим орудием, «красота творит художника»<sup>22</sup>. Но, с другой стороны, это невозможно без стремления самого человека-творца к Красоте, к Софии. В софиологии не указывается, как конкретно человек достигает Софии, и в этом видится отличие софиологии от гностицизма. На это отчасти указывала Н.К. Бонецкая, говоря, что в русской софиологии нет разработанного пути к духовному знанию<sup>23</sup>.

Эстетическими средствами легче выразить духовный опыт, чем формально-логическими<sup>24</sup>. То есть, если бы человек-творец захотел рационально описать свой опыт, у него ничего бы не получилось или же он бы значительно обеднил этот опыт соединения с Софией. И.В. Батурина полагает, что у Булгакова творчество – это наивысшая ступень приближения к трансцендентному бытию, причем онтологически и аксиологически творческий акт совпадает с религиозным актом<sup>25</sup>. С ней можно согласиться, потому что и в акте творчества, и в религиозном акте человек получает мистический опыт, но, в отличие от прямого религиозного служения, в творчестве человек не преодолевает свою греховность.

Булгаков считал, что поэтическое творчество – это «страшное служение», имея в виду, что это в конечном итоге служение Богу, тут замешан страх и трепет, который охватывает человека перед лицом трансцендентного. Он пишет, что «поэзия есть служение истине в красоте» и что через красоту поэт достигает мудрости<sup>26</sup>. Значит, София является не только источником Красоты, но и источником Истины, если истину понимать онтологически, как вечный первообраз всех вещей.

Творческий процесс – это встреча двух миров, имманентного и трансцендентного, это встреча Софии и человека<sup>27</sup>. Поэтому, опираясь на софиологию, вдохновение человека-творца можно объяснить как процесс связи с реальностью за пределами чувственного мира. Исходя из этого, некоторые исследователи заключают, что процесс творчества – это богочеловеческий процесс<sup>28</sup>, так как София все получила от Бога и является откровением Бога в мире.

<sup>21</sup> См.: Чакина Л.Л. «Новая визуальность» в свете теории кризиса искусства // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2015. Т.17. №1. С. 280 [11].

<sup>22</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 330.

<sup>23</sup> См.: Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79 [12].

<sup>24</sup> См.: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 265 [13].

<sup>25</sup> См.: Батурина И.В. Философия творчества С.Н. Булгакова // Вестник МГОУ. С. 78.

<sup>26</sup> См.: Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 259 [14].

<sup>27</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 199.

<sup>28</sup> См.: Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2011. С. 278 [15].

## Трагедия творчества

По словам Булгакова, человек-творец, создающий произведение искусства, чувствует неудовлетворенность из-за того, что любое закрепление идеи в продукте творчества не исчерпывает всего человека и не является идеальным. Потенциально человеческое творчество абсолютно, и из-за того, что потенциальность не становится актуальной, человек переживает трагедию, которая выражается в поисках шедевра. Тогда он испытывает разочарование после акта творчества, потому что абсолютный шедевр не был создан. У этой трагедии онтологические корни, ведь человек является абсолютно-относительным существом. Чтобы прекратить томление абсолютности в себе, человек может только принять это со смирением.

С другой стороны, человек-творец переживает трагедию, когда он стремится преобразовать мир и распространить красоту на весь мир, но это ему не удается. Чтобы искусство стало более действенным, человек творящий соединяет множество разных искусств, осуществляет их синтез, но такие поиски не приводят к желаемой цели. Творческий порыв не должен противопоставлять себя всякой данности мира, только тогда человек-творец избежит указанной трагедии<sup>29</sup>.

Иногда случается так, что дар творчества, которым наделен человек, является мучительным для него самого. Чтобы созерцать вечные идеи, человек должен дорасти до этого в духовном плане, нравственно очиститься. Если этого не произошло, то творчество будет для него мукой<sup>30</sup>.

## Оценка Булгаковым отдельных произведений искусства

София, согласно софиологии Булгакова, делает возможным существование красоты в природе и в искусстве, а также существование самого искусства в целом. Но при анализе отдельных произведений искусства выявляются различного рода несоответствия идеального софийного образа и конкретного произведения искусства. Чтобы проследить справедливость данного положения, обратимся к оценке Булгаковым «Сикстинской Мадонны» Рафаэля.

Философ называет встречу в Дрездене с «Сикстинской Мадонной» Рафаэля событием, духовным потрясением, даже молитвою. Он пишет, что след этого события «сохраняется в сердце всю жизнь»<sup>31</sup>. Булгаков описывает эту встречу так: «Сикстинская Богоматерь, в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от этого зова»<sup>32</sup>. Философ полагает себя неосведомленным в искусстве, то есть он не мог предугадать и ожидать, как потрясет его «Сикстинская Мадонна». Он не отождествляет данное впечатление с эстетическим волнением, художе-

<sup>29</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 334.

<sup>30</sup> См.: Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 30 [14].

<sup>31</sup> См.: Булгаков С.Н. Две встречи (1898–1924) (из записной книжки) // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб.: Инапресс, 1999. С. 380 [16].

<sup>32</sup> Там же. С. 381.

ственным восприятием, подчеркивая, что духовное потрясение выше всего этого. Очевидно, что данная встреча с сакральным через искусство сыграла большую роль в жизни Булгакова, привела его к отказу от марксизма. Но в следующий раз, когда Булгаков приехал в Дрезден, его встреча с Богоматерью не состоялась, он не увидел ее в «Сикстинской Мадонне». Булгаков воспринял лишь человеческую красоту, не дающую благодати, и ему показалось невозможным молиться перед этой картиной. Стало очевидно, что это не икона, а гениальная картина, которая несет иной смысл и содержание. Булгаков считает, что все произведения скульптуры, живописи, архитектуры Ренессанса гениальны, но не несут в себя благодати, святости, к ним следует относиться только «художественно», а не духовно. Натурализм позволяет изобразить только природное (Дева Мария как женщина), сверхприродное – Приснодечество – он ухватить не может. Иконное письмо отвергает и преодолевает натурализм как ограниченный способ видения и выражает сверхприродное видение мира. Булгакову именно православная икона «открыла глаза на это вопиющее несоответствие средств и заданий»<sup>33</sup>. Рафаэль стремится средствами греховной красоты явить Богородицу, в этом и состоит несоответствие между средствами и заданием. Такая красота не может спасти мир, она сама нуждается в спасении, так как заключает в себе демоническое начало, и «улыбка его играет на устах леонардовских героев»<sup>34</sup>. Демоническая красота проявляется в том, что в Мадонне Рафаэля ощущается похоть, эротика. Исток мистической эротики Булгаков видит в рыцарстве, которое привело к языческому мироощущению деятелей Ренессанса. Художники Ренессанса прочувствовали только человеческую сторону в боговоплощении, заслонили божественное человеческой красотой. Булгаков отмечает, что человеческая красота уместна и недемонична, если она не подменяет собой божественную красоту. Поэтому философ предлагает рассматривать картину Рафаэля «Сикстинская Мадонна» как выражение человеческой трагедии, которая дает возможность нам испытать катарсис, очиститься<sup>35</sup>.

Обратимся к работе Булгакова «Труп красоты. По поводу картин Пикассо», в которой он проанализировал содержание картин Пикассо. Булгаков писал: «...несмотря на быстрое развитие и радикальное изменение приемов творчества Пикассо, по духовному содержанию оно совершенно однотонно и с начала до конца проникнуто одним чувством – нарастающей тоски и ужаса бытия» [14, с. 27]. Также философ замечает, что впечатление от картин Пикассо качественно иное, чем от «Венеры Милосской» или от «Сикстинской Мадонны». В произведениях раннего периода Пикассо он находит тоску в глазах героев и в их фигурах. А в произведениях кубистического периода Булгаков видит демонические образы. Эти образы присутствуют в картинах «Женщина после бала», «Нагая женщина с пейзажем», «Дама с веером». Он следующим образом описывает данные картины: «...тело потеряло свою теплоту, жизнь и

<sup>33</sup> См.: Булгаков С.Н. Две встречи (1898–1924) (из записной книжки). С. 382.

<sup>34</sup> Там же. С. 383.

<sup>35</sup> Там же. С. 384–386 [16].

аромат, превратившись в фигуры, в геометрию, в глыбу; жизнь утратила движение и застыла в какой-то гримасе; плоть с каким-то демоническим аскетизмом иссушена и обескровлена» [14, с. 28]. Тема картин Пикассо – Женственность, но она представлена в поругании, как «труп красоты». Почему же Пикассо так изобразил Женственность? Булгаков предполагает, что художник был одержим, так как демон завладел им и его искусством. Мир на картинах Пикассо – это мир глазами демона, представление демона о Женственности. «Нелюбовь к Божьему творению» – это и есть суть творчества Пикассо. Но одержимость произошла не насильственно, а с тайного согласия художника или его попустительства. Через картины Пикассо находит воплощение злой дух, демон. Он отравляет истоки творчества и повреждает художественный глаз.

Булгаков считает, что Пикассо даже в одержимости остается талантливым, он «не до конца преображен злом»<sup>36</sup>. Если бы он всей своей природой был затронут злом, то стал бы бездарным, потому что дьявол бездарен, не способен своими силами создать что-то новое. Демон развращает гениев и так их силами проявляет себя. Пикассо великий художник в том смысле, что «ему ведомы ритмы красоты и явлен ее лик ... открывается ... тварь в осиянии божественной Софии»<sup>37</sup>. Пикассо видит подлинную красоту, но рисует ее как карикатуру из-за своей одержимости. У Пикассо уродство – это субъективная призма творчества, а красота – это содержание его картин. В этом и состоит антиномичность творчества Пикассо. Булгакову в творчестве Пикассо видится «ноуменальный грех» против Софии, против Вечной Женственности. Этот художник отрицает плоть в ее онтологической сущности, а христианство утверждает плоть. Корень одержимости, демоничности некоторых произведений искусства Булгаков видит в неправильном представлении о плоти.

Булгаков критикует кубизм за то, что «в кубизме все, даже живое, становится вещным, составным, мертвеет и разлагается... кубизм соответствует и особому, определенному чувству плоти, лишь как “физического плана”, а не тела»<sup>38</sup>. В телах на картинах нет красоты, красочности, в них остается лишь геометрическая природа, и из-за этого нивелируются различия между живым телом и мертвым. Насчет последнего периода творчества Пикассо философ пребывает в сомнении – не ясно, происходит ли разложение искусства или его оздоровление; то ли Пикассо спасется, объявив свое искусство демоническим, то ли погибнет духовно уже окончательно<sup>39</sup>. Булгаков заключает: «В творчестве Пикассо выражается религиозная мука и отчаяние, все оно есть вопль ужаса пред миром, как он есть без Бога и вне Бога»<sup>40</sup>.

Несовершенство произведений искусства объясняется в софиологии Булгакова тем, что несовершенна субъективная призма человека, через кото-

<sup>36</sup> См.: Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 34.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. С. 37.

<sup>39</sup> См.: Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо. С. 38.

<sup>40</sup> См.: Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 38.

рую он воспринимает софийные идеи; также играет роль несовершенство всего мира, поскольку творческие идеи объективируются в материальном мире. На примере «Сикстинской Мадонны» и картин Пикассо как раз показано, что каждый великий художник воспринимает истинную красоту, но субъективная призма художника может по-разному отражать увиденное. Как писал по этому поводу Булгаков, «душа художника просвечивает через картину независимо от ее сюжета, она звучит в ней какими-то неведомыми обертонами»<sup>41</sup>.

Мы видим, что Булгаков свою теорию творчества применял на практике, подробно анализируя конкретные произведения искусства, оказавшие на него сильное впечатление. Он указывал, что мистическую основу имеет именно настоящее искусство<sup>42</sup>. В «Сикстинской Мадонне» и в картинах Пикассо философ как раз и увидел эту основу. Таким образом, в перспективе возможно применение концепции творчества Булгакова для анализа других художественных произведений.

### Самотворчество как вид творчества

Булгаков использует термин «самотворчество»<sup>43</sup>, понимая под ним сознательное осуществление череды свободных выборов, формирование своего Я. В ходе творческого акта происходит совершенствование и самого человека-творца, но самотворчеством при этом он целенаправленно не занимается. К тому же, само соприкосновение с Софией преображает человека.

Имя человека можно понимать как знак конкретного человека в Софии. Индивидуальность является онтологичной, а все материальное является индивидуальным в негативном смысле, так как такая индивидуация основана на раздробленности, а не на единстве.

Подлинным самотворчеством является реализация собственной идеи-нормы, причастной Софии. Жизнь святых, по мнению Булгакова, является примером подлинного самотворчества. Поэтому самотворчество называется в софиологии Булгакова «духовно-художественным подвигом»<sup>44</sup>. Но человек может не стремиться воплотить в жизнь свой идеальный образ и тем самым извратить самого себя грехами. Либо он может не знать собственной идеи-нормы, искать себя не там и делать не то, как верно отмечает Л.А. Конева<sup>45</sup>. К тому же для спасения недостаточно стремления актуализировать идею-норму, так как после грехопадения человек потерял способность своими силами реализовывать в себе подобие Божие, он не может исключительно своими силами уйти от греха. Только Бог через дарование благодати способен спасти человека, но человек самостоятельно способен преобра-

<sup>41</sup> См.: Булгаков С.Н. Две встречи (1898-1924) (из записной книжки). С. 384.

<sup>42</sup> См.: Булгаков С.Н. Тоска. На выставке А.С. Голубкиной // Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 45

<sup>43</sup> Термин вводится С.Н. Булгаковым в работе «Свет Невечерний».

<sup>44</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 212.

<sup>45</sup> См.: Конева Л.А. С.Н. Булгаков: человек, способный быть С. 25–26.

жать и направлять свою телесность, чтобы ведущим был дух, а не тело<sup>46</sup>.

Вся жизнь человека должна быть самотворчеством, человек должен творить свою жизнь, осознанно делать свои выборы на протяжении всей жизни. А поскольку жизнь отдельного человека – это творчество, то и история всего человечества является творчеством.

### **Антропологические условия возможности творчества**

Поскольку, согласно Булгакову, к осуществлению собственной идеальной нормы призван каждый человек и преображение мира через искусство приближает полное преображение мира, которое осуществит Бог, то творчество, а в особенности самотворчество, является подлинным смыслом жизни человека. Стоит отметить, что в своей концепции творчества Булгаков по-новому актуализирует тему связанности Бога и мира и тему спасения. Можно согласиться с В.Беловым в том, что Булгаков, как и другие софиологи, стремился найти точки соприкосновения небесного с земным<sup>47</sup>, и это, несомненно, отразилось на его концепции творчества. А само обоснование человеческого творчества было одной из задач философа. Некоторые исследователи полагают, что творчество в философии Булгакова играет эсхатологическую роль, так как оно способно преобразовать мир<sup>48</sup>, приблизить его к софийному состоянию и преобразить человека-творца. Важность творчества заключается еще и в том, что «механизацию» человека способно преодолеть новое творчество<sup>49</sup>. Если бы у Булгакова человек не понимался как причастный к трансцендентному, тогда и творчество понималось бы сугубо материалистически.

Присущая человеку свобода дает ему возможность заниматься творческой деятельностью. Но кроме этого, без гениальности и талантливости, которыми потенциально наделен каждый человек, творчество было бы невозможно. Таким образом, наша стратегия, которая заключается в понимании творчества через антропологию, вполне оправданна.

### **Список литературы**

1. Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
2. Конева Л.А. С.Н. Булгаков: человек, способный быть // Интеллектуальная культура России. 2013. № 4(13). С. 21–26.
3. Батурина И.В. Философия творчества С.Н. Булгакова // Вестник МГОУ. 2015. № 3. С. 74–81.

<sup>46</sup> См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 300.

<sup>47</sup> См.: Белов В. Споры о софиологии вчера и сегодня // Софиология: сб. ст. / под ред. Владимира Поруса. М., 2010. С. 390 [17].

<sup>48</sup> См.: Цыганков А. С., Оболевич Т. Булгаков В Швейцарии: современные исследования философии Сергея Булгакова в Фрибурге // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16, № 4. С. 322–324 [18].

<sup>49</sup> См.: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 266.

4. Сушенцова М. Христианский и гуманистический подходы к образу хозяйствующего субъекта в работах С. Булгакова и Э. Фромма // *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка*. 2011. № 131. С. 49–52.
5. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
6. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 49–298.
7. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 311–548.
8. Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения. М.: Русский путь, 2003. С. 333–342.
9. Раух А. Образ Софии, Премудрости Божией, у св. Кирилла, просветителя славян, и в русской религиозной философии // *Софиология*: сб. ст. / под ред. В. Поруса. М., 2010. С. 9–13.
10. Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Париж: Умса-press, 1933. 468 с.
11. Чакина Л.Л. «Новая визуальность» в свете теории кризиса искусства // *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*. 2015. Т.17, № 1. С. 278–280.
12. Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // *Вопросы философии*. 1995. № 7. С. 79–97.
13. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
14. Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 509 с.
15. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2011. 464 с.
16. Булгаков С.Н. Две встречи (1898–1924) (из записной книжки) // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб.: Инапресс, 1999. С. 380–386.
17. Белов В. Споры о софиологии вчера и сегодня // *Софиология*: сб. ст. / под ред. В. Поруса. М., 2010. С. 389–405.
18. Цыганков А.С., Оболевич Т. Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии Сергея Булгакова в Фрибурге // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2015. Т. 16, № 4. С. 316–321.

### References

1. Khoruzhiy, S.S. Pereput'ya russkoy sofologii [The Crossroads of Russian sophiology], in Khoruzhiy, S.S. *O starom i novom* [Of the old and new]. Saint-Petersburg: Aleteya, 2000. 477 p.
2. Koneva, L.A. S.N. Bulgakov: chelovek, sposobnyy byt' [S.N. Bulgakov: The Human Capability of Being], in *Intellektual'naya kul'tura Rossii*, 2013, no. 4(13), pp. 21–26.
3. Baturina, I.V. Filosofiya tvorchestva S.N. Bulgakova [Bulgakov's philosophy of creativity], in *Vestnik MGOU*, 2015, no. 3, pp. 74–81.
4. Sushentsova, M. Khristianskiy i gumanisticheskiy podkhody k obrazu khozyaystvuyushchego sub'yekta v rabotakh S. Bulgakova i E. Fromma [Christian and humanistic approaches to the image of an economic entity in the works of S. Bulgakov and E. Fromm], in *Visnik Kiivs'kogo nacional'nogo universitetu im. Tarasa Shevchenka*, 2011, no. 131, pp. 49–52.
5. Bulgakov, S.N. *Svet Nevecherniy* [Light Unfading]. Moscow: Respublika, 1994. 415 p.
6. Bulgakov, S.N. Filosofiya khozyaystva [Philosophy economy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. I* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 49–298.
7. Bulgakov, S.N. Tragediya filosofii [The Tragedy of philosophy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. I* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 311–548.
8. Kozyrev, A.P. Androgin «na piru bogov» [The Androgyne “at the feast of the gods»], in *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya «S.N. Bulgakov: religiozno-filosofskiy put'»* [International scientific conference dedicated to the 130th anniversary of the birth “S. N. Bulgakov: religious and philosophical way”]. Moscow: Russkiy put', 2003, pp. 333–342.
9. Raukh, A. Obraz Sofii, Premudrosti Bozhiey, u sv. Kirilla, prosvetitelya slavyan, i v russkoy religioznoy filosofii [The image of Sophia, the Wisdom of God, in the works of St. Cyril, the enlighten-

er of the Slavs, and in Russian religious philosophy], in *Sbornik statey «Sofiologiya»* [Collection of articles "Sophiology"]. Moscow, 2010, pp. 9–13.

10. Bulgakov, S.N. *Agnets Bozhiy. O bogochelovechestve* [The Lamb of God. About God-Manhood]. Paris: YMCA-Press, 1933. 468 p.

11. Chakina, L.L. «Novaya vizual'nost'» v svete teorii krizisa iskusstva [«New visuality» in the light of the theory of art crisis], in *Izvestiya Samarского nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk*, 2015, vol. 17, no. 1, pp. 278–280.

12. Bonetskaya, N.K. Russkaya sofiologiya i antroposofiya [Russian sophiology and anthroposophy], in *Voprosy filosofii*, 1995, no. 7, pp. 79–97.

13. Bychkov, V.V. *Russkaya teurgicheskaya estetika* [Russian theurgical aesthetics]. Moscow: Ladomir, 2007. 743 p.

14. Bulgakov, S.N. *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika, 1996. 509 p.

15. Vaganova, N.A. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [The Sophiology of Archpriest Sergius Bulgakov]. Moscow: PSTGU, 2011. 464 p.

16. Bulgakov, S.N. Dve vstrechi (1898–1924) (iz zapisnoy knizhki) [Two meetings (1898–1924) (from a notebook)], in Bulgakov, S.N. *Pervoobraz i obraz. Sochineniya v 2 t., t. 2* [The prototype and image. Works in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Inapress, 1999, pp. 380–386.

17. Belov, V. Spory o sofiologii vchera i segodnya [The debate about sophiology yesterday and today], in *Sbornik statey «Sofiologiya»* [Collection of articles "Sophiology"]. Moscow, 2010, pp. 389–405.

18. Tsygankov, A.S., Obolevich, T. Bulgakov v Shveysarii: sovremennye issledovaniya filosofii Sergeya Bulgakova v Friburge [Bulgakov in Switzerland: contemporary research on Sergey Bulgakov's philosophy in Fribourg], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2015, vol. 16, no. 4, pp. 316–321.

## ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК: 821.161.1:1  
ББК: 83.3(2=411.2):87.3

### «МЕТАФИЗИКА» ПУСТОТЫ В ПОЭЗИИ Е.А. БОРАТЫНСКОГО<sup>1</sup>

Ю.Ю. АНОХИНА

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

*Объектом анализа является поздняя лирика Е.А. Боратынского (1800–1844 гг.), а именно – его итоговая книга стихов «Сумерки» (1842 г.). Рассматривается вопрос о том, как в этом произведении функционирует мотив пустоты. При изучении данного вопроса используются филологический метод мотивного анализа, а также возможности герменевтического и структурно-семантического методов исследования. Показано, что одна из функций мотива пустоты состоит в том, что он фигурирует как свойство объектов нематериального мира: пустота понимается как отсутствие ценностного и познавательного значений. Рассматривается вопрос о том, как эти типы значений взаимосвязаны. Продемонстрировано, что мотив пустоты участвует в структурировании художественного пространства книги Боратынского, проанализировано воплотившееся в ней представление о пустоте как свойстве пространственных образов. Показано, что образ пустыни – один из наиболее значимых в книге, он рассматривается в соотношении с образом пустоты. Кроме того, отмечается, что в «Сумерках» воплощено представление о пустоте как о свойстве времени, пустота предстает характеристикой индивидуально-личного бытия субъекта. Констатируется, что в книге стихов Боратынского мотив пустоты онтологичен, поскольку пустота соотносима с категорией небытия. Анализ мотива пустоты позволяет определить сущность романтических конфликтов, отразившихся в книге: поэта и общества, внутреннего конфликта лирического героя. В результате анализа делается вывод о том, что одно из оснований художественной философии, отразившейся в произведении, состоит в поиске путей преодоления пустоты-бессмысленности бытия.*

*Ключевые слова: русская литература и поэзия XIX века, романтизм, поэзия мысли, поэзия Боратынского, книга стихов «Сумерки», художественное пространство, художественное время, образ пустыни, мотив пустоты*

### THE “METAPHYSICS” OF EMPTINESS IN BORATYNSKY'S POETRY

YU.YU. ANOKHINA

Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,  
25a, Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation  
E-mail: jul.anokhin@gmail.ru

<sup>1</sup> Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432). Статья представляет собой продолжение исследования, результаты которого были представлены в докладе, прочитанном на Международной конференции молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии» (ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», 25 ноября 2018 г.).

*The paper is devoted to the late lyrics of E. A. Boratynsky (1800-1844), namely his final book of verses Twilight (1842). The question of how the motif of emptiness functions in this work is considered. The study of this issue uses the philological method of motifs analysis, as well as the possibility of hermeneutic and structural-semantic methods of research. It is shown that one of the functions of the motif of emptiness is that it appears as a property of objects of the immaterial world: emptiness is understood as the absence of value and cognitive meanings. The author considers the question of how these types of values are interrelated. The article demonstrates that the motif of emptiness is involved in the structuring of the artistic space of Boratynsky's book, and analyzes the idea of emptiness as a property of spatial images embodied in the book. It is shown that the image of the desert is one of the most significant in the book, in the article it is considered in relation to the image of the desert. In addition, in "Twilight" the idea of emptiness is embodied as a property of time, emptiness appears as characteristic of the individual-personal being of the subject in the book of poems by Boratynsky, the motif of emptiness is ontological, since emptiness is correlated with the category of non-existence. The author shows that the analysis of the motif of emptiness allows us to better understand the essence of the romantic conflicts reflected in the book: the opposition of the poet and society, and at the same time, the internal conflict of the lyrical hero of Twilight. As a result of the analysis, the author concludes that one of the foundations of the artistic philosophy reflected in the work is the search for ways to overcome the emptiness-meaninglessness of being.*

*Key words: Russian literature and poetry of the XIX century, romanticism, poetry of a thought, Boratynsky's poetry, book of verses "Twilight", artistic space, artistic time, image of the desert, motif of emptiness*

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2019.4.154–166

Итоговое произведение Е.А. Боратынского «Сумерки» (1842 г.), как отмечают исследователи творчества поэта, представляет собой лирическое единство, книгу стихов<sup>2</sup>. В художественное целое стихотворения объединяются во многом благодаря образу лирического героя<sup>3</sup>, в котором некоторые исследователи видят «Последнего поэта», путешествующего в поисках истины сквозь времена и пространства<sup>4</sup>. Целостность достигается и благодаря пространственно-временной организации, основанной на романтических оппозициях: «земля» / «небо», «юдольное» / «горнее», «прошлое» / «настоящее», «временное» / «вечное»<sup>5</sup>. Еще один элемент поэтики, сообщающий стихотворениям книги

---

<sup>2</sup> В этом отношении показательно, что целостность становится первой, а значит, ключевой характеристикой понятия «книга стихов» в словаре «Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий». «Сумерки» Боратынского в этой статье названы «первой в полном смысле этого слова книгой стихов в русской поэзии» (см.: Дарвин М.Н. Книга стихов // Поэтика: словарь актуальных терминов и понятий. М., 2008. С. 96 [1]).

<sup>3</sup> Образ лирического героя, однако, не равен лирическим субъектам стихотворений, входящих в книгу. Представляется, что каждый из таких субъектов наделен своим собственным голосом, что обеспечивает полифонизм произведения.

<sup>4</sup> В таком ключе рассматривают образ лирического героя Е.Н. Лебедев (см.: Лебедев Е.Н. Тризна: книга о Е.А. Боратынском. СПб.; М., 2000. 288 с. [2]) и С.В. Рудакова (см.: Рудакова С.В. Книга стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского как лирическое единство. Saarbrücken, 2011. 250 с. [3]).

<sup>5</sup> См.: Рудакова С.В. Пространственно-временная организация книги «Сумерки» Е.А. Боратынского // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2008. Вып. XXII. С. 299–310. [4].

общность, – ее мотивная<sup>6</sup> структура, среди важнейших мотивов можно отметить жар / холод, шум / тишина, влага / сухость, огонь / вода. В этот ряд попадают и мотивы пустоты / наполненности. Чтобы выявить функции мотива пустоты в книге стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского, рассмотрим случаи вербальной экспликации пустоты, то есть те контексты, в которых появляется слово «пустота» и синонимичные ему.

Слова «пустота» и «пустой» в «Сумерках» не самые частотные (в совокупности они появляются три раза, а лексема «пустыня» возникает в книге дважды<sup>7</sup>). Реализуя общеязыковые значения, они вместе с тем предстают неотделимыми от поэтических контекстов разных уровней (будь то микро-контекст отдельного стиха или контекст всей книги), и эта «погруженность» слов «пустота», «пустой», «пустыня» в контекст «Сумерек» сообщает им новые смысловые оттенки. Поэтому интересно проследить за тем, как происходит процесс обогащения общеязыковых значений индивидуально-поэтическими смыслами (лексико-семантический уровень мотива<sup>8</sup>). Еще один вопрос возникает в связи с содержанием понятия «пустота»: обнаруживаются ли в «Сумерках» способы выражения идеи пустоты, альтернативные непосредственному именованию?

Анализ показывает, что пустота в «Сумерках» мыслится как отсутствие у объекта ценностного значения. Такой смысл имеет слово «пустота» в стихотворении «Последний поэт». О лирическом герое этого произведения сказано: *«Воспевает, простодушной, / Он любовь и красоту, / И науки, им ослушной, / Пустоту и суету»* [8, с. 274]. В образе Последнего поэта, по наблюдению И.Л. Альми, «сказывается опыт русского предромантизма, арзамасское представление о поэте – счастливом ленивце, любителе жизненных радостей, простодушном шалуне»<sup>9</sup>. Он видит в науке отрасль знания, всецело подчиненную утилитарным задачам. Поэтому, с его точки зрения, в отличие от искусства, свободное от прагматики и рационализма, наука лишена ценностного значения. Реакция общества на такую «песню» лирического героя характерна: *«Суровый смех ему ответом...»*<sup>10</sup>. Слово «смех» указывает на то, что лирический герой не был понят обществом. Так в стихотворении ставится главный кон-

<sup>6</sup> В современном литературоведении понятия лирического мотива и мотива эпического произведения дифференцированы. Возможный подход к анализу мотива в поэтическом тексте отражен в одной из статей И.В. Силантьева (см.: Силантьев И.В. Лирический мотив в стихотворном и прозаическом тексте (статья первая) // Сибирский филологический журнал. 2009. № 2. С. 39–56 [5]).

<sup>7</sup> Стихотворения, в которых эти слова появляются: «Последний поэт», «Приметы», «Бокал», «Толпе тревожный день приветен, но страшна...», «На что вы дни! Юдольный мир явленья...».

<sup>8</sup> В методологическом отношении анализ, представленный в настоящей статье, осуществлялся в направлении, заданном работами Ю.М. Лотмана (см.: Лотман Ю.М. Поэтический мир Тютчева // Ф.И. Тютчев: pro et contra. СПб., 2005. С. 824–862 [6]) и Б.М. Гаспарова (см.: Гаспаров Б.М. Структура текста и культурный контекст // Гаспаров Б.М. Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. М., 1993. С. 274–303 [7]).

<sup>9</sup> См.: Альми И.Л. Сборник Е.А. Боратынского «Сумерки» как лирическое единство // Альми И.Л. О поэзии и прозе. СПб., 2002. С. 182 [9].

<sup>10</sup> См.: Баратынский Е.А. Последний поэт // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 275.

фликт – частный случай общеромантического противостояния поэта и толпы. «Поклонники Урании холодной» – современники Последнего поэта – не видят ценности в искусстве, следовательно, для них пуста именно поэзия. При таком понимании пустоты – как свойстве того, что не имеет ценности, – она оказывается относительной «величиной»: ценностная пустота объекта или его наполненность аксиологическим значением зависит от точки зрения воспринимающего.

«Аксиологическому» пониманию пустоты близко и представление о ней как о свойстве объектов, лишенных познавательного значения. Согласно Последнему поэту, в научном знании нет ценности именно потому, что оно не ведет к истине. Подобным образом мотив пустоты раскрывается и в стихотворении «Предрассудок! Он обломок давней правды...». Здесь рухнувший храм является аллегорией исчезнувшей культурно-исторической эпохи: *«Предрассудок! он обломок / Давней правды. Храм упал; / А руин его потомок / Языка не разгадал»* [10, с. 277]. «Падение» храма не равно его абсолютному уничтожению – остаются руины. Однако смысл, который они содержат, ускользает от «потомка», они для него пусты, предстают своего рода означающим без означаемого. Внимательный «реципиент» имеет возможность мысленно воссоздать образ храма исходя из того, о чем «сообщают» ему руины. Аналогично и тот, кто без пренебрежения относится к устаревшим представлениям, отжившим суждениям, восстанавливает в своем сознании ушедшую культурно-историческую эпоху. Значит, пустоте и небытию противостоит память о прошлом, которая не только позволяет – развивая аллегорию Боратынского – воссоздать исчезнувший храм, но и необходима для самосохранения человека. Мысль о необходимости вдумчивого отношения к прошлому – одна из ключевых в «Сумерках», недаром она подчеркивается императивным воззванием к «потомкам», которое содержится в стихотворении «Предрассудок! он обломок...».

Идея взаимосвязи «аксиологического» и «гносеологического» представлений о пустоте прочитывается в стихотворении «Приметы». В нем показано, что для человека эпохи «золотого века» природа имела сакральный смысл и обладала абсолютной ценностью (его жизнь вне природы была невозможной). Человек прошлого осваивал природу иррационально: «сердцем», а не «умом». Неслучайно в первой строфе стихотворения возникает ряд лексем со значением «иррационального познания»: «вещанья», «внимать», «знаменья», «вера». При этом в стихотворении показано, что знания, которые открывались человеку, жившему в гармонии с природой, имели различный «функционал». С одной стороны, это были сведения чисто житейского характера, практически применимые:

*Почуя беду над его головой,  
Вран каркал ему в опасенье,  
И замысла, в пору смирясь пред судьбой,  
Воздерживал он дерзновенье* [11, с. 279].

С другой стороны, человек был осведомлен и в духовном отношении: *«Чета голубиная вея над ним, / Блаженство любви прорицала»* [11, с. 279]. Од-

нако научный способ познания не был доступен человеку «того времени», с этой точки зрения для него природа была пуста. Тем не менее эпоха «золотого века» миновала, неслучайно В.Э. Вацуру, определяя главную мысль стихотворения «Приметы», писал, что здесь звучит «тема первобытной, природной мудрости человека, утраченной с появлением наук, примата интуиции над рациональным познанием»<sup>11</sup>. В «Приметах» выражено, что человек из «мира цивилизации» видит в природе только ресурс, поэтому явления природы становятся для него объектом исключительно рационального освоения. Природа, лишённая для человека Нового времени сокровенного содержания, в духовном отношении для него пуста. В стихотворении сделан акцент на том, что ограничение взаимодействия с природой ее научным освоением обедняет внутренний мир человека. Показателен в этом отношении стих, характеризующий процессы, происходящие с человеком в Новое время: он «Вдался в суету изысканий»<sup>12</sup>. Изыскание – это «исследование», причем, как показывают контексты, приведенные в статье «Словаря русского языка XVIII века», исследование, проводимое в рамках естественных наук<sup>13</sup>. Словосочетание «суета изысканий», лексико-семантически рифмуясь с «песней» лирического героя стихотворения «Последний поэт», выражает мысль о пустоте науки. Так, ни «предок», ни «современник» не постигают природу во всей ее полноте, ведь, согласно автору «Сумерек», приближенный к идеалу способ познания действительности рождается в синтезе рационального и иррационального: это видно из предпоследнего стихотворения книги – «Благословен святое возвестивший!..», где инструментарий поэта уподоблен инструментарию ученого-естествоиспытателя. В «Сумерках» отражена мысль о том, что в Новое время полнота познания доступна только гению, поэту-пророку. Истинный поэт смог бы, постигая жизнь природы, с помощью поэтического слова вновь открыть людям сокровенные знания, к которым они утратили доступ.

Идеал поэта-пророка, с точки зрения Боратынского, был воплощен И.В. Гете. В стихотворении «На смерть Гете» (впервые опубликовано в 1833 г.) немецкий поэт представлен мудрецом, постигшим и тайны природы, и глубину людских сердец, он исполнил свое высокое предназначение поэта, поскольку смог открыть людям открывшуюся ему правду. Такие черты, присущие немецкому поэту, с точки зрения Боратынского, не только характеризуют Гете, но и составляют образ идеального поэта в целом. И хотя формально это стихотворение в «Сумерки» не входит, память о нем актуализируется как минимум в двух вошедших в книгу произведениях. Ассоциации со стихотворением «На смерть Гете» вызывает метрика и система образов стихотворения «Приметы», в котором, как известно, есть автореминисцентная фраза. Стих из «Примет» «*Нечуж-*

<sup>11</sup> См.: Вацуру В.Э. Е.А. Баратынский // История русской литературы: в 4 т. Т. 2. Л., 1981. С. 388 [12].

<sup>12</sup> См.: Баратынский Е.А. Приметы // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 279.

<sup>13</sup> См.: Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1–17. Л.; СПб., 1984–2007. Вып. 9. С. 71 [13].

дая жизнь в ней дышала»<sup>14</sup> напоминает стих «С природой одною он жизнью дышал»<sup>15</sup> из «На смерть Гете». Кроме того, как показывает А.С. Бодрова, о стихотворении немецкого поэта «Гений, парящий над земным шаром, одною рукою ввысь, другою вниз указующий» напоминают отдельные стихи из «Недоноска»<sup>16</sup>. Так, воплотившийся в образе Гете идеал поэта-пророка не утратил особого значения и в «Сумерках». Правда, автору «Сумерек» представляется, что такой идеал уже недостижим, поскольку современность и поэт живут в «параллельных» мирах, взаимодействие которых принципиально невозможно, – эта мысль с наибольшей очевидностью раскрывается в стихотворении «Толпе тревожный день приветен, но страшна...»<sup>17</sup>.

Анализ показывает, что мотив пустоты в «Сумерках» не только сопрягается с философскими идеями отсутствия / наличия определенного типа значений, но и выполняет эстетические задачи. В этом смысле интересно его воплощение в образе пустыни. Слово «пустыня» у Боратынского реализует значение, не совсем привычное носителю русского языка конца XX – начала XXI в.: все чаще, как фиксируют современные словари, оно употребляется для обозначения «большого необитаемого пространства земли со скудной растительностью или вовсе без нее»<sup>18</sup>. В «Сумерках» этим словом названо такое состояние человека, когда рядом с ним нет людей. В стихотворении «Приметы» словосочетанием «в пустыне безлюдной» именуется пребывание человека наедине с природой. При этом подчеркнуто, что отсутствие людей не вызывало чувства одиночества: «В пустыне безлюдной он не был одним: / Нечуждая жизнь в ней дышала»<sup>19</sup>. То, что названо словом «пустыня», предстает вовсе не пустынным, так как явления природы были для человека «золотого века» «знамениями», «пророчествами». С.В. Рудакова в монографии «Книга стихов “Сумерки” Е.А. Боратынского как лирическое единство» справедливо отмечает: «... божественное как будто растворяется в земной жизни: прислушиваясь и вглядываясь в мир вокруг себя, человек видит эти знамения и воспринимает их как руководство к жизни» [3, с. 62–63]. Растворенность божественного в пространстве исключает пустынность, превращает «пустыню безлюдную» в своего рода пустынь, нахождение в которой позволяло человеку познавать сокровенные

<sup>14</sup> См.: Баратынский Е.А. Приметы // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. С. 279.

<sup>15</sup> См.: Бодрова А.С. «Духи высшие, не я...»: к истории текста стихотворения Е.А. Баратынского «Недоноска» // История литературы. Поэтика. Кино: сборник в честь Мариэтты Омаровны Чудаковой. Вып. 9. М., 2012. С. 140 [14].

<sup>16</sup> См.: Бодрова А.С. «Духи высшие, не я...»: к истории текста стихотворения Е.А. Баратынского «Недоноска» // История литературы. Поэтика. Кино: сборник в честь Мариэтты Омаровны Чудаковой. Сер.: Новые материалы и исследования по истории русской культуры. Вып. 9. М., 2012. С. 53–62 [15].

<sup>17</sup> См. анализ этого стихотворения, предложенный М.М. Гиршманом: Гиршман М.М. Красота поисков истины / Гиршман М.М. Литературное произведение: теория художественной целостности. М., 2002. С. 209–223 [16].

<sup>18</sup> См.: Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М., 2012. С. 512 [17].

<sup>19</sup> См.: Баратынский Е.А. Приметы // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. С. 279.

тайны бытия и пребывать в гармонии с природой. Неудачную попытку обретения такой гармонии предпринимает и лирический герой стихотворения «Последний поэт». Потерпев поражение в романтическом конфликте «между поэтом и толпой», Последний поэт ищет убежища именно в мире природы:

*Стопы свои он в мыслях направляет  
В немую глушь, в безлюдный край; но свет  
Уж праздного вертепа не являет,  
И на земле уединенья нет!* [8, с. 275]

В словосочетаниях «безлюдный край» (стихотворение «Последний поэт») и «пустыня безлюдная» («Приметы»), как очевидно, повторяется эпитет. Этот лексический повтор – в числе художественных средств, обеспечивающих связь между стихотворениями книги. В приведенной строфе выразительно и словосочетание «праздный вертеп». Слово «вертеп» употреблено в том значении, которое было характерно для русского языка XVIII века, и его можно понимать как «место обитания, укрытия» – одна из дефиниций этого слова по «Словарю русского языка XVIII века»<sup>20</sup>. В контексте стихотворения прилагательное «праздный», по-видимому, реализует значение «пустой, ничем не заполненный»<sup>21</sup>, и указывает на то, что для лирического героя нет места в современном ему мире. Пустота, понимаемая как одно из свойств пространства, его незаполненность, желанна для Последнего поэта, но недоступна ему. Так мотив пустоты участвует в структурировании художественного пространства книги стихов.

Поражение в конфликте с обществом и не оправдавшая себя попытка обрести уединение и гармонию с природой порождают трудноразрешимый конфликт во внутреннем мире лирического героя. Стремление преодолеть внутренние противоречия приводит Последнего поэта к отказу от служения искусству, а значит, к внутреннему опустошению и духовной смерти. Мир «поклонников Урании холодной», чуждых романтических идеалов, становится своеобразной «метафизической пустыней» для Последнего поэта.

Отчуждение находит выражение в романтическом мотиве отшельничества, ухода от общества в «пустынь» уединения. Лирическому герою стихотворения «Князю Петру Андреевичу Вяземскому» общество современников представляется «шумным светом», он не находит возможности восстановить дружеский круг и поэтому выбирает уединение. Один из ярчайших образов стихотворения – образ «степей мира». Их «облетает» лирический герой стихотворения, мысленно обращаясь к друзьям: *«И степи мира облетаю / С тоскою жаркой и живой. / Ищу я вас, гляжу: что с вами? / Куда вы брошены судьбами, / Вы, озарявшие меня ...»* [18, с. 271]. Образ степей мира, обладая сложной внутренней структурой, совмещает в себе бук-

<sup>20</sup> См.: Словарь русского языка XVIII века. Вып. 3. С. 50.

<sup>21</sup> Там же. С.132.

вально-визуальный смысловой пласт и метафорический. В качестве визуального образа степи, по формулировке С.В. Рудаковой, «это равнины, не знающие возвышенностей»<sup>22</sup>, своими простором и отсутствием границ они напоминают пустыню. Интересно наблюдение исследовательницы о том, что бескрайность степей только кажущаяся, ведь «это земная поверхность, не ведающая устремленности к небу», поэтому степи мира, с точки зрения исследовательницы, «все-таки ограниченный участок земли»<sup>23</sup>. Возможно, «умопостигаемость» образа связана с тем, что в стихотворении речь идет не об условно-реальном полете лирического героя над землей, как это происходит, например, в стихотворении «Недоносок». Полет над земной действительностью в посвящении Вяземскому – это помыслы лирического героя о судьбах дорогих его сердцу людей, безответное вопрошание о них у Промысла: «Что вам дарует Провиденье / Чем испытует небо вас?» [18, с. 273]. Степи мира – метафора неудавшейся попытки лирического героя выйти за границы своего внутреннего мира, опустошенного одиночеством. В таком не-обретении тех, кто дорог лирическому герою, воплощается представление о пустоте как об отсутствии условий для полноценной жизни. Близость дружеского круга – одно из таких условий. Отшельничество, уход от «шумного света» в пустынь, оборачивается тем, что лирический герой оказывается в пустоте, одиночестве, его существование уподоблено небытию, пребыванию «как бы во гробе».

Оставляет общество и лирический герой стихотворения «Бокал». Его отшельничество вызвано тем, что в «свете» больше нет людей, которых он мог бы назвать истинными друзьями (дружба современников охарактеризована прилагательным «ложная»). Оставив «разногласную толпу»<sup>24</sup>, лирический герой попадает в своеобразную пустынь, где ему открывается возможность постижения истины. Пребыванию пророка в пустыне уподоблено одинокое упоение лирического героя: «Не в людском шуму пророк – / В немолтвующей пустыне / Обретает свет высок!» [19, с. 286]. Анализируя стихотворение «Бокал», С.В. Рудакова отмечает, что пустыня – это «безлюдное несуетное пространство», и подчеркивает, что в христианской парадигматике пространство пустыни мыслится как сакральное, ведь именно в пустыне пребывал 40 дней Иисус Христос, да и Оптина пустынь в XIX веке была известнейшим монастырем<sup>25</sup>. Правда, очевиден и амбивалентный характер пребывания лирического героя стихотворения «Бокал» в его пустыни. В отличие от пушкинского пророка, отправленного из пустыни «глаголом жечь сердца людей», пророк Боратынского не может оставить пустынь для того, чтобы поэтическим словом нести открывшееся ему знание. В этой невозможности исполнить предназначение состоит трагедия поэта-пророка в «сумеречную», переходную эпоху.

<sup>22</sup> См.: Рудакова С.В. Книга стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского как лирическое единство. С. 35.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> См.: Баратынский Е.А. Бокал // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 285 [19].

<sup>25</sup> См.: Рудакова С.В. Книга стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского как лирическое единство. С. 120.

Ответ на вопрос о том, что именно лишает поэта-пророка возможности вернуться в мир из пустыни, можно найти в стихотворении «Осень», которое Л.Я. Гинзбург назвала «“вечной” элегической жалобой на увядание, одиночество, опустошенность, крушение надежд» [20, с. 80]. Лирический герой «Осени» приходит к заключению, что истина, открывшаяся поэту, «... на земле не для земли дана» [21, с. 299]. Норвежский исследователь творчества Боратынского Г. Хьетсо связывал процитированный стих с известной проблемой невыразимого и видел в нем «признание бессилия слов в выражении невыразимого»<sup>26</sup>. Слова не могут адекватно отразить приоткрывшуюся поэту-пророку истину, следовательно, эти слова, как и усилия, предпринятые поэтом, пусты, бесплодны. Недаром лирический герой «Осени» назван «бесплодных дебрей созерцателем» [21, с. 298]. Значит, пустота в «Сумерках» понимается не только как отсутствие того или иного значения, смысла, но и как отсутствие результата деятельности.

Представление о пустоте-бессмысленности наиболее полно раскрывается в стихотворении «На что вы дни? Юдольный мир явления...»<sup>27</sup>. Одна из главных характеристик внутреннего мира лирического героя – это пустота, связанная с его представлением о бессмысленности существования<sup>28</sup>. Рудакова обращает внимание на возникающий здесь ряд слов со значением «отсутствие смысла»: «бессмысленно», «без нужды», «бесплодный» и, наконец, «пустой»<sup>29</sup>. В дополнение к наблюдениям ученого проследим за тем, какими еще художественными средствами создается представление о пустоте-бессмысленности как доминанте мотивной структуры стихотворения. Словосочетание «пустой день», возникающее в финальной строке произведения, предстает своего рода «узлом», в который связываются основные мотивы стихотворения. Произведение начинается восклицанием «На что вы, дни!...». Слово «день» «открывает» произведение, и оно же завершает его. «На что» – вопросительное местоимение в сочетании с предлогом, оно синонимично вопросительному слову «зачем». Лексика указывает на «вопросительность» всего предложения, пунктуационный знак – на его «восклицательность». Вопросительно-восклицательный характер фразы свидетельствует о её негативном содержании: «ни на что вы, дни», то есть *ни для чего и ни зачем*. В этой риторической фигуре выражается идея абсурдности бытия лирического героя, точнее, его земных «дней». И если в начале стихотворения о земной жизни сказано в форме множественного числа слова «дни», то в финале форма слова меняется, теперь это единственное

<sup>26</sup> См.: Хьетсо Г. Стихотворение Боратынского «Осень» // К 200-летию Боратынского: сб. материалов Междунар. науч. конф. М., 2002. С. 155 [22].

<sup>27</sup> См.: Баратынский Е.А. «На что вы дни! Юдольный мир явления...» // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 288 [23].

<sup>28</sup> С.В. Рудакова пишет, что лирический герой «погрузился всем существом своим в ментальный мир души, подчеркнуто бессмысленной сменой дня и ночи, всех явлений земного бытия, в котором пространство заполнено звенящей пустотой и прахом» [3, с. 129].

<sup>29</sup> См.: Рудакова С.В. Книга стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского как лирическое единство. С. 129.

число, употребленное в значении множественного (утро, ночь, вечер, день). Идея цикличности, лексически выраженная в начале стихотворения («*Только повторенья грядущее сулит*»), в финале иллюстрируется «грамматически». Жизнь – это множество дней, ночей, вечеров, но в силу их одинаковости они воспринимаются лирическим героем как один и тот же день или вечер, одна и та же ночь. Черета дней закольцовывается, сворачивается, превращается как бы в один и тот же бессодержательный, *каждый* день. При этом ритмическая пауза, возникающая перед прилагательным «пустой», акцентирует на нем особое внимание. В словосочетании «пустой день» в стихотворении «На что вы дни? Юдольный мир явления...» не просто актуализируется общеязыковое переносное значение слова «пустой» – «бессмысленный», но в нем отражается итог поэтического размышления, представленного в стихотворении, где мысль лирического героя движется от понимания цикличности жизни к идее пустоты каждодневности. Здесь показано, что, когда цикличность, присущая всеобщему бытию, в индивидуально-личной жизни становится повторяемостью, она превращается в «пустоту», в «дурную бесконечность». И хотя в самом начале XX столетия историк русской литературы Н.А. Энгельгардт назвал Боратынского «буддистом в русской лирике»<sup>30</sup>, все же думается, что буддийское представление о пустоте русскому поэту-романтику было чуждо. В первую очередь в силу того, что свидетельств интереса Боратынского к этому религиозно-философскому учению не было обнаружено. И потом, пустота понимается здесь как следствие душевно-телесного разлада, а не цель духовных практик.

Еще один аспект функционирования мотива пустоты в книге стихов Боратынского связан с представлением о пустоте как о ничто, как о небытии. В стихотворении «Толпе тревожный день приветен, но страшна...» лирический герой в попытке примириться с житейскими стезями бытия объясняет самому себе, что страх *забот юдольных* иллюзорен: «*Ощупай возмущенный мрак – / Исчезнет, с пустотой сольется / Тебя пугающий призрак*» [25, с. 291]. Аналогично и в стихотворении «Осень», где мысль о смерти поэта воплощена в космогоническом образе летящей в бездну звезды: «*Звезда небес в бездонность утечет*» [21, с. 300]. С идеей пустоты-небытия связано онтологическое измерение рассматриваемого мотива<sup>31</sup>.

Три отразившихся в «Сумерках» представления о пустоте – о ее пространственном измерении, о пустоте-бессмысленности (жизни современного общества, поэтических усилий и слов, даже времени), а также о пустоте-небытии – сливаются в единый апокалиптический образ, возникающий в финале стихотворения «Осень», в образ снежной пелены, покрывающей весь мир: «*Со смертью жизнь, богатство с нищетой / Все образы години бывшей / Сравняются под снежной*

<sup>30</sup> См.: Энгельгардт Н.А. История русской литературы XIX столетия. Т. 1. 1800–1850. СПб., 1902. С. 393 [24].

<sup>31</sup> Об онтологических категориях поэтической книги «Сумерки» см.: Анохина Ю.Ю. Категории бытия и небытия в книге стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского // Научный диалог. № 10. С. 129–148 [26].

пеленой, / Однообразно их покрывшей ...» [21, с. 301]. Стремление преодолеть мысль о пустоте мироздания прослеживается в стихотворении «Рифма», завершающем «Сумерки» и, по словам Е.Н. Лебедева, «скрепляющем, как печатью, этот пронзительный человеческий документ о мертвой тишине вокруг поэзии»<sup>32</sup>. Существование поэта в переходную эпоху, выведенную в «Сумерках», сравнивается с жизнью Ноя после Великого потопа, когда вся земля была пуста. Надежды на преодоление трагедии пустоты мироздания связаны с оправданием поэзии, которая в «Рифме» уподоблена голубю, с помощью ветви масличного дерева возвестившему Ною об отступлении воды.

Диалектическое преодоление пустоты в «Сумерках», прежде всего, связано с уходом поэта-пророка от пустыни цивилизации в духовную пустынь отшельничества, а также со становлением представления о ценности поэзии: от понимания ее бесплодности, пустоты к признанию ее как оправдывающей бытие Благой Вести. Анализ мотива пустоты позволяет лучше понять художественную философию книги стихов «Сумерки», воплотившиеся в ней представления о ценностных ориентирах, а также проследить за тем, как в особенностях функционирования этого мотива проявились, по словам А.С. Пушкина, «все оттенки метафизики» Боратынского<sup>33</sup>.

#### Список литературы

1. Дарвин М.Н. Книга стихов // Поэтика: словарь актуальных терминов и понятий. М., 2008. С. 96–97.
2. Лебедев Е.Н. Тризна: книга о Е.А. Боратынском. СПб.; М., 2000. 288 с.
3. Рудакова С.В. Книга стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского как лирическое единство. Saarbrücken, 2011. 250 с.
4. Рудакова С.В. Пространственно-временная организация книги «Сумерки» Е.А. Боратынского // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2008. Вып. XXII. С. 299–310.
5. Силантьев И.В. Лирический мотив в стихотворном и прозаическом тексте (статья первая) // Сибирский филологический журнал. 2009. № 2. С. 39–56.
6. Лотман Ю.М. Поэтический мир Тютчева // Ф.И. Тютчев: pro et contra. СПб., 2005. С. 824–862.
7. Гаспаров Б.М. Структура текста и культурный контекст // Гаспаров Б.М. Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. М., 1993. С. 274–303.
8. Баратынский Е.А. Последний поэт // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 274–276.
9. Альми И.Л. Сборник Е.А. Боратынского «Сумерки» как лирическое единство // Альми И.Л. О поэзии и прозе. СПб., 2002. С. 178–206.
10. Баратынский Е.А. «Предрассудок! Он обломок...» // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 277.
11. Баратынский Е.А. Приметы // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 279.
12. Вацура В.Э. Е.А. Баратынский // История русской литературы: в 4 т. Т. 2. Л., 1981. С. 380–392.

<sup>32</sup> См.: Лебедев Е.Н. Тризна: книга о Е.А. Боратынском. С. 203.

<sup>33</sup> Разбирая поэму Боратынского «Бал», Пушкин писал: «...поэт наш создал совершенно своеобразный язык и выразил на нем все оттенки своей метафизики» [27, с. 290].

13. Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1–17. Л.; СПб., 1984–2007.
14. Баратынский Е.А. На смерть Гете // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 140–141.
15. Бодрова А.С. «Духи высшие, не я...»: к истории текста стихотворения Е.А. Баратынского «Недоносок» // История литературы. Поэтика. Кино: сборник в честь Мариэтты Омаровны Чудаковой. Вып. 9. М., 2012. С. 53–62.
16. Гиршман М.М. Красота поисков истины / Гиршман М.М. Литературное произведение: теория художественной целостности. М., 2002. С. 209–223.
17. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М., 2012. 736 с.
18. Баратынский Е.А. Князю Петру Андреевичу Вяземскому // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 271–272.
19. Баратынский Е.А. Бокал // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 285–286.
20. Гинзбург Л.Я. Поэзия мысли // Гинзбург Л.Я. О Лирике. М., 1997. С. 50–120.
21. Баратынский Е.А. Осень // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 295–301.
22. Хьетсо Г. Стихотворение Баратынского «Осень» // К 200-летию Боратынского: сб. материалов Междунар. науч. конф. М., 2002. С. 151–157.
23. Баратынский Е.А. «На что вы дни! Юдольный мир явленья...» // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 288.
24. Энгельгардт Н.А. История русской литературы XIX столетия. Т. 1. 1800–1850. СПб., 1902. 642 с.
25. Баратынский Е.А. «Толпе тревожный день приветен, но страшна...» // Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 291.
26. Анохина Ю.Ю. Категории бытия и небытия в книге стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского // Научный диалог. 2017. № 10. С. 129–148.
27. Пушкин А.С. Поэма Баратынского «Бал» // Пушкин А.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М.: ГИХЛ, 1962. С. 288–291.

### References

1. Darvin, M.N. *Kniga stikhov* [Book of Poems], in *Poetika: slovar' aktual'nykh terminov i ponyatiy* [Poetics: a dictionary of current terms and concepts]. Moscow, 2008, pp. 96–97.
2. Lebedev, E.N. *Trizna: kniga o E.A. Boratynskom* [Trizna: Book about Baratynsky]. Saint-Petersburg; Moscow, 2000. 288 p.
3. Rudakova, S.V. *Kniga stikhov «Sumerki» E.A. Boratynskogo kak liricheskoe edinstvo* [The book of poems Twilight by E. Boratynsky as a lyrical unity]. Saarbrücken, 2011. 250 p.
4. Rudakova, S.V. *Prostranstvenno-vremennaya organizatsiya knigi «Sumerki» E.A. Boratynskogo* [The spatial existential structure of Twilight by E.A. Boratynsky], in *Problemy istorii, filologii, kul'tury*. Moscow; Magnitogorsk; Novosibirsk, 2008, vol. XXII, pp. 299–310.
5. Silant'ev, I.V. *Liricheskii motiv v stikhotvornom i prozaicheskome tekste (stat'ya pervaya)* [Lyrical motifs in verse and prose texts (first article)], in *Sibirskiy filologicheskii zhurnal*, 2009, no. 2, pp. 39–56.
6. Lotman, Yu.M. *Poeticheskii mir Tyutcheva* [The poetic world of Tyutchev], in *F.I. Tyutchev: pro et contra*. Saint-Petersburg, 2005, pp. 824–862.
7. Gasparov, B.M. *Struktura teksta i kul'turnyy kontekst* [The structure of the text and the cultural context], in Gasparov, B.M. *Literaturnye leytmotivy. Ocherki po russkoy literature XX veka* [Literary motifs. Essays on Russian literature of the 20<sup>th</sup> century]. Moscow, 1993, pp. 274–303.
8. Baratynskiy, E.A. *Posledniy poet* [The Last Poet], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, pp. 274–276.
9. Al'mi, I.L. *Sbornik E.A. Boratynskogo «Sumerki» kak liricheskoe edinstvo* [Collection E.A. Boratynsky *Twilight* as a lyrical unity], in Al'mi, I.L. *O poezii i proze* [On poetry and prose]. Saint-Petersburg, 2002, pp. 178–206.

10. Baratynskiy, E.A. «Predrassudok! on oblomok...» [«Superstition! It is a remnant...»], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, p. 277.
11. Baratynskiy, E.A. Primety [Signs], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, p. 279.
12. Vatsuro, V.E. E.A. Baratynskiy, in *Istoriya russkoy literatury v 4 t., t. 2* [History of Russian literature in 4 vol., vol. 2]. Leningrad, 1981, pp. 380–392.
13. *Slovar' russkogo yazyka XVIII veka* [Dictionary of the Russian language of the XVIII century]. Leningrad; Saint-Petersburg, 1984–2007, issue 1–17.
14. Baratynskiy, E.A. Na smert' Gete [On the Death of Goethe], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, pp. 140–141.
15. Bodrova, A.S. «Dukhi vysshie, ne ya...»: k istorii teksta stikhotvoreniya E.A. Baratynskogo «Nedonosok» [«Dukhi vysshie, ne ya...»: to history of text of Nedonosok by Baratynsky], in *Istoriya literatury. Poetika. Kino: sbornik v chest' Marietty Omarovny Chudakovoy* [Literary history. Poetics. Cinema: a collection in honor Marietta Omarovna Chudakova]. Moscow, 2012, issue 9, pp. 53–62.
16. Girshman, M.M. Krasota poiskov istiny [The beauty of the quest for truth], in Girshman, M.M. *Literaturnoe proizvedenie: teoriya khudozhestvennoy tselostnosti* [The Literary Work: A Theory of Artistic integrality]. Moscow, 2002, pp. 209–223.
17. Ozhegov, S.I. *Tolkovyy slovar' russkogo yazyka* [Dictionary of the Russian language]. Moscow, 2012. 736 p.
18. Baratynskiy, E.A. Knyazyu Petru Andreevichu Vyazemskomu [To Prince Pyotr Andreevich Vyazemsky], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, pp. 271–272.
19. Baratynskiy, E.A. Bokal [Goblet], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, pp. 285–286.
20. Ginzburg, L.Ya. Poeziya myсли [Poetry of a Thought], in Ginzburg, L.Ya. *O Lirike* [About The Lyrics]. Moscow, 1997, pp. 50–120.
21. Baratynskiy, E.A. Osen' [Autumn], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, pp. 295–301.
22. Kh'etso, G. Stikhotvorenie Baratynskogo «Osen'» [The Poem Osen' by Baratynsky], in *K 200-letiyu Boratynskogo. Sbornik materialov mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [To the 200th anniversary of Boratynsky. Collection of materials of the international conference]. Moscow, 2002, pp. 151–157.
23. Baratynskiy, E.A. «Na chto vy dni! Yudol'nyy mir yavlen'ya...» [«What for are you, days? phenomena of the earthly world...»], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, p. 288.
24. Engel'gardt, N.A. *Istoriya russkoy literatury XIX stoletiya. T. 1. 1800–1850* [The history of Russian literature of the XIX century. Vol. 1. 1800–1850]. Saint-Petersburg, 1902. 642 p.
25. Baratynskiy, E.A. «Tolpe trevozhnyy den' priveten, no strashna...» [«The crowd hails a troubling day, but she is afraid of...»], in Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems. Long poems]. Moscow, 1982, p. 291.
26. Anokhina, Yu.Yu. Kategorii bytiya i nebytiya v knige stikhov «Sumerki» E.A. Boratynskogo [Categories of Being and Non-Being in the Book of Poems «Twilight» by Ye.A. Boratynsky], in *Nauchnyy dialog*, 2017, no. 10, pp. 129–148.
27. Pushkin, A.S. Poema Baratynskogo «Bal» [The Poem «Bal» by Baratynsky], in Pushkin, A.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected works in 10 vol., vol. 6]. Moscow, 1962, pp. 288–291.

УДК 82-1:1  
ББК 83(2Рос:5Кит)

## ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО В СТИХОТВОРЕНИИ В ПРОЗЕ «Порог» И.С. ТУРГЕНЕВА И В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XX ВЕКА

САЙ НА

Цзянсуский научно-технический университет  
улица Мэнси 2, г. Чжэньцзян, 212003, Китай  
E-mail: sai.na@yandex.ru

*Популярность «Стихотворений в прозе» (1878–1882 гг.) Ивана Сергеевича Тургенева насчитывает уже более ста лет, при этом они остаются самыми первыми произведениями писателя, переведёнными на китайский язык. Изучение творчества Тургенева приобрело в Китае особую актуальность. Рассматривается малоизученный вопрос о влиянии стихотворения в прозе Тургенева «Порог» на китайскую литературу на примере творчества классиков китайской литературы первой половины XX века, таких как Лу Синь (1881–1936), создатель современного китайского романа, Ли Ни (1913–1968), певец «скорби и горя», и Лу Ли (1908–1942), один из основоположников новой китайской лирической прозы. С использованием сравнительно-сопоставительного метода анализируются художественные особенности стихотворений в прозе «Путник» Лу Синя, «Соколиная песня» Ли Ни и «Дверь и затворник» Лу Ли. Выявляется существенное влияние, которое философские идеи Тургенева и его творческая манера оказали на этих писателей и китайскую литературу в целом. Путём сравнительного анализа установлено, что в стихотворениях Лу Синя и Ли Ни воссоздаются пространственные характеристики стихотворения в прозе Тургенева «Порог», в то время как Лу Ли был вдохновлен философским смыслом данного художественного произведения. Таким образом, открывая неизвестную российским литературоведам страницу истории взаимосвязи русской и китайской культур, тема исследования и сделанный анализ дают возможность показать новый для российского литературоведения материал по истории рецепции тургеневского творчества в Китае.*

Ключевые слова: *стихотворения в прозе, движение за новую культуру, стихотворения в прозе И.С. Тургенева, стихотворения в прозе Лу Синя, стихотворения в прозе Ли Ни, стихотворения в прозе Лу Ли, стихотворение Тургенева «Порог», китайская литература XX века, художественное пространство, рецепция тургеневского творчества*

## ARTISTIC SPACE IN I.S. TURGENEV'S PROSE POEM «THRESHOLD» AND IN CHINESE LITERATURE OF THE XX CENTURY

SAI NA

Jiangsu University of Science and Technology,  
Mengxi Street 2, Zhenjiang, 212003, China  
E-mail: sai.na@yandex.ru

*The popularity of «Prose Poems» (1878–1882) by Ivan Sergeevich Turgenev dates back more than a hundred years, while they remain the very first works of the writer, translated into Chinese. The study of Turgenev has gained particular relevance in China. This article discusses the understudied issue of the influence of the Turgenev's prose poem «Threshold» on Chinese literature through the ex-*

*ample of the work of the classics of Chinese literature of the first half of the 20th century, such as Lu Xin (1881–1936), the father of the modern Chinese novel, Li Ni (1913–1968), the singer of «sorrow and grief», and Lu Li (1908–1942), one of the founders of the new Chinese lyrical prose. Using the comparative method, the article analyses the artistic features of the following prose poems: «The Traveler» by Lu Xin, «The Falcon Song» by Li Ni, and «The Door and the Recluse» by Lu Li. The author reveals the significant influence that the philosophical ideas of Turgenev and his creative style had on these writers and Chinese literature in general. The comparative analysis shows that in the poems of Lu Sin and Li Ni, the spatial characteristics of Turgenev's prose poem «The Threshold» are recreated, while Lu Li was inspired by the philosophical meaning of this work of art. In this way, opening a new page for Russian literary scholars in the history of the relationship between Russian and Chinese cultures, the research topic and the analysis done reveal new material for Russian literary studies about the history of the reception of Turgenev's creative work in China.*

*Keywords: prose poems, Movement for a new culture, prose poems by I.S. Turgenev, Lu Xin's prose poems, Li Ni's prose poems, Lu Li's prose poems, Turgenev's poem «Threshold», 20th century Chinese literature, artistic space, reception of Turgenev's art.*

**DOI:** 10.17588/ 2076-9210.2019.4.167–176

«Восприятие одной культурой другой проистекает из собственных потребностей этой культуры, это результат активного выбора, хотя и требующего фильтрации и приспособления под свои условия. Если одна культура хочет породить в другой интерес к себе, ей необходимо обратить внимание на круг ожиданий и культурную восприимчивость партнера», – писал известный литературовед, профессор Шанхайского университета иностранных языков Ча Миньзыань [1, с. 625]. Тургенев всегда был одним из наиболее востребованных в Китае российских писателей, и главная причина, по которой его произведения были столь популярны и признаны в стране, – это созвучность его творчества основным задачам Движения за новую культуру 1915 года и стоявшей на повестке дня необходимости социальных преобразований.

Произведения Тургенева читают и изучают в Китае уже более ста лет. Первыми на китайский язык были переведены стихотворения в прозе «Нищий», «Ма-ша», «Дурак» и «Щи», которые были опубликованы в 1915 году в журнале «Круг рассказов в Китае». С того времени произведения Тургенева, относящиеся к разным жанрам, из года в год переводились на китайский язык, а имя автора привлекало всё большее внимание читателей, писателей и критиков.

Творчество Тургенева, в том числе стихотворения в прозе, стало объектом изучения литературоведов, а для китайских писателей – примером для подражания. Неудивительно, что влияние Тургенева прослеживается в творчестве целого ряда китайских писателей. Одним оказалась близка тургеневская лирическая манера повествования и атмосфера грусти, которой проникнуты его произведения, для других образцом совершенного стиля стала лаконичность и выразительность языка, третьих привлекали символизм его стихотворений в прозе, их идейная направленность и образы главных героев. При этом особое внимание китайских литераторов привлекало стихотворение «Порог», которое они подробно обсуждали и которому чаще всего подражали. Это исполненное

духа самопожертвования и пафоса революционной борьбы произведение находило живой отклик в китайском обществе первой половины XX века, испытывавшем острую потребность в коренных изменениях социальной жизни.

Как известно, художественное пространство – это эстетически освоенная реальность, личностно окрашенная и наполненная смыслом. Наряду с художественным временем, оно является важнейшей характеристикой произведения, организующей композицию и обеспечивающей целостное восприятие изображаемой автором художественной действительности. Литературно-поэтический образ, развернутый во времени, воспроизводит пространственно-временную картину мира в ее идеологическом, ценностном аспекте. Стоит также отметить, что ввиду знаковой, символической природы литературы как искусства слова пространственные (и временные) координаты литературной действительности не вполне конкретизированы, прерывны и условны.

Для лирики Тургенева свойственно большое разнообразие тем (любовь, предательство, тоска по родине, страх смерти и увядания, социальная несправедливость и т.д.), а стихотворение «Порог» отличает еще и необычность формы. Оно составлено в виде диалога некоего голоса (судьбы? совести? общественной морали?) и молодой девушки в решающую минуту её жизни, когда она фактически выбирает себе судьбу.

В этом стихотворении Тургенева имеются следующие традиционные для русской литературы пространственные ориентиры: «дом» (в данном случае «здание» – образ замкнутого пространства, ограничений в судьбе героини, несправедливой социальной системы), «дверь», «порог» (граница, отделяющая замкнутое пространство от пространства открытого, несвободу от свободы, но и символ совершаемого рокового выбора, выбора судьбы, ритуального перехода из одного состояния – и общественного положения – в другое, поскольку речь идет о том, что героиня готова совершить ради своих идеалов преступление; она говорит об этом, «потупив голову», так как сознает, что преступление не может остаться безнаказанным). Важно также обратить внимание на то, что, когда девушка переступает порог, пространство и время трансформируются: за порогом она оставляет прошлое, за порогом остается и голос, осуждающий героиню («Дура! – проскрежетал кто-то сзади»), в то время как «откуда-то» доносится голос, оправдывающий ее, говорящий «святая». Автор подчеркнуто бесстрастен, рассказывая о выборе героини, и читателю остается лишь гадать, из какого пространства донесся этот голос (из некоего условного будущего?).

Художественное пространство в данном произведении Тургенева условное и чужое, то есть вероятное, а не непосредственно увиденное и описанное автором; оно одновременно открыто и замкнуто, событийно наполнено, что придает особый динамизм происходящему. Движение в этом художественном пространстве является направленным, оно подразумевает неявное присутствие еще одной важнейшей пространственной формы – дороги, или пути, – одновременно обозначающей конкретное движение и внутреннее развитие героини, ее судьбу.

Тематика стихотворения, особенности организации его художественного пространства повлияли на произведения создателя современного китайского романа Лу Синя, певца «скорби и горя» Ли Ни и одного из основоположников новой китайской лирической прозы Лу Ли.

Лу Синь (1881–1936; настоящее имя Чжоу Шужэнь) – писатель и мыслитель, активный участник Движения за новую культуру, по праву считается основоположником современной китайской литературы. Впервые ознакомившись с произведениями Тургенева в юном возрасте, Лу Синь сохранил свою любовь и преданность русскому классику до последних дней. Лу Синь всегда внимательно следил за переводами произведений Тургенева на китайский. Он сетовал на то, что в этой работе китайским переводчикам не хватает системности: «Переводов Тургенева много, но до сих пор не был подготовлен сборник избранных произведений» [2, с. 675]. В меру своих сил Лу Синь содействовал этому процессу. Так, в первом номере журнала «Стремнина» (июнь 1928 г.), редактором которого он был, Лу Синь опубликовал статью Тургенева «Гамлет и Дон-Кихот» в переводе Юй Дафу и со своим предисловием, в котором, в частности, писал: «Романы Ивана Тургенева давно знакомы читателям и многочисленны, а его статей крайне мало. В своей знаменитой статье “Гамлет и Дон-Кихот” автор делится с нами своими взглядами на смысл человеческой жизни» [3, с. 161].

Лу Синю принадлежит единственный сборник стихотворений в прозе «Дикие травы», в который вошли произведения, написанные в период с 1924 по 1926 год. Эта книга стала жемчужиной китайской литературы XX века. В вошедших в нее стихотворениях органично соединены простая и лаконичная поэтическая речь и сложные, глубокие образы и эмоции. «Дикие травы» по праву считаются «важнейшей вехой в современном китайском стихотворении в прозе, блестящим проявлением глубокой философской мысли и зрелого, изящного художественного языка»<sup>1</sup>, «самым выдающимся сборником стихотворений в прозе в истории современной литературы»<sup>2</sup>. При этом литературные критики отмечали влияние, которое оказал на творчество Лу Синя Тургенев и его стихотворения в прозе, подчеркивая, что это влияние совершенно очевидно<sup>3</sup>.

Напомним, что прообразом героини в стихотворении «Порог» стала участница русского революционного движения Вера Засулич, которая стреляла в петербургского градоначальника Трепова и тяжело его ранила. Впоследствии присяжные ее оправдали, а Тургенев следил за ходом процесса над ней и даже присутствовал на одном из судебных заседаний. Однако у героини тургеневского стихотворения нет имени, поскольку это собирательный образ – увлеченная революционными идеями «русская девушка», бесстрашная идеалистка,

<sup>1</sup> См.: Шан Сяньчэн. Проявление красоты трагедии. Сравнение стихотворений в прозе Тургенева и Лу Синя // Педагогический вестник Сучжоу. 2007. № 3. С. 18 [4].

<sup>2</sup> См.: Фань Ни. Краткая история развития современного стихотворения в прозе в Китае // Научный вестник педагогического института провинции Гуанси. 1993. № 1. С. 83 [5].

<sup>3</sup> См.: Ван Цзэлун. Очарование трагедии стихотворений в прозе Тургенева и Лу Синя // Исследования зарубежной литературы. 1988. № 2. С. 122 [6].

готовая переступить «порог» – пренебречь всеми уложениями привычной жизни и даже самой своей жизнью ради благородной идеи. За дверью ее ждет полная неизвестность – «угрюмая мгла». И «глухой голос» – голос судьбы – задает ей жестокие вопросы: «О ты, что желаешь переступить этот порог, знаешь ли ты, что тебя ожидает? ...Холод, голод, ненависть, насмешка, презрение, обида, тюрьма, болезнь и самая смерть? ...Знаешь ли ты, что ты можешь разувериться в том, чему веришь теперь, можешь понять, что обманулась и даром погубила свою молодую жизнь?» [7, с. 147]. «Знаю и это. И все-таки я хочу войти», – так отвечает на все вопросы девушка и переступает порог, обрекая себя на гибель. Недаром Тургенев далее говорит, что «тяжелая завеса упала за нею».

Китайский литературовед Е Нань находил в этой метафоре и другой смысл: он считал тяжелую завесу символом твердой и неотвратимой решимости, означающей, что героиня стихотворения отбросила все сомнения и больше не задумывается о пути назад. Мы находим аналогии замыслу, организации пространства и художественным приемам, использованным в этом стихотворении Тургеневым, в стихотворении Лу Синя «Путник», написанном в 1925 году. В нем также разворачивается диалог: между путником и неким стариком. Действие происходит в заброшенной местности, обезлюдившем краю, откуда, кажется, нет пути (то есть, как и у Тургенева, в замкнутом художественном пространстве) и где живут лишь семидесятилетний старик и его десятилетняя внучка. Но ощущение безвыходности не останавливает выбившегося из сил путника, который, откликаясь на смутный зов, продолжает пробиваться вперед. В «Путнике» Лу Синя та же роль, что порог у Тургенева, играет заросшая могила: это граница между реальным и неведомым мирами, между настоящим и будущим, между судьбой обычного человека и судьбой человека, ради великой цели обречь себя на лишения. С одной стороны порога и заросшей могилы остается несправедливая социальная система, несущая бедствия народу, а с другой оказывается неизвестный мир, мир революционной борьбы, требующий полной самоотдачи и самопожертвования. В «Пороге» девушке задает вопросы «глухой голос», а в стихотворении Лу Синя молодого путника расспрашивает старик; и голос и старик символизируют общественную мораль и одновременно житейскую мудрость, которая предрекает тем, кто посвятил себя революции, жестокую судьбу и гибель. В произведении Лу Синя, как и у Тургенева, художественное пространство можно охарактеризовать как условное и чужое. Как в «Пороге» девушка в конце концов переступает через преграду, так же и в «Путнике» главный герой решается пройти через поросшую колочими кустами могилу. Так символически авторы передают решимость героев перейти из привычного мира в мир неизвестный, полный борьбы и лишений. И хотя герои это не пугает и не останавливает, герой «Путника», как и героиня Тургенева, ощущает свое полное одиночество перед лицом неумолимой судьбы. Мало того, что он проходит свой долгий путь в кромешном одиночестве (хотя он и слышит некий зов), направление движения и даже конечная цель остаются для него неясны. Если говорить об идейном содержании этих стихотворений, то

можно сказать, что в них нашло отражение отношение авторов к обществу и революции: они поощряют и поддерживают воинов революции, противостоящих реакционному режиму и не боящихся жертвовать собой, упорно и смело стремящихся к свету, но понимают, что самим революционерам не всегда ясны их собственные цели. В этом проявляется сходная политическая позиция авторов. Как верно отметил литературовед Чжу Синхэ, сравнивая стихотворения в прозе Тургенева и Лу Синя, «великие писатели не могут отказаться от своего стремления к прекрасным идеалам, они великие именно потому, что поддерживают тех, кто может за них бороться» [8, с. 38].

Художественные достоинства тургеневского стихотворения в прозе «Порог» вдохновили также Ли Ни (1909–1968; настоящее имя – Го Аньжень), которого называли «певцом скорби и горя». Ли Ни был не только переводчиком, но и создателем совершенно нового типа китайской прозы. Тургенев был любимым иностранным автором Ли Ни, который перевел романы «Дворянское гнездо» и «Накануне». Причем «Дворянское гнездо» Ли Ни перевел вначале с английского языка, а затем, из любви к Тургеневу, выучил русский, что позволило ему взять за основу для перевода оригинальный текст. В предисловии к переводу он неоднократно излагал свое отношение к главному герою романа и восхищался художественным стилем Тургенева. Главные произведения Ли Ни – три сборника стихотворений в прозе: «Вечерний дар» (1935 г.), «Соколиная песня» (1936 г.) и «Белые ночи» (1937 г.). Эти книги отразили дух эпохи и открыли путь к новой китайской поэтике. Известный литературовед Сунь Жижун с восхищением писал о Ли Ни: «Он прилагал огромные усилия, чтобы стиль его стихотворений в прозе не напоминал о тяжелых 1920-х годах, стремясь создать новый, живой стиль, который придал бы новое современное звучание жанру китайских стихотворений в прозе» [9, с. 64].

Стихотворение в прозе «Соколиная песня» – одно из наиболее характерных произведений Ли Ни о революции. Когда читаешь его, невольно вспоминаешь «Порог» Тургенева. Русскую девушку в «Пороге» не останавливает «угрюмая мгла», она без колебаний шагает во мрак. В «Соколиной песне» Ли Ни описывает соколицу, которая бесстрашно срывается в темную ночь, из замкнутого мира в мир свободы, хоть и полный опасности: «Однажды ночью молодая соколица улетела, и никто не видел, чтобы она вернулась. Через месяц в том разоренном парке я увидел на рассвете ее растерзанное тело, пронзенное шестью пулями; она была похожа на беспомощного птенца, подстреленного охотниками в закатном небе» [10, с. 47]. Как и девушка в «Пороге», соколица в этом стихотворении символизирует революционерку, а темная ночь, как и тургеневская «угрюмая мгла», – её зловещую судьбу, а в каком-то смысле и саму революцию. Только в данном случае судьба соколицы прослежена автором до конца: она погибла, как может погибнуть женщина, приносящая себя в жертву ради идеи. Отметим, что художественное пространство здесь также условно, как у Тургенева, хотя повествователь свидетельствует о том, что якобы видел собственными глазами (совершенно очевидно, что он не мог бы достоверно

утверждать, что увидел в парке именно ту соколицу, о которой речь шла в начале стихотворения).

В произведениях Тургенева и Ли Ни наблюдается похожий композиционный прием: героини безропотно принимают свою судьбу, им не страшна «угрюмая мгла» и «темная ночь», и манера, в которой авторы говорят об этом, выявляет их восхищение и преклонение перед женской отвагой и решимостью. Известный китайский литературовед Гао Цзянсу так писал о «Соколиной песне»: «Перечитывая “Соколиную песню” Ли Ни, вы найдете в ней подтверждение того, насколько противоречива жизнь: она вся состоит из разнонаправленных устремлений: к новой неведомой идеальной реальности – и к дорогому для сердца прошлому» [11, с. 87]. Героиня Ли Ни, как и героиня Тургенева, отрекается от этого прошлого ради неведомого будущего, которое она пытается приблизить своим движением ему навстречу, и если у Тургенева будущее символизирует «угрюмая мгла», то у Ли Ни это «темная ночь». Символизм этих образов показывает, что будущее, к которому устремлены героини, вовсе не представлялось обоим писателям однозначно прекрасным.

На творчество Лу Ли (1908–1942; настоящее имя – Лу Шэнцюань), писателя, переводчика и революционера первой половины XX века, «безупречного прозаика», вошедшего в историю китайской и мировой литературы, глубокое влияние оказало Движение за новую культуру и иностранная, в том числе русская, литература.

Лу Ли прожил недолгую жизнь и оставил потомкам три сборника стихотворений в прозе: «Морская звезда» (1936 г.), «Бамбуковый меч» (1938 г.) и «Записки о пойманной зелени» (1940 г.). Эти три сборника и два рассказа «Разоренное гнездо» (1937 г.) и «Осенние хлеба» (1938 г.), посвященные теме сопротивления японским захватчикам, составляют все его наследие. Лу Ли был не только выдающимся автором стихотворений в прозе, но и замечательным переводчиком. Он переводил, в том числе, и произведения Тургенева: романы «Рудин» и «Дым». «Рудин» переводился с английского языка с использованием английского и японского изданий; этот перевод был опубликован в 1936 году. Роман «Дым» Лу Ли также переводил с английского; переводы романа на английский и французский языки использовались им как вспомогательные; перевод романа «Дым» был опубликован в 1940 году.

Если влияние стихотворения в прозе «Порог» на Лу Синя и Ли Ни проявилось в композиции произведений, в том числе пространственной, то на Лу Ли это произведение Тургенева оказало воздействие, скорее, в философском плане. Как мы помним, в тургеневском стихотворении порог – это граница между старым и новым, реальным и идеальным, жизнью и смертью, светом и тьмой... Эта граница всегда разделяет обычную жизнь и все то, что может называться будущим: все неизведанное, новое, непознанное, неопределенное. И если человек переступает порог, преодолевает эту границу, он может в отдаленном будущем обрести счастье, но не в привычном смысле этого слова, так как его ожидают страдания, а возможно, и гибель... Такое восприятие будущего, характерное для Тургенева

и проявившееся в «Пороге», можно обнаружить и в стихотворении в прозе Лу Ли «дверь и затворник». В нем, как и у Тургенева, речь идет о замкнутом пространстве и двери, соединяющей привычный мир с миром неизведанным, настоящее с будущим: «дверь нужна, чтобы входить и выходить, она открывает и соединяет, однако большую часть времени остается закрытой»<sup>4</sup>. Главный герой произведения – человек среднего возраста, потерявший интерес к беспокойной жизни вне дома; его больше не привлекают тревоги этого мира и таящиеся в нем опасности, поэтому однажды он запирает себя в своем жилище. Мир словно забывает о нем, а он забывает о мире. За плотно запертой дверью время течет незаметно. Кажется, живущий за ней человек совсем потерял счет времени, он предается одиночеству и воспоминаниям. И вначале даже думает, что сможет провести в покое остаток дней. Однако однажды в его душе зародилось беспокойство и стало прорастать, разрушая покой затворника, закрывшегося от мира. Главный герой стал сомневаться, верно ли он проводит свои дни, стал спрашивать себя, почему бы не глянуть, что там, за дверью, и даже время от времени открывать ее. Однако, открывая и закрывая дверь, он никак не мог осмелиться переступить через порог. Так продолжалось до того дня, когда в его дверь постучала «она». «Эта женщина в черном одеянии и с черной вуалью на лице была воплощением всех его надежд и чаяний. Он решительно шагнул за ней через порог, и с тех пор его больше никто не видел. Теперь за этой дверью будет прятаться от мира кто-то еще»<sup>5</sup>. Очевидно, что Лу Ли вслед за Тургеневым с помощью такого традиционного пространственного символа, как порог, обозначает пространственно-временную границу между настоящим и будущим, между миром, хорошо знакомым главному герою, и миром неизвестным, границу между одиночеством и воспоминаниями – и надеждами и устремлениями. Как отмечает автор, человеческая жизнь и заключается в том, чтобы преодолевать этот символический порог, волевым усилием переходить от отчаяния к надежде, переступать порог реальности в погоне за мечтой, пока однажды не наступает день, когда порог остается позади и человек больше к нему не возвращается; это происходит в тот момент, когда он осознает, что выполнил все свои прижизненные обязательства и достиг душевного покоя<sup>6</sup>.

В заключение можно отметить, что стихотворение Тургенева «Порог» было знаковым для самого писателя, выразившего в нем свое отношение не только к социальной реальности и к людям, посвятившим себя революционной борьбе, но и к жизни в целом, к судьбе человека и его будущему, которое представляется ему тревожным и мрачным, как и художественное пространство его произведения. Идеи Тургенева, особенности его поэтики и организации худо-

<sup>4</sup> См.: Лу Ли. Дверь и затворник // Лу Ли. Записки о пойманной зелени. Пекин: Издательская компания Китайской федерации литературы и искусства, 1993. С. 22 [12].

<sup>5</sup> Там же. С. 23.

<sup>6</sup> Там же. С. 22.

жественного пространства его произведений обрели последователей в лице китайских писателей, классиков XX века, в частности Лу Синя, Ли Ни и Лу Ли.

Творчество Тургенева, и в частности его стихотворение в прозе «Порог», и сегодня вызывает живой интерес китайских читателей, в том числе писателей и литературоведов. Недаром это стихотворение включено в школьную программу по литературе для старших классов: таким образом, читательская аудитория Тургенева не только не уменьшается, но и постоянно растет. Как сказал китайский писатель, поэт, литературный критик и переводчик Чжэн Чжэньдо, «какими бы разными ни были эпохи и как бы ни различались национальные культуры, самым ценным для человечества остается умение понимать других. В литературе между типами людей и эпохами не существует непреодолимых преград» [13, с. 15].

### Список литературы

1. Ча Миньцзянь. Сравнительное литературоведение и культурные обмены Китая с зарубежьем // Обучение и исследование иностранного языка. 2018. Т. 50, № 4. С. 619–627.
2. Лу Синь. Письмо Бай Ману от 25 июня 1926 г. // Лу Синь. Собрание писем. Пекин: Изд-во «Народная литература», 1976. С. 675.
3. Лу Синь. Ци Вай Ци. Пекин: Изд-во «Народная литература», 1973.
4. Шан Сяньчэн. Проявление красоты трагедии. Сравнение стихотворений в прозе Тургенева и Лу Синя // Педагогический вестник Сучжоу. 2007. № 3. С. 18–20.
5. Фань Ни. Краткая история развития современного стихотворения в прозе в Китае // Научный вестник педагогического института провинции Гуанси. 1993. № 1. С. 78–86.
6. Ван Цзэлун. Очарование трагедии стихотворений в прозе Тургенева и Лу Синя // Исследования зарубежной литературы. 1988. № 2. С. 122–123.
7. Тургенев И.С. Порог // Тургенев И.С. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. X. М.: Наука, 1982. С. 147–148.
8. Чжу Синхэ. На что больше похоже, на революцию или современность? Повторное знакомство с «Дикими травами» и «Стихотворениями в прозе» Тургенева // Вестник педагогического университета Лоянь. 2008. № 3. С. 36–39.
9. Шунь Жижун. Ли Ни и его творчество // Вестник Шанхайского педагогического университета. 1985. № 1. С. 64–69.
10. Ли Ни. Соколиная песня // Ли Ни. Избранные сочинения. Тяньцзинь: Байхуа вэньи, 2004. С. 46–47.
11. Гао Цзяньго. Блуждание между погоней и воспоминаниями в «Соколиной песне» Ли Ни // Вестник технического института Шиьянь. 2007. Т. 20, №1. С. 87–89.
12. Лу Ли. Дверь и затворник // Лу Ли. Записки о пойманной зелени. Пекин: Издательская компания Китайской федерации литературы и искусства, 1993. С. 22–24.
13. Чжэн Чжэньдо. История китайской литературы. Сибань: Изд-во Шаньсийского педагогического университета, 2009.

### References

1. Cha, Minjian. Sravnitel'noe literaturovedenie i kul'turnye obmeny Kitaya s zarubezh'em [Comparative literary criticism and cultural exchanges of China with foreign countries], in *Obuchenie i issledovanie inostrannogo yazyka* [Teaching and research of a foreign language], 2018, vol. 50, no. 4, pp. 619–627.
2. Lu, Xun. Pis'mo Bay Manu ot 25 iyunya 1926 g. [Letter to Bai Mang of June 25, 1926], in Lu, Xun. *Sobranie pisem* [Collection of letters]. Beijing: «Folk Literature» publishing, 1976, p. 675.

3. Lu, Xun. Ji Wai Ji. Beijing: People's Literature Publishing House, 1973.
4. Shang, Xiancheng. Proyavlenie krasoty tragedii. Sravnenie stikhotvoreniy v proze Turgeneva i Lu Sinya [A manifestation of the beauty of tragedy. Comparison of prose poems by Turgenev and Lu Sin], in *Pedagogicheskiy vestnik Suchzhou* [Pedagogical Bulletin of Suzhou], 2007, no. 3, pp. 18–20.
5. Fan, Ni. Kratkaya istoriya razvitiya sovremennogo stikhotvoreniya v proze v Kitae [A brief history of the development of the modern prose poem in China], in *Nauchnyy vestnik pedagogicheskogo instituta provintsii Guansi* [Scientific Bulletin of the Pedagogical Institute of Guangxi Province], 1993, no. 1, pp. 78–86.
6. Wang, Zelong. Ocharovanie tragedii stikhotvoreniy v proze Turgeneva i Lu Sinya [The charm of the tragedy of prose poems of Turgenev and Lu Sin], in *Issledovaniya zarubezhnoy literatury* [Studies of foreign literature], 1988, no. 2, pp. 122–123.
7. Turgenev, I.S. Porog [Threshold], in Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. X* [Complete works in 30 vol., vol. X]. Moscow: Nauka, 1982, pp. 147–148.
8. Zhu, Xinghe. Na chto bol'she pokhozhe, na revolyutsiyu ili sovremennost'? Povtornoe znakomstvo s «Dikimi travami» i «Stikhotvoreniyami v proze» Turgeneva [What is more like revolution or modernity? Repeated acquaintance with «Wild Herbs» and «Prose Poems» by Turgenev], in *Vestnik pedagogicheskogo universiteta Lo"yan* [Bulletin of Pedagogical University of Loyang], 2008, no. 3, pp. 36–39.
9. Sun, Zhizhong. Li Ni i ego tvorchestvo [Lee Ni and his work], in *Vestnik Shankhayskogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the Shanghai Pedagogical University], 1985, no. 1, pp. 64–69.
10. Lee, Ni. Sokolinaya pesnya [Falcon song], in Lee, Ni. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Tianjin: Baihua Wenyi, 2004, pp. 46–47.
11. Gao, Jianguo. Bluzhdanie mezhdru pogoney i vospominaniyami v «Sokolinoy pesne» Li Ni [Wandering between the chase and the memories in Li Ni's Falcon Song], in *Vestnik tekhnicheskogo instituta Shi"yan'* [Bulletin of the Shiyan Technical Institute], 2007, vol. 20, no. 1, pp. 87–89.
12. Lu, li. Dver' i zatvornik [Door and recluse], in Lu, Li. *Zapiski o poymannoy zeleni* [Notes on caught greens]. Beijing: China Federation of Literature and the Arts Publishing Company, 1993, pp. 22–24.
13. Zheng, Zhendo. *Istoriya kitayskoy literatury* [The history of Chinese literature]. Xi'an:

УДК 82:27-23  
ББК 83.3:86.37(2)

## ПУТИ БИБЛИИ: К ТРАКТОВКЕ АНТИЧНЫХ И БИБЛЕЙСКИХ МОТИВОВ В ТВОРЧЕСТВЕ М.А. ВОЛОШИНА

Е.Б. СМАГИНА

Институт востоковедения Российской Академии наук  
ул. Рождественка, д. 12, г. Москва, 107031, Российская Федерация  
E-mail: esmagi54.54@mail.ru

*В контексте российской истории начала XX века рассматривается эволюция поэтического творчества Максимилиана Волошина, отражающая становление религиозно-философского мировоззрения поэта-мыслителя. Обсуждается гипотеза о том, что под влиянием трагических событий, войн и революций на смену античным мотивам в творчестве М. Волошина всё чаще приходят библейские, а современные исторические события трактуются им в терминах библейской истории. В связи с этим дается обзор тематики, произведен анализ языка, метрики, образности и стиля поэзии Волошина в различные периоды его творчества. В результате проведенного анализа выявлено, что если ранее поэт нередко стремился привить к русскому силлабо-тоническому стиху античные размеры и строфику, то в творчестве революционных и военных лет несколько раз явно подражает библейской поэзии – переходит к нерифмованному тоническому стиху, где строка делится на два полустихия. Таким образом, античные образы, топоры и метафоры уступают место библейским аллюзиям, сочетающимся с реалистическими подробностями периода террора и массовых расстрелов. Обосновывается положение о том, что Крым-Киммерия, которая ранее была для поэта областью античной ойкумены, обителью древних богов, в послереволюционный период его творчества предстает ареной сбывающихся пророческих и апокалиптических видений Библии. Сама история, ранее по античной традиции изображавшаяся им как циклическая, становится вектором, направленным к гибели. Утверждается, что если в ветхозаветной истории внимание поэта наиболее привлекают пророческие книги, то из Нового Завета, прежде всего из Откровения Иоанна Богослова, он избирает самые мистические образы. При этом с библейскими мотивами сочетаются гностицистские. В качестве примера рассматривается волошинская космическая аллегория Христа как духа, «распятого» в материи, которая восходит к позднеантичным гностицистским учениям. Соделан вывод, что в рамки библейской традиции укладывается и волошинский мотив надежды на грядущее возрождение России после прохождения через горнило испытаний.*

Ключевые слова: античность, апокалиптика, библейские мотивы, религиозная философия, творчество М.А. Волошина, гностицизм, образ Киммерии, поэзия Серебряного века, профетизм, красный террор

## THE WAYS OF THE BIBLE: AN INTERPRETATION OF ANTIQUE AND BIBLICAL MOTIVES IN THE WORKS OF M.A. VOLOSHIN

E.B. SMAGINA

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107301, Russian Federation  
E-mail: esmagi54.54@mail.ru

*This article is about the evolution of the poetic work of Maximilian Voloshin in the context of Russian history of the early twentieth century. It reflects the formation of the religious and philosophical worldview of this poet-philosopher. The hypothesis is discussed that under the influence of tragic events,*

wars and revolutions, the biblical motives increasingly replace the antique ones, and the contemporary historical events are interpreted in terms of biblical history. In this connection a general view of the subject is given, as well as an analysis of the language, metrics, imagery and style of Woloshin's poetry at different moments of his creative work. It appears that if earlier the poet often tended to adapt antique verse and strophe to the Russian syllabo-tonic poetry, in the works of the epoch of wars and revolution he imitates the biblical poetry several times, and then he goes on to an unrhymed tonic verse, with the line divided into two hemistichs. Thereby the antique images, topoi and metaphors give way to biblical allusions, combined with realistic details of the period of terror and mass executions. It is proved that Crimea-Cimmeria, which had previously been an area of the ancient oecumene for the poet, an abode of the ancient gods, appears as an arena of the fulfilled prophetic and apocalyptic visions of the Bible in the post-revolutionary period of his work. It is alleged that history itself, which had previously been depicted as a cycle, according to ancient tradition, turns into a vector of destruction. Concerning the Old Testament history, the poet's attention is mostly attracted to prophetic books, and he chooses the most mystical images from the New Testament, chiefly from St John's Book of Revelation. Moreover, some Gnostic motifs are combined with the Biblical ones. The cosmic allegory of Christ as the spirit "crucified" in the matter is considered as an example which goes back to the Gnostic teachings of Late Antiquity. It is also concluded that Voloshin's hope for a future revival of Russia after passing through the crucible of trials also fits into the framework of the biblical tradition.

Key words: Antiquity, apocalyptic, Bible, religious philosophy, works of M.A. Voloshin, Gnosticism, image of Cimmeria, poetry of the Silver Age, prophecy, red terror

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2019.4.177–190

В ранний период одно из центральных мест в творчестве Максимилиана Волошина занимает образ античности. К его анализу неоднократно обращались исследователи, особенно в связи с образом Киммерии, с мотивами эллинской лирики и философской мифологии Платона, а также в связи с библейскими аллюзиями в поэзии Волошина<sup>1</sup>, отражающими его профетическое религиозно-философское мировоззрение. Однако многое, на наш взгляд, остается недосказанным.

Рассмотрим, например, стихотворение «Афины» (1901 г.), в котором мы видим достаточно традиционную и условную трактовку античной темы, где чувствуется сильное влияние символизма, связь с которым Волошин не утратил до конца своих дней<sup>2</sup>.

Его стихи изобилуют условными «общими местами», обычными для европейской поэзии образами античной литературы, например нить Ариадны. Но и на фоне этих условностей отчетливо видно стремление к красочности, чувство контура и цвета, выдающее в авторе художника.

<sup>1</sup> См., напр.: Арефьева Н.Г. Максимилиан Волошин и античность. Астрахань, 2000 [1]; Титаренко С.Д. Топос как символическое пространство памяти в автобиографической прозе М.А. Волошина и мифопоэтическая традиция Платона // Вестник СПбГУ. Язык и литература. 2017. Т. 14. Вып. 2. С. 186–198 [2]; Заяц С.М. Мифологические и библейские образы в поэзии Максимилиана Волошина в контексте его духовных исканий: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М., 2009 [3]; Пороль О.А., Просвиркина И.И., Дмитриева Н.М. Мотивы начала и конца в библейском дискурсе М. Волошина // Вестник ОГУ. 2014, № 11 (172). С. 68–72 [4].

<sup>2</sup> См., напр.: Рычков А.Л., Мирошниченко Н.М. Вл. Соловьёв в личной библиотеке и творчестве М.А. Волошина // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 2. С. 124–161 [5].

М.А. Волошин, пожалуй, слишком веществен, чтобы стать символистом в полной мере. Поэт слишком остро ощущает мир, природу как реальность. Так, растительный мир Волошина очень разнообразен и реалистичен: наряду с символическими лавром, неопалимой купиной и т.п. в стихах присутствует вполне реальная крымская флора: полынь, чабрец, мята, тёрн, миндаль.

Античные мотивы сливаются с образами Крыма – духовной родины поэта. У Волошина очень сильно проявляется сознание того, что Крым не просто побережье тёплого моря, а оконечность Средиземноморья, периферия античности.

Неслучайно в стихотворении «Дэлос» (1909 г.) обитель Аполлона, «каменистые Циклады, Дэлос знойный и сухой»<sup>3</sup>, так разительно напоминает степной Крым и даже описана схожими словами.

Крым представляется Волошину как нечто вечное, неизменное, история Киммерии – как история умерших веков и народов:

Твоей тоской душа томима,  
Земля утерянных богов! [6, с. 165].

1912 г.

Уже в ранний период проявляется историчность поэтики Волошина: поэт не просто пользуется языком и образами истории, он *живет* в истории. Возможно, не слишком смелой покажется здесь параллель с библейским пониманием истории, когда отношения Бога и людей описываются в контексте исторических событий и на языке истории.

С этим свойством тесно связана тема повторяемости, цикличности времени и истории:

Тесен мой мир. Он замкнулся в кольцо. <...>  
Все мы уж умерли где-то давно...  
Все мы еще не родились [6, с. 38].

1904 г.

Здесь можно вспомнить о цикличности космоса и времени как «вечном возврате» в античном миропонимании, о чем говорил, в частности, С.С. Аверинцев<sup>4</sup>.

Цикличность подразумевает постоянство. Античная мифология предстает как нечто порой трагическое, но неизменное и характеризующееся стабильностью, вечностью, как в стихотворении 1907 г. «Грот нимф» (курсив наш. – С.Е.):

В пещере влажных нимф, таинственной и мгливой,  
Где *вечные* ключи рокочат в тайниках,  
Где пчелы в темноте слагают сотов грани,  
Наяды *вечно* ткут на каменных станках  
Одежды жертвенной пурпуровые ткани [6, с. 80].

<sup>3</sup> См.: Волошин М.А. Стихотворения и поэмы 1899–1926 гг. // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 108 [6].

<sup>4</sup> См.: Аверинцев С.С. Образ античности. СПб., 2004. С. 65 [7].

Такой же периодически повторяющейся мифологеме посвящен гимн Аполлону: бог прилетает к югу (очевидно, проведя зиму у гипербореев – это еще один миф, известный по многим источникам, начиная с Гомера), что знаменует приход весны<sup>5</sup>.

Даже трагические события тут мифологичны, они вечно повторяются, а значит, постоянно преодолеваются: трагичны, но неизменны «вопли Деметры» по похищенной дочери, возвещающие осень, близость зимы (это стихотворение 1907 г. написано сапфической строфой)<sup>6</sup>. Трагедия, как ей и положено, включает своего рода катарсис.

В трактовке этой тематики, как нигде более, проявляется пантеизм поэта: ощущение присутствия божества в самой земле Киммерии.

С другой стороны, по мере развития творческого пути М. Волошина всё сильнее оказывается ощущение другой древности и другой вечности — библейской. И пейзаж, и флора нередко напоминают библейские. Так, в стихотворении «Пустыня» (1919 г.) пейзаж Коктебеля ассоциируется у него с ближневосточной пустыней, с явлением Бога Моисею в неопалимой купине.<sup>7</sup>

Пантеизм поэта и свойственный ему синкретизм мировоззрения проявляются даже в трактовке новозаветной священной истории. Яркий пример представляет собой стихотворение 1907 г. «Я иду дорогой скорбной в мой безрадостный Коктебель». (Волошин и в других случаях обращается в своей поэзии к античным размерам и строфике: структура некоторых стихов, белых или даже рифмованных, подражает древнегреческим формам – так называемой сапфической строфе или алкеевой строфе). Размер стихотворения – галлиямб; согласно римской традиции, это ритм песен галльских жрецов. Самая известная в античной литературе вещь, написанная галлиямбом, – поэма Катутла «Аттис», посвященная оргиастическим обрядам культа богини Кибелы:

Порадейте в честь богини! Поспешите, Галлы, за мной!  
 В лес фригийский! В дом Кибелы! Ко святым фригийским местам!  
 Там рокошет гулко бубен, там кимвалы звонко звенят.  
 Там Менад, плющом увитых, хороводы топчут траву.  
 .....  
 Там безумствует богини вдохновенно-буйная рать! [9, с. 138].

<sup>5</sup> Καυτιχού, 1909 г. (автор комментариев переводит это греческое слово как «отзывы, призывы». Если это так, то слово сильно искажено) (см.: Волошин М.А. Стихотворения и поэмы 1899–1926 гг. С. 106–107).

<sup>6</sup> Там же. С. 98.

<sup>7</sup> Библейские истоки, типология библейских и мифологических образов, религиозно-мифологический аспект творчества поэта подробно исследуются в работах Э.С. Менделевича, по заключению которого «библейские образы — привычный способ мышления Волошина. <...> Для Волошина библейские образы являются моделью человеческих отношений, ... моделью личного отношения к коллективным действиям, к реальной истории» (см.: Менделевич Э.С. История в поэтическом мире Максимилиана Волошина. Орёл, 2004. С. 45, 55 [8]).

Даже такую специфическую вещь, как рифмующиеся соседние слова в поэме Катулла (при том, что античная поэзия чуждалась рифмы), Волошин в какой-то мере передаёт в своем стихотворении.

Здесь проявляются обе упомянутые тенденции. Синкретизм: по образцу поэмы, посвященной религиозному обряду, написано стихотворение, описывающее события и обряд совсем другой религии – Страсти Христовы и Пасху. Пантеизм: сама весенняя крымская земля показана как «распятая»:

И лежит земля страстная в черных ризах и орарях.

.....

Здравствуй, ты, в весне распятый, мой торжественный Коктебель! [6, с. 89].

Другой пример – причастие солью («Причащусь я горькой соли задыхающейся волны»), образ, использованный и в позднейшей лирике:

Кто предпочел причастье соли  
Причастью хлеба и вина [10, с. 557].  
1912 г.

Есть образы, где органически соединяются ветхозаветная и новозаветная символика Храма:

И ветви тянутся к просторам,  
Молясь Введению Весны,  
Как семисвечник, на котором  
Огни еще не зажжены [6, с. 160].  
Февраль 1910 г.

Тенденция к синкретизму (черта популярных тогда философских течений) проявляется, например, в трактовке такой темы, как знание: и к библейскому, и к античному наследию можно отнести представление о познании как опасном пути. В стихотворении 1904 г. из цикла «Когда время останавливается» строчка «Лампу Психеи несущу я в руке – / Синее пламя познания» [6, с. 38] намекает на миф, где знание об истинной природе супруга приводит Психею к изгнанию. В других стихах того же года мы видим аллюзию на библейскую историю грехопадения: «И мир, как Ева, соблазнен» властью рукотворных вещей и машин, противопоставляемых здесь стихиям и живой природе» [6, с. 54].

В стихотворении «Второе письмо» (1904–1905 гг.) строки, насыщенные античными образами («Я здесь брожу как тень Аида», «душа безрадостна, как Лета»), завершаются появлением типичной апокалиптической фигуры, вышедшей то ли из книг Пророков, то ли из «Откровения Иоанна Богослова»:

Некий встал с востока

В хитоне бледно-золотом,  
 И чашу с пурпурным вином  
 Он поднял в небо одиноко  
 .....  
 Он в мире чью-то кровь пролил [б, с. 68].

В венке сонетов «Corona Astralis» (1909 г.) античные и новозаветные мотивы не только противоборствуют, но и близко соседствуют, как бы перетекая друг в друга:

Податель света – Феб  
 Дает слепцам глубинные прозренья.  
 Скрыт в яслях Бог. Пещера заточенья  
 Превращена в Рождественский Вертеп [б, с. 124].

С 1905 г., года первой революции, в стихах Волошина звучит предвидение ещё более грозных событий. Поэт излагает свои предчувствия на языке и в образах истории:

Пред тем как сбылись Мартовские Иды,  
 Гудели в храмах медные щиты...  
 Священный занавес был в скинии распорот:  
 В часы Голгоф трепещет смутный мир... [б, с. 251].  
 1905 г.

В этот период в творчестве Волошина увеличивается доля библейских образов, появляется терминология, лексика и образность пророческих книг Библии.<sup>8</sup> Высокая символичность, тем не менее, достаточно органично сочетается с вещественностью, реалистичностью пейзажа и вниманием к природе, к конкретным деталям. Так, цикл 1906 г. называется «Звезда Полынь». Имеется в виду, естественно, известный апокалиптический образ, но также и ночная картина степного Крыма, где звездное небо и полынь не символы, а реальные элементы ландшафта.

В период грозных исторических событий в стихах Волошина всё чаще проявляются пророческие мотивы, характерные для исторических и пророческих библейских книг:

И нет в мирах страшнее доли  
 Того, кто выпил боль до дна,

<sup>8</sup> Неслучайно поэт в 1919 г. говорит о себе: «Во время Войны и Революции я знал только два круга чтения: газеты и библейских пророков. И последние были современнее первых» (цит. по: Рычков А.Л., Мирошниченко Н.М. Вл. Соловьев в личной библиотеке и творчестве М.А. Волошина. С. 135).

Кто предпочел причастье соли  
Причастью хлеба и вина.  
Ужаленного едким словом,  
Меня сомненья увели  
Вдоль по полям солончаковым,  
По едким выпотам земли.  
«Вы соль земли!» В горячей соли  
Вся мудрость горькая земли.  
Кристаллы тайной, темной боли  
В ней белым снегом процвели.  
Я быть хотел кадильным дымом.  
Меня ж послал Ты в мир гонцом  
В пустыне пред Твоим лицом  
Ослепнуть в блеске нестерпимом [10, с. 557].

1912 г.

Примечательно, что соль здесь тоже представлена и как библейский символ, и как реалья, подробность пейзажа.

Библейские термины применяются к современным историческим событиям. В стихотворении 1915 г. «Газеты» бедствия и ярости войны, описываемые в газетах, получают библейскую окраску: «бродила мщенья, гроздя гнева»<sup>9</sup>. Схожий образ не раз появляется в стихах о трагических событиях:

Ангел непогоды  
Пролил огонь и гром,  
Напоив народы  
Яростным вином [6, с. 225].

1914 г.

Образ чаши с вином ярости Божьей, которое пьют все народы, переходит из одной библейской книги в другую<sup>10</sup>. Ярким примером, характерным для творчества поэта, может служить следующий отрывок:

Ах, не грозды носят – юношей гонят  
К черному точилу, давят вино,  
Пулеметом дробят их кости и кольем  
Протыкают яму до самого дна [6, с. 339].

Следует отметить, как органично сочетаются здесь библейский символ и ужасающие реальные подробности массовых расстрелов.

В годы Первой мировой войны её события и сама атмосфера преломляются в трактовке библейской тематики. Неслучайно цикл о войне и революции

<sup>9</sup> См.: Пс 75; Откр 14:18–19; Ис 63:1–6.

<sup>10</sup> См., напр.: Пс 75:9, 60:5; Иер 25:15–28; Откр 14:10.

называется «Неопалимая купина». Следует заметить, что сегодняшние исторические события поэт воспринимает не просто как параллель событиям древности, но и как их повторение согласно законам истории. В стихотворении «Деметриус император» (1917 г.) царевич Дмитрий возрождается в Лжедмитриях и обещает снова прийти «через триста лет» (т.е. в эпоху революции). В этом можно видеть не только отзвуки позднебиблейского понимания истории как ряда типологически сходных периодов, но также и гностическую идею периодического воплощения «антимессии».<sup>11</sup>

Война трактуется не просто как бедствие, а как бедствие библейское, космическое – аналогия Всемирного потопа:

И я, как запоздалый зверь,  
Вошел последним внутрь ковчега [6, с. 224].  
*август 1914 г.*

Из новозаветных сюжетов поэт обращается к наиболее мистическим, порой изображая себя уже не как пророка, а как апокалиптического духовидца:

В начальный год Великой Брани  
Я был восхищен от земли [6, с. 230].  
*1914 г.*

Помимо очевидной аллюзии на «Откровение Иоанна Богослова», здесь Волошин обращается к свидетельству ап. Павла о человеке, который «был восхищен до третьего неба» (2Кор 12:2–5). Мотивы грядущей эсхатологической битвы (Откр 14:12–16) развиваются в стихотворении, озаглавленном названием места этой битвы «Армагеддон» (1915 г.).

Что касается ветхозаветных сюжетов, то Волошин чаще всего обращается к книгам Пророков. Стихотворению «Усталость» (1915 г.) прямо предпослан эпиграф из Ис 42:3. Стихи избилуют не только аллюзиями, но и почти прямыми цитатами из пророков, например:

Не ты ли  
В минуту тоски  
Швырнул на землю  
Весы и меч  
И дал безумным  
Свободу весить  
Добро и зло?  
Не ты ли

<sup>11</sup> М.-А. Альбер на примере образа Иуды также показывает, что метафизическими параллелями для историософии поэта послужил не только библейский канон, но и апокрифы, в том числе гностические (см.: Albert Marie-Aude. Le Judas de Maksimilian Vološin: pierre d'achoppement ou pierre angulaire de l'Évangile? // *Revue des études slaves*. 2006, vol. 77, iss. 4, pp. 611–626 [11]).

Смесил народы  
Густо и крепко,  
Заквасил тесто  
Слезами и кровью  
И топчешь, грозный,  
Грозды людские  
В точиле гнева?  
Не ты ли  
Поэта кинул  
На стогны мира  
Быть оком и ухом? [6, с. 234]

Тематика, образность и сам язык библейских книг чаще всего применяются поэтом к революции и террору, которому Волошин, в частности, был свидетелем в Крыму<sup>12</sup>.

Здесь библейские параллели прослеживаются не только в тематике и терминологии, но и в самой поэтической форме. Как в крымских стихах Волошин вводил в русскую поэзию античную метрику и строфику, так теперь он явно обращается к формам библейской поэзии. В библейских стихотворных текстах каждый стих делится на два примерно одинаковых по длине полустушия, размер тонический, обычно с двумя или тремя основными ударениями в каждом полустушии. В размере процитированного стихотворения (отсутствие рифмы, укороченная строка в 2–3 слова, отступление от силлабо-тонического стиха к тоническому) можно предположить подражание метрике библейской поэзии.

Еще более отчетливо это проявляется в стихах, посвященных террору:

Отчего пред рассветом к исходу ночи  
Причитает ветер за Карантином: –  
«Носят ведрами спелые грозды,  
Валят ягоды в глубокий ров.  
Ах, не грозды носят – юношей гонят  
К черному точилу, давят вино,  
Пулеметом дробят их кости и кольем  
Протыкают яму до самого дна.  
Уж до края полно давило кровью,  
Зачервленели терновник и полынь кругом...» [6, с. 339].

1921 г.

В описаниях массовых расстрелов эта форма библейского стиха может сочетаться с чисто бытовыми подробностями:

---

<sup>12</sup> Так, в 1919 г. Волошин писал: «Только в Библии можно найти слова, равносильные пафосу, нами переживаемому» (см.: Волошин М.А. Видение Иезекииля // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI. Кн. 2. М., 2008. С. 52 [12]).

Собирались на работу ночью. Читали  
 Донесенья, справки, дела.  
 Горопливо подписывали приговоры.  
 Зевали. Пили вино.  
 С утра раздавали солдатам водку.  
 Вечером при свече  
 Выкликали по спискам мужчин, женщин.  
 Сгоняли на темный двор.  
 Снимали с них обувь, белье, платье.  
 Связывали в тюки.  
 Грузили на подводу. Увозили.  
 Делили кольца, часы... [б, с. 340].  
*1921 г.*

Кстати, и сам исторический процесс в большой мере утрачивает свою стабильность и цикличность. Вместо круга история оборачивается вихрем, несущимся неведомо куда. Строки о крестных муках, лишенных воскрешения, написаны весной 1921 г. в стихотворении «Красная Пасха»:

Зима в тот год была Страстной неделей,  
 И красный май сплелся с кровавой Пасхой,  
 Но в ту весну Христос не воскресал [б, с. 343].

Однако идея периодичности, повторяемости событий не оставляет Волошина. В цикле «Термидор» (1917 г.) он обращается к Французской революции, но снова развивает тему пророчества, и стихи насыщены образами из Пророков и Откровения.

Здесь следует сказать еще об одной черте мировоззрения Волошина: его гностической окраске. «Гностический гимн Деве Марии» (1907 г.) объединяет и христианские, и индийские, и античные мотивы, что сопровождается игрой слов, явно подразумевающей символическое значение.

Некоторые стихи позволяют предполагать, что поэт был знаком не только с трактовками гносиса в философии и теософии той эпохи, но и непосредственно с публикациями источников по гностицизму:

Смертью утверждаю  
 Бессмертье бога, распятого в веществе [10, с. 543].  
*1907 г.*

Это уже совершенно гностическая фраза, почти цитата. Распятие Христа гностики трактовали, помимо прочего, в космическом смысле – как символ божества, распятого в материальном мире. В ранних переводах гностических текстов «вещество» – перевод греческого термина *ὕλη* («материя»).

В стихотворении без названия 1910 г. мы находим чисто гностическое толкование грехопадения первых людей: «... змий, / Что в нас посеял волю к свету» [6, с. 148].

Для гностиков знание – категория настолько безусловно положительная, что познание добра и зла они не могли считать грехом. В разных гностических школах и в разных формах развито учение о том, что в змие воплотилось божество, желавшее просветить людей, которым низший демиург материального мира не давал доступа к высшему знанию. К этой теме обращен, например, фрагмент стихотворения 1926 г.:

Для лжи необходима гениальность.  
Но человек бездарен. И напрасно  
Его старался Дьявол просветить [10, с. 564].

Стихотворение «Иуда-Апостол» (1919 г.) также посвящено теме, развитой в учениях некоторых гностических школ. При тенденции гностиков толковать священную историю в противоположном смысле предательство Иуды становится выполнением веления Иисуса. У Волошина Иуда вообще предстает как некий «Спаситель № 2», принявший на себя все грехи мира<sup>13</sup>. Возможно, здесь можно усмотреть параллель со страдающей Россией, которая, пройдя через кровь и грязь войн, революций и террора, должна очиститься и спасти мир (есть в творчестве Волошина и такой мотив).<sup>14</sup>

Вообще, толкование Библии, точнее, библейской священной истории, «с точностью до наоборот» – одна из самых характерных черт гностических учений. В позднейшем творчестве Волошина терминология и сюжетная линия библейского рассказа о сотворении мира преобразуются в тему технического развития человечества, «машинного» прогресса как ложного пути. Стихотво-

---

<sup>13</sup> Сама по себе такая концепция была не нова: уже со II века существовали раннехристианские (гностические) школы, по чьей концепции Иуда совершил свое «предательство» по Божьей воле и по прямому велению Иисуса. Волошин много раз обращался к этой мысли и в своей прозе. Так, в лекции 1907 г. «Пути Эроса» он поясняет: «Рядом с жертвой Христа — подвиг Иуды. В этом указание и великий символ, ... он становится высшим среди двенадцати, самым мощным, самым посвященным из Апостолов» (см.: Волошин М.А. Пути Эроса // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI. Кн. 2. М., 2008. С. 235 [13]).

<sup>14</sup> Самая недавняя работа, где исследуется образ Иуды у Волошина – это статья А.С. Аристовой в «Новом филологическом вестнике» (см.: Аристова (Тинникова) А.С. Образ природной стихии в книге М.А. Волошина «Неопалимая Купина» // Новый филологический вестник. 2017. №3 (42). С. 132–133 [14]). Автор возводит концепцию Волошина к воззрениям «еретической секты каинитов», но следует отметить, что подобного толкования образа Иуды придерживалась, судя по ересиологическим источникам, не только данная группа. Иуда предстает своего рода «демоном истории» и духовным родоначальником «печально известных русских бунтарей» (Gibson A. The Image of Judas in the Work of M.A. Voloshin // *The Russian Review*. 1998. Vol. 57, № 2. April. P. 277 [15]).

рение «Левиафан» (1915 г.) развивает образ из гл. 40 кн. Иова<sup>15</sup>. Но у библейского чудовища проявляются черты, которые роднят его с машиной:

В звериных недрах глаз мой различал  
Тяжелых жерновов круговращенье,  
Вихрь лопастей, мерцание зерцал,  
И беглый огонь, и молний излученье [10, с. 57].

Машинной цивилизации – как греха человечества, как чудовищного явления – противопоставляется вечная, девственная и неизменная природа древней земли – идеализированной Киммерии.

В творчестве 20-х годов поэт подробно развивает тему превратного, порочного хода истории. В поэме «Путями Каина» (1923 г.) начало представляет собой перетекстовку «Иоаннова пролога» («В начале было Слово»), с точки зрения верующих, может быть, даже кощунственную:

В начале был мятеж, Мятеж был против Бога,  
И Бог был мятежом.  
И всё, что есть, началось чрез мятеж [10, с. 7].

Революция представлена извращением, почти антитезой священной истории – на это прямо указывает одно из заглавий: «Какангелие (т.е. «злая весть») от Маркса» (1927 г.). Научное исследование природы трактуется как её омертвление, а Каин – как «культурный антигерой», насадивший машинную цивилизацию. (Надо сказать, гл. 4 кн. Бытия дает почву для такого толкования: здесь Каин представлен как отец родоначальника кузнецов, то есть тех, кто работает с металлом, и основатель первого города (Быт 4:17,22)). Он же предстанет основоположником кровавых мятежей под девизом «Свобода, братство, равенство иль смерть».

Машинная цивилизация в этих стихах – путь страданий, путь построения ада на земле. Даже книгопечатание, в отличие от древней письменности «вручную», оказывается бесовским творением и носителем греха:

Полезный ремингтон, болтливая бумага,  
Распутная печать  
Из сонма всех бесов, рожденных в Вавилоне... [10, с. 563].

Впрочем, нельзя не сказать, что одним из постоянных мотивов остается тема искупления страданием и веры в мессианское грядущее России. Она соче-

---

<sup>15</sup> В ряде сборников «Левиафан» публиковался с эпитафией из Книги Иова (Иов 41:16,26): «Сердце его твердо, как камень, и жестко, как нижний жернов ... На все высокое он смотрит смело, Он царь надо всеми сынами гордости» [10, с. 657].

тается с мотивом единства истории и человечества, воплощенным у Волошина в прошлом и настоящем его духовной родины, Киммерии-Крыма:

Весь трепет жизни всех веков и рас  
Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас [10, с. 82].  
1926 г.

### Список литературы<sup>16</sup>

1. Арефьева Н.Г. Максимилиан Волошин и античность. Астрахань, 2000. 169 с.
2. Титаренко С.Д. Топос как символическое пространство памяти в автобиографической прозе М.А. Волошина и мифопоэтическая традиция Платона // Вестник СПбГУ. Язык и литература. 2017. Т. 14, вып. 2. С. 186–198.
3. Заяц С.М. Мифологические и библейские образы в поэзии Максимилиана Волошина в контексте его духовных исканий: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М., 2009. 21 с.
4. Пороль О.А., Просвиркина И.И., Дмитриева Н.М. Мотивы начала и конца в библейском дискурсе М. Волошина // Вестник ОГУ. 2014. № 11(172). С. 68–72.
5. Рычков А.Л., Мирошниченко Н.М. Вл. Соловьев в личной библиотеке и творчестве М.А. Волошина // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 2. С. 124–161.
6. Волошин М.А. Стихотворения и поэмы 1899–1926 гг. // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 11–424.
7. Аверинцев С.С. Образ античности. СПб., 2004. 480 с.
8. Менделевич Э.С. История в поэтическом мире Максимилиана Волошина. Орёл, 2004. 224 с.
9. Катулл Гай Валерий. Аттис // Катулл Гай Валерий. Книга стихотворений. М., 1986. С. 137–141.
10. Волошин М.А. Стихотворения и поэмы 1891–1931 гг. // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 2. М., 2004. С. 7–637.
11. Albert Marie-Aude. Le Judas de Maksimilian Vološin: pierre d'achoppement ou pierre angulaire de l'Évangile? // Revue des études slaves. 2006. Vol. 77, issue 4. P. 611–626.
12. Волошин М.А. Видение Иезекииля // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI. Кн. 2. М., 2008. С. 52–53.
13. Волошин М.А. Пути Эроса // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI. Кн. 2. М., 2008. С. 208–235.
14. Аристова (Тинникова) А.С. Образ природной стихии в книге М.А. Волошина «Неопалимая Купина» // Новый филологический вестник. 2017. № 3(42). С. 123–136.
15. Gibson A. The Image of Judas in the Work of M.A. Voloshin // The Russian Review. 1998. Vol. 57, No. 2 (April). P. 264–278.

### References

1. Aref'eva, N.G. *Maksimilian Voloshin i antichnost'* [Maximilian Voloshin and Classical Antiquity]. Astrakhan', 2000. 169 p.
2. Titarenko, S.D. Topos kak simvolicheskoe prostranstvo pamyati v avtobiograficheskoy proze M.A. Voloshina i mifopoeticheskaya traditsiya Platona [The Topos as a Symbolic Space of Memory in the Autobiographical Prose of M. A. Voloshin and Plato's Mythopoetic Tradition], in *Vestnik SPbGU. Yazyk i literatura*, 2017, vol. 14, issue 2, pp. 186–198.

<sup>16</sup> Пользуюсь случаем выразить благодарность Александру Леонидовичу Рычкову за его дополнения и помощь в подборе и анализе научной литературы на обсуждаемые темы.

3. Zayats, S.M. *Mifologicheskie i bibleyskie obrazy v poezii Maksimiliana Voloshina v kontekste ego dukhovnykh iskaniy*. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk [Mythological and biblical images in the poetry of Maximilian Voloshin in the context of his spiritual quest. Abstract diss. cand. philol. sci.]. Moscow, 2009. 21 p.
4. Porol', O.A., Prosvirkina, I.I., Dmitrieva, N.M. Motivy nachala i kontsa v bibleyskom diskurse M. Voloshina [Motives of beginning and end in M. Voloshin's biblical discourse] in *Vestnik OGU*, 2014, no. 11(172), pp. 68–72.
5. Rychkov, A.L., Miroshnichenko, N.M. VI. Solov'ev v lichnoy biblioteke i tvorchestve M.A. Voloshina [V. Solovyov in M.A. Voloshin's Private Library and Creative Works], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 2, pp. 124–161.
6. Voloshin, M.A. *Stikhotvoreniya i poemy 1899–1926 gg.* [Poetry and Poems 1899–1926], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. I.* [Collected Works. Vol. 1]. Moscow, 2003, pp. 11–424.
7. Averintsev, S.S. *Obraz antichnosti* [The Image of Classical Antiquity]. Saint-Petersburg, 2004. 480 p.
8. Mendelevich, E.S. *Istoriya v poeticheskom mire Maximiliana Voloshina* [History in the poetic world of Maximilian Voloshin]. Orel, 2004. 224 p.
9. Katull Gay Valeriy. Attis [The Attis], in Katull Gay Valeriy. *Kniga stikhotvoreniy* [The book of poems]. Moscow, 1986, pp. 137–141.
10. Voloshin, M.A. *Stikhotvoreniya i poemy 1891–1931 gg.* [Poetry 1891–1931], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 2.* [Collected Works. Vol. 2]. Moscow, 2004, pp. 7–637.
11. Albert Marie-Aude. Le Judas de Maksimilian Vološin: pierre d'achoppement ou pierre angulaire de l'Évangile? *Revue des études slaves*, 2006, vol. 77, issue 4, pp. 611–626.
12. Voloshin, M.A. Videnie Iezekiilya [The Vision of Ezekiel], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. VI. Kn. 2* [Collected Works. Vol. VI. Book 2]. Moscow, 2008, p. 52–53.
13. Voloshin, M.A. Puti Erosa [The ways of Eros], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. VI. Kn. 2* [Collected Works. Vol. VI. Book 2]. Moscow, 2008, pp. 208–235.
14. Aristova (Tinnikova), A.S. Obraz prirodnoy stikhii v knige M.A. Voloshina «Neopalimaya Kupina» [The image of the element of nature in the book of M.A. Voloshin «The Burning bush»], in *Novyy filologicheskiy vestnik*, 2017, no. 3(42), pp. 123–136.
15. Gibson, A. The Image of Judas in the Work of M.A. Voloshin. *The Russian Review*, 1998, vol. 57, no. 2 (April), pp. 264–278.

## НАШИ АВТОРЫ

- Бурмистров**  
Константин  
Юрьевич  
канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: kburmistrov@hotmail.com
- Рычков**  
Александр  
Леонидович  
г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: vp102243@list.ru
- Криволапова**  
Елена  
Михайловна  
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры литературы Курского государственного университета, г. Курск, Российская Федерация.  
E-mail: elena\_vroblevska@mail.ru
- Маршадье**  
Бернар  
доктор славяноведения, переводчик, руководитель семинара «Русская философия», г. Париж, Франция.  
E-mail: b2marchadier@gmail.com
- Рарот** Галина  
доктор наук, профессор, профессор кафедры методов и техник обучения Люблинского технического университета («Люблинской политехники»), г. Люблин, Польша.  
E-mail: rarot@nowanet.pl
- Краснова**  
Алина  
Георгиевна  
канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, г. Ростов-на-Дону, Российская Федерация.  
E-mail: agkrasnova@sfedu.ru
- Аляев**  
Геннадий  
Евгеньевич  
доктор философских наук, профессор, г. Полтава, Украина.  
E-mail: gealyaev@gmail.com
- Шалыгина**  
Ольга  
Владимировна  
д-р филол. наук, доцент культурологии, старший научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX века Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: shalygina@imli.ru

- Титаренко**  
Евгений  
Михайлович      канд. филос. наук, доцент, сотрудник  
Санкт-Петербургского государственного университета,  
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: titem@mail.ru
- Волков**  
Александр  
Викторович      аспирант кафедры истории русской философии  
философского факультета Московского государствен-  
ного университета имени М.В. Ломоносова,  
г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: talvolkov@gmail.com
- Щекалева**  
Ольга Вадимовна      аспирант кафедры онтологии и теории познания  
философского факультета Московского государствен-  
ного университета имени М.В. Ломоносова,  
г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: olya.margaryan@yandex.ru
- Анохина**  
Юлия Юрьевна      научный сотрудник Научной лаборатории  
«Rossica: Русская литература в мировом культурном  
контексте» Института мировой литературы  
имени А.М. Горького РАН,  
г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: Julia.ane@yandex.ru
- Сай На**  
кандидат филологических наук, доцент,  
доцент факультета русского языка Цзянсуского  
научно-технического университета,  
г. Чжэньцзян, Китайская Народная Республика.  
E-mail: sai.na@yandex.ru
- Смагина**  
Евгения  
Борисовна      канд. филол. наук, зав. отделом истории и культуры  
Древнего Востока Института востоковедения РАН,  
г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: esmagi54.54@mail.ru

OUR AUTHORS

**Burmistrov**  
Konstantin Yuryevich

PhD (Philosophy), Senior Research Scientist  
of the Department of Philosophy of Islamic World  
of the Institute of Philosophy of the Russian Academy  
of Sciences, Moscow, Russian Federation.  
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

**Rychkov**  
Aleksandr  
Leonidovich

Moscow, Russian Federation.  
E-mail: vp102243@list.ru

**Krivolapova**  
Elena Mikhailovna

Advanced PhD, Associate Professor, Professor of the  
Department of Literature of Kursk State University,  
Kursk, Russian Federation  
E-mail: elena\_vroblevska@mail.ru

**Marchadier** Bernar

Advanced PhD (Slavonic Studies), translator,  
Head of the workshop “Russian Philosophy”,  
Paris, France  
E-mail: b2marchadier@gmail.com

**Rarot** Galina

Advanced PhD, Professor, Professor of the Department  
of Educational Methods and Techniques  
of Lublin University of Technology,  
Lublin, Poland  
E-mail: rarot@nowanet.pl

**Krasnova**  
Alina Georgievna

PhD Philosophy, Senior Teacher of the Department  
of Religion Philosophy and Religious Studies  
of the Institute of Philosophy and Social-political  
Sciences of the Southern Federal University,  
Rostov-on-Don, Russian Federation  
E-mail: agkrasnova@sfedu.ru

**Alyaeв**  
Gennadiy  
Yevgenjevich

Advanced PhD, Professor, Poltava, Ukraine  
E-mail: gealyaev@gmail.com

**Shalygina**  
Olga Vladimirovna

Advanced PhD, Associate Professor of Cultural Studies,  
Senior Research Scientist of the Department of Russian  
Literature of Russian Literature of Late 19<sup>th</sup>  
and Early 20th Centuries of A.M. Gorky Institute  
of World Literature named after, RAS,  
Moscow, Russia.  
E-mail: shalygina@imli.ru

- Titarenko**  
Yevgeniy  
Mikhailovich  
PhD (Philosophy), Associate Professor,  
staff worker of St. Petersburg State University,  
St. Petersburg, Russian Federation  
E-mail: titem@mail.ru
- Volkov**  
Alexandr Viktorovich  
Postgraduate student of the Department of the history  
of Russian Philosophy of the Philosophical Faculty  
of Lomonosov Moscow State University,  
Moscow, Russian Federation  
E-mail: talvolkov@gmail.com
- Shchekaleva**  
Olga Vadimovna  
Postgraduate student of the Department of ontology  
and cognitive theory of the Philosophical Faculty  
of Lomonosov Moscow State University,  
Moscow, Russian Federation.  
E-mail: olya.margaryan@yandex.ru
- Anokhina**  
Yulia Yuryevna  
Research Scientist of the Scientific laboratory “Rossica:  
Russian literature in the world cultural context”  
of A.M. Gorky Institute of World Literature named  
after, RAS,  
Moscow, Russian Federation.  
E-mail: Julia.ane@yandex.ru
- Sai Na**  
PhD (Philology), Associate Professor, Associate  
Professor of the faculty of Russian Language  
of Jiangsu University of Science and Technology,  
Zhenjiang, China  
E-mail: sai.na@yandex.ru
- Smagina Yevgenia  
Borisovna**  
PhD (Philology), Head of the Department of the Ancient  
East History and Culture of Institute of Oriental Studies,  
Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russian Federation  
E-mail: esmagi54.54@mail.ru

**О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»****О журнале «Соловьёвские исследования»**  
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:*

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки),
- 09.00.03 – История философии (философские науки),
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки),
- 09.00.05 – Этика (философские науки),
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки),
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки),
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки),
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки),
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

**Адрес редакции:**

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,  
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований  
наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар  
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57  
e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)  
[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>  
Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также  
на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор  
Максимов Михаил Викторович,  
д-р филос. наук, профессор  
т. (4932) 26-97-70  
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96  
e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@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, Максимова 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 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

### 3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

*В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделить особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.*

### 4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «Текст

цитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: <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) ; [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@yandex.ru)

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2019. Вып. 4(64)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору  
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 25.11.2019. Дата выхода в свет 15.12.2019.  
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 15,88. Уч.-изд. л. 16,92.  
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:  
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,  
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.